

СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИПО «Издательство «Наука» РАН

Редакция журнала «Славяноведение»

119334, Москва, Ленинский просп., 32А

тел. 938-01-20

e-mail: jurslav@rambler.ru



СЛАВЯНО ·
· ВЕДЕНИЕ



2006



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН



2006

МАРТ

АПРЕЛЬ

Содержание

СТАТЬИ

- Напольских В. В.* (Ижевск). Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в середине I тыс. н.э. 3
- Сташенков Д. А.* (Самара). Об этнокультурных связях населения именьковской культуры 20
- Петрухин В. Я.* (Москва). Женидьба Громовержца. Балтийско-финские мифологические параллели и проблемы начальной этнической истории балтов, финнов и славян в Восточной Европе 31

* * *

- Страхова О. Б.* (Кембридж, США). Новая книга о происхождении “Слова о полку Игореве”: шаг назад 37
- Сазонова Л. И.* (Москва). Раннехристианская легенда об Алексее Римском: обретение нового контекста в русской культуре второй половины XVII века 66
- Максимович К. А.* (Москва). К вопросу о “мефодиевских” папистских схолиях в Кормчей Ефремовской редакции 78

СООБЩЕНИЯ

- Арапов Д. Ю.* (Москва). Переводы Симеона Полоцкого о “законе Махметовом” 89
- Кузнецова И. В.* (Чебоксары). Библиейские персонажи в украинских устойчивых сравнениях (на славянском фоне) 92

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Васильев М. А.* Д. И. ЭДЕЛЬМАН. Иранские и славянские языки. Исторические отношения; Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением (Язык. Семиотика. Культура) 104
- Мельников Г. П., Турилов А. А.* J. Ševčík. Album Svatoivanské 115

XIV Международный конгресс славистов Македония–2008	119
Акимова О.А. Репрезентация верховной власти в средневековом обществе: О XXII конференции “Славяне и их соседи”	124
Богатова Г.А. К 75-летию академика Олега Николаевича Трубочёва	125
Новые книги Института славяноведения РАН.....	127

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, К.В. НИКИФОРОВ, 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), *Якушкина В.И.* (отдел лингвистики),
Стыкалин А.С. (отдел истории)

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

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

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а, Телефон 938-01-20
E-mail: jurslav@rambler.ru



© 2006 г. В. В. НАПОЛЬСКИХ

БАЛТО-СЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫКОВОЙ КОМПОНЕНТ В НИЖНЕМ ПРИКАМЬЕ В СЕРЕДИНЕ I ТЫС. Н.Э.

В финно-угроведении достаточно разработан вопрос о балтских (собственно, восточнобалтских, из языка литовского типа) заимствованиях в прибалтийско-финских и саамском языках [1; 2]. Хуже обстоит дело с балтизмами в волжско-финских языках: в серьезных работах учтены за редчайшим исключением только те из них, которые имеют параллели в прибалтийско-финском, и считается, что общее число балтизмов в мордовском – около десятка, а в марийском – не более четырех [2. S. 191]. Поиск же сепаратных балтизмов в волжско-финских языках ведется в основном на дилетантском уровне. Между тем такой поиск, а равно и поиск следов былых балтских контактов и в более восточных финно-угорских языках, прежде всего – в пермских, вполне правомерен, учитывая ту безусловно значительную роль, которую играло балтоязычное население в этнической истории Восточной Европы в римское время и в раннем средневековье. Попытку выделить ряд балтизмов в восточных финно-угорских языках предпринял в свое время Б.А. Серебренников [3], но, к сожалению, предложенные им этимологии в основном (см. ниже о ПШерм. **rūt* 'вечер') не выдерживают критики (см. [4]).

В связи с существующим в археологии мнением о происхождении создателей именьковской археологической культуры IV–VII вв. Среднего Поволжья – Нижнего Прикамья из балто-славянского ареала мною была предложена гипотеза о том, что ряд слов в языках народов Волго-Камья, и прежде всего в пермских языках, происходит из достаточно старого балто-славянского диалекта, которым, судя по времени и характеру этих заимствований, вполне мог быть язык создателей именьковской археологической культуры (далее – просто “именьковский язык”) [5; 6]. Поскольку особенности языка-источника этих заимствований указывали на его близость к праславянскому, он был определен как “протославянский” в русском варианте сообщения и как “Vorlawisch” – в немецком¹. Я при этом имел в виду язык, близкий (и лингвистически, и, очевидно, географически) к праславянскому, но не идентичный ему. Можно было бы,

* Напольских Владимир Владимирович – д-р ист. наук, профессор Удмуртского университета (Ижевск).

¹ Следует, правда, заметить, что в тексте статей иногда использовалось определение “славянский” или “праславянский” / “Urslawisch” – и это, конечно, было моей ошибкой. Однако в формулировке выводов и в заголовках присутствовал только термин “протославянский”.

вероятно, говорить просто о “балто-славянском” или даже “балтском” диалекте, исходя из принимаемой мною в общем гипотезы о праславянском как периферийном члене макробалтского языкового континуума, однако было важно указать не просто балто-славянскую принадлежность данного языка, но и его специальную близость к праславянскому. Здесь, очевидно, необходимо остановиться на существующей традиции смешивать этноним (самоназвание исторической группы племен) “славяне”, соответствующий атрибут “славянский” и чисто лингвистический термин “славянский”, характеризующий язык определенного типа со всеми особенностями, отличающими его от других индоевропейских языковых систем. Безусловно, имя славян как этнической общности (и, соответственно, языков или диалектов, на которых говорили члены этой общности) может быть употребимо, лишь когда речь идет о событиях с середины VI в. н.э., со времени выхода славян на историческую арену. Но это не означает, что славянские языковые особенности сложились только к VI в. и что эти особенности были присущи речи только исторических славян или их прямых предков²: совершенно очевидно, что эти особенности должны были развиваться в определенной части балто-славянского (макробалтского) языкового ареала задолго до появления славян на границах Византии, и соответствующие изоглоссы могли охватывать не только собственно диалекты прямых предков славян, но и диалекты соседствующих с ними балто-славянских (балтских) групп, о языках которых, не оставивших живых языков-потомков, мы не имеем и едва ли будем иметь когда-либо реальные данные. Согласно применяемой в уралистике терминологии [7. С. 5; 8. С. 113], такие диалекты можно было бы называть “параславянскими”.

Все эти терминологические тонкости имеют принципиальное значение, поскольку непонимание названных терминов привело к тому, что в работах коллег-археологов предложенная мною гипотеза стала трактоваться как аргумент в пользу праславянского или просто славянского без каких-либо оговорок языка создателей именьковской культуры (см., например [9. С. 216]), что является очевидным анахронизмом, и более того – как аргумент в пользу отнесения именьковцев к неким мифическим славянам-“русам” [10], за что уж я никак не могу разделить ответственности.

Это обстоятельство обуславливает необходимость вернуться к гипотезе о балто-славянской (или параславянской) принадлежности “именьковского языка”. Ниже приводится ряд этимологий, позволяющих предполагать наличие в финно-угорских и тюркских языках Волго-Камья старых заимствований из балто-славянского языка. Преимущество пермского языкового материала объясняется не тем, что пермские языки имеют больше такого рода заимствований, но исключительно личными интересами автора. Ряд слов, в том числе и рассматриваемых другими авторами в качестве балтизмов, я по разным причинам пока не готов включать в данный список, хотя допускаю, что в дальнейшем они вполне могут его пополнить (см., например: коми *ram* ‘спокойный’; коми *erd* ‘поляна’; мар. *kot* ‘год, время’; мар. *rüdañ* ‘ржавый’; морд. *karast* ~ мар. *karaš* ~ удм. *karas* ‘соты’; коми *kekil’* ‘комочек муки в тесте; хлебец’ ~ удм. *kogil’i* ‘пирог’ ~ мар. *koñil’* ‘пирог’ ~ чув. *kuGäl’* ‘пирог’ и др.). Вообще весьма вероят-

² Аналогичная ситуация существует и в тюркологии, где также часто не проводится грань между, допустим, языком огузов и огузскими (огузского типа) языками, и это очевидно является одной из причин путаницы и разнобоя в существующих классификациях тюркских языков.

но, что список заимствований из “именьковского языка” может быть изрядно пополнен при более активном привлечении мордовских, чувашских и марийских материалов.

1.1. ППерм. **ružeg* ‘рожь’.

Удм. *žeg*, (малм.-урж.) *žížeg* ~ коми *ružeg* ‘рожь’ < ППерм. **ružeg* ‘рожь’, где **-eg*, возможно, общепермский отыменный суффикс существительных с неясным значением (в удмуртском, например, сохраняется в основном в именах собственных типа *Шудег* < *šud* ‘счастье’). С пермским названием ржи сопоставляли морд. (м., э.) *rož*, мар. *urža*, *ruža*, (г.) *ə rža* ‘рожь’ [11. С. 245], что неверно по крайней мере в отношении марийского названия ржи, которое фонетически не сопоставимо с пермским и является поздним русским заимствованием, проникшим, возможно, через посредство тюркских языков Поволжья – ср. чув. *i raš*, тат., башк. *arəš* ‘рожь’ ← рус. *рожь* [12. С. 48–49; 13. Т. III. С. 494]. Мордовское слово, скорее всего, восходит к более старой (древне)русской праформе с мягким **ž* (подобно древнерусским заимствованиям в коми: *šar* ‘мяч’ ← *шаръ* или *liž* ← *лыжи*). ППерм. же **ruž-* отражает форму языка-источника с аффрикатой и, таким образом, невыводима ни из русского, ни из древнерусского, что было показано еще Х. Паасоненом, который связывал мордовское и пермское названия ржи с фрак. *βριζα* ‘вид злака, рожь’, предполагая, что пермско-мордовский корень восходит к слову какого-то иранского языка [14. S. 2–5]. Фраккийское слово имеет надежные параллели в арийских языках: др.-инд. *vrihi-* ‘рис, Getreide’, перс. *birinj* ‘рис’, кати *wriç* ‘ячмень’ и т.д., которые восходят к праформе типа ар. **urī(n)jhi-* и представляют собой культурный термин неясного происхождения [15. Vd. III. S. 282]. Однако вокализм первого слога (ар. **i* при ППерм. **u*), а также и значения данного слова (при ППерм. ‘рожь’, и именно рожь как *озимая* культура – см. ниже – в арийских языках прежде всего ‘рис’, что указывает скорее на специально южноазиатское происхождение и арийского термина, и обозначаемой им реалии) делают гипотезу Х. Паасонена о происхождении пермского названия ржи из арийского источника маловероятной.

Немаловажны здесь также историко-культурные и палеоботанические аргументы. Хотя в историческое время некоторые сорта ржи были известны населению горных областей Средней Азии, Ирана и Малой Азии, едва ли эта культура была распространена у ираноязычного населения степной и лесостепной зоны Поволжья и Приуралья, из языка которого в пермский праязык попали многочисленные иранизмы, поскольку рожь, например, на Памире тяготеет не к долинам, а к высокогорным областям, где климатические условия затрудняют выращивание пшеницы. Кроме того, известные в иранских языках названия ржи (перс. *gandumdar*, *jawdar*, вахан. *lašək* < **dāsak*) не связаны с др.-инд. *vrihi-* ~ перс. *birinj* [16. С. 29–31]. Что касается Европы, хорошо известно, что рожь начала культивироваться очень поздно, будучи первоначально, как и в Средней Азии, сорным растением, засорявшим посевы пшеницы и ячменя, и стала релевантным в хозяйственном отношении злаком не ранее начала железного века (реально – к середине I тыс. до н.э.) в северной и средней части Восточной Европы, в балто-славяно-германском ареале – отсюда и распространение дериватов древнего балто-славяно-германского названия ржи **rughi-* в тюркских, марийском (см. выше) и венгерском (из славянских) и в прибалтийско-финских (из германских или балтских [17. S. 856]) языках [18. С. 203–204; 19. Т. II. С. 659].

Распространение ржи в Среднем Поволжье – Нижнем Прикамье происходит, видимо, когда в этом регионе складывается развитое пашенное земледелие на свободных (очищенных от леса) землях с систематическими озимыми посевами, и значительный удельный вес ржи в посевах отмечается на данной территории лишь для конца I – начала II тыс. н.э., при этом распространение пашенного земледелия шло вдоль южной границы лесной зоны с запада через бассейны Суры и Свияги на Нижнюю Каму [20. С. 19–20; 21. С. 96–101], а самая ранняя фиксация ржи в Прикамье – на Верх-Сайнском городище VI–XI вв. н.э. (устное сообщение проф. Р.Д. Голдиной). Речь может, таким образом, идти только о весьма позднем, финальном периоде пермско-иранских контактов, когда в пермский праязык проникали заимствования из языка, очень близкого осетинскому (ср. удм. *badžim* ‘большой’ ← иран.: осет. *bæzğyn* ‘толстый’, удм. *andan* ‘сталь’ ← иран.: осет. *ændon* ‘сталь’ и т.д.). Сохранение в этом языке-источнике формы, близкой фонетически к ар. **urī(n)jhi-*, невозможно: следовало бы ожидать скорее что-то вроде ***ælvi(n)ǰ(æ)* (ср. осет. *ælvinnun* ‘стричь’ при др.-инд. *brīnāmi* с закономерными переходом **ri > *li*, метатезой и протезой начального кластера [22. С. 563]), откуда ППерм. **ružeg* уже никак не выводимо³.

Показательно, что дериваты ППерм. **ružeg* служат именно для обозначения озимых, например в удм. *žeg ud* ‘озимые’ (букв. ‘поросль ржи’), *žeg lud* ‘озимое (букв. ‘ржаное’) поле’ (едва ли такая функция где-нибудь засвидетельствована для ар. **urī(n)jhi-* – см. выше). Нельзя при этом не заметить, что и второе (основное) название для озимых является очень старым русским заимствованием: удм. *užim*, коми *ežim* ‘озимь’, что также указывает на западные, славянские истоки традиции озимого земледелия и возделывания основной озимой культуры, ржи, у пермских народов⁴.

Особую проблему представляет соотношение балто-славяно-германского **rughi-* ‘рожь’ (> герм.: нем. *Roggen* и т.д.; балт.: прус. *rugis*, лит. *rugys*, лтш. *rudzis*, ПСлав. **rūži*) и ар. **urī(n)jhi-* (с возможным – если слово все-таки не является культурным термином южноазиатского происхождения – ПИЕ прототипом **urī(n)ǰhi-*): на базе сравнения фрак. *βριζα* (без дальнейших арийских параллелей!) с балто-славяно-германским материалом было реконструировано ПИЕ **urughi-* ‘рожь’ [25. S. 1183], отсылки к которому делают и по сей

³ Осет. (диг.) *rozingæ* ‘культовый хлеб, калач’ несмотря на почти идеальную фонетическую близость к ППерм **ružeg* не может быть источником последнего, поскольку представляет собой позднейшую диалектную дигорскую семантическую инновацию ‘светлый’ > ‘священный’ > ‘священный хлеб, калач’: ср. ирон. *rūzyng* ‘окно’ < ир. **rauča-* ‘свет’ [23. Т. II. С. 429].

⁴ Переход **o > u* имел место в удмуртском языке достаточно давно, и большинство русских заимствований под него не попали – поэтому в принципе можно было бы относить и это слово к кругу рассматриваемых в данной статье древних заимствований. Более того, высказывалось предположение о возможности праславянского происхождения всех удмуртских слов с переходом исконных инлаутного **-o-* в *-u-* и ауслаутного **-a* в *-o* типа *kuso* ‘коса’ и др. [24]. С этим, однако, едва ли можно согласиться: в данных словах нет особенностей, позволяющих аттестовать их как праславянские, а не собственно русские. Кроме того, в нашем, например, случае удм. *užim* и коми *ežim* закономерно отражают рус. *озимь*, откуда они оба независимо и заимствованы, а не из ППерм. ***ožim* (праформа по удмуртскому вокализму) или ***ōžim* (праформа по коми вокализму). С другой стороны, однако, коми *kosa* ~ удм. *kuso* ‘коса (орудие)’ формально вполне сводимы к ППерм. **kosa!*

день⁵, хотя уже давно было показано различное происхождение фракийского (с арийскими параллелями) и балто-славяно-германского слова [26. S. 143]. По-видимому, фонетические различия между **rughi-* и **urī(n)ġ hi-* непреодолимы и не позволяют реконструировать общую индоевропейскую праформу⁶.

Таким образом, источником пермского названия ржи, как с точки зрения исторической, так и фонетической, мог быть только какой-то дериват германо-балто-славянского термина. В праславянском в ходе второй палатализации должно было иметь место следующее развитие: **rughi-* > **rud'zi* > **rŭzi*; именно промежуточная форма **rud'zi* могла послужить источником для ППерм. **ružeg*; возможность такой же палатализации в каких-то древних балтских диалектах (как, видимо, очень поздно – в латышском) также не исключена. Поэтому предположение Ф. Хена (V. Hahn, цит. по [14. S. 1]) о славянском происхождении пермского названия ржи вполне может быть принято при некоторой модификации: источником ППерм. **ružeg* была форма **rud'zi* древнего балтского (балто-славянского) диалекта, в котором происходила палатализация заднеязычных смычных по типу второй славянской.

1.2. Название 'спорынья' в языках Урало-Поволжского региона.

Спорынья (*Claviceps purpurea*) – паразит, чаще всего встречающийся именно на ржи, и историческая связь их названий вполне естественна. В языках Урало-Поволжья спорынья чаще всего буквально именуется 'мать ржи': удм. *žeg anaj*, (сев.) *žeg tum i*, мар. *uržaβa*, морд. (м., э.) *rož ava*, чув. *i raš amāsā*, тат. *arāš anasā* – или 'рожь-отец'/'отец ржи': морд. (м.) *at'a-rož*, башк. *arāš atahā*. Аналогичные названия – в венгерском (*anya-rozs* 'спорынья', букв. 'мать-рожь') и в вепсском (*matš i njüva* 'спорынья', букв. 'бабье, старушечье зерно'). По-видимому, в данном случае мы имеем дело с калькированием старого балто-славяно-германского названия спорыньи: ср. нем. *Mutterkorn*, *Roggenmutter*, голл. *moederkoren*, дат. *moderkorn* 'спорынья' (букв. 'материнское зерно', 'ржаная мать') [27. S. 495]⁷, лтш. *rudzu tēvs* 'спорынья' (букв. 'отец ржи') [18. С. 210], рус. (Смолен.) *житная* (т.е. 'ржаная') *матка*, укр. *матиця*, болг. *матица* 'спорынья' [29. Т. IX. С. 192; 30. Т. XVII. С. 359, 362]. Такие названия связаны с представлениями о том, что спорынья якобы бывает на самых густых колосьях ржи и связана с высоким урожаем, поэтому *спорыньей* (от *спорый*, т.е. 'изобильный') или *житной маткой* называли не только грибок, но и содержащий максимальное количество колосьев стебель [29. Т. IX. С. 192].

Для венгерского *anya-rozs* предполагается германский источник калькирования [28. Köt. I. 161 old.], для языков Поволжья и Приуралья надо предпола-

⁵ См., например в [19. Т. II. С. 658] – при том, что эти авторы признают ареальное, балто-славяно-германское, происхождение данного слова и не упоминают даже фрак. *βριζα!*

⁶ Впрочем, этот запутанный вопрос имеет смысл рассмотреть в специальном исследовании, где стоило бы, наверное, привлечь еще и алб. *vrig* 'спорынья, грибок, ржавчина' (имея в виду распространенную связь названий спорыньи и ржи в разных языках – см. ниже) – отражающее, как будто, с одной стороны, праформу с велярным **-gh-*, но, с другой стороны, с начальным кластером **ur-*.

⁷ Предположение Ф. Клуге о калькировании в германских языках лат. (точнее – новолатинского) *secalis mater* 'спорынья' вряд ли верно: в свете приводимых балто-славянских параллелей, а также исходя из данных о происхождении культуры ржи, более вероятно обратное направление калькирования (как справедливо полагали, например, авторы [28. Köt. I. 161 old.]).

гать русский, но этому препятствует ограниченность распространения названий типа *житная матка* в русских диалектах (по крайней мере – по данным СРНГ) и наличие их в языках, менее задетых русским влиянием (марийский, татарский, башкирский), при отсутствии, например, в активно заимствовавшем русскую лексику языке коми. Кроме того, название типа ‘отец ржи’, зафиксированное в мордовских и башкирском, кажется, и вовсе отсутствует в русском языке и имеет параллель только в латышском.

В коми и удмуртском языках имеется и другое название спорыньи: удм. *žeg už* ‘ржаной жеребец’, *žeg ulošo* ‘ржаной мерин’, коми (скт., ввыч. и др.) *už piñ* ‘жеребьячий зуб’, (луз.) *vev piñ*, (всыс.) *vev piñ* ‘лошадиный зуб’, (лет.) *už eć* ‘жеребьяче зерно’ [31. С. 397]⁸, которое имеет параллель в прибалтийско-финских языках: ф., кар. *hārgänjyvä*, эст. *hārja-iva*, вепс. *hārganjüva* ‘спорынья’, букв. ‘бычье зерно’.

Интересно то, что первый компонент в приб.-ф. **hārgänjyvä* является балтизмом с исконным значением ‘жеребец’: приб.-ф. *hārkä* < **šārkä* ‘бык’ ← балт.: лит. *žirgas*, лтш. *zirgs*, прус. *sirgis* ‘жеребец’, и источником данных прибалтийско-финских названий спорыньи был, видимо, балтский термин типа **‘жеребьячьего зуба зерно’* – ср. лтш. *zirgu zuobi* ‘спорынья’, букв. ‘жеребьячи зубы’ [17. S. 99]. При этом в пермских языках отражено не прибалтийско-финское (‘бык’), а исконное, балтское (‘жеребец’) значение, что заставляет усомниться в возможности проникновения данного названия спорыньи в пермский праязык через прибалтийско-финское посредство. Важно, что уже в новой своей форме (после перехода значения ‘жеребец’ > ‘бык’) приб.-ф. ‘спорынья’ = ‘бычье зерно’ было калькировано в самом западном коми диалекте – удорском: (уд.) *eš tuś* ‘спорынья’, букв. ‘бычье зерно’ [31. С. 397]; и позднее время этого заимствования маркируется также тем, что коми *tuś* ~ удм. *tjš* < ППерм. **tüş* ‘зерно’ заимствовано из болгарского языка (т.е. не раньше конца VIII в.): чув. *těš* ‘зерно, ядро’ [32. S. 108] в отличие, например, от более старого *eć* ‘зерно’, использованного в (лет.) *už eć* – см. выше. Общепермское название спорыньи **‘жеребьячьего зуба зерно’* может, таким образом, рассматриваться как прямое калькирование какого-то балтского источника без прибалтийско-финского посредства.

Приведенные материалы позволяют высказать предположение о том, что калькирование одного из названий спорыньи (**‘жеребьячьего зуба зерно’* или **‘мать (отец)-рожь’*) могло иметь место еще в эпоху первого знакомства народов Волго-Уральского региона с рожью, и источником этого заимствования должен был быть какой-то ранний язык балто-славянского круга.

2. ППерм. **lud* (<**lvnt-*) ‘участок земли: поле, луг, пастбище, поляна, (священная) роща’.

Удм. *lud* ‘поле; луг; священная роща – место языческих молений; дух-хозяин священной рощи; дикий (только о животных в противоположность домашним: *lud žažeg* ‘дикий гусь’, *lud čež* ‘дикая утка’)’ ~ коми-зыр. *lud* ‘лужайка, луг, пастбище’, коми-перм. *lud, vud* ‘лужайка, поляна; пастбище; дерн’, коми-язьв. *lud*

⁸ Предположение о том, что в данных композитах слово *už* является якобы каким-то пермским названием спорыньи, а не означает буквально ‘жеребец’ [11. С. 296], ни на чем не основано и опровергается свободной заменой *už* ‘жеребец’ на удм. *ulošo* ‘мерин’, коми *vev* ‘лошадь’.

‘маленькое поле’ < ППерм. **lud*; очевидно, общим для семантики дериватов этого корня во всех пермских диалектах является представление об ограниченном, небольшом участке земли, покрытом растительностью (луг, пастбище, роща) или обработанном (поле), причем последнее не обязательно, скорее – это участок дикой природы, пригодный для использования в хозяйственных или сакральных целях. В удмуртской религиозной традиции священная роща *lud* противостоит домашнему святилищу *kuala*, к которому приурочен культ семейно-родовых покровителей; роща *lud* при этом – место моления богам, управляющим силами природы, дух-хозяин священной рощи, именуемый также *lud* – существо если не прямо враждебное людям, то, во всяком случае, опасное и строгое, насылающее болезни и прочие кары за нарушение порядка, шум, рубку деревьев в роще и т.п. [33. S. 105–113]. Значение ‘дикий’ у удм. *lud*, очевидно, связано с противопоставлением этого понятия домашней человеческой сфере.

В финно-угроведении принято пермские слова сравнивать с фин. *lansi* ‘низина’, *lansea* ‘глубокий, низкий’, нен. *lamtu* ‘низкий’ и др. и возводить к ПУ **lamte* ‘низкий, глубокий; низменность’ [34. S. 235–236, 263]. Фонетически сопоставление почти безупречно, но сложную семантику пермских слов трудно вывести из значения ‘низкий, глубокий’, а удм. *lud*, напротив, обозначает как раз возвышенные, приметные места.

Нет прямых оснований реконструировать значение ‘низкий, глубокий’ и для второго компонента мар. **mə-lande* ‘земля’ (см. ниже), как это предполагается в [34. S. 263]. Для пермских и марийского слов можно восстановить праформу **lante* с основным значением ‘участок земли’, которое сопоставимо с ПИЕ (балто-славяно-германско-кельтским) **lendh-/*londh-* ‘свободная земля, пустошь, степь’ (прус. *linda-* ‘долина’, рус. *ляда*, др.-исл. *lundr* ‘роща’, нем. *Land*, др.-ирл. *land* ‘земля, свободное место’) и в особенности – с ПСлав. **lęda/*lędŭ* ‘участок неокультуренной земли, пригодный для сельскохозяйственного использования’ [30. Т. XV. С. 44–48; 25. S. 675]. Разнообразии значений дериватов ППерм. **lud* и удм. *lud* удивительным образом точно перекликается со сложным набором значений дериватов ПСлав. **lęda*: ср., например, в русских диалектах *ляда* (<**lęda*) – ‘поле; луг; покос; луг, окруженный лесом; рощище; участок леса; лес; пустошь’; а также во всех восточнославянских языках *ляд* (<**lędŭ*) ‘нечистая сила; черт; злой дух, насылающий болезни’. Полисемантность рефлексов объясняется сложностью самого понятия **lęda*, которое еще на праславянском уровне служило названием участка еще дикой природы (*terra inculta*), предназначенного к расчистке, и противопоставлялось обработанной, окультуренной земле (ПСлав. **orlija*) [30. Т. XV. С. 46]. Корень типа ПСлав. **lęda* был, видимо, заимствован и в марийский язык в качестве второго компонента сложного слова **mə-lande* ‘земля’ (см. ниже).

3. Название земли в финно-угорских языках Волго-Камского региона.

3.1. Удм. *tuźjem*, (гл., бес., малм.-урж.) *tuźjem*, (малм.-рж., уф.) *muzžem* ‘земля, страна’ [35. S. 167]. Слово выглядит как новообразование, состоящее из удм. *tu* ‘земля, почва’ или *muz* ‘поверхность под ногами: земля, пол’ (оба в конечном счете < ПФУ **maŋe* ‘земля’ [34. S. 263]) с неясным вторым компонентом *-žem/-zjem*(?)-*jem*. Семантически удм. *tu* и *tuźjem* ‘земля’ различаются довольно слабо: *tuźjem* имеет более широкое употребление и более широкое семантическое поле, может обозначать помимо пахотной земли, например,

‘страну’, ‘планету Земля’ или ‘сушу’, в то время как *tu* употребляется реже и прежде всего в значении ‘пахотная земля, почва, пласт земли’, а также как ‘земля как стихия (наряду с небом, водой и т.д.)’. Более общая семантика *muzjet* скорее свидетельствует о том, что перед нами – композит из двух квазисинонимов типа удм. *piosmurt* ‘мужчина’ < *pios* ‘мужчина, человек мужского пола’ + *murt* ‘человек, мужчина’ или *juñañ* ‘хлеб (в поле и в закромах)’ < *ju* ‘хлеба (в поле), жито’ + *ñañ* ‘хлеб (преимущественно – печеный хлеб, Brot)’ и т.п.⁹

Поэтому трудно не сопоставить второй компонент этого сложного слова *-žem/-zjem* с балт. **zeme*, ПСлав. **zemī* ‘земля’ (<ПИЕ **dhǵhem-/ *ǵhdhem-* [25. S. 414–415]): **zeme/*zemī* → ППерм. **žem* > удм. *mu(z) + žem* > *muzžem/muzjem* (последняя форма могла возникнуть вследствие диссимиляции).

Предположение о балто-славянском источнике удм. *-žem/-zjem* выглядит предпочтительнее прежде всего потому, что, по-видимому, аналогичные сложные слова с первым компонентом-дериватом ПФУ **maγe* и вторым компонентом балто-славянского происхождения представляют собой названия ‘земли вообще, страны’ (как правило, в отличие от ‘пахотной земли, почвы’) и в марийском, и мордовских языках (см. ниже). Возникновение специальных сложных слов для обозначения ‘земли-страны’, состоящих из заимствованного слова и дериватов древнего ПФУ **maγe*, имевшего, по-видимому, широкое общее значение ‘земля, страна, почва и т.д.’ – достаточно естественное явление, которое могло быть связано с развитием земледельческого хозяйства, становлением новых форм общинной и индивидуальной собственности на землю, социально-политических отношений. Нельзя не отметить и еще одну особенность удмуртских композитов из двух квазисинонимов, которая также может косвенно свидетельствовать в пользу приводимой здесь гипотезы о происхождении удм. *muzjet*: из двух компонентов, составляющих такие сложные слова, первый, как правило, является более старым или принадлежит к исконной (прапермской, прафинно-угорской) лексике, а второй – более поздним заимствованием или новообразованием: *nilkišno* ‘женщина, человек женского пола’ < *nil* ‘девушка, дочь’ (<ПФУ) + *kišno* ‘жена’ (собственно удмуртское новообразование [36]); *kišnomurt* ‘(взрослая) женщина’ < *kišno* ‘жена’ + *murt* ‘человек’ (← иран.); *sidan* ‘слава, почет’ < *si* ‘честь, почет’ (← булг.) + *dan* ‘слава’ (← тат.); *pudoživot* ‘домашний скот’ < *pudo* ‘скот’ (← иран.) + *život* ‘животное’ (← рус.), то же самое верно и для приведенных выше *piosmurt*, *juñañ* и т.д. – по всей вероятности, в этих композитах старое слово служит своего рода детерминативом, поясняющим значение слова нового¹⁰.

⁹ Единственная теоретически мыслимая альтернатива – предположение о том, что *muzjet* есть субстантивированная форма перфектного причастия ***muzjet* от глагола ***muzjini* ‘стать поверхностью под ногами’ < *muz*. Однако отсутствие в удмуртском языке такого глагола, а равно – странная первоначальная семантика слова *muzjet* в этом случае (‘ставшее поверхностью под ногами’) и неясная мотивация подобного словообразования делают это предположение весьма маловероятным.

¹⁰ Естественно, возможны и исключения, напр. *šudbur* ‘счастье’ < *šud* ‘счастье’ (← иран.) + *bur* ‘добро’ (<ПФУ), которые, однако, более редки и объяснимы (в данном случае удм. *bur* представляет собой по сути не самостоятельное слово, а основу, употребляемую практически только в производных и композитах, а *šud* – очень давно заимствованное и органично вошедшее в духовную культуру народа понятие).

3.2. Мар. *mlande, mēlande*, (г.) *müländə* < **mə-landel/*mə-lände* ‘земля’. Явное словосложение, где **mə-* < ПФУ **maγe* ‘земля’ [34. S. 263], а *-landel/-lände* следует связывать с ППерм. **lud* и рассматривать как заимствование из балто-славянской формы типа ПСлав. **lęda* – см. выше. В качестве дополнительного аргумента против финно-угроведческой этимологии мар. *-landel/-lände* < ПУ **lamte* ‘низкий, глубокий; низменность’ [34. S. 235–236, 263] – помимо доводов, приведенных выше в связи с ППерм. **lud* – можно указать и на то, что очевидный дериват ПУ **lamte* ‘низкий, глубокий; низменность’ > мар. (г.) *landaka* ‘небольшая низина, низкое место’ имеет заднерядный вокализм в отличие от *mülände*. Вообще каких-либо специальных причин для сдвига вокализма вперед в мар. (г.) *mülände* нет – кроме предположения о том, что качество корневого гласного в исходном балт.-слав. **lenda-* было промежуточным между *a* и *e* (ср., например, расширение и веларизацию этимологического **e* при назализации во французском и польском языках), вследствие чего при заимствовании в прапермский (для вокализма которого **ä* не реконструируется) он был адаптирован как **a*, а в прамарийском (**ä* восстанавливается) – как **ä*, которое сохранилось в горномарийском и повлияло на вокализм композита *müländə* в целом.

3.3. Морд. (э.) *mastor*, (м.) *mastər* ‘страна, земля’ (в противоположность *moda* ‘земля-субстанция, почва’). Данное мордовское слово авторы УЕУ по непонятным причинам не сочли возможным привести в статье о ПФУ **maγe* ‘земля’. Для мордовских лингвистов, однако, выделение компонента *ma-* < ПФУ **maγe* выглядит очевидным, но “элемент *-stor* является загадкой” [37. С. 56]. В свете предложенных выше гипотез о происхождении удмуртского и марийского слов для ‘земли’ как композитов из деривата ПФУ **maγe* и балто-славянских заимствований представляется весьма перспективным сопоставление морд. **-stor* с ПИЕ **stor-/ster-* ‘стелить, простирать(ся), распространять(ся), рассыпать’, имеющим огромное количество производных во многих индоевропейских языках (др.-инд. *strñāti*, лат. *sternō* и т.д.) [25. S. 1029–1030]; при этом только в славянских языках неосложненный префиксацией (как рус. *простор* ~ др.-инд. *prastara-*) дериват этого корня, ПСлав. **storna* получает значение ‘сторона, страна’ [13. Т. III. С. 768], что точно соответствует семантике мордовского слова. При заимствовании формы типа ПСлав. **storna* расширение **-na* могло восприниматься в мордовском как суффикс, например – уменьшительно-ласкательный (ср. морд. (м.) *mastərnej* ‘земелюшка (в молитвах)’ [38. S. 1190]), и впоследствии отпасть. Принятие данной этимологии предусматривает важный вывод относительно языка-источника, в котором должен был сохраняться ПИЕ **o* как в праславянском, в то время как в известных балтских языках имел место, по-видимому, достаточно старый переход **o* > **a*.

4. ППерм. **gor-* ‘гора’.

Удм. *gurež*, (малм., сред.) *gurež* ‘гора’ ~ коми (скт., уд. и др.) *goruv*, (ввыч., вым. и др.) *gorul* ‘под гору, вниз’ (*ul/uv* ‘низ’) < ППерм. **gor-* ‘гора’ [11. С. 79]. Безусловно, сходные слова встречаются во многих языках: см., например, ностратическую реконструкцию **Kara* ‘скала, крутая возвышенность’ [39. С. 340], однако приведенные выше славянские этимологии для пермских слов, обозначающих землю, участки земли, и отсутствие надежных параллелей в других уральских языках (характерно, например, что в финно-угроведческой литературе ППерм. **gor-* не принято даже упоминать в связи с сопоставлением ф. *korkea* ‘высокий’ ~ мар. *kārək* ‘гора’ и т.д. [11. С. 79; 34. S. 672, 677]) заставляют

более внимательно отнестись к возможности сравнения ППерм. *gor- непосредственно с ПСлав. *gora 'гора' [30. Т. VII. С. 29–30] (<ПНИЕ *g^uor- [25. S. 477–478]). Интересна и форма удмуртского слова *gurež*, в которой можно было бы видеть суффикс *-ež* (возможно, из ППерм. *až 'перед, передняя часть'), весьма, впрочем, старый и малопродуктивный: из полутора десятков слов удмуртского языка на *-ež* [40. С. 211] только в пяти можно предполагать такой суффикс (*tabež* 'чашка, тарелка' < *taba* 'сковорода'; *vugež* 'скоба, дужка' < *vug* 'то же'; *erež* 'штаны' < *er*: *erviči* 'пах' (*vičiči* 'корень'); *gīrež* 'сырой, недоваренный; крепкий, большой' < *gīr*: *gīrpiñ* 'клык' (*piñ* 'зуб'); *l'ugež* 'жертвенные серебряные деньги' < (?) *jug* 'свет'), в то время как в трех случаях имеет место явное заимствование (*i revež* 'ревизия' < рус.; *amež* 'лемех' < ир. *āmāč*; *zarež* 'море' < ар. *žrayas*-). Возможно, потому, что удм. *gurež* < ППерм. *goršez является заимствованием непосредственно из формы типа ПСлав. *gorica 'горка' [30. Т. VII. С. 45].

5. ППерм. *gobz 'гриб'.

Удм. *gubi* 'гриб' ~ коми *gob* (*gobj-*) 'гриб (съедобный губчатый)' < ППерм. *gobz (где **-b-* может быть из более древнего **-mp-*) 'гриб (съедобный)' [11. С. 76–77]¹¹. Это слово нельзя рассматривать отдельно от булг. **gūmbā* отраженного в чув. *kəmba* 'гриб (как губчатый, так и древесный); бородавка; шишка, нарост (на голове)' и тат., башк. *gōmbā* 'гриб'. Ясно, что как тюркские, так и пермские слова имеют в конечном итоге источник типа ПСлав. **gōba* 'гриб, губка' ~ лит. *gumbas* 'шишка, желвак, нарост', но вопрос о том, происходит ли пермское слово из болгарского или наоборот, или оба независимо заимствованы из балто-славянского источника, однозначного ответа не имеет: традиционно принято считать (см., например, в [11. С. 76–77]), что в пермский праязык славянское (древнерусское) слово для 'гриба' попало из болгарского (древнечувацкого), поскольку в чувашском и татарском языках наличествует форма с сохранением носового, а в пермских имела место обычная пермская деназализация (**-mp-* > **-b-*). При этом предполагается, прежде всего, что в эпоху начала болгаро-пермских контактов пермская деназализация еще действовала, основанием для чего служат три предполагаемых болгаризма в прапермском, которые под эту деназализацию попали [32. S. 129; 41. S. 329; 42. 289 old.]:

– ППерм. **gobz* 'гриб' – наш случай. Помимо обсуждаемой в данной статье возможности заимствования этого слова непосредственно из балто-славянского источника, укажу еще на то, что это – единственное прапермское слово с анлаутным **g-*, для которого предполагается болгарское происхождение (см. также культурно-исторические соображения ниже);

– удм. *kudi* 'лукошко, корзина, короб' ~ коми *kud* 'то же' < ППерм. **kudz* – якобы из булг. **χundy* < тю. **qomdy* 'ларь, ящик, корзина'. Существование булг. **χundy* является чистым предположением: приводимое некоторыми авторами

¹¹ Предлагаемая в [11. С. 76] праформа **gōbb̥* из собственно пермского материала никак не вытекает и базируется, во-первых, на реконструкциях раннепрапермского вокализма, основанных на сопоставлении пермской лексики с параллелями в других финно-угорских языках (в данном случае перед нами никак не прафинно-угорское слово, следовательно, этот аргумент не имеет смысла), и, во-вторых, на априорном положении о заимствовании пермского названия 'съедобного гриба' из болгарского (ср. тат. *gōmbā*), что само по себе надо еще было бы доказать.

для его документации чув. *kunDə* ‘лукошко, кузов из луба’ само является поздним заимствованием из татарского *qumta* ‘то же’ (тю. **q*- должно было бы дать в исконно чувашском слове с велярным вокализмом *χ*- [32. S. 76–77; 42. 285–286 old.]). С другой стороны, ППерм. **kudž* ‘короб, лукошко’ вообще нет оснований считать заимствованием, поскольку оно без проблем возводится к ПФУ **konte* ‘корзина’ [34. S. 177]. Близость же ПФУ **konte* ‘корзина’ и тю. **qomdy* ‘ларь, ящик, корзина’ – особый вопрос¹², к пермской деназализации отношения не имеющий;

– удм. (елаб.) *kudiri: izzi kudiri* ‘околыш, опушка шапки’ (*izzi* ‘шапка’) [35. S. 128], (малм.) *kudiro: miji-kudiro šuba* ‘бобровая шуба’ (*miji* ‘бобр’, *šuba* ‘шуба’) [43. 212 old.], на основе чего реконструируется удм. **kudir* ‘бобр’ ← булг.: чув. *χənDər* ‘бобровый мех’ < тю. **qundur* ‘бобр’ [32. S. 77; 42. 286 old.]. Узкодиалектная фиксация удмуртских слов сама по себе настораживает. Главное же, однако, в том, что удм. **kudir* ‘бобр’ является, по всей вероятности, фикцией: значение ‘бобр, бобровый’ в обоих примерах реконструируется предположительно, и правомерность такой реконструкции вызывает большие сомнения: выражение *izzi kudiri* ‘опушка шапки’, скорее всего, связано с удм. *kudiro* ‘кудри, кудрявый’ (← рус.) [35. S. 128] и уж во всяком случае вообще никак не указывает именно на бобровый мех; выражение же *miji-kudiro šuba* ‘бобровая шуба’, записанное Б. Мункачи в единственном случае в богатырской легенде, может быть разъяснено не как *miji-kudiro šuba* букв. ‘бобр-бобровая шуба’, а как *miji ku dir-o šuba* < *miji ku dur-o šuba* ‘шуба с бобровой опушкой’ (где *miji* ‘бобр’, *ku* ‘кожа, шкура’, *dur* ‘край, оборка’, *-o* – суффикс наличия качества)¹³.

Таким образом, все три этимологии, приводимые для доказательства тезиса о том, что деназализация действовала в эпоху ранних пермско-булгарских контактов, некорректны, а с другой стороны, в удмуртском языке имеется немало булгаризмов, в которых деназализация не прошла (удм. (бес.) *eŋgej* ‘золотка’ ← булг.: чув. *iŋge*; удм. (елаб., малм.-урж., уф.) *tiŋgi’li* ‘ось’ ← булг.: чув. *tənal*; удм. *kandelem* ‘свидетель’ ← булг.: чув. *kündelen* [32. S. 57, 71, 107] и др.), более того, по крайней мере два древнесетинских (аланских) заимствования в прапермском (алано-пермские контакты исторически должны были предшествовать тюркско-пермским, хотя возможно, что позднейшие аланизмы проникали в прапермский уже в эпоху Волжской Булгарии) не попали под деназализацию: удм. *andan* ~ коми *jemdon* < ППерм. **andan* ← алан.: осет. *ændon* ‘сталь’; удм. *gondir* ‘медведь’ ~ коми *gundir* ‘змей, дракон, чудовище’ ← алан.: осет.

¹² Поскольку дериваты тю. **qomdy* встречаются только в тюркских языках “северного” ареала: в татарском, башкирском, сибирско-татарском, хакасском, алтайском, шорском, а монг. *qobdu* может быть тюркизмом, есть основания думать, что тюркское слово было заимствовано из какого-то финно-угорского языка.

¹³ При анализе *miji-kudiro* как композита из двух квазисинонимов *miji* и **kudir* с суффиксом наличия качества *-o* следует реконструировать, собственно, не **kudir*, а **mijikudir* ‘бобр’: при сохранении в языке отдельного слова **kudir* в значении ‘бобр’ следовало бы ожидать двойного употребления и суффикса *-o*: ***mijio-kudiro*.

(*kæf*)*qwyndar* ‘дракон’ [44]. Из всего этого следует, что слово, прошедшее пермскую деназализацию, едва ли является болгарским заимствованием, поэтому альтернатива такова: либо болгарское название ‘гриба’ заимствовано из пермского (а пермское – из балто-славянского), либо оба эти слова независимо заимствованы из балто-славянского источника, и во всяком случае заимствование его в прапермский должно было иметь место в добулгарское время (до конца VIII в.).

Употребление в пищу грибов известно народам Предуралья, однако, например, до сих пор некоторые группы некрещеных удмуртов Башкирии грибы в пищу категорически не употребляют, сохраняя традицию, свойственную, видимо, в прошлом большинству уральских и алтайских народов (за исключением мухомора, использовавшегося как галлюциноген). Распространение этой славянской гастрономической привычки в Волго-Камье, с которой, очевидно, и связано заимствование названия ‘гриба’, не могло быть внезапным, и, соответственно, трудно представить, каким образом рассматриваемый термин мог быстро войти в язык вчерашних степняков-булгар и тут же (в период ранних булгаро-пермских контактов) быть заимствован из болгарского в прапермский. Таким образом, учитывая все приведенные здесь аргументы, предположение о заимствовании ППерм. **gobz* ‘гриб’ < **gombz* непосредственно из языка, близкого праславянскому в период до начала интенсивных пермско-булгарских контактов (т.е. во всяком случае раньше конца VIII в.), следует считать практически несомненным. Булг. **gümbä* при этом, скорее всего, должно рассматриваться как независимое заимствование из того же близкого праславянскому источника или из прапермского.

6. ППерм. **žozg* ‘гусь’.

Удм. *žazeg* ~ коми-зыр. *žozeg*, коми-язьв. *žuzäk* ‘гусь’ < ППерм. **žozg* ‘гусь’ [11. С. 91]. В данном слове следует выделять словообразовательный суффикс *-eg (см. выше о слове ‘рожь’), а его основу восстанавливать как **žoz-* и возводить к более старой (до пермской деназализации) праформе типа **žonć-/žonís-*, которую трудно не сопоставить с сатемными рефлексам ПИЕ **ǵ han-s-* ‘гусь’ [25. S. 412] – прежде всего, с балтскими: лит. *žasis*, лтш. *zuoss*, прус. *sansy* ‘гусь’, или с гипотетическим **zqsi* ‘гусь’, реконструируемым на основании укр. *dзусь* ‘гусь (подзывное слово)’ и указанных балтских форм (при этом “нормальное” ПСлав **gqsi* должно скорее рассматриваться как германское заимствование) [45]. Возможность балто-славянского происхождения ППерм. **žoz-* ‘гусь’, однако, может быть подвергнута сомнению: если принять старое сопоставление Ю. Вихманна (цит. по: [11. С. 91]) ППерм. **žoz-* ~ саам. (норв.) *čuoñje* ‘гусь’ (фонетически вполне приемлемое), то можно восстановить финно-пермское **čon-ća* ‘гусь’, которое в силу своей древности (распад финно-пермской общности имел место едва ли позднее середины II тыс. до н. э.) не может быть включено в число предлагаемых здесь поздних заимствований, и скорее происходит от формы **d'žans-* (< ПИЕ **ǵ han-s-*) какого-то древнего центральноевропейского сатемного индоевропейского языка (подробнее о возможности таких контактов см. [46]) или из ар. **ǰhansa-* (др.-инд. *hamśa-* < ПИЕ **ǰhan-s-*).

7. ППерм. **rüb-* ‘вырубать, делать паз, зарубку’.

Удм. *žibi*, *žubi* ‘паз, метка’, *žubjini* ‘вырубать паз, делать (вырезать, вырубать) метку’ ~ коми *riḅni* ‘делать зарубы, засечки’ < ППерм. **rüb-* ‘вырубать

паз, делать зарубку' [11. С. 246] ← балт.-слав.: ПСлав. **rqbīti* 'рубить' ~ лит. *rumbūoti* 'подрубать'. Практически безупречное сопоставление с пермской де-назализацией и старым переходом **r-* > **ž-* в удмуртском, под который не попало ни одно русское заимствование.

8. ППерм. **ćōrs* 'веретено', **ćōrs-* 'прясть'.

Удм. *ćers* 'веретено', *ćersin i* 'прясть' ~ коми *ćers* 'веретено; ось, стержень', коми-язьв. *ćōrs* 'веретено' < ППерм. **ćōrs* 'веретено', **ćōrs-* 'прясть' [11. С. 311]. Данный корень сравнивали с венг. *csűr* 'ось, веретено' [47. Köt. I. 130–131 old.], которое, однако, является поздним венгерским новообразованием (две разные гипотезы см. в [28. Köt. I. 582, 488 old.; 48. S. 231]). В качестве источника пермских слов ср. ПСлав. **česrati* 'чесать, трепать (шерсть, волокно)', данный глагол образован в праславянском "от именной основы **česr-*, в свободном виде не зафиксированной и служившей, видимо, названием орудия, ср. родственное ирл. *cír* 'гребень' < **kesra*" [30. Т. IV. С. 90–91]. Большой деревянный гребень для чесания шерсти и льна у разных народов Восточной Европы использовался и в качестве прялки. При заимствовании **česr-* в прапермский можно допустить развитие семантики *'гребень' > *'гребень-прялка' > 'прясть' > 'веретено' и метатезу **česr* > **ćōrs*.

9. ППерм. **końz* 'пушной зверек: белка, песец; кошка'.

Удм. *koñ i* 'белка; денежная единица, копейка' (>*koñdon* 'деньги', где *-don* = *dun* 'цена') ~ коми *kañ* 'кошка' (диал. также – 'vulva'); (вым., иж., печ. нвыч., уд.) *kiñ* 'песец' < ППерм. **końz*. Соответствия в вокализме нетривиальны, в коми диалектах следует предполагать расщепление корня с разной огласовкой (так называемый пермский умлаут) и отдельным развитием семантики¹⁴, и все это наводит на мысль о возможности заимствования из третьего языка с разной адаптацией чужого корневого гласного в прапермских диалектах.

Источником такого заимствования могло стать балт.-слав. **kounia*: ПСлав. **kuna*, **kunica* 'куница, кошка, пушной зверек; vulva, девушка' [30. Т. XIII. С. 102–105] ~ балт.: лит. *kiaunė, kiaunis*, прус. *caune*, лтш. *cauna, caune* 'куница', лтш. *kuna, kunina* 'сука'. И фонетически, и семантически соответствие беспспор-

¹⁴ В финно-угроведческой литературе коми *kañ* 'кошка' и *kiñ* 'песец' рассматриваются отдельно. Для *kañ* предложена совершенно "невменяемая" этимология: то ли от якобы "онома-топозитического" (см. ниже) слова (ввыч.) *kañ-kañen* 'украдкой, тайком', то ли в конечном счете из чув. *kañlā* 'спокойный' [11. С. 116]. Коми *kiñ* считают заимствованием из хант. (Вах, Васюган) *kōñ*, (Цингала, Согом) *kāñ* 'песец' [49. С. 104; 11. С. 153], что не имеет оснований: специальных фонетических причин предполагать направление заимствования из хантыйского в коми, а не наоборот нет никаких; хантыйский язык изобилует коми заимствованиями, а вот хантыйских заимствований в коми, известных во многих диалектах вплоть до западных, кажется, очень мало; название товарного пушного зверя скорее могло быть заимствовано из коми в хантыйский. Отделяют коми *kañ* и *kiñ* друг от друга и придумывают диковинные этимологии исключительно по причине повышенного пиетета к вокализму, господствующего в финно-угроведении и особенно неуместного в данном случае, что иллюстрируется хотя бы тем обстоятельством, что упомянутое (ввыч.) *kañ-kañen* 'украдкой, тайком' (собственно, буквально 'кошкой, по-кошачьи' – образование данного наречия от *kañ* 'кошка' с помощью суффикса инструменталиса *-en* очевидно, и звукоподражание тут не при чем) соответствует (вым., скт.) *kiñ-kiñ* 'то же' [31. С. 147, 187] – с традиционной точки зрения и эти два слова следует, видимо, рассматривать отдельно!

ное, мотивировка заимствования могла быть связана с развитием пушной торговли в Восточной Европе.

10. Удм. *bižini* ‘бежать, течь; выйти замуж’.

Удм. *bižini*, (юж.) *bižini* не имеет параллелей в родственных языках. Предположение о тюркском заимствовании (ср. кирг. *boz* ‘убежать, бежать’, чагат. *biz* ‘избегать, удаляться’) [50. С. 229] не проходит в силу ограниченного распространения тюркских слов, которые фонетически трудно связывать друг с другом и тем более – с удмуртским словом. Предположение о заимствовании из балт.-слав. **bēd'ž-* < **bēgeti* (с палатализацией как в слове ‘рожь’ – см. выше): ПСлав. **bēžati* ‘бежать, течь’, лит. *bėgti* ‘бежать’ [30. Т. II. С. 92] с фонетической точки зрения вполне допустимо, это слово могло быть заимствовано первоначально как термин для обозначения брака “убегом”. Проблему представляет хронологизация такого заимствования: в принципе ничто не мешает предполагать не балто-славянский, а древнерусский (с сохранением мягкого произношения *ž* в *бѣжати*) его источник.

11. ППерм. **rūt* ‘вечер’.

Удм. *žit* ‘вечер’ ~ коми *rit* ‘вечер’ < ППерм. **rūt*. Дальнейших параллелей пермское слово не имеет, ср., однако, лтш. *riets* ‘закат’. Сопоставление предложено еще в [3. С. 70] и является едва ли не единственной приемлемой из предложенных в указанной работе Б.А. Серебrenникова этимологий. Лтш. *riets* (собственно *saules rieti* ‘закат солнца’), откуда и лтш. *rietums* ‘запад’, хотя и кажется собственно латышским новообразованием, происходит как и лит. *rýtas* ~ лтш. *rits* ‘утро’ от ПИЕ **er-/or-* ‘двигаться, начинать движение’ [51. S. 738–740], поэтому предполагать возможность того, что развитие семантики по линии ‘движение (солнца)’ > ‘восход’/‘закат’ > ‘утро’/‘вечер’ могло происходить и в каких-то других древних балтских диалектах, вполне возможно. Данное сопоставление является, пожалуй, единственным в списке, не имеющим явных параллелей в славянских языках.

Приведенный здесь список (который, повторю, скорее всего, может быть расширен по меньшей мере в два раза) достаточен для того, чтобы постулировать имевший место контакт между диалектом макробалтского/балто-славянского языкового ареала близким к праславянскому (ср. семантику большинства слов, следы палатализации по типу второй славянской), но не идентичным ему, с одной стороны, и финно-угорскими языками Волго-Камского региона – с другой. Скорее всего, тюркские языки региона непосредственного участия в этом контакте не принимали, и отмечаемые параллели в тюркских языках попали туда позднее, через посредство марийского или пермских (иначе говоря, этот контакт должен был иметь место до появления первых тюрков в Среднем Поволжье, болгар в VIII в.). Время контакта может быть определено как период, во всяком случае предшествовавший распаду пермского праязыка (по традиционной хронологии – IX–XI вв., на самом деле связи между докоми и доудмуртскими диалектами сохранялись еще как минимум два-три века [52]). Более того, поскольку ряд рассматриваемых слов попал под пермскую деназализацию, которая уже не действовала в период финальных пермско-аланских и самых ранних пермско-тюркских контактов (см. выше), следует считать, что интересующий нас контакт в целом завершился к VIII в. С другой стороны, ничто в облике как прапермских, так и балто-славянских праформ не указывает на слишком глубокую древность этих заимствований. Кроме того, нельзя не учи-

тивать культурный контекст рассматриваемой лексики: речь идет, в частности, о терминологии пашенного земледелия с озимыми посевами (см. также выше данные о времени появления ржи в Прикамье). Поскольку в контакт явно были вовлечены марийский и мордовский языки, локализовать его следует именно в Нижнем Прикамье – Среднем Поволжье, а не в более северных районах.

В IV–VII вв. от бассейна р. Ик (левый приток нижней Камы) на востоке до р. Суры на западе и от низовьев рр. Вятка и Кокшага на севере до Самарской луки на юге была распространена именьковская археологическая культура, для которой были характерны развитое земледелие с посевами проса, пшеницы, полбы, ячменя, овса, гороха и ржи в сочетании с домашним скотоводством (крупный и мелкий рогатый скот, свиньи, лошади), укрепленные городища с группирующимися вокруг них селищами с остатками срубных полуземлянок, погребальный обряд – кремация на стороне с последующим погребением останков и сопровождающего инвентаря. Характер, время и район контактирования именьковцев с финно-угорским населением Волго-Камья точно соответствует реконструируемым параметрам контакта неизвестного балто-славянского языка с финно-угорскими языками региона.

Как общий облик этой культуры, так и специфические параллели с пшеворскими и черняховскими древностями приводят археологов к выводу о приходе именьковцев с запада, из Поднепровья, о принадлежности именьковской культуры к кругу постзарубинецких культур Восточной Европы [53; 54]. Не вдаваясь в дискуссию об этнолингвистической привязке зарубинецких и постзарубинецких древностей, замечу, что при любом подходе к этой проблеме едва ли возможно отрицать присутствие и даже преобладание среди постзарубинецкого населения балто-славянских групп, принадлежащих именно к южной части макробалтского ареала, т.е. в любом случае достаточно близких тем группам, к диалектам которых восходит праславянский (см. рис. 1).

Схематически место “именьковского” языка в балто-славянском/макробалтском ареале может быть обозначено следующим образом:

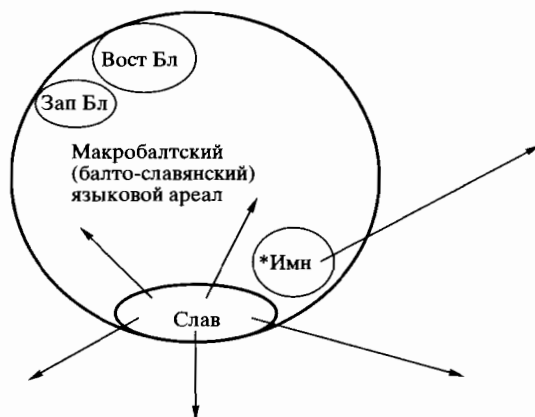


Рис. 1. Место “именьковского языка” в балто-славянском ареале.

Зап Бл – ареал формирования западно-балтских языков; **Вост Бл** – ареал формирования восточно-балтских языков; **Слав** – ареал формирования прасла-

вянского и экспансия славянской речи с середины VI в.; *Имн – ареал формирования “именьковского языка” и миграция именьковцев в Волго-Камье.

Сокращения названий языков и диалектов

Алан. – аланский; алб. – албанский; ар. – арийский (индо-иранский); балт. – балтский; балт.-слав. – балто-славянский; башк. – башкирский; болг. – болгарский (славянский); булг. – болгарский (тюркский); вахан. – ваханский; вепс. – вепсский; герм. – германский; голл. – голландский; дат. – датский; др.-инд. – древнеиндийский; др.-ирл. – древнеирландский; др.-исл. – древнеисландский; иран. – иранский; кар. – карельский; коми-зыр. – коми-зырянский (ввыч. – верхневычегодский, всыс. – верхнесысольский, вым. – вымский, иж. – ижемский, лет. – летский, луз. – лузский, нвыч. – нижневычегодский, печ. – печорский, скт. – сыктывкарский, уд. – удорский); коми-перм. – коми-пермяцкий; коми-язьв. – коми-язьвинский; лат. – латинский; лит. – литовский; лтш. – латышский; мар. – марийский (г. – горномарийский); монг. – монгольский; морд. – мордовский (м. – мокшанский, э. – эрзянский); нем. – немецкий; осет. – осетинский (диг. – дигорский, ирон. – иронский); перс. – персидский; ПИЕ – праиндоевропейский; ППерм. – прапермский; ПСлав. – праславянский; ПУ – прауральский; приб.-ф. – (пра)прибалтийско-финский; прус. – (древне)пруссский; ПФУ – прафинно-угорский; рус. – русский (смол. – смоленский); тат. – татарский; тю. – (пра)тюркский; удм. – удмуртский (бес. – бесермянский, гл. – глазовский, елаб. – елабужский, малм. – малмыжский, малм.-урж. – малмыжско-уржумский, сев. – северный, сред. – срединный, уф. – уфимский); укр. – украинский; ф. – финский; фрак. – фракийский; чув. – чувашский; эст. – эстонский.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Thomsen V. Berøringer mellem de finske og de baltiske (litauisk-lettiske) sprog. København, 1890.*
2. *Kalima J. Itämerensuomalaisten kielten balttilaiset lainasanat. Helsinki, 1936.*
3. *Серебрянников Б.А. О некоторых следах исчезнувшего индоевропейского языка в центре Европейской части СССР, близкого к балтийским языкам // Труды Академии наук Литовской ССР. Вильнюс, 1957. Сер. А. Вып. 1 (2).*
4. *Кнабе Г.С. Словарные заимствования и этногенез // Вопросы языкознания. 1962. № 1.*
5. *Напольских В.В. Протославяне в Нижнем Прикамье в середине I тыс. н.э.: данные пермских языков // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. Филология. Этнология.*
6. *Napol'skich W.W. Die Vorslaven im unteren Kamagebiet in der Mitte des 1. Jahrtausends unserer Zeitrechnung: Permische Sprachmaterial // Finnisch-ugrische Mitteilungen. Hamburg; Budapest, 1996. 18/19.*
7. *Хелимский Е.А. Самодийская лингвистическая реконструкция и праистория самодийцев // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Материалы к конференции. М., 1989. Ч. 2.*
8. *Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск, 1997.*
9. *Кляшторный С.Г., Старостин П.Н. Праславянские племена в Поволжье // История татар с древнейших времен. Казань, 2002. Т. I. Народы степной Евразии в древности.*
10. *Седов В.В. Русы VIII–IX вв. // Этимология 1997–1999. М., 2000.*
11. *Лыткин В.И., Гуляев Е.И. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970.*
12. *Ахметьянов Р.Г. Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1988.*
13. *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986–1987. Т. I–IV.*
14. *Paasonen H. Über die Benennung des Roggens im Syrjänisch-Wotjakische und im Mordwinischen // Journal de la Société Finno-Ougrienne, 23. Helsinki, 1906.*

15. *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1956–1980. Bd. I–IV.
16. *Стеблин-Каменский И.М.* Очерки по истории лексики памирских языков (названия культурных растений). М., 1982.
17. Suomen kielen etymologinen sanakirja / Toim. Y. Toivonen et al. Helsinki, 1955–1963. № I–VII.
18. Общая лексика германских и балто-славянских языков. Киев, 1989.
19. *Иванов Вяч.Вс., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. I–II.
20. *Краснов Ю.А.* Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы. М., 1971.
21. *Прокопов А.В.* Ранняя история земледелия в Прикамье // Этнические процессы на Урале и в Западной Сибири в первобытную эпоху. Ижевск, 1983.
22. Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: восточная группа. М., 1987.
23. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958–1989. Т. I–V.
24. *Насибуллин Р.Ш.* К проблеме этнической принадлежности носителей именьковской археологической культуры // Вестник Удмуртского университета. Ижевск, 1992. Вып. 6.
25. *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; Wien, 1959.
26. *Porzig W.* Die Gliederung des indogermanischen Sprachgebiets. Zweite Auflage. Heidelberg, 1974.
27. *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; New York, 1989.
28. Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Budapest, 1967–1973. Köt. I–III.
29. Словарь русских народных говоров. Ленинград, 1965–. Т. I–.
30. Этимологический словарь славянских языков. М., 1974–. Т. I–.
31. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961.
32. *Wichmann Y.* Die Tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen / Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. 21. Helsinki, 1903.
33. *Holmberg U.* Permalainen uskonto. Porvoo, 1914.
34. *Redei K.* Uralisches etymologisches Wörterbuch. Budapest, 1986–1991.
35. *Wichmann Y.* Wotjakischer Wortschatz // Lexica Societatis Fenno-Ugricae, 21. Helsinki, 1987.
36. *Напольских В.В.* Материалы Д. Г. Мессершмидта об удмуртах и происхождение удм. *ki šno* 'жена' // Linguistica uralica. Tallinn, 2002. Т. 38. № 3.
37. *Цыганкин Д.В., Мосин М.В.* Эрзянь келень нурыкине этимологический словарь. Саранск, 1977.
38. *H. Paasonen Mordwinisches Wörterbuch* / Bearb. und hrsg. von Martti Kahla // Lexica Societatis Fenno-Ugricae, 23:1–5. Helsinki, 1990–1996. Bd. I–V.
39. *Илич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь (b – K). М., 1971.
40. *Насибуллин Р.Ш., Дудоров В.Ю.* Обратный словарь удмуртского языка. Ижевск, 1992.
41. *Rédei K.* Gibt es sprachliche Spuren der vorungarisch-permischen Beziehungen? // Acta linguistica. Budapest, 1969. Т. 19. № 3–4.
42. *Rédei K., Róna-Tas A.* A permii nyelvek őspéri kori bolgár-török jövevényszavai // Nyelvtudományi közlemények. Budapest, 1972. Köt. 74: 2.
43. *Munkacsi B.* A votják nyelv szótára. Budapest, 1896.
44. *Напольских В.В.* Происхождение названия 'медведя'/'дракона' в пермских языках // Linguistica Uralica. Tallinn, 1997. Т. 33. № 1.
45. *Rudnyckij J.B.* Lithuanian zasis – Ukranian dzus // Donum Balticum. To Pr. Chr. S. Stang. Stockholm, 1970.
46. *Napol'skich W.W.* Zu den ältesten Beziehungen zwischen Finno-Ungriern und zentraleuropäischen Indogermanen // Finno-Ugrians and Indo-Europeans: linguistic and literary contacts. Proceedings of the Symposium at the University of Groningen, November 22–24, 2001. Maastricht, 2002.
47. Magyar szókészlet finnugor elemei. Budapest, 1967–1978. Köt. I–III.
48. Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen. Budapest, 1993–1994.
49. *Toivonen Y.* Über die syrjanischen Lehnwörter im Ostjakischen // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsinki, 1956. Bd. 32. Heft. 1–2.
50. *Алатырев В.И.* Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А – Б. Ижевск, 1988.
51. *Fraenkel E.* Litausches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen, 1962. Bd. I–II.
52. *Белых С.К.* Следы общепермского языкового континуума в удмуртском и коми языках // Финно-угроведение. Йошкар-Ола, 1995. № 2.
53. *Матвеева Г.И.* О происхождении именьковской культуры // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев, 1981.
54. *Седов В.В.* Очерки по археологии славян. М., 1994.



© 2006 г. Д. А. СТАШЕНКОВ

ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ НАСЕЛЕНИЯ ИМЕНЬКОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Вопрос об этнической принадлежности населения, оставившего ту или иную археологическую культуру, всегда вызывает дискуссии. Особенно ярко это проявилось при изучении именьковской культуры, о которой идет речь в работе В.В. Напольских, публикуемой в данном номере журнала. Среди археологических культур Урало-Поволжского региона именьковская культура является одной из малоизученных. Несмотря на полстолетия непрерывных исследований, не только вопрос об этнической принадлежности населения, оставившего памятники именьковской культуры, остается дискуссионным, но и хронологические рамки самой культуры не до конца определены.

В данной статье ставится задача отразить некоторые моменты, связанные с определением этнической принадлежности именьковского населения и познакомить читателя с историей изучения именьковской культуры.

Необходимо отметить, что история изучения именьковской культуры достаточно подробно изложена Г.И. Матвеевой и В.А. Скарбовенко [1. С. 5–21], однако сложность и дискуссионность вопроса заставляют еще раз обратиться к этой теме применительно к рассматриваемой проблематике.

Вероятно, первым исследователем, выделившим в особую группу памятники, которые впоследствии станут называться именьковскими, была В.В. Гольмстен. В статье “Буртасы”, вышедшей в 1946 г., уже после смерти Веры Владимировны, она выделила в отдельный тип группу памятников правобережья Волги и Посурья, датированных ею IX–X вв. Сегодня ясно, что к памятникам одного круга были отнесены не только поселения именьковской культуры, но и мордовские памятники. В.В. Гольмстен отнесла эти памятники к буртасам на основании анализа арабских письменных источников, локализирующих эту группу в X в. в Поволжье [2. С. 17–25]. Видимо, для своего времени эта гипотеза была актуальной, и через несколько лет словосочетание “восточнобуртасская культура” по отношению к подобным комплексам станет широко использоваться в Поволжской археологии.

Вскоре после окончания Великой Отечественной войны в Среднем Поволжье начались систематические исследования средневековых памятников. В 1951 г. Н.Ф. Калинин выделил особую группу археологических памятников западной Та-

Сташенков Дмитрий Алексеевич – ученый секретарь Самарского областного историко-краеведческого музея им. П.В. Алабина.

тарии, датированных им второй половиной I – началом II тыс. н.э. Первоначально он отнес эту группу памятников к особому варианту послегородецкой (отличной от позднегогородецкой) культуры, сложившемуся на основе городецкой культуры в среде населения, в эпоху Великого переселения народов пришедшего на правобережье р. Волги с запада. В сложении новой культуры, по мнению Н.Ф. Калинина, принимали участие местные ананьинско-пьяноборские племена [3. С. 62]. Сходные памятники западной Татарии, восточной Мордовии, Ульяновской и Куйбышевской областей он объединил в особую восточнобуртасскую область и археологическую культуру населения, оставившего эти памятники, назвал восточнобуртасской. В носителях восточнобуртасской культуры Н.Ф. Калинин видел восточную группу племенного союза буртасов, народа, по его мнению, родственного мордве. Однако, помимо собственно “именьковских” памятников, в восточнобуртасскую группу Н.Ф. Калинин включал и памятники совершенно иной культурной принадлежности – раннебулгарские (например, Больше-Тарханский и Тетюшский могильники) и мордовские. Основываясь на данных о явной разнокультурности этих памятников и разведочных стратиграфических наблюдениях о культурных напластованиях на средневековых поселениях Поволжья, Н.Ф. Калинин сделал вывод о смещении уже с VII в. восточнобуртасских и булгарских племен в Закамье. Процесс завоевания буртасов болгарами в правобережье Волги он относил к X–XI вв. [3. С. 52]. Необходимо отметить, что идея Н.Ф. Калинина о плавном перерастании восточнобуртасской культуры в булгарскую не нашла подтверждения в археологических материалах, хотя и сегодня ряд исследователей продолжает утверждать, что потомки именьковского населения внесли значительный вклад в формирование культуры Волжской Булгарии (С.Г. Кляшторный, Г.И. Матвеева, В.В. Седов, Ю.А. Семькин, П.Н. Старостин).

Термин “именьковская культура”, по-видимому, первым применил в 1956 г. В.Ф. Генинг. Культуру средневожских памятников середины I тыс. н.э., которую до этого называли послегородецкой и восточно-буртасской, В.Ф. Генинг предложил переименовать в именьковскую по первому широко исследованному памятнику – городищу у с. Именьково Лаишевского района Татарстана. Ученый считал, что именьковские племена пришли на Нижнюю Каму в IV в. с юго-запада из-за Волги, вытеснив пермское население азелинской культуры. Касаясь дальнейших судеб именьковской культуры, В.Ф. Генинг предположил, что с VII в. именьковские племена были ассимилированы булгарами и впоследствии составили основную массу населения Булгарского государства [4. С. 43–46]. В 1959 г. он предложил датировать именьковскую культуру III–IX вв. [5. С. 208]. Основываясь на предполагаемом городецком происхождении племен именьковской культуры, он считал их родственными волжским финнам (мордве, муроме и т.д.) [5. С. 217]. Впоследствии он сделал предположение о сибирских (тюркских) истоках именьковского населения. Несмотря на последующие корректировки высказанных им положений, именно В.Ф. Генингу принадлежит заслуга в выделении именьковской культуры в том виде, в котором ее изучают современные исследователи.

А.П. Смирнов в своих публикациях сначала не выделял средневожские памятники в отдельную группу. Он рассматривал их на фоне большого массива городищ с “рогожной” керамикой, считая их следствием развития более ранних стадий местной культуры. Как и Н.Ф. Калинин, между памятниками этого кру-

га и археологическими памятниками эпохи Волжской Булгарии А.П. Смирнов видел прямую генетическую связь [6. С. 12–14].

Впоследствии в работах 1960-х годов для обозначения группы средневожских памятников I тыс. А.П. Смирнов использовал термин “позднегородецкие памятники”. В соответствии с концепцией о финно-угорской принадлежности населения городецкой культуры, финно-угорскими он считал и “позднегородецкие” памятники. Термин “именьковская культура” для этих памятников А.П. Смирнов не принял, считая, что это название, по его мнению, введенное Н.Ф. Калининым, может быть сохранено для памятников второй половины I тыс. н.э. Предкамья [7. С. 27–28]. Вместе с тем он не видел принципиального отличия именковских памятников от городецких и послегородецких, считая их однотипными [7. С. 9–10]. Обратившись к материалам исследованного В.Ф. Генингом Рождественского могильника, в котором были выявлены погребения, совершенные по обряду кремации, он не согласился с предложенной автором раскопок датировкой памятника в пределах III–VI вв. Рождественский могильник, по мнению А.П. Смирнова, должен был датироваться VI–VIII вв. На его взгляд, он не связан с предшествующими памятниками Поволжья и оставлен пришедшими вместе с булгарами племенами лесостепи. На основании близости материалов Рождественского могильника комплексам Вольтцевского могильника он предложил считать население, оставившее его, славянским [8. С. 161–165]. Сам славянский этнический элемент, представленный Рождественским могильником, для Поволжья он считал не особенно значительным [8. С. 168]. Возможно, это было одной из причин, по которой “славянская” гипотеза принадлежности населения именковской культуры еще долгое время не находила себе сторонников.

В 1964 г. П.Д. Степанов выступил против мордовской, “буртаской” и “позднегородецкой” атрибуции памятников Среднего Поволжья середины I тыс. н.э. Ссылаясь на многочисленные аналогии со средневожским материалом, происходящим с памятников на территории Башкирии и Венгрии, а также Пастырского городища, он высказал гипотезу о угро-мадьярской принадлежности населения Среднего Поволжья эпохи раннего средневековья [9. С. 144]. Эта гипотеза также не была поддержана другими исследователями.

В 1967 г. П.Н. Старостин в серии САИ опубликовал работу “Памятники именковской культуры”, содержащую перечень открытых к тому времени памятников и развернутую характеристику именковской культуры. П.Н. Старостин четко разграничил именковские памятники и памятники так называемой позднегородецкой культуры, показав отличие первых от древнемордовских и древнемарийских памятников. Формирование именковской культуры П.Н. Старостин рассматривал как результат смешения двух компонентов – местного финно-угорского и пришлого тюркского. Саму культуру он датировал от III–IV до VII в. [10. С. 29], что в настоящее время является наиболее обоснованной датировкой именковской культуры в целом. На сегодняшний день эта работа остается наиболее полной научной публикацией по проблемам именковской культуры.

В 1971 г. П.Н. Старостин выступил с анализом этнокультурной ситуации предбулгарского времени в Нижнем Прикамье. На конкретном археологическом материале он убедительно показал, что существует большой хронологический разрыв между городецкими и именковскими памятниками, поэтому генетически связывать их неправомерно, как неправомерно и включать именков-

ские памятники в область так называемой позднегородецкой культуры [11. С. 51]. Не отрицая финно-угорского компонента в именьковской культуре, он отметил, что “в основной части именьковские племена для районов Поволжья и Прикамья были пришлыми племенами, вышедшими из областей, связанных с кочевниками и скорее тюркским миром” [11. С. 53]. Вместе с тем он подчеркивал, что определение этноса именьковских племен еще требует дальнейшего изучения.

В 1985 г. в большой обобщающей статье, посвященной анализу именьковских погребальных памятников, П.Н. Старостин отказался от идеи о восточных параллелях и основных истоках именьковской культуры. В то же время он обратил внимание, что и высказанная Г.И. Матвеевой идея о генетической связи именьковской культуры с зарубинецкой культурой нуждается в подкреплении фактическими материалами [12. С. 100–101].

Со своей концепцией этнической принадлежности населения именьковской культуры, начиная с начала 1970-х годов, выступал А.Х. Халиков. Первоначально он уверенно говорил о тюркоязычной принадлежности именьковского населения, считая, что в результате смешения именьковских и азелинских групп началось формирование древнечувашических племен. Основываясь на наблюдениях языковедов, выделяющих значительное число древнейших тюркских заимствований чувашского типа в марийском языке, он связывает их именно с периодом именьковско-азелинских контактов [13. С. 20]. В дальнейшем А.Х. Халиков признал преимущественно западное и юго-западное происхождение именьковской культуры, видя истоки ее в днепровском левобережье, в зарубинецко-черняховской среде [14. С. 79]. По его мнению, на рубеже VII–VIII вв. “основная масса именьковского населения под натиском мадьяр-венгров с востока и ранних булгар с юга вынуждена была покинуть Среднее Поволжье и отойти на прежнюю территорию обитания, в лесостепное левобережье Поднепровья, где в конце VII – начале VIII в. начинают функционировать памятники волынцевского типа” [14. С. 83].

Е.П. Казаков, изучающий преимущественно погребальные памятники именьковской культуры на территории Татарстана, высказал мнение, что именьковская культура окончательно сформировалась только в середине VI в. Он подчеркивает органическую связь именьковских и турбаслинских древностей и восточные истоки оставившего их населения. В носителях турбаслинско-именьковских древностей он видит хионитов, считая их последними индо-иранскими племенами Урало-Поволжья. По его мнению, после VII в. часть этого населения была тюркизирована или вошла в состав такой своеобразной этнической группы, как буртасы [15. С. 110–111].

С начала 1970-х годов планомерное исследование поселенческих памятников именьковской культуры проводит Г.И. Матвеева. В 1975 г. она ввела в научный оборот материалы раннесредневековых памятников Самарской Луки, уверенно заявив о том, что этот район входил в ареал именьковской культуры IV–VII вв. [16. С. 118–119].

В 1977–1978 гг. С.А. Агаповым, В.И. Пестриковой и Н.П. Салугиной исследовалось селище Славкино I на севере Самарской области. Авторы публикации, датировавшие памятник III–IV вв. н.э., отметили отличие полученных материалов от собственно именьковских. Это послужило основанием для выделения славкинского типа памятников, отличающихся от именьковских наличием специфических форм керамических сосудов, пряслиц, малой насыщенностью

территории поселения хозяйственными сооружениями, костями животных и рыб. Авторы раскопок затруднялись в определении этнической принадлежности славкинского населения, предполагая определенное воздействие на него степной (сарматской) культуры и связь с именьковскими памятниками на поздних этапах развития славкинских памятников [17. С. 118–119]. Однако материалы Славкинского селища были не слишком выразительны, и до исследований территориально близких к нему памятников в конце 1990-х годов сложно было определить его место среди раннесредневековых древностей Среднего Поволжья.

В 1981 г. Г.И. Матвеева опубликовала статью “О происхождении именьковской культуры”, в которой она, подробно разобрав все гипотезы ее происхождения, указала на их недостатки. Впервые обратив внимание исследователей на сходство погребального обряда, керамики, украшений, топографии и планиграфии поселений именьковской и классической зарубинецкой культур, Г.И. Матвеева положила начало плодотворным поискам западных параллелей именьковской культуре [18. С. 52–73].

В 1985 г. были опубликованы материалы первых лет раскопок селища Ош-Пандо-Нерь на Самарской Луке. Авторы публикации отнесли поселение к числу позднейших памятников именьковской культуры, обосновав его датировку VI–VII вв. В статье подчеркивалась близость керамического комплекса селища Ош-Пандо-Нерь к керамике зарубинецкой культуры [19. С. 142–144]. Особое значение имело выявление на территории памятника грунтового могильника новинковского круга, что автоматически ограничило верхнюю дату поселения концом VII в.

Стоит отметить, что гипотеза Г.И. Матвеевой о зарубинецких истоках именьковской культуры долгое время не имела активных сторонников. Так, К.В. Каспарова, отмечая сходство именьковской и зарубинецкой культур, отметила наличие значительного хронологического разрыва между ними, что, несомненно, долгое время являлось слабым звеном в предлагаемой гипотезе.

В 1981 г. А.В. Растороповым были проведены раскопки городища Лбище на Самарской Луке. Автор раскопок в публикации, остановившись на близости керамического комплекса городища Лбище и именьковских памятников, вслед за Г.И. Матвеевой отметил наличие среди новых материалов характерных особенностей керамики и домостроительства населения зарубинецкой культуры. Вывод автора о том, что городище Лбище является своеобразным связующим звеном между именьковскими и зарубинецкими памятниками, соответствовал высказанному ранее Г.И. Матвеевой положению о генетической связи этих культур [20. С. 105–106].

Исследование городища Лбище продолжила Г.И. Матвеева. В публикации 1998 г., характеризуя памятники лбищенского типа как раннеименьковские, она подчеркивает их близость памятникам верхне- и среднеднепровского вариантов классической зарубинецкой культуры. Хронологический разрыв между ними Г.И. Матвеева объясняет тем, что оторвавшаяся от основного этнического массива группа племен долгие сохраняет свои этнические традиции в материальной культуре [21. С. 91].

В 1997 г. кандидатскую диссертацию, посвященную изучению домостроительства племен именьковской культуры, защищает Н.А. Лифанов. В своей работе он утверждает, что типы именьковских построек не имеют сходства с жилищами финно-угорских общностей железного века Прикамья, но находят

аналогии среди “культур полей погребений” [22. С. 14–15], указывая, таким образом, на исходные районы миграции именьковского населения.

В 1986 г. выходит статья “Этнокультурные процессы в Среднем Поволжье”, в которой Г.И. Матвеева дает свою периодизацию этнокультурной истории Поволжья. Первую, наиболее раннюю группу памятников, оставленных пришедшим с запада населением, по ее мнению, составляют поселения славкинского типа, открытые в бассейне р. Кондурчи в окрестностях с. Славкино Сергиевского района Самарской области. По мнению Г.И. Матвеевой, топография поселений, типы жилищ, керамики и других изделий сближают эти памятники с пшеворским поселением Подберезцы в Верхнем Поднепровье (правда, встречающаяся в публикациях информация о жилищах Славкинского селища не вполне корректна – на этом памятнике достоверно не известна ни одна постройка. Отсутствие четко датирующихся вещей на Славкинском I селище затрудняет датировку памятника, но близость его керамики и пряслиц к материалам селища Подберезцы позволило Г.И. Матвеевой предполагать их одновременность и датировать памятники славкинского типа временем не позднее II–III вв. н.э.

К более позднему времени (III–IV вв. н.э.) Г.И. Матвеева отнесла памятники лбищенского типа, принадлежащие, по ее мнению, переселившемуся в Поволжье смешанному зарубинецко-пшеворскому населению [23. С. 161–164].

В основных чертах эта периодизация этнокультурной истории Среднего Поволжья была воспроизведена Г.И. Матвеевой в разделе коллективной монографии “История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней. Ранний железный век и средневековье” [24]. Касаясь вопроса о дальнейших судьбах именьковской культуры, она отмечает, что в VII в. часть именьковцев ушла на запад – на левобережье Днепра, где приняла участие в сложении вольтынской культуры, а другая часть, оставшаяся в Поволжье, вошла в состав формирующейся булгарской народности [24. С. 124].

В 2001 г. в связи с развернувшейся дискуссией о хронологии именьковских древностей Г.И. Матвеева дополнительно обосновала хронологические рамки культуры в пределах IV–VII вв. По ее мнению, только в Приуралье именьковское (романовское) население доживает до VIII в., когда окончательно ассимилируется турбаслинскими и кушнаренковскими племенами [25. С. 187].

Итоги изучения именьковской культуры были подведены Г.И. Матвеевой в учебном пособии “Среднее Поволжье в IV–VII вв.: именьковская культура” [1], в которой дана подробная характеристика самой культуры и проблем, связанных с ее изучением.

Особая заслуга в утверждении точки зрения о славянской принадлежности именьковской культуры принадлежит В.В. Седову, который с начала 1990-х годов в целой серии своих работ выступил с анализом именьковских материалов. Он считал весьма существенным вклад именьковского населения в сложение вольтынской археологической культуры в Среднем Поднепровье, а использование ретроспективного метода дало ему основание говорить о принадлежности именьковского населения к славянскому этносу. Говоря о миграции основной части населения под натиском кочевых приазовских племен, В.В. Седов вместе с тем утверждал, что какие-то именьковские группы сохранились в отдельных районах Поволжья и в раннебулгарское время [26. С. 315].

К точке зрения о славянской принадлежности населения именьковской культуры присоединились и авторы совместной работы “Праславянские племена в Поволжье” С.Г. Кляшторный и П.Н. Старостин, также использовавшие

в своих этнокультурных построениях не только археологические материалы, но и метод исторической ретроспективы [27. С. 210–217].

К числу славянских культур относят именьковскую культуру и ижевские археологи Т.И. Останина [28. С. 53] и Р.Д. Голдина [29. С. 261, 266, 277].

Таким образом, можно утверждать, что в последние годы в археологии утвердилась точка зрения если не о славянской принадлежности, то, по крайней мере, о значительном “славянском” компоненте в именьковской культуре.

Однако, пожалуй, слишком категоричным выглядит утверждение Г.И. Матвеевой о том, что “в основной части именьковского ареала субстратом явилось лбищенское население” и что “исключительное единообразие именьковской культуры на всей ее территории свидетельствует о ее моноэтничности” [21. С. 216].

Не случайно известный археолог-славист В.Д. Баран, сначала заявивший о принадлежности именьковской культуры к числу пяти археологических культур V–VII вв., связанных со славянами, затем отметил, что проблема этнической принадлежности памятников именьковской культуры требует дальнейшего изучения. Справедливо его замечание, что “некоторая близость их керамических форм к посуде волынцевских памятников не решает полностью проблемы их славянской принадлежности... Подкупает некоторая близость именьковских памятников к киевским древностям, особенно в домостроительстве и погребальном обряде. Однако сомнительными можно считать смелые попытки В.В. Седова подвести под все это пшеворскую основу... Нам кажется, что решение этих проблем как на восточном, так и на западном крыле славянского мира в раннем средневековье больше зависит от изучения местного компонента и ближайшего окружения. Тем более, что ни одна культура римского времени, в том числе киевская и пшеворская, не была моноэтничной” [30. С. 154].

Возможно, это положение объясняет, почему поиски основного этнического компонента в именьковской культуре при нашем уровне знаний обречены на неудачу.

Еще в 1980-е годы Н.П. Салугина опубликовала серию статей с результатами технико-технологического анализа керамики преимущественно с именьковских поселенческих памятников Самарского Поволжья методом бинокулярной микроскопии [31; 32; 33]. Одним из принципиальных выводов Н.П. Салугиной было положение о том, что именьковская культура – многокомпонентное, вероятно, многоэтничное объединение, сложившееся на основе взаимодействия нескольких групп населения (местного постгородецкого, пришлого западного и пришлого же приуральского) [33. С. 141]. В работе 2000 г. она делает вывод, что в формировании внешне культурно однородного населения “приняли участие как минимум две группы населения: продолжатели местных (городецких. – Д.С.) традиций и выходцы из районов распространения культур полей погребений... Нельзя отрицать и инфильтрацию каких-либо инокультурных групп, но на настоящем уровне исследования определить их истоки не представляется возможным” [34. С. 238].

О сложных путях формирования именьковской культуры свидетельствует и вышедшая в 1998 г. статья казанского палеозоолога А.Г. Петренко “К истории хозяйственной деятельности населения Нижнего Прикамья I тыс. н.э.”. Автором был проанализирован остеологический материал, собранный в регионе за последние 30 лет. Сравнив остеологические комплексы, происходящие с различных территорий, А.Г. Петренко делает вывод о своеобразии именьковско-остеологического комплекса и его отличии от синхронных комплексов куш-

наренковской и мазунинской культур. Интересны наблюдения автора об отличии лбищенского от собственно именьковского остеологического комплекса. Правда, материалы западного круга памятников привлекались для сравнительного анализа в ограниченном объеме. К сожалению, указанная публикация остается пока единственной обобщающей работой о древнем животноводстве народов Среднего Поволжья и Нижнего Прикамья в I тыс. н.э.

Материалы предшествующих исследований и исследования именьковских памятников, проводимые автором настоящей статьи начиная с 1991 г. (селища Новинки I, Новинки V, Карлинское I на Самарской Луке, селища Тимяшево I и Крепость Кондурча II, селище и могильник у с. Сиделькино, городище и селище у д. Пролетарий на севере Самарской области), позволяют утверждать, что в именьковской культуре можно выделить, по меньшей мере, два этапа развития – ранний (до IV–V вв. н.э.) и поздний (V–VII вв.), различающихся по своим основным характеристикам.

Ранний этап пока выделен только для памятников Самарского Поволжья. Судя по материалам исследованного еще в 1938 г. А.В.Збруевой Царева Кургана [35], первые элементы культуры закладываются в I–III вв. н.э. на фоне преобладающих позднескифских элементов. На основании керамических комплексов Царева Кургана можно говорить только о появлении на поселенческих памятниках посуды горшковидных форм среднего и малого размера с характерной для именьковской культуры “храповатой” поверхностью и примесью шамота в формовочной массе.

Видимо, о скифо-сарматском компоненте в формирующейся именьковской культуре свидетельствуют и находки в комплексах Новинковского V селища на Самарской Луке в слоях III–V вв. н.э. керамики позднескифского круга, глиняной литейной формы для отливки зеркал “сарматского” типа, округлой полуземляночной постройки, нетипичной для именьковской культуры и западного круга памятников [36]. Материалы позднескифского круга в последние годы встречены при раскопках еще трех поселенческих памятников на Самарской Луке (селища Подгорское, Лбищенское, Шигонское).

На рубеже II–III вв. появляются поселения, на которых, наряду с сарматскими, выявлены материалы, безусловно относящиеся к западному кругу. Самые близкие параллели в керамике, предметах материальной культуры, погребальном обряде и в домостроительстве таких памятников, как Сиделькинские селище и могильник, селища Тимяшево, Славкино и Крепость Кондурча II, имеются на территории киевской культуры. Однако материалы перечисленных памятников отличаются от материалов классической именьковской культуры. Они имеют специфический облик, хронологически они более ранние¹, и, скорее всего, население, оставившее эти памятники, вошло в состав формирующейся именьковской культуры лишь в качестве одного из компонентов. Наиболее полный набор элементов материальной культуры памятников этого круга представлен в материалах Сиделькинского археологического комплекса [37].

О значительном притоке этнически чуждого праславянам населения в Среднее Поволжье свидетельствуют материалы Пролетарского городища, существ-

¹ Для ряда памятников имеются радиоуглеродные даты:

Сиделькинский могильник (человеческие кости) – 1750 ± 45 лет (200 г. н.э. ± 45 лет);

Селище Крепость Кондурча II (древесный уголь) – 1660 ± 50 лет (290 г. н.э. ± 50 лет);

Селище Новинки I (древесный уголь) – 1670 ± 50 лет (280 г. н.э. ± 50 лет).

вовавшего с рубежа II–III в. до IX в. н.э. Там, наряду с “сиделькинскими” комплексами, присутствует керамика “восточного” круга, связываемая с кочевым и полукочевым населением, пришедшим в регион с территории Западной Сибири и Приуралья. Наиболее ранние материалы относятся к саргатской культуре и, вероятно, датируются II–IV вв. н.э. Они могли быть оставлены населением, оказавшимся в Среднем Поволжье в составе гуннских отрядов.

Иной керамический набор и иные домостроительные традиции, лишь частично пересекающиеся с “сиделькинскими”, представлены в материалах городища Лбище на Самарской Луке. Результаты исследования этого памятника, датирующегося III–V вв. н.э., чрезвычайно важные для выяснения истории Среднего Поволжья, в настоящее время готовятся к монографической публикации Г.И. Матвеевой. Однако уже сегодня ясно, что в археологических комплексах городища Лбище отчетливо фиксируется не только западный (круга культур полей погребений), но и сарматский компонент [38. С. 25. Рис. 1, 1–2, 4, 9].

Начиная с V–VI вв. явно прослеживается “восточный компонент” в именьковской культуре. Стоит отметить, что эти элементы четко фиксируются археологически и давно отмечаются исследователями [39; 10. С. 31; 40. С. 116; 41. С. 117–118].

В материальной культуре именьковских памятников в это время прослеживается такое количество инноваций, не связанных с “западным” кругом памятников, что, на мой взгляд, сама культура в значительной степени утрачивает свой “славяноидный” облик.

Показательны в этом плане материалы, полученные Е.П. Казаковым на II Коминтерновском могильнике и других памятниках Татарстана, свидетельствующие о включении в состав населения именьковской культуры большой массы кочевого населения. Эти материалы настолько выразительны, что на основании их Е.П. Казаков высказал упомянутую выше гипотезу о восточных истоках населения именьковской культуры [15].

К VI–VII вв. относятся материалы поселений Самарского Поволжья, Татарстана, Башкортостана и Удмуртии, свидетельствующие о контактах именьковского и кушнаренковско-караякуповского населения. Яркий пример этого – обнаруженные при раскопках Пролетарского городища на севере Самарской области многочисленные фрагменты тонкостенных лепных орнаментированных сосудов, относящихся к кушнаренковской и караякуповской культурам, причем весьма вероятно синхронизация именьковского, кушнаренковского и караякуповского слоев на городище [42].

Именно в материалах позднего этапа именьковской культуры найдены многочисленные предметы, позволившие исследователям говорить о финно-угорском компоненте в именьковской культуре. Вероятно, наличие на именьковских памятниках предметов рязано-окского круга и сходство керамических комплексов, происходящих с некоторых именьковских поселений и малоисследованных поселений рязано-окской группы, свидетельствуют о еще одном возможном направлении этнических контактов именьковского населения.

Таким образом, можно утверждать, что дискуссия об этнической принадлежности населения именьковской культуры имеет под собой серьезное основание, и она до сих пор не завершилась по объективным причинам. С самого начала именьковская культура представляла собой полиэтническое образование, включившее представителей ираноязычных, праславянских, финно-угорских и, возможно, тюркоязычных народов (археологически зафиксированы сармат-

ские, саргатские, позднескифские элементы, прослежены многочисленные параллели в материалах караякуповской, киевской, кушнаренковской, позднерубинецкой, пшеворской, турбаслинской и других культурах). На разных этапах развития и в разных частях именьковского ареала преобладало то или иное население, придававшее специфическую окраску именьковской культуре.

Необходимо также отметить, что на сегодняшний день ни одна из проблем, поставленных в самом начале исследования именьковской культуры, – о хронологических рамках, происхождении, этнической принадлежности и дальнейших судьбах, не может считаться окончательно решенной и решение этих вопросов – дело будущего. Вероятно, именно эти проблемы должны стать объектом пристального внимания исследователей в ближайшие годы. Обращение к данным лингвистики – шаг в этом направлении, однако их использование должно быть чрезвычайно осторожным и взвешенным, о чем говорит в своей публикации и В.В. Напольских.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Матвеева Г.И.* Среднее Поволжье в IV–VII вв.: именьковская культура. Уч. пособие. Самара, 2003.
2. *Гольмстен В.В.* Буртасы // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.;Л., 1946. Вып. XIII.
3. *Калинин Н.Ф., Халиков А.Х.* Итоги археологических работ за 1945–1952 гг. Казань, 1954.
4. *Генинг В.Ф.* Этнические культуры Прикамья в эпоху железа // Тезисы докладов на конференции по археологии, древней и средневековой истории народов Поволжья в Казани в 1956 г. М., 1956.
5. *Генинг В.Ф.* Очерки этнических культур Прикамья в эпоху железа // Труды КФАН СССР. Серия гуманитарных наук. Казань, 1959. Вып. 2.
6. *Смирнов А.П.* Волжские булгары // Труды Государственного исторического музея. М., 1951. Вып. XIX.
7. *Смирнов А.П., Трубникова Н.В.* Городецкая культура // Свод археологических исследований. М., 1965. Вып. Д1–14.
8. *Смирнов А.П.* Некоторые спорные вопросы истории волжских болгар // Историко-археологический сборник. М., 1962.
9. *Степанов П.Д.* Памятники угорско-мадьярских (венгерских) племен в Среднем Поволжье // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1964. Т. II.
10. *Старостин П.Н.* Памятники именьковской культуры // Свод археологических исследований. М., 1967. Вып. Д1–32.
11. *Старостин П.Н.* Этнокультурные общности предболгарского времени в нижнем Прикамье // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань, 1971.
12. *Старостин П.Н.* Именьковские могильники // Культуры Восточной Европы I тысячелетия. Куйбышев, 1986.
13. *Халиков А.Х.* Истоки формирования тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань, 1971.
14. *Халиков А.Х.* Об этнокультурной ситуации в Среднем Поволжье и Приуралье в I тысячелетии нашей эры // Культуры Восточной Европы I тысячелетия. Куйбышев, 1986.
15. *Казаков Е.П.* Коминтерновский II могильник в системе древностей эпохи тюркских каганатов // Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии). Самара, 1998.
16. *Матвеева Г.И.* Памятники именьковской культуры на Самарской Луке // Самарская Лука в древности. Краеведческие записки. Куйбышев, 1975. Вып. 3.
17. *Агапов С.А., Пестрикова В.И., Салугина Н.П.* Памятники славянского типа в Куйбышевской области // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев, 1981.
18. *Матвеева Г.И.* О происхождении именьковской культуры // Древние и средневековые культуры Поволжья. Куйбышев, 1981.
19. *Ключникова Р.М., Матвеева Г.И.* Селище Ош-Пандо-Нерь // Древности Среднего Поволжья. Куйбышев, 1985.

20. *Расторопов А.В.* Исследование городища Лбище на Самарской Луке в 1981 г. // Древности Среднего Поволжья. Куйбышев, 1985.
21. *Матвеева Г.И.* Некоторые итоги изучения именьковской культуры // Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. М., 1997. Т. 3.
22. *Лифанов Н.А.* Домостроительство лесостепного Поволжья второй–третьей четверти I тысячелетия н.э. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1997.
23. *Матвеева Г.И.* Этнокультурные процессы в Среднем Поволжье в I тысячелетии нашей эры // Культуры Восточной Европы I тысячелетия. Куйбышев, 1986.
24. *Матвеева Г.И.* Памятники именьковской культуры // История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней. Ранний железный век и средневековье. М., 2000.
25. *Матвеева Г.И.* Хронология именьковской культуры // Самарский край в истории России. Самара, 2001.
26. *Седов В.В.* Славяне в древности. М., 1994.
27. *Кляшторный С., Старостин П.* Праславянские племена в Поволжье // История татар с древнейших времен. Казань, 2002. Т. I. Народы степной Евразии в древности.
28. *Останина Т.И.* Кузбаевское городище. IV–V, VII вв. Каталог археологической коллекции. Ижевск, 2002.
29. *Голдина Р.Д.* Древняя и средневековая история удмуртского народа. Ижевск, 1999.
30. *Баран В.Д.* Венеди, склавини та анти у світлі археологічних джерел // Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. М., 1997. Т. 3.
31. *Салугина Н.П.* О некоторых чертах гончарной технологии племен именьковской культуры // Древности Среднего Поволжья. Куйбышев, 1985.
32. *Салугина Н.П.* Технология изготовления керамики на городище Лбище (по результатам микроскопического анализа) // Культуры Восточной Европы I тысячелетия н.э. Куйбышев, 1986.
33. *Салугина Н.П.* Некоторые вопросы истории именьковских племен в свете данных технико-технологического анализа керамики // Проблемы изучения археологической керамики. Куйбышев, 1988.
34. *Салугина Н.П.* Результаты технологического анализа керамики оседлых племен Самарского Поволжья в раннем железном веке и раннем средневековье // История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней. Ранний железный век и средневековье. М., 2000.
35. *Збруева А., Смирнов А.* Археологические исследования на строительстве Куйбышевского гидроузла. 1938–1939 гг. // Вестник древней истории. 1939. № 4.
36. *Сташенков Д.А.* Археологические исследования у с. Новинки в 1992 г. // Краеведческие записки. Самара, 1995. Вып. VII.
37. *Сташенков Д.А.* Комплекс памятников у с. Сиделькино // Контактные зоны Евразии на рубеже эпох. Самара, 2002.
38. *Матвеева Г.И.* Этнокультурные контакты племен именьковской культуры // Краеведческие записки. Самара, 2003. Вып. XI.
39. *Казаков Е.П.* К вопросу о турбаслинско-именьковских памятниках Закамья // Культуры Евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. Самара, 1996.
40. *Старостин П.Н.* Племена именьковской культуры и население Прикамья и Приуралья // XIII Уральское археологическое совещание. Тезисы докладов. Уфа, 1996. Ч. II.
41. *Сташенков Д.А.* О восточных элементах в именьковской культуре // XIII Уральское археологическое совещание. Тезисы докладов. Уфа, 1996. Ч. II.
42. *Сташенков Д.А.* К вопросу об этнических контактах в Среднем Поволжье в эпоху раннего средневековья // Этногенез и этнокультурные контакты славян. Труды VI Международного конгресса славянской археологии. М., 1997. Т. 3.



© 2006 г. В. Я. ПЕТРУХИН

ЖЕНИТЬБА ГРОМОВЕРЖЦА. БАЛТИЙСКО-ФИНСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ И ПРОБЛЕМЫ НАЧАЛЬНОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ БАЛТОВ, ФИННОВ И СЛЯВЯН В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ*

Проблемы балтийско-финских мифологических параллелей – одна из традиционных тем сравнительной мифологии. Давно замечено, что финно-угорские небесные боги – саамский *Айеке*, финский и карельский *Укко*, мордовский *Пурьгине-наз* могут преследовать злых духов громовыми стрелами: здесь очевидно древнее балтийское или балто-славянское влияние на образы Громовников [1]¹. “Основной миф” балто-славянской (и даже индоевропейской) мифологии о преследовании Громовержцем своего хтонического противника надежно реконструируется на основе многочисленных балтийских и славянских фольклорных текстов [3. С. 4–179].

Характерно при этом, что в саамской мифологии происходит определенная инверсия ролей главных персонажей “основного мифа”: имя злого духа, противника громовника у финнов – *Перкеле* и имя противника саамского *Айеке* – *Перкель* явно относятся к заимствованиям из балтийских языков, где персонаж с этим именем обозначал самого громовника: ср. имя литовского Громовника *Перкунас* (для другого варианта имени финского злого духа – *Пиру* источником заимствования считается славянское *Перун*). Подобная инверсия обычна в отношении богов соседних народов, которые наделяются негативными характеристиками (при том, что шаманисты-саамы в финской, равно как и в русской, фольклорной традиции считались опасными колдунами); более того, в финно-угорской мифологии в целом верховный бог, как правило, носит имя, коренящееся в собственной традиции, в то время как его противник получает наименование, заимствованное у соседей (ср. [4. S. 124; 5. P. 157]). Итак, прибалтийские финны и поволжская мордва заимствовали не только некоторые фрагменты “основного мифа”, но и имена Громовников из балтийского; но при этом в мордовской традиции не произошло “инверсии” их ролей, мордовский *Пурьгине-наз* сохранил функции Громовника.

Петрухин Владимир Яковлевич – д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

* Статья подготовлена в рамках проекта “Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов (электронная текстотека и поисковая система)”, грант РФФИ 03-06-80067.

¹ Сходный сюжет в мифологии манси, где Громовник *Сяхыл-Торум* поражает огненными стрелами злых духов – кулей, также сопоставляется с индоевропейскими традициями [2. С. 134].

Менее распространены сюжеты, связанные с женитьбой Громовержца, практически неизвестные у славян и фрагментарно сохранившиеся в латышских и литовских дайнах: Перкунас может участвовать в сюжете “небесной свадьбы”, где Месяц изменяет Солнцу с денницей (зарей) Аушрой, и Громовержец разрубает Месяц мечом – этиологический миф об убывании луны. Более редкими оказываются тексты, где сам Громовник оказывается жертвой измены, и низвергает свою жену (*Вайву* – “радугу”) с неба на землю [3. С. 25 и сл.].

Громовник оказывается участником подобных “свадебных” сюжетов у поволжских финнов. А.А. Шахматов в 1910 г. опубликовал записанную у мордвы-эрзи (в двух вариантах) замечательную свадебную песню, исполнявшуюся при приготовлении свадебного каравая:

*Перть, перть, благый бурьгине,
Уж перть ёнкски пурьгине,
И сьрьгедеть вергедеть,
Каракарчи васыдить.*

Со всех сторон злой (сердитый) гром,
Уж со всех сторон молния,
И закричат, и блеснут,
При встрече соединятся [6. С. 216–218]

Из последующего текста выясняется, что эти гром и молния гремят и освещают дом отца жениха, куда должна прибыть невеста. Почему об этом поется в свадебной песне, помогает прояснить миф, записанный (и литературно обработанный) П.И. Мельниковым-Печерским. Громовник Пурьгине-паз решил жениться на земной девушке, имя которой – Сыржа (“Заря”), впрочем, выдает небесное, точнее – “атмосферное” происхождение. Но во время брачного пира Громовержец “разошелся”, принялся с грохотом сотрясать стол, а потом его взгляд засверкал молнией, дом загорелся, а жених с невестой вознеслись прямо на небо [7. С. 52]. В мордовском сказочном фольклоре и эпических песнях возможно некоторое “приземление” образа самого Громовника, ибо он может изображаться богатым государем (*инязоро*), зато он не только женится на земной девушке (ее имя – *Литова*, *Литува*, равно как и этимология собственно экзонима *мордва*, нуждаются в специальном анализе), но и поражает молнией семижильного змея (анализ сюжетов см.: [8. С. 112 и сл.]), что определенно напоминает развернутый “основной миф”.

Уже говорилось, что обозначение грома и Громовержца в мордовском языке заимствовано из балтийского. Балтийский Перкунас тоже оказывается героем свадебных песен, но там его гнев вполне определенно мотивирован: Перкунас участвует в небесной свадьбе Месяца и Солнца, но Месяц изменяет Солнцу с утренней зарей (ср. мордовскую *Сыржу*). Гневливый Громовник есть и в мифологии финнов: в описании карельских богов у М. Агриколы (середина XVI в.) рассказывается, что когда *Укко* ссорится со своей женой *Рауни*, гремит гром, после чего устанавливается погода, благоприятная для урожая (ср. [9. С. 60; 10. Р. 92 ff.]). Мотив же небесной свадьбы Солнца и Луны известен и финской, и саамской мифологии – повсюду, где племена балтов жили по соседству с финскими. У самих финнов этот миф точно повторяет балтский (и близок славянскому): земную девушку (*Суометар* ‘дочь Суоми’) сватают Солнце и

Месяц (она предпочитает сына Полярной звезды – воплощение постоянства [11. С. 307–309])².

Более того, петербургский индолог Я.В. Васильков обратил внимание на то, что реконструируемая В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым индоевропейская формула, описывающая расправу Громовержца с обидчиком (*perpertī ng(wh)im Regun (t-s)*, ‘поражает / ударяет змея Громовержец’), напоминает зачин мордовской песни: ‘Перьть, перьть, благый бурьгине’ [13]³. Мордва оказалась наследницей древнейшей индоевропейской поэтической традиции, хотя индоевропейский миф, видимо, был передан ей уже при позднейшем балтийском посредстве.

Насколько древними могли быть эти контакты на Средней Волге, представлявшей собой одну из древнейших евразийских контактных зон, – особая проблема. Уже традиционным стало возведение начальных балто-финских контактов к бронзовому веку (ср. точку зрения Я.В. Василькова [13. С. 359–360], материалы Международной балто-славянской конференции, изданные в [14] и недавние работы Е.А. Хелимского [15. С. 489 и сл.], специальную работу, посвященную происхождению культа Укко [10] и др.).

При такой углубленной ретроспекции нельзя не обратить внимания на два обстоятельства. Во-первых, сюжет женитьбы Громовержца сохранился в полном виде лишь у мордвы, но не у других поволжских финнов⁴. Во-вторых, нынешнее состояние археологических источников позволяет уточнить время и место интенсивных балто-финских контактов, при которых и могла состояться передача этой традиции. Археологи давно обратили внимание на наличие балтских древностей середины I тыс. н.э. в Волго-Окском бассейне: дьяковская культура и даже культура рязано-окских могильников включает элементы западных балтских культур (из обобщающих работ см.: [17]). Это неудивительно, ибо и сами названия крупнейших рек бассейна – Оки и Волги очевидно имеют балтское происхождение, равно как гидронимия бассейна Цны и верхнего Дона, где просматриваются также финноязычные элементы, относимые к ‘прамордовскому субстрату’ [18]⁵.

Не менее интересно другое обстоятельство, которое интенсивно обсуждается в современной литературе: значительно восточнее – на Средней Волге, от р. Суры до Самарской Луки, в IV–VII вв. формируется так называемая именьковская культура, сохраняющая определенные черты зарубинецкой, пшеворской и черняховской культур Днепро-Днестровского ареала. Очевидно, что это пе-

² Интересно, что М. Халанский, кажется, первым обративший внимание на сходство мордовского и южнославянского сюжетов небесной свадьбы, объяснил это сходство заимствованием из русского фольклора [12. С. 40–44]; возражения против этого прямолинейного построения см.: [8. С. 115].

³ Интересно также, что русское слово ‘благый’ ‘благой’ в мордовском языке получило обратный смысл – ‘злой’. Такое же значение родственное слово имеет в литовском языке [13. С. 358]. Впрочем, в мордовском фольклоре существует представление о чудесном зачатии, когда дети рождаются от связи девушек с небожителями: такие дети именуются также ‘благими’. Как уже говорилось, сходная трансформация значений произошла и с именем самого балтийского Громовника в саамской мифологии. Перкелем там именуется злой дух, соблазнивший мать Громовержца – вариант ‘основного мифа’, где соблазненной оказывается жена Громовника.

⁴ Марийскому фольклору известны мифологические сюжеты, согласно которым дочь небесного бога спускается на землю в поисках жениха, поднимается с ним на небеса, но злой *Керемет* сбрасывает жениха вниз (за что уже сам бог низвергает с небес Керемета) [16. С. 63, 78].

⁵ Показательно, что к этой эпохе (VI в.) относится и фиксация в восточноевропейском историческом пространстве этниконов *mordens* и *merens* у Иордана.

редвижение в лесной полосе связано с нашествием гуннов, разрушивших Готскую державу в конце IV в. Гунны двигались на Запад, к пастбищам Паннонии, “именьковцы” – на Восток, в плодородные земли Среднего Поволжья. Большая часть археологов склонна считать “именьковцев” славянами (В.В. Седов и др.; в последней работе В.В. Седов считает “именьковцев” группировкой антов [19. С. 248–254]). Но эта позиция не учитывает, во-первых, “неднепровских” компонентов в составе именинковой культуры (см. о вероятном позднесарматском и тюркском компонентах [20]), во-вторых, существования в эту эпоху балто-славянской общности: до рубежа V и VI вв. славянские древности (пра-славянские древности пражской культуры) не выделяются из конгломерата балто-славянских культур лесной зоны. По данным лингвистики, в целом согласующимся с археологическими, выделение праславянского языка происходило на западе балто-славянской общности – там, где славяне были отделены от балтов готами и гуннами и где они получили свое имя, столкнувшись с Византией на Дунае.

Балты оказались на периферии этих процессов (их общее название, в отличие от самоназвания праславян *словене*, – кабинетный этникон), но приняли активное участие в переселении народов в лесной зоне. Этническая территория мордвы располагалась на пути движения “именьковцев”, каковые, по всей вероятности, и обогатили материальную культуру, язык и фольклор поволжских финнов балтскими культурными инновациями, элементами и сюжетами. Этому посвящена статья лингвиста В.В. Напольских, публикуемая в данном номере журнала: предлагаемая в порядке обсуждения проблемы ранних балто-финно-славянских контактов, она акцентирует внимание не на собственно лингвистических, а на фольклорных и археологических аспектах вопроса⁶.

Если вернуться к проблеме формирования именинковой культуры, то нельзя обойти определенного археологического парадокса. Керамика на ранних поселениях этой культуры близка зарубинецкой “классической” посуде, т.е. являет собой некий анахронизм – зарубинецкая культура прекратила существование в Приднепровье во II в. н.э. Остается предполагать, как это делает Г.И. Матвеева, что “оторвавшаяся от основного массива группа племен” где-то сохраняла традиции своей материальной культуры, пока не обосновалась к концу IV ст. в Среднем Поволжье [21. С. 91] (ср. [22. С. 124–125]). Подробно историография вопроса рассмотрена в статье Д.А. Сташенкова (см. также не вошедшую в его сводку последнюю обобщающую работу Г.И. Матвеевой: [23]). В.В. Седов, считавший, что праславяне сформировались как самостоятельная этническая группа уже в раннем железном веке, все же признавал, что зарубинецкую культуру нельзя считать собственно славянской: ее носители, по его мнению, “были близки и славянам, и западным балтам... занимая промежуточное положение между праславянским языком и окраинными западнобалтскими говорами” [19. С. 135–136]. Так или иначе, и по данным археологии нельзя игнорировать балтский компонент именинковой культуры: собственно славяне выделились из балто-славянской общности в результате миграций в Цент-

⁶ Лингвистические реконструкции В.В. Напольских нуждаются в обсуждении специалистами-языковедами. Историк хотелось бы отметить, что заимствование в прапермский язык слова “куна” (куница) действительно хорошо увязывается с пушной торговлей и денежными отношениями, ибо в удмуртском сохраняется то же значение для “куна”, что и в древнерусском (Русская правда) – ‘денежная единица’.

ральной Европе – на Дунае (во взаимодействии с германцами и греками) тогда же, когда на Волге, во взаимодействии с другими этносами, формируется другой самостоятельный анклав той же культурной общности. Пограничные анклавы балто-славянской общности на Дунае и Волге оказываются наиболее активными. Характерна и специфика “женской субкультуры” у именьковцев: этноопределяющими в археологии считаются женские украшения, но именьковские женщины носили и балтийские и финские украшения [23. С. 75], что показательно, в частности, и в отношении рассматриваемого сюжета “женитьбы” захожего громовержца на местной женщине. Специально балто-финские контакты в Поволжье рассматривал на основе данных археологии и языка А.Х. Халиков [24], предполагавший балтское, а не славянское происхождение именьковской культуры.

Конец именьковской культуры порождает не меньше дискуссий, чем ее начало. Очевидно лишь, что в VII в. на Самарской Луке появляются выходцы из степи – протоболгары (булгары), предводительствуемые хазарами. По гипотезе В.В. Седова, “именьковцы” отправляются на запад, в Левобережье Днепра, где даже создают некое славяно-русское государство (“каганат”). Однако древности известной там в VIII в. волынцевской культуры, если и сблизать ее с именьковской, свидетельствуют, что и здесь земледельцы оставались под властью степняков – их юртообразные жилища располагались прямо на поселениях “волынцевцев” [25. С. 289–290].

Славяне стали заселять лесную зону Восточной Европы с VI в., вероятно, опираясь на опыт своих родичей – первопроходцев балтов, достигли Оки, принеся с собой “от ляхов” западное наименование – вятичи (*вентичи* – ‘потомки венетов’), но Среднее Поволжье стало доступно для них только в эпоху позднейшей русской колонизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования 1981. М., 1982.
2. Мифология манси. Энциклопедия уральских мифологий / Гл. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск, 2001. Т. II.
3. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
4. Haavio M. Mitologia fińska. Warszawa, 1979.
5. Aikhenvald A., Helinski E., Petrukhin V. On Earliest Finno-Ugrian Mythologic Beliefs: Comparative and Historical Conciderations for Reconstruction // Uralic Mythology and Folklore. Budapest, 1989.
6. Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910.
7. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы. Саранск, 1981.
8. Маскаев А.И. Мордовская народная эпическая песня. Саранск, 1964.
9. Кочкуркина С.И., Спиридонов А.М., Джаксон Т.Н. Письменные известия о карелах. Петрозаводск, 1990.
10. Salo U. Argicola's Ukko in the light of archaeology. A chronological and interpretative study of ancient Finnish religion // Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. Åbo, 1990.
11. Кантелетар. Избранные песни. Перевод с финского. М., 1985.
12. Халанский М. Заметки по славянской народной поэзии // Русский филологический вестник. Варшава, 1988. Т. XIX.
13. Васильков Я.В. Индоевропейская поэтическая формула в мордовском обрядовом тексте // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию В.Н. Топорова. М., 1998.
14. Балто-славянские исследования (БСИ). 1988–1996. М., 1997.
15. Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. М., 2000.
16. Марийский фольклор. Мифы, легенды и предания / Сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола, 1991.

17. *Казанский М.М.* О балтах в лесной зоне России в эпоху Великого переселения народов // Археологические вести. 1999. № 6.
18. *Топоров В.Н.* Балтийские следы на верхнем Дону // Балто-славянские исследования. М., 1988–1996.
19. *Седов В.В.* Славяне. Историко-археологическое исследование. М., 2002.
20. *Казаков Е.П.* Коминтерновский II могильник в системе древностей тюркских каганатов // Культуры евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии). Самара, 1998.
21. *Матвеева Г.И.* Памятники Лбищенского типа – ранний этап именьковской культуры // Культуры евразийских степей второй половины I тысячелетия н.э. (вопросы хронологии). Самара, 1998.
22. *Максимов Е.В.* Славяне, германцы и другие племена Юго-Восточной Европы на рубеже нашей эры // Давня и середньовісна історія України. Кам'янець-Подільський, 2000.
23. *Матвеева Г.И.* Среднее Поволжье в IV–VII вв.: именьковская культура. Самара, 2004.
24. *Халиков А.Х.* Балто-марийские контакты по данным языка и археологии // Этнические и социальные процессы у финно-угров Поволжья (I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.). Йошкар-Ола, 1987.
25. *Петрухин В.Я. Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004.



© 2006 г. О. Б. СТРАХОВА

НОВАЯ КНИГА О ПРОИСХОЖДЕНИИ “СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ”: ШАГ НАЗАД

Книга профессора Гарвардского университета Эдварда Л. Кинана, озаглавленная “Josef Dobrovský and the Origins of the Igor’ Tale” [1], является еще одним вкладом в большую копилку мнений по поводу подлинности и авторства “Слова о полку Игоре́ве”, выраженных – устно или письменно – скептиками, как любителями, так и профессионалами.

Сомнения возникли уже в 1814 г. и продолжают до наших дней. Таким образом, рецензируемая книга является последним звеном в цепочке, которая тянется – ограничим себя последними шестьюдесятью годами – от А. Мазона, который верил, что “Слово” было подделано Н.Н. Бантышом-Каменским (см., например [2]), через А.А. Зими́на (чьим антигероем был архимандрит Иоиль Быковский)¹, К. Троста (который подозревал Н.М. Карамзина) [7] (ср. также [8. S. 110]), У. Шамшулу, который обвинял И. Елагина [9], к Ш.Х. Акчурину, который верил, что “Слово” было написано на “тюркском” языке и не понято его первым издателем А.И. Мусиным-Пушкиным [10]. Антигероем профессора Кинана стал великий чешский славист Й. Добровский, который находился в России с 17 августа 1792 г. по 7 января 1793 г. и работал с церковнославянскими и древнерусскими рукописями в различных библиотеках и хранилищах Москвы и Санкт-Петербурга во время своего визита.

Прежде чем мы начнем нашу оценку работы профессора Кинана, нам следует представить сжатое изложение его теории. Это достаточно сложная задача, так как теория не была четко сформулирована автором и, более того, содержит несколько противоречивых положений². Вот что я смогла реконструировать:

Страхова Ольга Борисовна – д-р, библиотекарь Гарвардского университета (Кембридж, США).

¹ Взгляды Зими́на в деталях неизвестны, ибо его 1000-страничная книга никогда не была опубликована для широкого читателя. Некоторые из его идей могут быть почерпнуты из небольшого числа его собственных публикаций на эту тему или из работ, опровергающих или рассказывающих о взглядах Зими́на (см., например, [3; 4; 5; 6]).

² Так, например, профессор Кинан утверждает, что Добровский не подделал “Слово”, а только сочинил несколько пассажей, имитируя “Задонщину” [1. P. 424]. Это утверждение вступает в противоречие с его Главой IV, “Reading the Igor’ Tale”, где автор находит богемизмы или гебраизмы во *всем* тексте “Слова”, предполагая, таким образом, что Добровский составил весь текст. Другой пример забывчивости автора: профессор Кинан производит *tatranь* из чеш. *tatran*, “клоун, шутник” [1. P. 306–307], в другом месте он ссылается на это слово как на “[of the] unknown non-Turkic (tatran) origin” [1. P. 412].

1. Мусин-Пушкинский сборник, т.е. Хронограф, в котором издатели предположительно обнаружили “Слово”, никогда не существовал (см. [1. Р. 31, 40, 57–58, 398]).

2. Все ссылки на эту рукопись исходят либо от самих издателей, либо от К. Калайдовича. Поскольку у Калайдовича были проблемы с психикой, его информация не может и не должна приниматься как данность (см. [1. Р. 45–49, 56–57]).

3. Все пять списков “Задонщины”, которые имеют текстологические параллели со “Словом”, т.е. список Кирилло-Белозерского монастыря (далее Кир.-Бел.), два Музейских списка: Муз. 3045 (И-1), Муз. 2060 (И-2), список Ундольского (Унд.) и Синодальный (Син.) были известны русским ученым задолго до публикации “Слова”. Ипатьевская летопись, Псковский Апостол 1307 г. и все остальные тексты, которые так или иначе могли повлиять на создателей “Слова”, также были хорошо известны (см. [1. Р. 62, 126–132]).

4. Человеком, имевшим доступ ко всем этим текстам (т.е. к пяти версиям “Задонщины” и другим упомянутым текстам), был великий чешский ученый Й. Добровский, который провел пять месяцев в екатерининской России; Й. Добровский также имел проблемы с психикой (ср., например, [1. Р. 108–118, 126–132]).

5. Используя большинство доступных ему рукописей во время пребывания в Санкт-Петербурге, Добровский создал первый черновик фрагментов, предположительно восходящих к “древнерусскому” тексту XII в. Этот черновик попал в руки И. Елагина, который воспользовался им в процессе работы над своей историей России. В исправленной форме черновик был инкорпорирован в “Слово” (см. [1. Р. 89, 94–95, 398]).

6. После прибытия в Москву Добровскому посчастливилось обнаружить в Синодальной библиотеке еще одну версию “Задонщины” и Псковский Апостол 1307 г. Добровский или исправил свой предыдущий черновик, или послал дополнения все тому же Елагину. Какое-то время эти черновые материалы (т.е. петербургские и московские заметки) существовали отдельно. Елагин, Херасков (1796) и Карамзин (1797) ссылались на первый черновик. Черновые записки Малиновского отражают его работу над вторым черновиком Добровского, посланным из Москвы (см. [1. Р. 95, 154–204, 398, 419–420]).

7. Черновики Добровского изначально были написаны латиницей, в манере, характерной для этого ученого, т.е. с пропуском срединных и финальных еров (ъ) (см. [1. Р. 59, 201, 209]).

8. Мусин-Пушкин приобрел архив Елагина после смерти последнего в сентябре 1793 г. и перевез его в Москву в 1797 г. Именно тогда и там Мусин-Пушкин и Малиновский начали сводить два черновика Добровского воедино. Так называемая Екатерининская копия “Слова” представляет собой первый результат этого процесса. Так как Екатерина Великая умерла в 1796 г., а упомянутая копия не могла быть создана ранее 1797 г., она называется “Екатерининской” по ошибке³ (см. [1. Р. 65–66, 68–69, 92–98]).

9. Поскольку черновики Добровского были написаны латиницей с пропуском срединных и финальных еров, Малиновский и Мусин-Пушкин некоторые слова в этих черновиках не поняли, а к другим добавили еры. Именно так и были созданы орфографические черты “Слова” (см. [1. Р. 414–418]).

³ Профессор Кинан не объяснил нам, каким образом этот список, датируемый, по его мнению, 1797 г., т.е. годом позже смерти Екатерины II, оказался переплетен с автографами императрицы.

10. “Слово”, как мы его знаем, по мнению профессора Кинана, содержит многочисленные богемизмы и некоторые гебраизмы. Эти лексические черты дополнительно указывают на Добровского как на автора “Слова”, так как он был чехом по происхождению и гебраистом по образованию (см. [1. Р. 393–394, 398–399, 318, 312–323]).

11. Добровский, тем не менее, не намеревался “подделать” древнерусский текст. Единственное, что он сделал, – было только создание невинных отрывков, имитирующих древнерусский язык; он не может нести ответственность за их публикацию. Более того, психическое состояние Добровского не позволило ему распознать в опубликованной версии “Слова” те самые отрывки, над созданием которых он когда-то трудился. Именно поэтому Добровский считал текст “Слова” подлинным и потратил немало времени на его изучение (см. [1. Р. 419–421, 424]).

12. В 1815 г. Антон Бардин приготовил еще одну подделку “Слова”, на основе первого издания 1800 г. (= *editio princeps*). Малиновский, который прекрасно знал, что “Слово” никогда не существовало, был вынужден купить бардинскую подделку, чтобы скрыть свое собственное преступление. Он написал письмо графу Н.П. Румянцеву, чье скептическое отношение к “Слову” было хорошо известно. В этом письме Малиновский восхваляет подделку Бардина как подлинную рукопись, делая, таким образом, вид, что ни он, ни Мусин-Пушкин никакого отношения к подделке 1800 г. не имеют. В этом письме Малиновский впервые утверждает, что рукопись “Слова” сгорела в пожаре 1812 г. (см. [1. Р. 51–56]).

Тезисы профессора Кинана, как я их понимаю, могут быть распределены по трем большим группам: (а) история открытия “Слова”; (б) взаимоотношения “Слова” с другими текстами и (с) лингвистические проблемы. В статье я собираюсь обсудить эти три группы проблем последовательно, одну за другой. Таким образом, мне неизбежно придется обращаться к тому фактическому материалу, который уже хорошо знаком исследователям “Слова”.

История открытия “Слова”

Профессор Кинан утверждает, по крайней мере дважды [1. Р. 31, 56–58, 397], что Мусин-Пушкинский сборник, т.е. Хронограф, в котором издатели предположительно нашли “Слово”, “is a ghost” (т.е. фантом, привидение). Это – наиболее революционное положение теории профессора Кинана, кардинально расходящееся с общепринятой точкой зрения. Каким образом профессор Кинан пришел к такому выводу?

То, что “Слово” было опубликовано по рукописи № 323 из Мусин-Пушкинской библиотеки, было сказано в *editio princeps*: “Подлинная рукопись, по своему почерку весьма древняя, принадлежит Издателю сего” (*). Примечание (*) гласит: “Г. Дѣйствительному Тайному Совѣтнику и Кавалеру Графу Алексѣю Ивановичу Мусину Пушкину. Въ его Библиотекѣ хранится рукопись оная въ книгѣ, писанной въ листъ, под № 323. Книга же сія содержитъ слѣдующія, по ихъ оглавленіямъ, матеріи” [1. С. VII] (далее следует список “материй”)⁴.

⁴ Здесь и далее все пассажи из “Слова”, включая сам текст и примечания, цитируются по первому изданию 1800 г. (= *editio princeps*) с сохранением орфографии и пунктуации памятного.

Будучи спрошенным, где была найдена рукопись № 323, Мусин-Пушкин ответил следующее в своем письме к К.Ф. Калайдовичу от 20 декабря 1813 г.: «Вопрос 4-й: Где найдена? До обращения Спасо-Ярославского монастыря в Архиерейский дом управлял оным архимандрит Иоиль, муж с просвещением и любитель словесности. По уничтожении штата остался он в том монастыре на смирении до смерти своей. В последние годы находился он в недостатке, а по тому случаю комиссионер мой купил у него все русские книги, в числе коих в одной, под № 323, с названием Хронограф, в конце, найдено “Слово о полку Игореве”» (цит. по [12. С. 194]).

Таким образом, единственное, что Мусин-Пушкин лично сказал, это то, что рукопись когда-то принадлежала архимандриту Иоиллю (Быковскому), который продал ее вместе с другими “русскими книгами” после своего ухода за штат, т.е. после 3 июля 1787 г.⁵ Данная информация, хотя и абсолютно недвусмысленная, весьма нас разочаровывает. Не только Калайдович в 1813 г., но и все мы сегодня хотели бы знать, где же находилась рукопись *до того*, как Мусин-Пушкин купил ее у Иоиля (если, конечно, факт покупки действительно имел место).

В 1976 г. Г.Н. Моисеева сделала шаг вперед и попыталась ответить именно на этот вопрос: как Иоиль приобрел рукопись (см. [14]). Она предположила, что Иоиль приобрел рукопись (и, возможно, остальные “русские книги”) в библиотеке Спасо-Ярославского монастыря, архимандритом которого, как мы помним, он был. Моисеева нашла пять описей монастырской библиотеки и обнаружила, что в описи 1787 г. четыре рукописи, среди них один “Хронограф в десь”, имеют одну и ту же помету “отданъ/а”. В описи, датированной следующим, 1788 г., все эти рукописи имеют помету “за ветхостию и согнитием ... уничтожен/а”. Моисеева далее предположила, что Иоиль взял (или, скажем прямо, украл) эти четыре рукописи из монастырской библиотеки, продал их Мусину-Пушкину и велел своим подчиненным внести соответствующие пометы в опись с тем, чтобы оправдать исчезновение рукописей [14. С. 67–85, 95–98]. В течение какого-то времени гипотеза Г.Н. Моисеевой казалась весьма привлекательной.

Однако в 1992 г. Е.В. Синецына, специалист по культурной истории Ярославского региона XV–XVIII вв., опубликовала статью, в которой указала, что три из четырех рукописей, упомянутых в описях за 1787 и 1788 гг., а именно пергаменный Часослов, пергаменная Псалтирь и “Хронограф в десь”, не были уничтожены, а находятся сегодня в Ярославском музее-заповеднике [15. С. 87. Прим. 11]⁶. Эта история – прекрасный пример того, как даже самая привлекательная интерпретация старых фактов вынуждена отступить перед открытием новых фактов.

Профессор Кинан очевидным образом смешал две разные истории: (а) историю, рассказанную Мусиным-Пушкиным о том, как он приобрел рукопись у Иоиля (правдива эта история или нет – другой вопрос) и (б) историю, рассказанную Г.Н. Моисеевой о том, где сам Иоиль мог приобрести свою рукопись. Это смешение привело профессора Кинана к необоснованному утверждению.

⁵ Указ о закрытии некоторых русских монастырей, включая Спасо-Ярославский, и об условиях пребывания Иоиля за штатом см. [13. С. 1073–1074].

⁶ Синецына рассказала гораздо подробнее о своей находке в другой статье [16]. Очевидно, не зная о публикации Синецыной, Г.Н. Моисеева также нашла и описала пергаменный Часослов Спасо-Ярославского монастыря – рукопись, которая, согласно описи 1788 г., считалась уничтоженной; эта статья была опубликована после смерти автора [17].

Тот факт, что пропавшая рукопись из истории Мусина-Пушкина не есть сохранившаяся рукопись из истории Моисеевой, вовсе не значит, что Мусин-Пушкинская рукопись никогда не существовала.

История, рассказанная Мусиным-Пушкиным, и история, реконструированная Моисеевой 170 годами позже, являются ответами на два разных вопроса. Утверждение Мусина-Пушкина, что он купил рукопись у Иоила, может быть правдой, а может быть и ложью. Факты, находящиеся в нашем распоряжении, просто не позволяют нам сделать никаких выводов. Единственное, что мы можем утверждать наверняка, – это то, что Мусин-Пушкинский сборник не есть сохранившийся Спасо-Ярославский Хронограф в десть. Но, в отличие от профессора Кинана, мы помним, что “Спасо-Ярославское происхождение” этой рукописи – только гипотеза, предложенная Г.Н. Моисеевой, которая оказалась ошибочной.

Мы, таким образом, встаем перед вопросом: существовала ли когда-нибудь рукопись, в которой предположительно находилось “Слово”, или нет? Нам следует припомнить традиционные резоны, которые обычно привлекаются учеными в поддержку идеи существования рукописи. Первый из них – это описание рукописи, которое мы находим в примечании (*) на стр. VII первого издания “Слова”:

“1) Книга глаголема Гранаграфъ (Хронографъ), рекше начало писменомъ царскихъ родовъ отъ многихъ лѣтописецъ; прежде о бытїи, о сотворенїи мїра, отъ книгъ Моисеовыхъ и отъ Иисуса Навина, и отъ Судей Іудѣйскихъ, и отъ четырехъ Царствъ; такъ же и о Асирїйскихъ Царехъ, и отъ Александрїя, и отъ Рускихъ лѣтописецъ, Сербскихъ и Болгарскихъ.

2) Временникъ, еже нарицается лѣтописаніе Рускихъ Князей и земля Рускыя.

3) Сказаніе о Индіи богатой.

4) Синагрипъ Царь Адоровъ, Иналивскїя страны.

5) Слово о плъку Игоревѣ, Игоря Святъславля, внука Ольгова.

6) Дѣянїе прежнихъ временъ храбрыхъ челоувѣкъ о бръзости, и о силѣ, и о храбрости.

7) Сказаніе о Филипатѣ [sic], и о Максимѣ, и о храбрости ихъ.

8) Аще думно есь слышати о свадѣбѣ Девгѣевѣ, и о всъхъщенїи Стратиговнѣ”.

Это примечание изучалось неоднократно. Оказалось, что все тексты, упомянутые в примечании, за исключением самого “Слова”, встречаются в других рукописях (см. подробнее [18. С. 138–140])⁷. Это без сомнения означает, что

⁷ Судя по заглавию, первый текст рукописи представлял собой так называемую Пространную редакцию Хронографа 1617 г. (см., например, [19]). Заглавие второго текста идентично с заглавием 1-й Новгородской летописи, ее так называемый Младший извод (см., например, [20]; подробнее см. [21. С. 139–141]). Текст 3, “Сказание о Индии богатой” (= “Сказание об Индийском царстве”), известно в десятках списков. Его заглавие позволяет предположить, что Мусин-Пушкинский сборник мог содержать самую раннюю версию этого текста, сохранившуюся в отрывках в “Александрии” 2-й редакции (см. [22]). Заглавие 4-го текста, “Синагрип, царь Адоров и Наливския страны” (= “Повесть об Акире Премудром”), совпадает с заглавием так называемой 1-й редакции этого текста (например, самый ранний список XV в. [23; 24]). Наконец, 6-й текст, “Девгениево деяние” (издатели не поняли, что они имеют дело с одним текстом в трех частях, и внесли в описание название каждой части как отдельного текста), дошло до нас в трех списках (XVII–XVIII вв.); тем не менее, ни одна из сохранившихся копий не имеет таких заглавий, как текст, упомянутый в издании 1800 г. Следует заметить, что первый текст определяет *terminus post quem* для предполагаемой рукописи со “Словом”. Эта рукопись переплетена *после* 1617 г. Мы можем предположить, что она представляла собой конволют и что другие ее части могли быть написаны ранее и другой рукой. Но это предположение и только. В очередной раз, единственное, в чем мы можем быть уверены наверняка, это то, что первый текст, упомянутый в примечании, датируется временем после 1617 г.

издатели не придумали данные заглавия, а позаимствовали их из какого-то рукописного источника (или источников). Понимая, что данное примечание противоречит его утверждению, что Мусин-Пушкинский сборник есть “привидение”, профессор Кинан заявил в начальной части своей книги, что описание сборника на с. VII editio princeps недостоверно и скомпилировано, по всей видимости, на основе списка “Задонщины” Ундольского, где “Слово” механически заменило “Задонщину” [1. Р. 58].

Он, однако, изменил свое мнение ближе к концу книги, ибо написал, что, по всей видимости, ответственность за создание идеи о существовании Мусин-Пушкинского сборника лежит на Малиновском, который и скомпилировал “конвой” “Слова” на основе рукописи “Сказания о Мамаевом побоище”, принадлежавшей Р.Ф. Тимковскому, заменив “Сказание” “Словом” [1. Р. 419]. К сожалению, ни одна из версий профессора Кинана не выдерживает критики.

Начнем со второй версии. Первое упоминание о находке “Сказания о Мамаевом побоище” Р.Ф. Тимковским исходит из дневника К. Калайдовича (запись от 11 октября 1814): “Г. Профессоръ [Р.Ф. Тимковский], занимаясь уже нѣсколько времени разборомъ филологическимъ пѣсни Игоревои, сдѣлалъ весьма важное открытіе, нашедши другое подобное сочиненіе. – Это есть пѣснь о побѣдѣ Дмитрія Донскаго надъ Мамаемъ, найденная имъ в одной книгѣ, содержащей много піесъ историческихъ – на площади. (...) Въ сей же книгѣ помѣщена съ Арабскаго переведенная сказка Синагриппъ Царь Адоровъ Иналивскія (sic!) страны (какъ и въ пѣсни Игоревои), и весьма любопытное предложеніе Кн. Ивану Васильевичу правнука извѣстнаго героя Пересвѣта о дѣланіи Македонскихъ щитовъ въ русскомъ воинствѣ. – Рукопись сія принадлежитъ времени Царя Михаила Ѳеодоровича” [25. С. 108–109 (2-я пагинация)]. Эта запись не оставляет сомнений в том, что Тимковский приобрел список “Сказания” после публикации “Слова”, так как полагал, что “Сказание” подобно “Слову”. Несколькими годами позже, в 1820 г., Калайдович сообщил, что “Сказание” было обнаружено Тимковским в рукописи XVII в.⁸. Наконец, в 1824 г., в статье, посвященной А.И. Мусину-Пушкину, Калайдович вернулся к этой теме еще раз. Он писал: «Рукопись, содержащая Пѣснь сію (“Сказание о Мамаевом побоище”. – О.С.), писана въ 4 и куплена случайно въ Москвѣ. Она слѣдуетъ въ ней между посланіемъ о допросѣ къ Царю Максиміану въ лѣто 7084 (1576), 7085 (1577) и 7086 (1578) и статьею о взятіи Царя Града въ лѣто 6961, (1456) (курсив и пояснения в скобках принадлежат Калайдовичу. – О.С.) и написана на 79 листахъ. Почеркъ рукописи XVII вѣка, и вѣроятно временъ Царя Михаила Ѳеодоровича; ибо одно въ оной происшествіе помѣщено тою же рукою 7151 или 1643 года» [27. С. 39–40. Прим. (**)].

Таким образом, на основании заметок Калайдовича мы можем частично реконструировать содержание списка Тимковского. Он содержал: (а) “Синагрипп, царь Адоров...”, (б) так называемую “Малую Челобитную” Ивана Пере-

⁸ “Другой, также незаконченный, трудъ его состоялъ въ примѣчаніяхъ на *исповѣданіе и сказаніе о побоищѣ Великаго Князя Дмитрія Ивановича Донскаго* (курсив Калайдовича. – О.С.), драгоценномъ сочиненіи, найденномъ Г. Тимковскимъ въ рукописи XVII вѣка” (см. [26. С. 132]). Профессор Кинан, не зная об этой статье Калайдовича, утверждал, что Калайдович сделал подобное замечание публично только в 1824 г. [1. Р. 408. Прим. 33]. На самом деле, автор спутал две статьи Калайдовича, одну – о Тимковском (см. выше), а другую – о Мусине-Пушкине [27. С. 39–40. Прим. (**)].

светова (см. [28. С. 163] – о Македонских щитах), (с) какую-то версию “Повести о взятии Царьграда турками”⁹, (d) “Повесть о двух посольствах”¹⁰ и (е) “Сказание о Мамаевом побоище”. Ясно, что реконструированное содержание списка Тимковского не совпадает с содержанием Мусин-Пушкинского сборника.

Публикация списка Тимковского, предпринятая И. Снегиревым в 1829 и 1838 гг., была сделана с *копии* этого списка [32. С. 1, 67; 33. С. VII]. Короче говоря, за исключением информации, сообщенной К.Ф. Калайдовичем, мы не в состоянии реконструировать полное содержание рукописи Тимковского. Сама эта рукопись была утеряна.

Мы окажемся еще лучше экипированными, если обратимся к первой версии профессора Кинана, согласно которой содержание Мусин-Пушкинского сборника было заимствовано из рукописи “Задонщины” по списку Ундольского, где “Слово” механически заменило “Задонщину”. Это утверждение категорически опровергается самим описанием списка Ундольского, – описанием, которое было опубликовано дважды¹¹:

«1-е. Цареградское взятъе, безъ начала. до 74 листа.

2-е. Слово о Андрѣѣ Критскомъ: “бысть нѣкоторый градъ именемъ Критъ”. до 89 л.

3-е. Слово Св. Григорія Папы Римскаго, како родися отъ брата и отъ сестры. “Бысть же блаженный Григорей”. до 100 л.

4-е. О Димитрѣѣ Басаргѣѣ, и о сынѣѣ его отрочатѣѣ седми лѣтъ. “Дмитрей Басарга гостьбу дѣяше”. до 118 л.

5-е. О премудромъ Акирѣѣ и сынѣѣ его Анаданѣѣ. “В земли Алевитстей”. до 143 л.

6-е. Повѣсть о царѣѣ Давыдѣѣ и о сынѣѣ его Соломонѣѣ и о ихъ премудрости. “Бысть у Царя Давыда три дѣвицы”. до 165 л.

7-е. О судѣѣ Царя Соломана. “Ко Царю Соломану прииде”. до 167 л.

8-е. Соломона Царя премудрость. “Соломонъ премудрый испытывалъ мысли женской”. до 169 л.

9-е. Слово о В.К. Дмитріѣѣ Ивановичѣѣ и о братѣѣ его Князѣѣ Владимирѣѣ Андреевичѣѣ, яко побѣдили супостата своего Царя Мамаея. 194 л.

10-е. Повѣсть полезна отъ древняго писанія сложена, являющи преславнаго бывшаго чудеси о иконѣѣ Пречистыя Богородицы, еже нарицается Владимирская. “Въ лѣто 6903 во дни княженія благовѣрнаго”. до 215 л.

11-е. Сказаніе о Вавилонскомъ царствѣѣ, о Царѣѣ Аксеркѣѣ и о Навходеносорѣѣ Царѣѣ и о Царѣѣ Васильѣѣ. “Бысть въ Вавилонскомъ царствѣѣ”. до 233 л.

12-е. О Азовскомъ взятѣѣ. (Начало утрачено). до 263 л.

13-е. Слово о Дракулѣѣ воеводѣѣ Мультиянскія земли. “Бысть въ Мультиянской землѣѣ”. до 276 л.

⁹ Подробнее о “Повести о взятии Царьграда” см., например, [29]. Возможно, что список Тимковского содержал версию, озаглавленную “О взятии Царьграда от безбожных турчан”; ср. начало этой версии: “В лето 6961 обращаше уже в мысли своей Амуратов сын Моамеф...” с датой 6961, упомянутой Калайдовичем; эта версия была переведена Максимом Греком с латинского текста Энея Сильвия, подробнее см. [30].

¹⁰ Подробнее о “Повести о двух посольствах” (фиктивное описание реальных посольств, посланных Иваном Грозным к турецкому султану в Константинополь в 1570 г., к немецкому правителю Максимилиану II в Регенсбург в 1576 г. и к австрийскому королю Рудольфу II в Вену в 1577–1578 гг.), см. [31].

¹¹ См. [34. С. III VI. Прим. (*)]; другое описание (сокращенный вариант) см. [35. С. 47 (2-я пагинация)].

14-е. Повѣсть, о нѣкоемъ царевѣ дворецкомъ и о населникѣ сїи рѣчь о крестьянинѣ. “Бысть въ Римской области”. до 288 л.

15-е. Сказаніе о Индѣйскомъ царствѣ и о всѣхъ чудесехъ его. “Како Царь Мануилъ”. до 299 л.

16-е. Повѣсть какъ видѣхъ Царь Мамеръ единой нощи 12 сновъ. “Бѣ не въ коихъ странахъ” [sic]. до 320 л.

17-е. Посланіе во Царьградъ къ восточному Царю Салтану въ лѣто 7078 году. Начало утрачено. до 341 л.»¹²

Итак, содержание списка Ундольского совершенно не совпадает с содержанием Мусин-Пушкинского сборника, сообщенном в примечании (*) *editio princeps*. До сих пор ученым не удалось обнаружить рукописи, содержание которой напоминало бы содержание Мусин-Пушкинского сборника, поэтому вопрос о том, где издатели нашли эти заглавия, остается неопределенным. Историк, привыкший взвешенно относиться к фактам, сочтет для себя более надежным начать с *предположения*, что издатели напечатали эти заглавия так, как они были в рукописи, а не свели воедино заглавия, обнаруженные ими в разных рукописях, особенно если вспомнить, что заглавия, которые восходят к “Девгениеву деянию”, не имеют параллелей в трех сохранившихся списках этого текста.

Примечания, помещенные Н.М. Карамзиным в его “Истории Государства Российского”, являются другим резонансом, который позволяет нам считать, что Мусин-Пушкинский сборник действительно существовал. В этих примечаниях Карамзин ссылался на рукопись из библиотеки Мусина-Пушкина: “Въ той же книгѣ, въ коей находится *Слово о полку Игоревѣ* (въ библиотекѣ Графа А.И. Мусина-Пушкина), вписаны еще двѣ повѣсти: *Синагрипъ, Царь Адорровъ, и Дѣяніе прежнихъ временъ храбрыхъ человекъ*” (курсив Карамзина. — О.С.). Карамзин, который начал работать над своей “Историей” в 1803 г., мог, конечно, позаимствовать эту информацию из примечания к изданию 1800 г. Но он продолжил свое примечание, приводя цитаты из *обеих* повестей. В конце примечания Карамзин также сослался на “Сказаніе об Индии богатой”: “Въ той же книгѣ находится еще Сказаніе о Индии богатой, или мнимое письмо Священника Іоанна къ Мануилу, Греческому Императору” [36. Т. 3. Прим. 272].

Цитаты Карамзина из “Девгениева деяния” представляются крайне важными для споров по поводу происхождения “Слова” и вызвали большой интерес среди ученых. Они обсуждались такими славистами, как А.Н. Веселовский (1875), Н.С. Тихонравов (1890), П. Паскаль (1935), Р. Якобсон (1948), А.И. Стендер-Петерсен (1954), А. Лорд (1954), А. Вайян (1955), А. Досталь (1960), В. Кузьмина (1962), и такими византистами, как А. Рэмбо (1876), П. Калонарос (1941), А. Грегуар (1942), А. Соловьев (1952), И. Маврогордато (1956) и Ст. Кириакидис (1958). Должна отметить, что профессор Кинан ни разу в своей книге не упомянул о цитатах Карамзина из Мусин-Пушкинского сборника, крайне важных для вопроса о существовании этого сборника, не говоря уже о подлинности “Слова”.

¹² Заметим, что только тексты 5 и 15 имеют параллели с Мусин-Пушкинским сборником, но ни один из них не совпадает по заглавию.

Сегодня мы знаем три списка славянской версии “Дигениса Акрита”, все они – восточнославянского происхождения. Первый – конца XVII – начала XVIII в. – обнаружен А.Н. Пыпиным в 1856 г. [37]. Второй – 1744 г. – обнаружен ок. 1890 г. Н.С. Тихонравовым [38]. Третий – 1750-е годы – обнаружен в 1959 г. В.Д. Кузьминой [39]. Погодинский и Титовский списки очень близки между собой, Тихонравовский список (фрагментарный) восходит к какой-то другой версии славянского перевода.

Когда в 1890 г., во время сессии VIII Археологического съезда, Н.С. Тихонравов объявил об открытии нового списка “Девгениева деяния”, он указал на поразительное сходство между списком, который он только что обнаружил, и цитатами Карамзина [40. С. 190–191] (см. также [41. Приложение, 84; 42. С. 230–231]). В.Д. Кузьмина опубликовала все три известных славянских списка “Девгениева деяния” вместе с их факсимиле [43]; следовательно, мы можем сравнить текст Тихонравовского списка с выписками Карамзина:

Выписки Карамзина

[Девгений] двѣнадцати лѣтъ мечемъ играетъ, а на 13 лѣто копѣемъ, а на 14 лѣто похупается (покушается)¹³ всякый звѣрь побѣдити [36. Т. 3. Прим. 272]

кто сему не дивится, како дрѣзость яви уноша (юноша), како лось нагони брѣже (скорѣе) *фаря* брѣзаго [36. Т. 2. Прим. 333]

како *фарь* под ним (Девгениемъ) скакаше, а он гораздо на нем играетъ [36. Т. 2. Прим. 333].

Кажи ми отца своего и братію, каковы суть? И нача дѣва ему глаголати: на отцѣ моемъ брони златы и шеломъ златъ съ каменіемъ драгимъ и жемчугомъ сажень, а конь у него покрытъ поволокою зеленою; а братія моя суть в сребреныхъ бронехъ, только шелома златы, а кони у нихъ чръвленою паволокою покрыты [36. Т. 3. Прим. 272].

Азъ старости твоя дѣла пожалую дамъ ти свободу, и сыномъ твоимъ; толико (только) знаменіе свое хошу възложить на васъ [36. Т. 3. Прим. 272].

И бѣ на Стратигѣ златъ крестъ прадѣда его многоцѣненъ и у сыновъ его жуковины многоцѣнны съ драгимъ каменіемъ; то взя у нихъ за знаменія мѣсто [36. Т. 3. Прим. 272].

Список Тихонравова

Преславнии дѣвгений вѣ лѣто мечемъ йграше ѧ на гѣ лѣто копьемъ ѧ на дѣ лето покушашеся вся свѣри побѣдити [43. Л. 31].

кто сему не дивится какова дѣзность явись млада ѿрочати кто лося догна быстрее лва [43. Л. 31 об.].

како фарь по нѣмъ скакаше ѧ онъ велми на немъ крепко сѣдяще и всячѣкимъ ѿружиемъ играше и храбро скакаше [43. Л. 33 об.].

Скажи ми ѿца своего и братію како^{bb1} суть И начатъ ему двѣца глаголати На ѿце моемъ брони златы и шеломъ златъ з драгимъ каменіемъ и жемчугомъ сажень а конь его покрытъ поволокою зеленою а братія мои суть в сребряныхъ броне^x токмо шелома на нихъ златы ѧ кони ихъ покрыты паволоками чѣвлеными [43. Л. 13].

азъ старость твою пощажу дамъ ти свободу и сномъ твоимъ токмо знаменіе свое воложу на васъ [43. Л. 14].

И бысть на стратигѣ крѣтъ златъ прадѣда его многоцененъ ѧ ѱ сѣновъ его жуковины многоценны з драгимъ каменіемъ и жемчугомъ и то взять ѱ нихъ за знаменія [43. Л. 14].

¹³ Объяснения в скобках и курсив принадлежат Карамзину.

Пода Стратигъ своему зятю 30 фаревъ (коней), а покрыты драгыми паволоками; а сѣдла и узды златомъ кованы; пода ему конюхъ 20, пардусовъ и соколовъ 30 съ крѣмилицы своими, и дасть ему кожуховъ 50, сухымъ златомъ шиты, и паволокъ великихъ 100; шатеръ великъ единъ шить весь златомъ: вмѣщяхуся вонь многы тисуца (тысящи) вой, и ужица бяху шатра того шолькова, а колца сребрена; и подасть ему икону злату Св. Феодоръ, и копія 4 Аравитская, и мечъ дасть прадѣда своего. А теща подасть ему драгыхъ поволокъ зеленыхъ 30, кожуховъ 20, сухымъ златомъ шитыхъ съ драгымъ камениемъ и съ жемчюгомъ; прѣвый шуринъ уноша подасть ему 50 поясовъ златоконанныхъ, и ина шурия даша ему многы дары, им же нѣсть числа [36. Т. 3. Прим. 272].

И дасть Стратигъ зятю своему ѿ фаревъ ѿ покрыты драгими паволоками ѿ сѣла и уды златомъ кованы и дасть ему ѿ конюховъ паѣусовъ и соколовъ ѿ сѣ комиллицы своимъ [sic] и дасть ему ѿ кожуховъ сухимъ златомъ шиты и паволокъ великиѣ рѣ да шатеръ великъ единъ ^{весь} златомъ вмещяхуся в немъ многыя тысящи вой ѿ ужица ѿ шатра того шековы ѿ колца сребряные и дасть ему икону злату стѣи ѿебдоръ да ѿ копія аравитскихъ да мечъ прадеда своего ѿ теща дасть ѿ драгиѣ паволокъ зеленыѣ ѿ кожуховъ шиты сухимъ златомъ з драгимъ камениемъ и жемчюгомъ иныя дары многы дасть ему пѣвы шуринъ дасть ему ѿ поясовъ златоконаныѣ и иныя шурия даша ему многыя дары им же нѣтъ чѣла [43. Л. 15 об.].

Цитаты Карамзина выглядят “старше” текста списка Тихонравова. Более того, представляется, что список, которым пользовался Карамзин (содержащийся в Мусин-Пушкинском сборнике), был полнее фрагментарного списка Тихонравова (подробнее см. [43. С. 45]). Из заглавия в описании Мусин-Пушкинского сборника в *editio princeps* и из примечания Карамзина № 333 ко 2-му тому его “Истории” можно заключить, что список, которым пользовался Карамзин, содержал историю об Америке царе (т.е. эмире), похищении им красивой греческой девушки, последующее его крещение и женитьба на ней (эта история отсутствует в Тихонравовском списке, но сохранилась в Титовском и Погодинском). То же самое можно сказать и об истории о Филиппе (в *editio princeps* стоит или Филиппата, или Филиппат¹⁴) и Максимо; эта история также отсутствует в Тихонравовском списке, но есть в Титовском и Погодинском. Более того, среди цитат Карамзина мы находим такую, для которой в Тихонравовском списке параллели нет, а варианты Титовского и Погодинского списков отстоят от нее весьма далеко:

Карамзин

Ста Амера на сумежи Грецкой земли и рече: Боярство мое великое, сынове Аравитстїи! имѣете ли дрѣзость на Гречкую землю, противу тѣ (той) силѣ плки поставити? И единъ Аравитянинъ велегласно рче ... устны у него пяди; на конецъ устенъ висяху многы жуковины, и по конецъ носа 12 замка замчена [36. Т. 3. Прим. 272].

Погодин

Доиде же Амиръ царь до Грецкїя земли, и рече Амиръ царь ко Аравитяномъ: Братїя моя милая, силни и храбрии Аравитяне, кто хошетъ со мною дерзость творити, той поиди со мною въ Грецкїю землю пакости творити. И рече изъ нихъ единъ Аравитянинъ, въ устѣхъ имея у себя 12 замковъ, и рече велегласно ко Амиру царю [цит. по [44. С. 31].

Титов

Егда же дои^{те} Амиръ црѣ [sic] ко аравитяно^м. Братїя моя милая силни кмѣти аравитския кто хоше [sic] со мною итѣти в греческую землю пакости творити. Рече же ѿ нихъ аравитяни^н во уста^х имѣя 12 замковъ. И рече же велегласно ко амиръ. Црѣ [39. Л. 117 об.].

¹⁴ В описании надо бы читать Филиппатъ? (ср. Φιλιππατς или Φιλιππουζ греческого текста). В соответствующем заглавии из Мусин-Пушкинского сборника последний слог в слове мог быть написан в виде пѣ (с длинной вертикальной палочкой у буквы ѣ), которую издатели прочитали как пѣ.

Но и это еще не все. Цитаты Карамзина из Мусин-Пушкинского сборника привлекли внимание и А.П. Григорьева, который в 1913 г. опубликовал исследование, посвященное “Повести об Акире Премудром” [45]. Согласно Григорьеву, существуют две редакции славянского перевода этой “Повести” (известной также в арамейском, сирийском, арабском, греческом и румынском переводах). Первая редакция славянского перевода дошла до нас в трех восточнославянских и трех южнославянских списках. Все списки, восходящие к этой редакции перевода, озаглавлены “Синагрип, ц(а)рь Адоровъ и Наливской страны” [45. С. 356–369]¹⁵. Из всех этих списков список XV в. [23] является наиболее ранним и наиболее полным. Согласно Григорьеву, карамзинские цитаты из “Синагрипа” очень близки указанному списку, но выглядят “моложе”: “ближе всего к началу списка по рукописи *Общ. Ист. и Др. Росс. № 189*; ввиду некоторых изменений в нем по сравнению со списком *Общ. Истории и Др. Рос. его* приходится относить к более позднему времени, чем список *Общ. Ист. и Др. Росс.*” [45. С. 357].

Цитаты Карамзина из Мусин-Пушкинского сборника представляют серьезную проблему для тезиса профессора Кинана о том, что данный сборник есть “привидение”. Поскольку он не считал нужным обсудить проблему карамзинских выписок в своей книге, я сделаю это здесь за него.

В целом, мы должны либо принять на веру утверждение Карамзина о том, что он сделал свои выписки из рукописи Мусина-Пушкина (и в этом случае идея “привидения” оказывается абсолютно ошибочной), либо отвергнуть его. Если это так, т.е. если утверждение Карамзина об использовании им Мусин-Пушкинского сборника лживо, это значит, что Карамзин напрямую участвовал в сокрытии фактов и обстоятельств, связанных с обнаружением и изданием “Слова”. В этом случае мы должны отдать себе отчет в том, сколь сложным и трудоемким должен был быть для Карамзина процесс создания этих выписок.

В случае с “Девгениевым деянием” Карамзин должен был иметь доступ к списку Тихонравова (который, как известно, был обнаружен только около 1890 г.), а также к спискам либо Погодина, либо Титова, а, возможно, к ним обоим¹⁶. В случае с “Повестью об Акире Премудром” он должен был иметь перед глазами список ОИДР [23]¹⁷. Работая над выписками из “Деяния”, он должен был сделать их “старше”, чем существующие рукописные параллели, в то время, как работая над выписками из “Синагриппа”, он должен был сделать их “моложе”, чем сохранившаяся модель XV в. В обоих случаях, тем не менее, его выписки несут на себе очевидные черты, характерные для рукопи-

¹⁵ Заметим, что заглавие текста в утерянном списке “Сказания” Тимковского позволяет предполагать, что этот список содержал 1-ю редакцию перевода, в то время как заглавие того же текста в сохранившемся списке “Задонщины” Ундольского имеет в виду текст во 2-й редакции.

¹⁶ Заметим, что А.А. Титов родился в 1845 г., М.П. Погодин в 1800 г. и П.М. Строев, который продал свое собрание Погодину, в 1796 г. В то время, когда Карамзин делал свои выписки, эти рукописные собрания просто не существовали. Где эти рукописи были до того, как их приобрели их владельцы, – неизвестно.

¹⁷ Эта рукопись должна была быть куплена Обществом *после* пожара 1812 г. Все рукописи, купленные Обществом *до* пожара, сгорели. Карамзин делал свои выписки *до* пожара (ср. его ссылки на Троицкую летопись, которая погибла в этом пожаре); 1-е издание “Истории” Карамзина вышло в свет в 1816 г.

сей, отражающих так называемое 2-е южнославянское влияние, сильно напоминая, таким образом, орфографию самого “Слова”. Ср., например, такие формы в выписках Карамзина, как дрѣзость (дважды), брѣже, брѣзаго, чръвленою, крѣмилици; знаменіа, копіа; сыновѣ, фаревѣ, кожуховѣ (дважды) (“Девгениево деяние”), и плѣ (= поль; дважды)¹⁸, прѣсть (“Повесть об Акире Премудром”).

Существует, конечно, более экономичный путь к решению загадки карамзинских выписок, а именно: предположить, что Мусин-Пушкинский сборник существовал. Такое предположение сразу же объясняет целый ряд вещей: (а) описание сборника в *editio princeps*; (б) эксплицитное утверждение Карамзина, что он видел и пользовался Мусин-Пушкинской рукописью; (в) его выписки из этой рукописи; (г) единые орфографические черты, характерные для выписок Карамзина и текста “Слова” и (е) утверждения других людей о том, что они видели эту рукопись (Мусин-Пушкин, Малиновский, типографщик Селивановский, Ермолаев).

Если мы примем это предположение, то выяснится, что нам нет нужды объявлять Калайдовича сумасшедшим только для того, чтобы опорочить позитивные утверждения очевидцев о существовании рукописи Мусина-Пушкина. Психическое состояние Калайдовича, каковым бы оно ни было, не мешало ему собрать сведения о рукописи, о которой психически нормальный Карамзин сделал свое эксплицитное замечание.

Суммируя вышесказанное, мы можем сказать, что собранные учеными свидетельства позволяют уверенно постулировать существование рукописи Мусина-Пушкина до 1800 г.¹⁹ Профессор Кинан потратил много времени и ме-

¹⁸ *Плѣ*, гиперкорректное написание др.-русс. *поль*, характерно для 2-го южнославянского влияния (ср. [46. С. 130; 47. С. 207]). Ср. такое же написание: в “Слове” *плѣночи* [11. С. 35], но *полночи* в Екатерининской копии.

¹⁹ Была ли рукописная коллекция Мусина-Пушкина уничтожена в пожаре 1812 г. – другой вопрос. Профессор Кинан придает большой вес отсутствию прямых указаний на судьбу рукописи в корреспонденции между Мусиным-Пушкиным и Калайдовичем. Он находит крайне подозрительным то обстоятельство, что первое прямое указание на то, что рукопись сгорела в пожаре 1812 г., появляется лишь в 1815 г. (в письме Малиновского графу Румянцеву). Но информация о гибели Мусин-Пушкинской коллекции начала циркулировать сразу же после пожара. Сохранилась переписка Мусина-Пушкина с его слугой (письма от 19 октября и 10 ноября 1812 г.) и письма его жены их сыну Ивану (от 2 и 16 сентября 1812 г.). Профессор Кинан не счел нужным упомянуть, что Мусины-Пушкины покинули Москву летом 1812 г. (т.е. до пожара) и что, следовательно, ответственность за спасение их имущества легла на плечи их доверенного крепостного слуги Тимофея Шепягина. Шепягин, естественно, был более озабочен спасением фамильного серебра и семейного архива, чем книг, картин и рукописей, и Мусин-Пушкин не замедлил укорить его за это (подробнее см. [48. С. 154–158]). То, что пожар 1812 г. уничтожил рукописное собрание Мусина-Пушкина, стало известно широкой публике в ноябре 1813 г. Это было сказано в статье Калайдовича (неподписанной), которую тот опубликовал в ноябрьском выпуске знаменитого “Вестника Европы” (выпуск был подписан к печати цензором Львом Цветаевым 28 октября 1813 г.; см. [49. С. 85–86]). Известие, что одна из рукописей Мусина-Пушкина не погибла в пожаре (она сохранилась у П.П. Бекетова), сообщенное Калайдовичем в этой статье, было новостью для Мусина-Пушкина, который поблагодарил за нее Калайдовича в письме от 8 ноября 1813 г., полученном им 19 ноября (см. [12. С. 187–188]). Таким образом, к ноябрю 1813 г. слухи о трагической судьбе коллекции начали циркулировать в русской ученой среде (ср. ссылки Калайдовича на П.П. Бекетова и Н.М. Карамзина в его статье). Мне представляется, что распространение этих ранних слухов должно было иметь под собой фактическое обоснование, так как сам Мусин-Пушкин к ним никакого отношения не имел. Вопрос для профессора Кинана: если собрание действительно сгорело в пожаре, то как доказать, что одна из рукописей этого собрания никогда не существовала? Такое доказательство выходит за рамки гуманитарной науки.

ста в книге, стараясь доказать обратное, обнаружив при этом обескураживающую неспособность разграничить различные группы фактов. В этом конкретном случае он не сумел увидеть разницы между гипотезой Г.Н. Моисеевой о том, как архимандрит Иоиль мог приобрести рукопись со “Словом”, гипотезой, которая была успешно опровергнута Е.В. Сеницыной, и многочисленными фактами, свидетельствующими в пользу существования рукописи. Еще более обескураживает то обстоятельство, что он предпочел обойти некоторые из этих фактов молчанием.

“Слово” и другие тексты

Существование Мусин-Пушкинской рукописи, тем не менее, не может служить доказательством того, что “Слово” является подлинным древнерусским текстом. Вопрос, который должен волновать ученого, состоит не в том, существовала или нет рукопись Мусина-Пушкина, а в том, было ли “Слово” составной частью этой рукописи. Давайте предположим, что известный историк Карамзин был обманут злодеями Мусиным-Пушкиным и Малиновским и что они показали Карамзину рукопись без “Слова” под тем предлогом, что страницы с текстом “Слова” были изъяты для переписки. Это предположение, конечно, – чистая спекуляция, которая противоречит как утверждению самого Карамзина (“Въ той же книгѣ, въ коей **находится** Слово о полку Игоревѣ ...” (курсив Карамзина, полужирный шрифт мой. – О.С.), так и утверждению типографщика Селивановского, который видел *всю* рукопись (ему было бы достаточно показать подделанные страницы с текстом “Слова”, а не всю рукопись).

И тем не менее, если это так и “Слово о полку Игореве” есть подделка XVIII в., то тогда мы должны постараться понять, как эта подделка могла быть сделана. Мы все понимаем, что для того, чтобы подделать текст “Слова”, фальсификаторы должны были иметь доступ к целому ряду рукописей, из которых наиболее важными оказываются следующие: Ипатьевская летопись, Псковский Апостол 1307 г. и различные списки “Задонщины”.

Й. Добровский и тексты с параллелями к “Слову”

Нет никаких сомнений в том, что Й. Добровский имел доступ к Ипатьевской летописи. Он ее видел;²⁰ то же самое можно сказать и о Псковском Апостоле 1307 г.²¹ Доступ Добровского (и любого другого возможного фальсификатора) к различным спискам “Задонщины” оказывается значительно более проблематичным. Чтобы работа по подделке “Слова” была успешной, фальсификатор должен был либо иметь доступ к полному (хотя и гипотетическому) прототексту “Задонщины”, который включал бы все чтения, необходимые

²⁰ Он видел Ипатьевскую летопись, ибо упомянул о ней: “Ipat. akademičn. codex Bombicina, ut vidi etc.” (Literární archiv, Památníky národního písemnictví v Praze 12/CH/25, p. 22av) (цит. по [50. С. 51]). Добровский также упоминал эту рукопись в его “Altrussische Geschichte nach Nestor”, опубликованных в Берлине в 1812 г. [50. С. 52]. Ипатьевская летопись была известна А. Шлецеру и И. Бакмајстеру. Н.М. Карамзин упомянул Ипатьевскую летопись по крайней мере девять раз в своей “Истории” (см., например, [36. Т. 3. Прим. 113, 120, 135, etc.]).

²¹ Добровский ссылаясь на этот текст в своей знаменитой грамматике, опубликованной в Вене [51. S. 677–678].

для создания “Слова” (такова была теория Мазона; едва ли есть нужда говорить о том, что такой текст никогда не был найден), либо иметь доступ ко всем пяти спискам “Задонщины”, которые содержат параллели со “Словом”. Речь идет об уже упоминавшихся пяти списках: Кир.-Бел., И-1 и И-2, Унд. и Син. Профессор Кинан избрал последнее решение и объявил [1. Р. 86, 127, 163–165, etc.], что все пять копий были доступны Добровскому. Это заявление, крайне важное для теории профессора Кинана, не подтверждается фактами, имеющимися в нашем распоряжении, и потому весьма неубедительно.

Добровский и списки “Задонщины”

Добровский и Кирилло-Белозерский список [52]

Мы знаем, что русские монастыри продемонстрировали высокую степень толерантности по отношению к указу от 11 августа 1791 г., предписывавшему им послать материалы исторического содержания к А.И. Мусину-Пушкину, который в то время был Обер-Прокурором Святейшего Синода. Кирилло-Белозерский монастырь, известный своей коллекцией рукописей исторического содержания и своим интересом к русской истории, не был исключением. В результате большое число рукописей этого монастыря было послано в столицу. Более того, мы знаем, что десятью годами раньше, в 1780 г., большое число рукописей Кирилло-Белозерского монастыря было послано в Новгородский Софийский собор (следовательно, эти рукописи могли попасть в Санкт-Петербург и через этот канал). Сегодня большое число рукописей, когда-то принадлежавших Кирилло-Белозерскому монастырю, разбросано по разным рукописным собраниям: в Русском Музее (7 рукописей), в ГИМе (11), в РНБ (49), в РГБ (1), в РГАДА (1). Наконец, большое число актов и грамот Кирилло-Белозерского монастыря хранится сегодня в РНБ, РГАДА и С.-Петербургском филиале Института русской истории (СПбФ ИРИ), см. подробнее [53. С. 185–314, 332–344; 54. С. 113–114].

Кирилло-Белозерские рукописи, упомянутые выше, различаются по составу, содержанию и времени их написания, но все они имеют одну общую черту. Они все имеют *не*-Кирилло-Белозерский шифр. Иначе говоря, все эти рукописи, однажды взятые из монастыря, никогда не были туда возвращены. В отличие от них, Кирилло-Белозерский список “Задонщины” потому и называется “Кирилло-Белозерским”, что хранится сегодня в Кирилло-Белозерском собрании (РНБ). А это значит, что данная рукопись не покидала стены монастыря вплоть до 1854 г., пока вся оставшаяся часть монастырской библиотеки не была перевезена в С.-Петербургскую Духовную академию и не стала частью ее богатейшей коллекции рукописей. Кирилло-Белозерский список “Задонщины” именно там и был обнаружен и опубликован в 1859 г. [55]. Вероятность того, что Добровский когда-либо видел этот список, стремительно приближается к нулю, ибо его маршрут по России хорошо задокументирован и не включал поездки в Кирилло-Белозерский монастырь, расположенный в 120 км северо-западнее Вологды.

Добровский и списки Ундольского [56], И-1 [57] и И-2 [58]

Доступность этих списков Добровскому представляется не менее проблематичной. Дело в том, что ни один из них не является “монастырским”, следовательно они не попадали под действие указа от 11 августа 1791 г. Мы просто не знаем, где эти рукописи находились до того, как они были обнаружены и

включены в соответствующие рукописные собрания. Список Ундольского был опубликован в 1853 г.; первое упоминание о Музейских списках было сделано в 1930-е годы (см., например, [59. С. 525]). Любопытно, что проблема доступности данных списков Добровскому вообще ни разу не обсуждалась на страницах книги профессора Кинана²².

Профессор Кинан не представил ни малейшего доказательства в поддержку своего тезиса о том, что различные списки “Задонщины” стали доступны ученым в Санкт-Петербурге в результате действия указа от 1791 г. Но у нас есть документы того времени, не обследованные профессором Кинаном, которые весьма важны для решения этого вопроса. Я имею в виду “Реестр, сочиненный при святейшем Синоде из присланных в оный по высочайшему ее императорскому величества повелению из разных духовных мест книг, в коих находятся записки касательно российской истории” (между 1791–1792 гг.) [60. Л. 1–12об.] (205 наименований), “Реестр имеющимся у господина тайного советника Синодального обер-прокурора и кавалера Алексея Ивановича Мусина-Пушкина книгам, относящимся к истории российской” (две версии, 1792 г.) [60. Л. 13–14в] (102 наименования), [61. Л. 1–4] (99 наименований) и “Реестр взятым к его сиятельству графу Алексею Ивановичу Мусину-Пушкину по бытности его обер-прокурором святейшего Синода относящимся к российской истории книгам, которые от него не возвращены” (1797 г.) [62. Л. 62–62об.] (14 наименований) (подробнее см. [48. С. 90, 100–101; 50. С. 66]). Эти реестры содержат информацию об изначальной принадлежности рукописи тому или иному монастырю, а также очень сжатое ее описание. Ни одна из рукописей, упомянутых в реестрах, насколько мне известно, не напоминает ни Унд., ни И-1, ни И-2.

Подобно маршруту Добровского по России, его работа в рукописных коллекциях известна нам в деталях, главным образом, благодаря самому Добровскому, который тщательно записывал сведения о всех рукописях, какие ему удалось изучить. Эти записи сохранились и находятся сегодня в библиотеке Национального музея в Праге (подробнее см. [50. С. 4]). Добровский описал в этих черновых материалах около тысячи рукописей и старопечатных изданий. Поскольку Добровский не мог знать, как утверждает сам профессор Кинан, что его невинная имитация в стиле древнерусских текстов впоследствии станет “русским государственным мифом” (т.е. “Словом о полку Игореве”), я не вполне понимаю, что могло помешать Добровскому упомянуть в своих записях тот или иной список “Задонщины”. В конце концов, ничто не помешало ему упомянуть о том, что он видел и пользовался Ипатьевской летописью или Псковским Апостолом 1307 г., и именно благодаря этому мы знаем, что он имел доступ к данным рукописям. К сожалению, ни одна из статей в его записях не позволяет нам предполагать, что он видел какие-нибудь списки “Задонщины”, за одним любопытным исключением: я имею в виду Синодальный список.

Добровский и Синодальный список “Задонщины” [63]

1. Добровский и его “Catalogus Librorum”. Работа Добровского в Синодальной библиотеке хорошо задокументирована. В качестве гида по библиотеке он воспользовался описью, принадлежавшей Н.Н. Бантышу-Каменскому (она

²² Проблема доступности Добровскому списка Ундольского была заявлена [1. Р. 127], но не была обсуждена.

сохранилась в РНБ [64]), или каким-то списком той же самой описи. На основе этой описи Добровский создал свой собственный “Catalogus librorum slavici. et rassicoru(m) qui servantur in Bibliotheca Patriarchali. Moscuæ 3. Nou<embris> 1792 describi coeptus a J.D.”, который также сохранился в его личном архиве (см. [50. С. 70]). Под номером 474 в Каталоге Добровский сделал следующую запись: “Sobranie razn<uch> poučenii – beloruskago pisma” [50. С. 96].

На основании этой записи Г.Н. Моисеева заключила, что Добровский имел в виду Син. 790, рукопись, которая действительно была написана так называемым “белорусским письмом”, т.е. скорописью, характерной для рукописей, написанных в Юго-Западной Руси в XVI–XVII вв.

2. Рецензия Добровского на “Историю” Карамзина. Моисеева далее подержала свое мнение ссылкой на то, что Добровский писал в 1822 г. об “Истории Государства Российского” Карамзина [65. S. 243]. Моисеева полагала, что ссылка Добровского на “поэтическое описание Куликовской битвы” не могла быть заимствована им из самой “Истории Государства Российского” и потому принадлежала самому Добровскому. Следовательно, заключила она, Добровский должен был видеть “Задонщину”, чтобы сделать подобное замечание [50. С. 97].

Утверждение Моисеевой – очевидная ошибка. Профессор Кинан указал на нее и справедливо заметил [1. P. 407. Прим. 31], что все, что Добровский сказал о поэтическом описании Куликовской битвы, могло быть заимствовано им непосредственно из текста Карамзина. И действительно, в V томе “Истории” Карамзин писал следующее: “Между тогдашними произведениями собственной нашей Словесности достопамятны пиитическое изображение Куликовской битвы и похвала Димитрию Донскому. Первое, сочиненное Рязанцемъ, Иереемъ Софрониемъ, многими чертами напоминает Слово о полку Игоревѣ, хотя и менѣе стихотворно...”. Далее следует краткое описание текста; примечание 428 содержит цитаты из источника Карамзина. “Въ похвальномъ словѣ Димитрію есть сила и нѣжность. Описывая добродѣтели сего Великаго Князя, сочинитель говоритъ...” . Далее следует краткое описание текста; примечание 429 содержит цитаты из источника Карамзина.

“История”, таким образом, содержит всю информацию, которая нужна была Добровскому, чтобы составить свой собственный пассаж о Куликовской битве. Ср. карамзинское “пиитическое изображение Куликовской битвы” с “die poetische Beschreibung der Kulikower Schlacht” Добровского; Карамзин называет автора “пиитического изображения” “Рязанцемъ, Иереемъ Софрониемъ”; подобным образом пишет и Добровский: “von einem Rasaner, dem Priester Sophonius”²³. Карамзин вспоминает о “Слове” (“многими чертами напоминает Слово о полку Игоревѣ”), то же самое делает и Добровский (“Sie erinnert an das Wort von Igor”). Карамзин отмечает силу и нежность похвалы Димитрию: “Въ похвальномъ словѣ Димитрію есть сила и нѣжность”, и также Добровский: “Die Lobrede auf Dimitrij den Donischen zeichnet sich durch Stärke und Zartheit aus”. На самом деле, Карамзин в “Истории” говорит о двух текстах, один из них – “Сказание о Мамаевом побоище”, другой – “Слово о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго”²⁴. Это явст-

²³ Заметим, что из всех текстов “Сказания” так называемая Печатная редакция (о ней подробнее см. [66. С. 373]) – единственная, которая содержит и имя автора – Софроний и указывает на его происхождение (рязанец) и сан (иерей). “Задонщина”, как мы помним, дает только имя автора, называя его при этом Софония.

²⁴ Подробнее об этом тексте см. [67. С. 403–405.]

уует из сравнения цитат Карамзина (из прим. 428 и 429) с релевантными текстами:

Карамзин

«См. выше, примѣч. 65, 76, 79. Первое мѣсто такъ в подлинникѣ: “Рече же Князь Владиміръ: Господине Княже! Воеводы у насъ вельми крѣпцы, а Рускія удалцы свѣдомы, имѣють под собою борзые кони, а доспѣхи вельми тверды, злаченныя колонтари” (латы) “и булатныя банданы, и кончаны (кончары, мечи) Фряжскія и курды Ляцкія и сулицы нѣмецкія, а щиты червленныя, и копья злаченныя, сабли булатныя; а дорога имѣ вельми свѣдома, а береги имѣ по Оцѣ изготовлены; хотятъ главы свои сложити” и проч.» [36. Т. 5. прим. 428] (далее следуют еще цитаты; курсив и объяснения в скобках принадлежат Карамзину. – *О.С.*).

Карамзин

Инымъ бо человѣкомъ въ начадѣхъ похваленіе бываетъ, инымъ же во средовѣчїе, другимъ же въ старость: сїй же убо всѣ [sic] съ похвалою добродѣтели вся лѣта живота своего сверши... (далее следуют еще цитаты);

Егда же успѣ вѣчнымъ сномъ великій Царь Димитрій Рускія земли, аеръ възмутися, земля трясащеса и человѣци смятошася... [36. Т. 5. Прим. 429] (далее следуют еще цитаты; многооточие принадлежит Карамзину. – *О.С.*).

Вопрос о том, какими именно рукописями пользовался Карамзин²⁵, для нас сейчас не так важен. Гораздо важнее то, что ни Карамзин, ни Добровский, который следовал Карамзину, не ссылались на “Задонщину”. Этот факт ускользнул от внимания не только Г.Н. Моисеевой, но и профессора Кинана. Действительно, профессор Кинан заметил, что слова Добровского о “poetische Beschreibung der Kulikower Schlacht” не были оригинальными, а заимствованы им целиком из “Истории” Карамзина, но он не сделал из этого никаких выводов. Вывод, однако, оказывается фатальным для теории Кинана, так как мы должны признать, что ни статья Добровского в его “Catalogus”, ни его рецен-

“Сказание о Мамаевом побоище”

И говоритъ Князь Владимеръ Ангдрѣвичъ: “Господине Князь Димитреї Ивановичъ, воеводы оу насъ вельми крѣпцы, а Рускіе оудальцы свѣдоми, имѣють подъ собою борзые кони, а доспѣхи имѣють вельми тверды, злаченныя колантыри и булатныя байданы, а колчары фряйскія [sic], корды лятцкіе, сулицы Немецкіе, щиты черленныя, копья злаченныя, сабли булатныя, а дорога имѣ вельми свѣдома, берези имѣ по Оцѣ изготовлены, хотятъ головы своя сложити за вѣру Христіанскую и за твою обиду Государя Великаго Князя” (цит. по [32. С. 27–28]).

“Слово о житии и преставлении...”

Инымъ бо человѣкомъ въ начатѣхъ похваленіе бываетъ, инымъ же въ средовѣчїи. другому же въ старости, сей же весь съ похвалою добродѣтели вся лѣта житія его сверши... [68. С. 110].

Егда же успе вѣчнымъ сномъ великій князь Земли Рускія Димитрей Ивановичъ, аеръ възмутися, земля трясащеса и человѣци смутшася [68. С. 109].

²⁵ Карамзин мог цитировать “Сказание” по списку Ф.А. Толстого скорее, чем по списку Тимковского (прямую ссылку на список Толстого см. [36. Т. 5. Прим. 65]). Карамзин не мог знать о списке Тимковского, так как работал над “Историей” до того, как этот список был обнаружен. В случае со “Словом о житии и преставлении...” Карамзин, скорее всего, цитировал Новгородскую Карамзинскую летопись (см. [69. С. 351–366]), которая содержит самую раннюю версию текста.

зия на Карамзина не позволяют нам согласиться с тем, что Добровский действительно видел Синодальный список “Задонщины”. Статья в его “Catalogus librorum” (“Sobranie razn<uch> poučenii – beloruskago pisma”) слишком расплывчатая и может быть применима ко многим другим рукописям Синодального собрания, написанным “белорусским письмом” и содержащим тексты с общим понятием “поучения”.

Методологически корректным решением этой проблемы было бы последовательное сравнение всех статей “Catalogus librorum” Добровского с рукописями Синодального собрания (используя описания А.Горского–К. Невоструева и Т.Н. Протасевой, которые покрывают коллекцию). Профессор Кинан не сообщил нам, применял ли он когда-нибудь такой подход.

Одной из колонн, на которую опирается гипотеза профессора Кинана, является допущение, что Добровский имел в своем распоряжении все пять списков “Задонщины”. В отсутствие фактов, поддерживающих это допущение, его гипотеза теряет убедительность.

3. Добровский, черновики Малиновского и “Задонщина”. Профессор Кинан вспомнил о постулате, что Добровский пользовался Синодальным списком “Задонщины”, обратившись к другому центральному аргументу своей теории – черновикам Малиновского, касающимся “Слова”. Профессор Кинан утверждает, что эти черновые материалы представляют собой финальную часть работы над записками Добровского, впоследствии ставшими составной частью “Слова”. Эта стадия работы состояла в изучении московских черновиков Добровского, существование которых постулируется профессором Кинаном, т.е. тех, которые были завершены Добровским в Москве с помощью, среди прочих текстов, Синодального списка “Задонщины”. Если мы доверимся профессору Кинану, записки Малиновского (Кинан называет их *Фрагменты*) должны отражать какие-то чтения Синодального списка. Однако проведенное мною сопоставление “Фрагментов” Малиновского (всего их десять, и их нумерация следует нумерации, предложенной профессором Кинаном) по всем пяти спискам “Задонщины” (см. подробнее [70. P. 224–228]) привело к обескураживающим результатам. “Фрагменты” Малиновского № Ia, IV, VIII, IX, X вообще не имеют параллелей с “Задонщиной”, а “Фрагменты” Ic, II, VI, VII содержат крайне усеченные параллели. Ни об одном из “Фрагментов”, однако, нельзя сказать, что он непосредственно восходит к Синодальному списку.

Анализ “Фрагментов” Малиновского профессором Кинаном должен быть подвергнут критике и еще по одной причине. Он вырвал эти “Фрагменты” из контекста. Рассматриваемые как целое, “Фрагменты” вовсе не выглядят как цепочка отдельно взятых цитат из “Слова”, как их пытается представить нам профессор Кинан. “Фрагменты” – только составная часть черновика (предполагаемой статьи?) Малиновского об авторе “Слова” и его художественных приемах. Работая над своими заметками, Малиновский выбирал из текста такие пассажи, которые лучше всего отражали его мысль, или те, которые он находил наиболее примечательными. Отбор цитат является рутинной частью любого филологического анализа текста²⁶.

Итак, “Фрагменты” Малиновского вовсе не цепочка цитат, а цитаты, *инкорпорированные* в некое филологическое эссе, касающееся “Слова”. Во

²⁶ Любопытно, что в ряде случаев Карамзин в своем пересказе “Слова” выбрал те же эпизоды, что и Малиновский.

“Фрагментах” нет ничего, что позволило бы поддержать мнение профессора Кинана о том, что они имеют какую-то связь с Синодальным списком. Напротив, наш анализ показал, что во всех случаях, когда “Фрагменты” Малиновского имеют параллели с “Задонщиной”, списки Унд., И-2 или Кир.-Бел. содержат более близкие чтения, чем Синодальный список. А если так, зачем профессору Кинану понадобилось создавать всю эту историю, которая на самом деле только осложняет его собственную теорию?

Ответ прост: профессор Кинан должен был осознать, что его теория (т.е. что Добровский имел доступ к пяти спискам “Задонщины”) распадается без доказательств. Более того, он должен был понимать, что допущение, будто Добровский имел доступ к *четырем* из пяти списков, а именно к Кир.-Бел., Унд., И-1 и И-2, делает обращение к Син. 790 ненужным. Из всех списков “Задонщины” этот список наиболее испорченный и содержит меньше параллелей со “Словом”, чем Унд. и И-2. Но из всех пяти списков Синодальный список и его возможная доступность Добровскому казались ему наиболее *доказанным фактом* (благодаря предположению Г.Н. Моисеевой). Мы уже выяснили, что доказательства Моисеевой, представленные ею в поддержку этого предположения, оказались ненадежными.

Во второй раз (первым был случай со Спасо-Ярославским происхождением Мусин-Пушкинского сборника) профессор Кинан был введен в заблуждение покойной Г.Н. Моисеевой, автором с хорошими намерениями и весьма продуктивным, но, к сожалению, не всегда надежным. Несмотря на то, что он заметил ошибку Моисеевой, касающуюся ссылки Добровского на “Задонщину” в рецензии на Карамзина (по сути дела, – единственный аргумент Моисеевой в поддержку ее идеи о знакомстве Добровского с этим текстом), профессор Кинан не отбросил свои построения. Он попал в ловушку чужой фантазии и содал свою.

“Слово”, Добровский и лингвистические вопросы

Четвертая глава книги профессора Кинана называется “Читая Слово о полку Игореве” и рассматривает лингвистические проблемы, обнаруживаемые в данном тексте. Согласно собственному признанию автора [1. Р. 139. Прим. 7], обсуждение этих проблем концентрируется главным образом на анализе словаря “Слова”. Профессиональный лингвист, напротив, скорее начал бы анализ текста, особенно того, что предположительно восходит к Средневековью, в первую очередь с изучения его грамматической структуры.

Поколения лингвистов, изучавших морфологию и синтаксис “Слова”, соглашались, что этот памятник имеет древний характер. “Слово” следует морфологическим нормам, установленным учеными на основе изучения других древнерусских и церковнославянских памятников XII–XIII вв. Более того, те отклонения от грамматической нормы, которые мы обнаруживаем в “Слове”, совпадают с аналогичными грамматическими “ошибками”, встречающимися в памятниках этого времени. “Слово” регулярно следует древним нормам в использовании форм двойственного числа, дательного possessивного, надставочного имперфекта, т.е. форм, которые в последующие столетия подверглись разрушению и забвению. Когда мы сравниваем грамматику “Слова” с грамматикой наиболее близкого ему текста – “Задонщиной”, мы обнаруживаем, что “Слово” грамматически более “правильно”, т.е. оно содержит более ранние

формы. Ошибки “Задонщины” в использовании двойственного числа, дательного поссессивного, надставочного имперфекта в параллельных со “Словом” пассажах, т.е. в использовании норм, вышедших из употребления ко времени создания “Задонщины”, не вызывают удивления у ученых, которые придерживаются традиционной точки зрения и принимают идею вторичности “Задонщины” по отношению к “Слову”.

Но та же самая ситуация станет невероятно сложной, если мы решим принять противоположную точку зрения и объявим, что “Слово” есть подделка и, следовательно, вторично по отношению к “Задонщине”. В этом случае мы должны будем признать, что хотя фальсификатор “Слова” находился в невероятной зависимости от словаря, фразеологии, поэтических приемов и образной символики “Задонщины”, он продемонстрировал полнейшую независимость от ее грамматики. По сути дела он немилосердно изменил грамматику “Задонщины” в соответствии с нормами древнерусского языка XII–XIII вв., о которых он, – конечно же! – имел самое полное и совершенное представление. Он исправил и увеличил количество двойственных форм (которые в “Задонщине” были испорчены), добавил 16 случаев дательного поссессивного (зафиксированного в “Задонщине” только однажды), добавил большое число имперфектных форм глагола, превратив половину из них в надставочные имперфекты типа *башеть/бяхуть* (ни один из списков “Задонщины” подобных форм не имеет).

Более того, наш фальсификатор добавил новые орфографические черты к “Слову”: черты, характерные для текстов, отражающих 2-е южнославянское влияние. Добавив эти черты, наш фальсификатор, в непонятных целях, создал впечатление, что “Слово”, текст конца XII – начала XIII в., дошло до нас в списке, написанном между концом XIV и первой половиной XVI в. Короче говоря, наш фальсификатор продемонстрировал блестящую лингвистическую осведомленность в таких вопросах, которые стали известны специалистам в области славистики только в последние сто лет, да и то по частям.

Добровский был замечательным славистом, лучшим в свое время. Состояние лингвистической науки в его дни совершенно не корреспондирует уровню лингвистических знаний, продемонстрированному предполагаемым фальсификатором “Слова”. Даже если кто-то и склонен считать “Слово” подделкой, с лингвистической точки зрения совершенно невероятно, чтобы Добровский мог быть его фальсификатором²⁷.

Отложим проблемы грамматики “Слова” в сторону, тем более, что профессор Кинан решил сконцентрировать свои усилия на анализе лексического материала. Изучая лексику памятника, он обнаружил в “Слове” большое число “богемизмов”. Такое предположение, будучи поддержанно надежными лингвистическими доказательствами, могло бы сделать Добровского серьезным кандидатом на роль фальсификатора, ибо этот ученый был чехом по происхождению и специалистом по древнечешскому и церковнославянскому языкам. К сожалению, лингвистические доказательства профессора Кинана не могут считаться надежными.

²⁷ Подробнее о лингвистических взглядах Добровского на язык XII–XIV вв. и их полнейшем несходстве с языком “Слова” см. [71; 72; 73. С. 312–314].

Благодаря большому проценту общеславянского лексического наследия в словарном составе чешского языка²⁸, едва ли следует удивляться тому, что профессор Кинан нашел в тексте “Слова” определенное количество лексем, оказавшихся в той или иной степени похожими на слова, которые он сумел найти в различных чешских словарях. Но такой подход к анализу словаря “Слова” чреват опасностями. Так, находка чешского *drnola* в чешско-русском словаре подтолкнула профессора Кинана к мысли, что загадочное *Деремела* (ср. *Тѣми тресну земля, и многи страны Хинова, Литва, Ятвязи, Деремела, и Половци сулицы своя повръгоща, а главы своя поклониша подъ тыи мечи харалужныи* [11. С. 32]) есть не что иное, как “тараторка, chatterbox” [1. P. 334]. Открытие чеш. *tatman* (“клоун, шутник”) и *šalbiř* (“обманщик” < нем. Schallbar), реконструкция *Ревуги* как чеш. **řevuha*, “нюня, плакса” (ср. *А уже не вижду власти сильнаго, и богатаго и многовои брата моего Ярослава съ Черниговьскими былями, съ Могуты и съ Татраны и съ Шельбиры, и съ Топчакы, и съ Ревугы, и съ Ольберы...* [11. С. 26–27]) позволили ему заключить, что все эти “важные персоны” есть просто шайка вралей, клоунов и плакс. Здесь, как и в целом ряде других пассажей “Слова”, профессор Кинан видит следы шутовства со стороны фальсификатора [1. P. 307].

Словарные находки профессора Кинана ошеломляют. Оставляя в стороне вопросы грамматические,²⁹ все-таки хочется спросить у автора: как же так вышло, что ни германоязычный чех Добровский, ни его чешские и немецкие студенты Й. Мюллер, С. Рожнай и Й. Юнгман, ни любой другой переводчик “Слова” на чешский или немецкий языки не догадались о чешском происхождении слов *Деремела* и *Татраны* и о чешско-немецком происхождении слова *Шельбиры*, а не догадавшись, так и не сумели их понять и потому оставляли без перевода?

Более серьезными, тем не менее, мне представляются те случаи, где профессор Кинан демонстрирует пренебрежение по отношению к восточнославянской лексике XI–XII вв. и, в целом, к исторической лексикологии. Так, он полагает, что глагол *почати* (*Почнемъ же, братіе, повѣсть сію...* [11. С. 5]) является “богемизмом”, в то время как *почати* (именно в этом конкретном значении) было использовано в 1056 г. новгородцем дьяконом Григорием в приписке к Остромирову Евангелию. То же самое можно заметить относительно таких “богемизмов”, как *длъго*, *доспѣли*, *другаго дни* и *третьего дни*, *жирный*, *замышленіе*, *зло*, *изронити*, *иноходьць*, *кметь*, *красный*, *кромѣ*, *помчати*, *рана*, *рано*, *рци*, *старый*, *стрѣлки*, *съглядати*, *трудъ/трудный*,

²⁸ Согласно недавним исследованиям по славянской лингвостатистике, чешский язык содержит около 56.42% общего славянского языкового наследия, находясь, таким образом, на третьем месте среди славянских языков, русский – 65.58% и сербскохорватский – 60.45% занимают, соответственно, 1-е и 2-е места. Любопытно, что старославянский сохранил только 14.87%, а тексты, написанные на древнерусском – 35.48% общеславянского словаря. Относительно малое число общеславянских слов в ст.-слав. языке объясняется его ограниченным словарем (ст.-слав. тексты, главным образом литургические и богословские, сохранили крайне незначительное число лексем, имеющих дело с ремеслами, торговлей, агрикультурой, охотой и, даже, родственными отношениями) и, с другой стороны, большим числом заимствований (главным образом из греческого). Подробнее см. [74. С. 112–116; 75. S. 53].

²⁹ Профессор Кинан не обратил внимание на тот факт, что твор. п. мн. ч. жен. р. реконструированного им **řevuha* требует формы [и съ] *Ревугами*.

тяжко etc. Все эти слова имеют параллели в древнерусских и церковнославянских текстах и отмечены в соответствующих исторических словарях³⁰.

Дальнейшее разоблачение “богемизмов” в “Слове” оказывается невозможным при обращении к данным “Задонщины”. Это непосредственно относится к утверждению автора, что слова *былина* (отмеченное в Унд.), *зегзица* (отмеченное в Кир.-Бел. в форме *зогзица*), *клекотъ* (ср. “Слово”: *орли клектомъ на кости звѣри зовуть* [11. С. 9–10] и “Задонщину”: *орли восклегчють* [53]; *орли хлѣкчют* [57]), *харалугъ* (ср. *копѣ харалоужныѣ* [53], *коп(ь)и харалужничьными* [59], *копье вараужными* [57], но *Кафыи фразскими* [64]; ср. также *берези харалоужныѣ* [53]) были созданы Добровским (ср. [1. Р. 159–162, 243–245, 303, 394]).

Обращаясь к слову *клькѣтъ*, следует напомнить профессору Кинану, что глагол (*вѣс*)*клькѣтати* есть не что иное, как обычный деноминатив³¹. То есть глагол мог быть создан только с помощью бытующего или уже бытовавшего существительного *клькѣтъ*. Но этот глагол зафиксирован уже в XI в.; ср., например, *клекочюще* < κλόϋξει в славянском переводе Амартола. Подобно этому и прилагательное *харалужныи* могло появиться только при наличии преждебытовавшего или бытующего существительного *харалугъ*. Данные “Задонщины” показывают, что результаты таких вторичных операций имели место уже ко времени создания “Задонщины”, т.е. за несколько веков до рождения Добровского.

Пренебрежение профессора Кинана к данным исторической лексикологии (и диалектологии) идет рука об руку с его пренебрежением к данным исторической грамматики. Так, он понимает глагол *позримъ* (*позримъ синего Дону* [11. С. 6], 1 л. мн. ч. наст. вр.) как форму, подсказанную чеш. *pozřítí*, “проглотить”. Следовательно, продолжает профессор Кинан, реальное значение фразы *позримъ синего Дону* – “проглотить воды из синего Дона”, т.е. это лексический богемизм [1. Р. 209–210]. Более того, это еще и орфографический богемизм: чешская буква -ř- оказалась прочитана издателями “Слова” как -р- [1. Р. 210.

³⁰ Полный список 66 “богемизмов”, обнаруженных профессором Кинаном в “Слове”, см. [1. Р. 392]. Среди них можно найти и загадочное *почунати*, в “Слове” не зафиксированное. Это, очевидно, типографская ошибка (читай *почяти*?). Я не буду здесь обсуждать полный отчет профессора Кинана от использования диалектологических данных, крайне важных, на мой взгляд, при изучении памятников древнерусского языка, особенно когда речь идет о слове такого необычного памятника, как “Слово”. Профессор Кинан прямо заявил, что все диалектные лексические параллели к “Слову”, обнаруживаемые в соответствующих диалектных словарях, являются заимствованиями из “Слова” в эти диалекты. Во всех случаях (см., например, [1. Р. 145–146, 88. Прим. 54, 188, 206 etc.]) профессор Кинан ссылается на словарь В.И. Даля и игнорирует целый ряд словарей, которые были составлены позже словаря Даля и являются более представительными; я имею в виду, например, такие многотомные издания, как “Словарь русских народных говоров”, “Словарь русских донских говоров”, “Псковский областной словарь”, “Новгородский областной словарь”, “Словарь брянских говоров” и т.д и т.п.

³¹ Обратим внимание на субстантивный суффикс -ѣтъ- в основе этого глагола. Слав. суффиксы -ot-/-et- (<*-yt-/*-yt-) являются продуктивными суффиксами существительных, часто звукоподражательного характера, обозначающих повторяющийся звук. Ср.: *грохот*, *гогот*, *хохот*, *ропот*, *рокот*, *шѣлот*, *топот*, *щѣкот*, *цокот*, *стрѣкот*, *скрежет*, *щѣбет*, etc. Об этих суффиксах см., например, [76. С. 71–72; 77]. Заметим также частотное употребление данного суффикса в “Слове” в собственно существительных и в деноминативах: (струны) *роко-таху* (4), (соловей) *ущекоталь* (6), *щекотъ* славій (10), (сороки) *втроскоташа* (43), сороки не *троскоташа* (43).

Прим. 284]. В поддержку своего чтения фразы профессор Кинан приводит другой пассаж из “Слова” [1. Р. 209]: *рѣка Стугна худу струю имѣя, пожръши чужи ручьи* [11. С. 42].

Ст.-слав. *зърѣти* и *жръѣти* действительно выглядят очень похожими для дилетанта. Но даже студент, делающий первые шаги в изучении ст.-слав. языка, знает, что в то время, как ст.-слав. *зърѣти* (*зърю ... зърятъ*) и чеш. *zřítí* (*zřít, ... zřít*) восходят к общеслав. *zъrěti, ст.-слав. *жръѣти* (*жърю ... жърутъ*) и чеш. *(po)zřítí* (*pozři ... pozřou*) восходят к общеслав. *(po)žьrti. Это глаголы разных классов, и Добровский, который не был новичком в области исторической лингвистики, был хорошо об этом осведомлен. Первый глагол, *зърѣти*, согласно глагольной системе Добровского, принадлежал к парадигме Е 3-го спряжения, в то время как глагол *жръѣти* принадлежал парадигме С 2-го спряжения. Чешский глагол *pozřítí*, “проглотить” в 1 л. мн. ч. наст. вр. выглядит как *pozřete* (если по-чешски) или *пожремъ* (если по-древнерусски) и никоим образом не может превратиться в *позримъ* “Слова”.

Но мы можем отложить в сторону вопрос о лингвистической компетентности или невежестве, ибо рассматриваемый профессором Кинаном пассаж имеет близкую параллель в “Задонщине”:

И-2: “и сами сядем на борзья своя комони. посмотримъ быстрого дону изобьем шоломы мечи” [58. Л. 217 об.]

Унд.: “а сами сядем на добрые кони своя, и посмотрим быстрого дону || испытаем мечев своих” [56. Л. 176–176 об.]

Син.: “а сами усядем на борздья кони посмотрим бистрого дону сопием шеломом воды” [63. Л. 38] (И-1 не имеет параллели; Кир.-Бел. параллель не имеет соответствующего глагола).

Таким образом, если предположить, что “Слово” является подделкой, единственное, что должен был бы сделать его фальсификатор, это взять пассаж “Задонщины и приспособить его для “Слова”: *а всядемъ, братіе, на свои бръзья комони, да позримъ синего Дону. ... а любо испити шеломомъ Дону* [11. С. 5–6]. Ему просто не нужен был богемизм, предложенный профессором Кинаном.

Две конъектуры профессора Кинана рассматриваются им самим как бесспорное доказательство того, что “Слово” было создано именно Добровским [1. Р. 317, 399]. Это его чтение темного *Уримъ* как части ветхозаветного “урим и туммим” [1. Р. 311–323] и *Салтани* = *с алтаны* [1. Р. 329–332], где постулируется несомненное присутствие ренессансного архитектурного термина, заимствованного из итал. *altana* (“маленькая башенка, терраса на крыше, портик, бельведер”) в чешский (и, добавим, также в польский и украинский) язык.

Урим и *туммим* в Септуагинте и Вульгате (оба слова представлены во мн. ч.) передаются как, соответственно, “revelation, manifestations, lights, doctrine, knowledge, enlightenment” и “truth, integrity, perfections” [1. Р. 315]. Объекты, обозначаемые в др.-евр. как “урим” и “туммим”, понимались как какие-то украшения или медальоны на одежде верховного священника [1. Р. 315]. Таким образом, пассаж “Слова” “*Се Уримъ кричатъ подъ саблями Половецкыми, а Володимиръ подъ ранами*” [11. С. 27–28] следует, по мнению профессора Кинана, понимать следующим образом: *вот урим* (т.е. предметы на панцире Владимира) *кричат под саблями половцев. И сам Владимир* (кричит) *под ударами* (*рана* в данном случае понимается как чеш. *rána*). Профессор Кинан рас-

смачивает это чтение как абсолютно беспорное и крайне важное по целому ряду причин [1. Р. 317].

К сожалению, предложенная профессором Кинаном конъектура не объясняет самого пассажа: “*Се Уримъ кричатъ подъ саблями Половецкыми, а Володимиръ подъ ранами. Туга и тоска сыну Глѣбову*” [11. С. 27–28]. Читатель, даже вооруженный знаниями о том, что значили *урим* и *туммим* в Септуагинте и Мазоретском тексте, все еще остается в неведении: кто этот Владимир, что кричит из-за своих ран (или под ударами)? “Старый Владимир” со стр. 5 и 36 издания 1800 г. – Владимир Святославич? (ум. 1015), или это Владимир Черниговский со стр. 15 – Владимир Всеволодович Мономах? (1053–1125), или это Владимир Игоревич (1170?–1212?) со стр. 47, а может, какой-нибудь еще Владимир? Почему он страдает от ран? Наконец, кто этот сын Глеба, чья доля – печаль и тоска? Чтение профессора Кинана не отвечает ни на один из этих вопросов. Конъектура, не объясняющая темных мест, – конъектура сомнительная.

Можно сделать лучше. Под 1185 г. Ипатьевская летопись [78. Стлб. 646–648], важнейший для “Слова” источник, вне зависимости от того, является ли “Слово” подделкой или подлинным произведением, рассказывает историю о битве между половцами и Переяславским князем Владимиром Глебовичем. Раненый “тремя копьями”, Владимир Глебович чудом избегает смерти, но проигрывает битву. Половцы направлются к городку *Рим* (к *Римови*; дат. ед.ч. муж. р., *й*-склонение; ср. там же *ити ... к Донову* [78. Стлб. 645]). Жители городка (*Римовичи*) затворяются в городе. Половцы осаждают город и захватывают его. Только тем, продолжает летописец, кто бежал к *Римьскому болоту*, удалось спастись, все остальные были либо убиты, либо взяты в полон. Разрушив и разграбив город *Римов*, половцы поворачивают прочь. Летописец далее оплакивает судьбу князя Владимира Глебовича: мало того, что он был ранен и проиграл битву, он еще и потерял своих подданных.

Пассаж из Ипатьевской летописи предлагает все необходимые ответы на поставленные нами вопросы: из этого пассажа мы узнаем, о каком Владимире идет речь, понимаем, что этот Владимир и есть сын Глеба, и осознаем масштабы того несчастья, которое с ним случилось. Более того, загадочное *Уримъ*, оказавшееся непонятым первым издателям “Слова”, которые Ипатьевскую летопись не читали, перестает быть загадкой. Ипатьевская летопись свидетельствует о существовании двух форм названия города: он мог называться *Рим* (ср. к *Римови* и *Римьское болото*) или *Римов* (ср. городъ *Римовъ* и *Римовичи*). Как *Римов*, этот город упоминался в “Поучении” Владимира Мономаха (ср. *ходили ... за Римовъ; идохомъ ... за Римовъ*). Следовательно, наиболее экономичным путем решения проблемы, который был предложен десятки лет назад, было бы рассматривать *Уримъ* первого издания либо как у *Риму* (местн. п. ед.ч. муж.р., *й*-склонение), написанное слитно с выносным *-м-* и недописанным *-у-* (ср. у *дону великаго* [11. С. 12] в “Слове”)³² либо как у *Римѣ*, где *-ѣ-* было

³² Ср. *ури*^м в Екатерининской копии; ср. также следующее замечание Карамзина: “*Се у Римъ (Ромена) кричатъ подъ саблями Половецкими, а Володимеръ (Переяславскій) подъ ранами*”; т.е. половцы рубили жителей Роменскихъ саблями, а раненный Владимиръ не могъ помочь имъ (см. [36. Т. 3. Прим. 72]. Карамзин, очевидно, ошибся в своей идентификации города *Рим(ов)* как *Ромны* (ср. в связи с этим “Поучение” Владимира Мономаха, который явным образом различает между двумя городами, *Римов* и *Ром(ь)но*: “*ко Ромну идохъ*”, но “*идохомъ ... за Римовъ*”). Карамзин, тем не менее, читал Ипатьевскую летопись гораздо внимательнее, чем профессор Кинан.

прочитано первыми издателями как -ъ³³. Вне зависимости от того, как объяснять орфографию “Уримъ” в первом издании, едва ли могут быть хоть какие-то сомнения, что Ипатьевская летопись предлагает нам значительно более удачную конъектуру, чем мазоретские аллюзии, приводимые профессором Кианом. Позволю себе заметить, что профессор Киан не счел нужным обсудить историю из Ипатьевской летописи в своей книге.

Предложенное профессором Кианом чтение *Салтани* как *с алтаны* обнаруживает следование все той же поведенческой модели: он опускает информацию, которая может оказаться полезной читателю, но не вписывается в его собственные рассуждения. Так, он не счел нужным упомянуть, что релевантный пассаж “Слова” (“Грозы твоя по землямъ текутъ; оттворяеши Киеву врата; стрѣляеши съ отня злата стола Салтани за землями. Стрѣляй Господине Кончака, поганого Коцея за землю Рускую, за раны Игоревы бугега Святславлича” [11. С. 30]) имеет свою ближайшую параллель в том списке “Задонщины” [58], чья потенциальная доступность Добровскому даже не обсуждалась в его книге, не говоря уж о том, чтобы быть доказанной: “уже грозы великого князя по всей земли текуть. Стрѣляй князь великий по всѣмъ землям. Стрѣляй князь великий с своею храброю дружиною поганого мамыя хиновина за землю рускую за веру [sic] христьянскую” [58. Л. 223], ср. также: “и оуже грозы великаго князя дмитрея ивановича, и брата его князя владимера андрѣевича, по всем землям текоук [sic] грозы. и князь великїи своею храбростию и дружиною, мамыя поганог(о) побил, за землю за рускую, и за вѣроу крещеную” [56. Л. 190]; Кир.-Бел., И-1 и Син. параллелей не имеют.

Далее. Профессор Киан не проинформировал своих читателей о том, что слово *soltan* зафиксировано три раза в знаменитом “Codex Cumanicus” (латинско-персидско-половецком словаре), составленном между 1292 и 1295 гг.³⁴ Появление слова, значение которого “rex” и “regina”, должно датироваться, конечно, раньше времени составления словаря. Благодаря географической близости восточных славян и половцев, а также их межнациональным бракам (князь Игорь и хан Кончак, главные герои “Слова”, как мы помним, были свойственниками), появление этого слова в тексте, датируемом концом XII – началом XIII в., становится явлением вполне естественным. Ученый должен иметь эту информацию в виду и, даже решив не использовать ее в своих построениях, сделать доступной для заинтересованного читателя. Вокализм половецкого *soltan* делает сомнения профессора Киана относительно орфографии этого слова в “Слове” (его смущает появление -а- на месте -у- или -о- [1. Р. 329]) абсолютно ненужными: -у- в половецком слове нет, а написания -а- вместо -о- – черта, “Слову” известная, хотя и не частотная: ср. *горнастаемъ* [11. С. 40], *самаю* (вместо самую, род. п. дв. ч.), *Тьмотораканьскый* [11. С. 9] (но *въ ... Тьмотороканѣ* [11. С. 15], *Тьмотороканя* [11. С. 24]).

Половецкое (или, точнее, тюркское) происхождение этого слова (с очень открытым *o*) объясняет вокализм др.-русск. *салтанъ*, *салтаничь*, *салтановъ*, *салтанскый*, *салтаныни* (см. [81. С. 25–26; 82. С. 82–83]), пушкинского *Салтана*, имя митрополита Киевского и всея Руси Иосифа *Солтановича* (постав-

³³ Ср. “Слово”: “Мало ли ти бяшетъ горъ (т.е. горѣ) подѣ облакы вѣяти” [11. С. 38]; о путанице между -ѣ/-ъ- в “Слове” см. [79. С. 232].

³⁴ См.: Rex – Patía – Soltan | Soldanus – Soltan – Soltan | ... Regina – Xen y patía – Soltā catonj [80. Р. 94–95].

лен в 1509 г.) и польскую шляхетскую фамилию *Soltan* не в пример лучше, чем итал. *altana* профессора Кинана.

Попытки профессора Кинана объяснить некоторые слова “Слова” как результат ошибочного прочтения почерка Добровского не могут восприниматься серьезно. Автор полагает, что в черновике Добровского на месте формы *принѣвку* [11. С. 37] стояло незафиксированное в чешском языке **prisloviје* [1. Р. 201], на месте *умь* (*истягну умь* [11. С. 5]) – *иту* [1. Р. 206], *nanopzi* [11. С. 32]) – чеш. *náprsník* [1. Р. 333], *ростре на кусту? Уношу* [11. С. 42] – *rozře na kusu tu unošu* [1. Р. 323].

Рассмотренные примеры сводят воедино все недостатки *modus operandi* профессора Кинана. Он не принимает во внимание данные исторической лингвистики и данные диалектологии. Он демонстрирует слабое знание ц.-слав. и др.-русс. грамматики и еще худшее знание чешской грамматики. Он не принимает во внимание чтения и значения “Задонщины” и чтения и значения Ипатьевской летописи, хотя два последних текста, предположительно, послужили важнейшим источником для постулируемого фальсификатора.

Суммируя, позволю себе заметить, что глава IV, “Reading the Igor’ Tale”, которая составляет половину всей книги и заявлена профессором Кинаном как глава, несущая принципиальный груз доказательств [1. Р. XXI], является ее самой слабой и наименее профессиональной частью.

* * *

Остается сказать несколько общих слов. Профессор Кинан представил своему читателю длинную цепочку подделок, задуманных и созданных разными людьми. Принимая во внимание все имеющиеся в нашем распоряжении факты (некоторые из них не были упомянуты автором), мы можем реконструировать его гипотезу 23-летней конспирации в следующем виде:

1. Август 1792 – январь 1793 г.: подделка Добровского (он создает два варианта прототекста того, что впоследствии становится составной частью “Слова о полку Игореве”).

2. Конец 1792 – сентябрь 1793 г.: подделка Елагина (он высказывает идею о том, что черновики Добровского есть подлинный древнерусский текст).

3. 1797–1800 гг.: подделка Мусина-Пушкина–Малиновского (они создают конечный продукт, предположительно текст XII в., который под их пером начинает выглядеть как список XIV–XVI вв.);

4. 1800 г.: подделка Мусина-Пушкина–Малиновского–Тимковского (они публикуют “Слово” и создают идею о существовании Мусин-Пушкинского сборника, делая это с помощью “Сказания” по списку Тимковского, откуда заимствуется текстологический “конвой” рукописи “Слова”).

5. 1803–1812 гг.: подделка Карамзина (он далее продвигает идею о существовании рукописи “Слова”, делая выписки из Мусин-Пушкинского сборника).

6. 1813–1815 гг.: подделка Калайдовича (он еще дальше продвигает идею о существовании рукописи со “Словом”, собирая ложную информацию от свидетелей, которые делают вид, что видели рукопись).

Заговоры и конспирации действительно существуют, а подделки и в самом деле совершаются; их исследование и раскрытие конституирует легитимную задачу традиционной науки. Но чтобы быть убедительным, исследование заговоров и подделок должно следовать конвенциональным правилам игры:

приводимые в нем цитаты должны быть корректными, а анализируемый материал – настолько полон, насколько это возможно; более того, это исследование должно включать подробное обсуждение (и опровержение) тех взглядов и мнений, которые противоречат авторской точке зрения. Предполагается также и то, что ученый, решивший заняться исследованием заговоров и подделок, должен отдавать себе отчет в том, что большое число кусочков его мозаики утеряно навсегда. Соединяя и разъединяя сохранившиеся кусочки, этот ученый надеется воссоздать картину, которая будет лишь *приближением* той реальности, которую он старается реконструировать. Он понимает, тем не менее, что его приближение весьма далеко от самой реальности, и он должен быть готов согласиться с тем, что предложенные им объяснения часто бывают исторически обусловлены, подобно тому, как исторически обусловленными могут быть мотивы, движущие самими конспираторами. Наконец, он осознает, что сколь бы убедительными ни были его объяснения, они все еще оставляют многие вопросы без ответа.

В противоположность исследователю, который следует конвенциональным правилам игры, приверженец теории конспирации создает параллельную вселенную со своими собственными законами и нормами, вселенную, в которой, сколь бы сложной ни была ситуация, все взаимосвязано и взаимообъединено, а всем кусочкам мозаики отводится одно и только одно подходящее место. Выдающийся специалист по американской истории Ричард Хофстадер однажды сказал, что теория конспирации “не оставляет места для ошибок, неудач или двусмысленностей”, она не оставляет “ничего не объясненного” и воспринимает “всю реальность как единую всеобъемлющую последовательную теорию” [83. Р. 36].

С точки зрения беллетристики, книга профессора Кинана – захватывающее и увлекательное чтение. С точки зрения науки, она представляет собой шаг назад на пути к решению мучительных загадок “Слова”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Keenan E.L.* Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale. Cambridge, Mass., 2003 (= Harvard Series in Ukrainian Studies).
2. *Mazon A.* Le Slovo d'Igor // Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. Paris, 1940. Т. 20.
3. *Зимин А.А.* Приписка к псковскому Апостолу 1307 года и “Слово о полку Игореве” // Русская литература. 1966. № 2.
4. *Зимин А.А.* Когда было написано “Слово”? // Вопросы литературы. 1967. № 3.
5. *Лихачев Д.С.* К истории спора о подлинности “Слова о полку Игореве” (Из переписки академика Д.С. Лихачева) // Русская литература. 1994. № 2, 3.
6. *Илизаров С.С.* Разбуженные “Словом” А.А. Зимина // Россия в XI–XX веках: Проблемы истории, историографии и источниковедения. М., 1999.
7. *Trost K.* Karamzin und das Igorlied // Anzeiger für slavische Philologie. 1974. Bd. VII.
8. *Aitzetmüller R.* Zum Nominalgebrauch im Igorlied // Anzeiger für slavische Philologie. 1992. Bd. XXI.
9. *Schamschula W.* The Igor' Tale from Its Czech to Its Gaelic Connection // American Contributions to the Eleventh International Congress of Slavists: Bratislava, August–September, 1993: Literature, Linguistics, Poetics / Eds. R. A. Maguire and A. Timberlake. Columbus, 1993.
10. *Акчурина Ш. Х. А.И.* Мусин-Пушкин – автор “Слова о Полку Игореве, или “истягн уум крепости Юсв ой”. СПб., 2001.
11. Ироическая пѣснь о походѣ на половцовъ удѣльнаго князя Новагорода-Сѣверскаго Игоря Святославича, писанная стариннымъ русскимъ языкомъ въ исходѣ XII столѣтїя съ переложениемъ на употребляемое нынѣ нарѣчїе. М., 1800.
12. *Аксенов А.И.* С любовью к отечеству и просвещению: А.И. Мусин-Пушкин. Рыбинск, 1994.

13. Полное собрание законов Российской империи. 1784–1788. СПб., 1830. Т. 22.
14. *Моисеева Г.Н.* Спасо-Ярославский хронограф и “Слово о полку Игореве”: К истории сборника А.И. Мусина-Пушкина со “Словом” Л., 1984 (2-е расш. и испр. изд.; 1-е изд.: Л., 1976).
15. *Синицына Е.В.* К истории открытия рукописи со “Словом о полку Игореве” // Русская литература. 1992. № 1.
16. *Синицына Е.В.* Ростовские хронографы и хронограф Спасского монастыря в составе библиотеки Ярославского архиерейского дома // Исследования по источниковедению истории России дооктябрьского периода. М., 1993.
17. *Моисеева Г.Н.* Судьба пергаменного Часослова, “уничтоженного” в 1788 г. вместе со Спасо-Ярославским хронографом // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46.
18. *Творогов О.В.* К вопросу о датировке Мусин-Пушкинского сборника со “Словом о полку Игореве” // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31.
19. БАН. Архангельское собр. С 132; РНБ. F.IV.104; РНБ. F.IV.154; РНБ. Собр. Вяземского. F.III; РНБ. Собр. Погодина. № 1446; РНБ. Собр. Санкт-Петербургской духовной академии А 1/20.
20. РНБ. F.b.o.V.223; БАН. 31.7.31.
21. *Лихачев Д.С.* О русской летописи, находившейся в одном сборнике со “Словом о полку Игореве” // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5.
22. *Сперанский М.Н.* Сказание об Индийском царстве // Известия по русскому языку и словесности. 1930. Т. III. Кн. 2.
23. РГБ. Коллекция ОИДР. № 189. XV в.
24. ГИМ. Собр. Вахрамеева. № 427. XVI в.; ГИМ. Собр. Хлудова. № 246. XVII–XVIII вв.
25. Записки важные и мелочные К.Ф. Калайдовича // Летописи русской литературы и древности / Изд. Н.С. Тихонравовым. М., 1861. Т. 3.
26. *Калайдович К.Ф.* О трудах Профессора Тимковского по части Русской Истории // Вестник Европы. 1820. Ч. CX. № 6. Март.
27. *Калайдович К.Ф.* Биографические сведения о жизни, ученых трудах и собрании Российских древностей гр. А.И. Мусина-Пушкина // Записки и труды Общества истории и древностей российских. М., 1824. Ч. 2. Отд. 2.
28. Сочинения И. Пересветова / Изд. А.А. Зимица. М.; Л., 1956.
29. *Творогов О.В.* Повести о взятии Константинополя турками в 1453 году // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. Л–Я.
30. *Клосс Б.М.* Максим Грек – переводчик повести Энея Сильвия “Взятие Константинополя турками” // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1974 г. М., 1975.
31. *Каган М.Д.* “Повесть о двух посольствах” – легендарно-политическое произведение начала XVII века // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. 11.
32. *Снегирев И.* Сказание о побоище великого князя Дмитрия Иоанновича Донского // Русский Зритель: Журнал истории, археологии, словесности и сравнительных костюмов. М., 1829. Ч. 5. № 17–20.
33. *Снегирев И.* Поведение и сказание о побоище великого князя Дмитрия Донского, Слово о житии и преставлении его и Слово о плъку Игореве // Русский исторический сборник. М., 1838. Т. 3. Кн. 1.
34. Слово о Великом князе Дмитрии Ивановиче и о брате его Владимире Андреевиче, яко победили супостата своего царя Мамайя // Временник Московского общества истории и древностей российских. 1852. Т. 14.
35. Славяно-русские рукописи В.М. Ундольского. М., 1870.
36. *Карамзин Н.М.* История Государства Российскаго. СПб., 1892 (= Slavistic Printings and Reprintings 189/5. The Hague–Paris, 1969).
37. РНБ. Собр. Погодина. № 1773.
38. РГБ. Собр. Тихонравова. № 399.
39. РНБ. Собр. Титова. № 4369.
40. Труды Восьмого Археологического съезда в Москве, 1890 г. Т. IV. Утренняя сессия. 23 января. Отд. VI / Под ред. графини П.С. Уваровой // Памятники славяно-русского языка и письма. М., 1897.
41. Русские былины: старой и новой записи / Под ред. Н.С. Тихонравова и В.Ф. Миллера. М., 1894.
42. *Тихонравов Н.С.* Сочинения. М., 1898. Т. 3.
43. *Кузьмина В.Д.* Девгениево деяние (Деяние прежних времен храбрых человек). М., 1962.

44. *Сперанский М.Н.* Девгениево деяние. К истории его текста в старинной русской письменности. Исследование и тексты // СОРЯС. 1922. Т. 49. № 7.
45. *Григорьев А.П.* Повесть об Акире Премудром. М., 1913.
46. *Щепкин В.Н.* Русская палеография. М., 1967.
47. *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). München, 1987.
48. *Козлов В.П.* Кружок А.И. Мусина-Пушкина и “Слово о полку Игореве”. М., 1988.
49. *[Калайдович К.Ф.]* Записки для биографии Е. С. Графа Алексея Ивановича Мусина-Пушкина // Вестник Европы. 1813. Ч. LXXII. №. 21–22. Ноябрь.
50. *Мусеева Г.Н., Крбец М.М.* Йозеф Добровский и Россия. Л., 1990.
51. *Dobrowsky J.* Institutiones linguae slavicae dialecti veteris, quae quum apud russos, serbos aliosque ritus graeci, tum apud dalmatas glagolitas ritus latini slavos in libris sacris obtinet; cum tabulis aeri incisae quatuor. Vindobonae, 1822.
52. РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 9/1086.
53. Описание строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 года / Сост. З.В. Дмитриева, М.Н. Шарамазов. СПб., 1998.
54. *Ульяновский В.И.* Летописец Кирилло-Белозерского монастыря, 1604–1617 гг. // Книжные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования. СПб., 1994.
55. *Варлаам, архм.* Описание Сборника XV столетия Кирилло-Белозерского монастыря // Ученые записки 2-го Отделения Императорской Академии Наук. 1859. Кн. V.
56. РГБ. Собр. Ундольского. № 632.
57. ГИМ. Музейское собр. № 3045.
58. ГИМ. Музейское собр. № 2060.
59. *Сидельников А.Д.* Где была написана Задонщина? // Slavia. 1930. Roč. 9. Seš. 3.
60. РГАДА. Ф. 1270. Оп. 1. Ед. хран. 10300.
61. РГАДА. Ф. 1270. Оп. 1. Ч. 1. Ед. хран. 45.
62. РГИА. Ф. 796. Оп. 78. Ед. хран. 750.
63. ГИМ. Синодальное собр. № 790.
64. РНБ. XVIII.16.
65. *[Josef Dobrovsky].* Istorija gosudarstva rossijskago, d.i. Geschichte des russischen Staates. Zweyte [sic] verbesserte Ausgabe. Petersburg, 1818, 1819. VIII Bande in gr. 8 // Jahrbüher der Literatur. Wien, 1822. Bd. 20.
66. *Дмитриев Л.А.* Сказание о Мамаевом побоище // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. Л–Я.
67. *Прохоров Г.М., Салмина М.А.* Слово о житьи и о преставлении великаго князиа Дмитрия Ивановича, царя Рускаго // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. Л–Я.
68. ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6.
69. ПСРЛ. Л., 1925. Т. 4. Ч. 1–2.
70. *Strakhov O.B.* A New Book on the Origin of the Igor’ Tale: A Backward Step // Palaeoslavica. 2005. Vol. 12. № 1.
71. *Strakhov O.B.* The Linguistic Practice of the Creator of the Igor’ Tale and the Linguistic Views of Josef Dobrovský // Palaeoslavica. 2003. Vol. 11.
72. *Страхова О.Б.* Лингвистическая практика создателя “Слова о полку Игореве” и языковые взгляды Йозефа Добровского // Славяноведение. 2003. № 6.
73. *Зализняк А.А.* “Слово о полку Игореве”: Взгляд лингвиста М., 2004.
74. *Журавлев А.Ф.* Лексико-статистическое моделирование системы славянского языкового родства. М., 1994.
75. *Kopečný Fr.* Základní všeslovanská slovní zásoba. Brno, 1964.
76. *Селищев А.М.* Старославянский язык. Ч. 2: Тексты. Словарь. Очерки морфологии. М., 1952.
77. *Толстая С.М.* Фонетические наблюдения над ономастическими образованиями с суф. *ot в верхнелужицком // Исследования по славянскому языкознанию. Сборник в честь 60-летия проф. С.Б. Бернштейна. М., 1971.
78. ПСРЛ. Изд. 2-е. М., 1908. Т. 2.
79. *Страхов А.Б.* О М.Ф. Мурьянове и о “Слове о полку Игореве” // Palaeoslavica. 1996. Vol. 4.
80. *Drimba V.* Codex Cumanicus: édition diplomatique avec facsimilés. Bucarest, 2000.
81. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1996. Т. 23.
82. Словарь-справочник “Слова о полку Игореве. Л., 1978. Вып. 5.
83. *Hofstadter R.* The Paranoid Style in American Politics and Other Essays. Cambridge (Mass.), 1996.



© 2006 г. Л. И. САЗОНОВА

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЛЕГЕНДА ОБ АЛЕКСЕЕ РИМСКОМ: ОБРЕТЕНИЕ НОВОГО КОНТЕКСТА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

К 100-летию со дня рождения С.В. Поляковой

Средневековая легенда о сыне римского сенатора Евфимиана Алексее, прославившемся аскетическими подвигами, относится к числу наиболее популярных сюжетов христианской литературы. Записанная впервые в Сирии в V в., легенда вызвала многочисленные литературные фиксации сначала на греческом языке, затем на латинском, в переработках с которого вошла во все основные европейские литературы [1. С. 8].

С.В. Полякова перевела с греческого языка “Житие и деяния человека Божия Алексия” и включила его в свою книгу “Византийские легенды” (1972), сделав рассказ о раннехристианском подвижнике достоянием современного читателя. Житие Алексея развивает сюжет “легенды о блудном сыне, вернувшемся в родительский дом и живущем там никем не узнанным”. Этот сюжет, представленный также в житиях Иоанна Куцника и Онисима, имеет своим источником новозаветную традицию [2. С. 252].

Легенда об Алексее Римском стала известна в древней Руси в конце XI в. [3] Подвергаясь литературным обработкам, влияя на памятники оригинальной литературы, она пользовалась неизменной симпатией книжников и читателей вплоть до конца XVIII в. В “Путешествии из Петербурга в Москву” А. Радищев описывает исполнение слепым старцем народной песни об Алексее человеке Божием, которое произвело на него такое сильное впечатление, что он плакал вместе с самим исполнителем и всеми слушателями. Эмоциональное воздействие, вызванное чувствительным стилем песни, Радищев сравнил с впечатлением, которое произвело на него чтение романа Гете “Страдания молодого Вертера”.

Жизнь легенды в веках подтверждает суждение С.В. Поляковой о ведущей роли византийской агиографии для судеб средневековой прозы, “и недаром, в Византии, а благодаря ее влиянию в славянских странах и на Руси, легенды составляли едва ли не самое излюбленное чтение всех, кто был умудрен грамоте, начиная от самодержца и кончая простолюдином” [2. С. 273].

Сазонова Лидия Ивановна – д-р филол. наук, гл. научный сотрудник Института мировой литературы РАН.

В продолжительной истории бытования легенды об Алексее человеке Божием у восточных славян есть примечательная черта – проявление пристального интереса к ней в эпоху барокко, в частности, во второй половине XVII в. – начале XVIII в., когда имя Алексея пользовалось особой популярностью в царской семье.

В династии Рюриковичей правителей с именем Алексея не было. Оно приобрело особое значение у первых Романовых. 19 марта 1629 г. в царской семье родился мальчик, названный по святцам в честь Алексея человека Божия. Имя будущего царя, рожденного вблизи дня памяти Алексея человека Божия – 17 марта, попало в готовый контекст церковного предания и в результате семантического расширения ауры стало именем-концептом, а Житие святого Алексея оказалось в новом – идеолого-политическом, культурном и литературном контексте, стимулирующем обращение к теме Алексея человека Божия и появление все новых и новых текстов.

Кроме царя Алексея Михайловича (1629–1676), вступившего на престол в 1646 г., еще дважды в XVII – начале XVIII в. наследники престола, так и не ставшие царями, носили имя Алексей: это царевичи Алексей Алексеевич (1654–1670), умерший в юности, и Алексей Петрович (18 февраля 1690–1718), приговоренный к смерти по воле своего отца Петра Великого. Выбору имен для царских детей придавалось существенное значение. Имя учитывало родовую традицию, вместе с именем выбирался небесный патрон. Любопытно отметить, что царевич Алексей Алексеевич, родившийся 5 февраля, назван в честь святого Алексия, митрополита московского, день памяти которого приходится на 12 февраля [4. Стб. 714–715]. Безусловно, это имя выбрано неслучайно. Алексей Алексеевич в своем имени объединил имена отца и двух небесных патронов: собственного – митрополита Алексия и отцовского – Алексея человека Божия. Наречение сына Петра I – пример, подтверждающий особое внимание к выбору имени. Петру пришлось выбирать между двумя святыми Алексеями, потому что его сын родился 18 февраля, шесть дней спустя после дня святого Алексея, митрополита московского. Однако назван он был в честь Алексея человека Божия: его именины праздновались в день памяти этого святого (17 марта), из чего следует, что Петр I дал сыну имя своего отца вместе с его святым покровителем.

Попутно заметим, что обе императрицы Екатерины, иностранки, при переходе в православие получили отчество *Алексеевна*. Марта Скарвонская стала Екатериной I (1724–1727) с отчеством, что и у ее мужа Петра Алексеевича, а вторая Екатерина (Софья Фредерика Августа; 1762–1796) стала Алексеевной – вослед первой. Один из детей Анны Леопольдовны, регентши при малолетнем императоре Иване VI, также был назван Алексеем (родился 27 февраля 1746). Первая жена императора Павла I Вильгельмина Гессен-Дармштадтская при переходе в православие получила имя Наталья с отчеством Алексеевна. Жена Александра I Луиза Баден-Баденская стала Елизаветой Алексеевной (1793) – последняя Алексеевна среди императриц.

Популярный святой рассматривался как небесный покровитель царя и членов царской фамилии, а день памяти святого Алексея – 17 марта – праздновался церковью и в царской семье с особой торжественностью. Осознававшаяся общностью тесная связь имени царя и его небесного патрона привела к тому, что противники царя и патриарха – старообрядцы – отказывались отмечать день памяти Алексея человека Божия [5. С. 243].

Показательно также, что в новоосвоенных землях Сибири строились церкви во имя патронов царя и царевича. В частности, миссионерской экспедиции в Да-

урию знаменитого воеводы Пашкова, которому был выдан под надзор сосланный протопоп Аввакум, предлагалось построить острог и устроить в нем “настоящую церковь” с двумя приделами “во имя Алексея митрополита, да Алексея человека Божия” [6. С. 17].

В царствование Алексея Михайловича написана тезоименная икона “Алексей человек Божий в житии”, составлен и издан новый текст “Службы Алексею” (1674)¹, сложился духовный стих о святом Алексее, когда небесный патрон царя приобрел необычайную популярность у “калик переходжих” [3. С. 431–432]. В 1668 г. царица Мария Ильинична распорядилась изготовить с лицевой рукописи, содержащей Жития Алексея человека Божия, Марии Египетской, царевича Иоасафа, два новых списка для царских детей. Заказ исполнили кормовые иконописцы во главе с Иваном Владимировым [8. С. 609]. Эти лицевые рукописи сохранились [9]², они были изготовлены с общего протографа – с рукописи 1663 г., предназначавшейся для малолетнего царевича Федора [11. С. 83]. Хранившаяся в библиотеке царя Федора Алексеевича лицевая рукопись “Жития Алексея человека Божия и Марии Египтянины, в бархате, застежки серебряные резные”, и была, вероятно, тем самым протографом.

Тожество имени царя и святого стало толчком для возникновения в XVII – начале XVIII в. своего рода “восточнославянской Алексиады”, призванной создать лестный для царя аллюзийный образ. Легендарный сюжет разрабатывался в литературе в разнообразных жанровых формах – в поэзии, проповеди, драматургии, а также в фольклоре и иконографии. Метафорическая ассоциация святой Алексей – тезка-царь придала теме Алексея человека Божия дополнительное измерение и стала средством восхваления “земного Бога”.

Тема святого Алексея становится чрезвычайно продуктивной. Расцвет ее приходится на период царствования Алексея Михайловича, к этому времени относятся лучшие литературные обработки Жития³. В Москве возникли новые переводы Жития Алексея человека Божия. Одна из них – точный перевод Жития из польского текста “Римских деяний” появляется в середине XVII в. в русском рукописном тексте “Римских деяний” [3. С. 123–124]. Другая, более популярная редакция представляет собой перевод Жития, выполненный Арсением Греком с венецианского издания на новогреческом языке и изданный в 1660 г. в сборнике переводов Арсения Грека “Анфологион” [3. С. 107–114]. Все последующие литературные обработки не остались без ее влияния.

Усиленный интерес к теме Алексея человека Божия с конца 1650-х – до середины 1670-х годов XVII в. отразился и на литературной эволюции житий Алексея в изданиях Пролога XVII в. Если во втором издании Пролога (1643) Житие имеет вид краткой новеллы, передающей только основную канву событий, то уже в следующем издании 1660 г. перед краткой версией помещено полное пространное украшенное Житие в редакции “Анфологиона”. На связь с нею указывает примечание, выделенное набором красного цвета и присутствующее во всех последую-

¹ Служба была напечатана максимальным по тому времени тиражом – 1200 экземпляров. В РГАДА имеется корректурный (“кавычный”) экземпляр “Службы Алексею” с записью: “182-го (1674) году марта в 3 день сию Службу дѣлал наборщик Федор Яковлев с товарищи” [7. С. 179–180].

² По рукописи БАН, П I А № 26 Житие Алексея Человека Божия опубликовано [10].

³ В текстах отмечается вариативность написания имени: Алеѿий, Алеѿѿий, Алѿѿѿї, Алеѿей.

щих изданиях Пролога XVII в.: “Сие Слово преведесе с еллинска языка на славенский монахом Арсением Греком, лета...1659” [12. Л. 84].

Именно идеологическими причинами объясняется включение в печатный Пролог новых редакций Житий Алексея человека Божия и Феодора Стратилата в переводе Арсения Грека, который, кстати, сам был в числе редакторов издания 1662 г. Примечательно, что из трех житий, “новопреведенных” им от “греческаго языка во славенский” для “Анфологиона” 1660 г., именно эти два названных Жития были введены в Пролог: в издание 1660 г., как упоминалось, вошло Житие Алексея человека Божия, а в Пролог 1662 г. добавлено, кроме того, Житие Феодора Стратилата. Их пространные риторически украшенные редакции дополнили уже имевшиеся в Прологе краткие рассказы об этих святых. Таким образом, очевидно, что, подготавливая Пролог 1660 г. и 1662 г., редакторы особое внимание уделили дням памяти святых-покровителей царя Алексея Михайловича и его сыновей – царевичей Алексея и Федора.

Выход в свет четвертого издания Пролога был приурочен к именинам царя: в выходных сведениях книги значится дата – 17 марта 1662 г. Здесь почти без изменений перепечатан сложившийся в тексте Пролога 1660 г. комплекс житий Алексея человека Божия. Незначительной правке подверглось лишь краткое Житие Алексея. В отличие от предшествующих изданий (1643 и 1660 гг.) в издание 1662 г. вставлен под влиянием Жития в редакции Арсения Грека мотив плаванья Алексея: “Ишшед же отгуду (из Эдеса. – *Л.С.*)... и хотя снити в Тарс Киликийский, в храм святого апостола Павла. Сего убо желания не получи: кораблю ветрами сопротивными привлечену инде...” [12. Л. 97–97 об.]. Есть отличия и в языке: в проложном тексте 1662 г. язык подчинен тенденции, от издания к изданию все усилившейся, – к упрощению, подновлению, уточнению смысла фраз.

В послесловии к этому изданию в традиционных формулах торжественного официального стиля царь Алексей Михайлович прославляется как “любитель” и “ревнитель” “всякого богодухновеннаго писания”, как инициатор данного издания: “И тако по повелению его великаго государя царя и великаго князя Алексиа Михайловича...начата бысть печатати сия книга Пролог”. Следует особо отметить, что, в послесловии кроме царя упомянуты и его сыновья: старший – Алексей и только что родившийся Федор (30 мая 1661 г.) – будущий царь. Становится очевидной политико-идеологическая ориентация Пролога на правящую династию.

Следующее издание – 1677 г. – фиксирует еще один этап в развитии Прологом темы святого Алексея: в соответствии со специальным указом от 1677 г. в него включено “новопреведенное похвальное Слово Алексею человеку Божию” (переведено незадолго до смерти царя или вскоре после нее). Оно вставлено между пространным Житием Алексея в переводе Арсения Грека и кратким проложным.

В остальных изданиях – 1685, 1689, 1696 гг. – проложные тексты об Алексее человеке Божьем печатались в том объеме и в той последовательности, какую получили в Прологе 1677 г. Итак, существенные изменения в проложные тексты Жития Алексея были внесены дважды – в третье (1660) и пятое (1677) издания Пролога.

Увеличение в Прологе литературного материала об Алексее человеке Божьем связано не с тенденцией к усилению церковности и религиозности. Оно находится в русле тех идеологических и литературных процессов XVII в., которые привели к обогащению древней легенды дополнительным содержанием и

художественным смыслом. На примерах других, более “свободных” жанров, таких, как стихотворство и драматургия, можно видеть, как легенда об Алексее Римском, не утрачивая своего религиозно-нравоучительного значения, обретает новое – светско-государственное.

В сборник придворно-церемониальной поэзии “Рифмологион” Симеон Полоцкий включил обширную композицию из 12 частей – приветствие царю Алексею Михайловичу “в день тезоименного защитника его святого Алексея человека Божия. Месяца марта в 17 день” [13. Л. 365–371]. В сочинениях такого рода имена со-отражаются друг в друге, образуя комплиментарную символику. В тезоименном приветствии параллелизм подчеркивает уподобление адресата тексту святому, который выступает уже не только как самостоятельный персонаж, но и как аллегория. Введение префигураций – один из характерных для риторики барокко способов раскрытия темы – обогащает смысловой план ассоциативной образностью. Поэтика двоящегося образа берет начало в принципе отражения, который ценился в эпоху барокко чрезвычайно высоко, “на этом принципе основывались сложные сюжеты, в которых герои зеркально повторяют действия друг друга, утонченные описания, ставящие целью не прямую передачу объекта, а косвенную, через впечатление, которое он создает” [14. С. 178] (см. также [15. С. 78–101; 16. С. 95–128]).

Царь, наделенный волею Бога именем святого Алексея, призван чтить и прославлять это имя: “Достоинством ти имя то славиши”. Являясь источником риторического изобретения, имя выстраивает текст стихотворной похвалы. Прием этимологического обыгрывания имени предоставляет поэту материал для основного мотива, переходящего из строфы в строфу: во всех начинаниях царя святой Алексей – “помощник”⁴, “защитник”, “хранитель” и “ходатай”: “Есть он *ходатай* к Богу непрестанный”.

Тождество имени святого и царя служит поэту отправной точкой для изыскания дальнейших аналогий между ними. Алексею Михайловичу присваиваются качества, которыми обладает Алексей человек Божий: “С именем *благодать* свята Алексея / *проявляеши* в днех жизни твояе”; “С именем его ты *приял и нравы*, / *здѣ* и в небеси достойныя славы”.

Преодолевая явную несопоставимость фигур царя и нищего святого, поэт проявил изощренную изобретательность в поиске оснований для их сближения. Царь объявляется “подражателем” Алексея человека Божия в совершенном житии, в отношении к Богу, богатству и всем земным благам. “Злато есть блато и прах – сокровища, / вся лица красна червию суть пища”, – Алексей, осознавший эту мысль о тленности всего земного сущего, презрел богатства, принял нищету, “тече во след Христа”, чтобы получить вечные ценности, которых “тля не может тлiti”.

Причудливый параллелизм, устанавливаемый между персонажами, обнаруживает, что, оказывается, и для царя Алексея Михайловича земные богатства не имеют значения – “злато и серебро ни во что суть тебе”, “злато” в его мысли, “яко блато”, оно “нескупно” раздается нищим. Царь “держит” царствие не для себя, но, чтобы послужить Царю Небесному, который и есть истинная ценность. Долг христианского государя – хранить державу, принадлежащую Богу: “Державу Его от врагов спасаея, / от волков хищных овцы избавляея”.

⁴ То же значение зафиксировано в “Лексиконе” Памвы Беринды: “Алексий: пособителен, помощник” [17. С. 174].

Обсуждаются в приветствии и такие моральные качества прославляемых персонажей, как свобода от страстей. Алексей человек Божий “от огня страстей пребысть неврежденный”, избежал свадебного чертога ради небесного, не дал себя погубить “мирским слятям”, стал “аггелозрачен” и “прошед огнь, воду, в рай почивает”. Поэтическая фантазия сопрягает образы Алексея человека Божия и царя Алексея Михайловича на основе евангельской мысли “Блаженны нищие духом; ибо их есть Царство Небесное” (Мф 5: 3). Царь “нищ еси духом, аще богат в злато”; эта мысль варьируется:

...Царствие держа, духом нищ живеши,
красоты мира в ничто вмѣняеши.
Кроток в силѣ и смирен во власти,
и укротитель яростныхъ страсти.

Сближая образ царя и его тезоименного покровителя, поэт характеризует их религиозные чувства одной и той же барочной метафорой – *алтарь сердца*:

Олтарь избра Бог в Алексии себѣ,
в его бо сердци живе, яко в небѣ <...>
Подобный олтарь сердце твое, царю,
Богу в жилище, велий государю.

Наконец, в цепь параллелизаций вовлекается еще один аргумент, позволяющий обобщить изображение царя и святого, – совершенное житие того и другого. Для прославления святости, идеальности образа Алексея человека Божия поэт приспособил апофтегму о Диогене, тщетно пытавшемся найти днем со свечой достойного человека. То, что не удалось осуществить в языческие времена, свершилось в христианском Риме: “В Римѣ человекъ Божию обрѣтенны / Алексѣй с небес человекъ реченны / Жития ради во всем совершенна, / всѣми доброты свѣтло украшенна”. Тому же, кто ныне захотел бы найти подобного ему, следует знать, что “...между всѣми един совершенный / ты, царю свѣтлый, Алексѣй реченный”.

Итак, царь и его небесный покровитель сопоставлены в главном – в том, что составляет суть их духовных устремлений. Исполняя свою собственную миссию, и Алексей, святой подвижник, и царь Алексей Михайлович, хранитель державы, с одинаковым рвением служат Богу.

На принципе отражения и символической аллегоризации основан цикл двустихных подписей к иконам с изображениями патронов царской семьи (“Подписания икон”, 1670–1671), включенный Симеоном в “Вертоград многоцветный”. Знаменательно, что на первом месте – подпись к иконе Алексея человека Божия. Этимологическое значение имени, вынесенное в заглавие “Алексий – Помощник”, раскрывается также в подписи, представляющей собой разновидность курьезной эпиграммы. Имя *Алексий* складывается из букв, выделенных в первой строке киноварью и прописным написанием:

АггеЛ нЕсти Крест СИй мИ пособляет,
Помощь во скорбѣх от Бога являет.

[18. С. 519, 626]

Симеон Полоцкий написал также похвальное слово Алексею Римскому, включив его в сборник панегирических проповедей на дни памяти святых, соименных членам царской семьи, – “Словеса похвальная” (1675). Поднесенная им в 1675 г. царю [19. С. 134] книга не сохранилась, но ее содержание вошло в со-

ставленный в 1676 г. сборник проповедей “Вечеря душевная” (1683) [20. Л. 281–288; 19. С. 276].

На Украине в честь царя Алексея Михайловича составлены южнорусские переделки Жития Алексея Римского. К идеологической и литературной параллели – святой Алексей и русский царь Алексей Михайлович – прибег Лазарь Баранович в стихах “На его пресветлаго царского величества знамение”:

...Свята есть, царю, вся ваша порода.
Алексий, Божий человек названный,
Богом за царя нам Алексий даный.

[21. Тит.л. об.]

В поэме того же Лазаря Барановича на смерть царя “Вечер водворися плач, а заутра радость” царь прямо назван человеком Божьим:

По времени том з земли и человек Божий
Пренесся до неба Алексѣй царь гожий...
Оставил нам Алексѣй царь человек Божий
Феодора, иже ест дар Божий, дар гожий!

[22. Л. 2 об., 3]

Лазарь Баранович описал жизнь святого в стихах на польском языке “O świętym Alexim człowieku Bożym” [23. Л. 346–351], посвятил ему Слово в книге проповедей “Трубы словес проповедных” (1674) [24. Л. 176 об. –180 об.].

В то время, когда на русском троне был царь с именем святого Алексея, обращение к теме Алексея человека Божьего приобрело новое – государственное значение. Подвижническая жизнь святого должна была восприниматься как идеологическая параллель к “благочестивому”, “тишайшему” облику царя. Легенда об Алексее человеке Божьем, не утрачивая своего религиозно-нравоучительного значения, наполнялась новым содержанием и смыслом.

Перестановка акцентов с церковно-дидактического момента на государственный особенно заметна в драматургическом комплексе, возникшем на Украине во время правления царя Алексея Михайловича. Он состоит из пьесы, написанной на сюжет о жизненной судьбе святого героя (текст опубликован [25. С. 3–75]), интермедий к ней и печатной театральной программы (см. [26; 27. С. 132–149]). Судя по тексту драмы и либретто, театральное представление выросло на пересечении нескольких культурных традиций: русской, украинской, польской.

Постановка, хотя и отражает сюжет взятый из области агиографии, имела светский характер и предназначалась прежде всего для государственных, а не церковных целей. И драма, и программа аллегорически посвящались русскому монарху: все театральное действие задумано было в его “честь и славу”. В прологе и заключении пьесы звучат похвалы и комплименты московскому и украинскому повелителю царю Алексею Михайловичу, благодаря чему пьеса из жизнеописания святого обращалась в панегирическое действие. Изображение жизни святого служило одновременно средством для восхваления царя.

Пьеса и программа располагают данными, проливающими свет на конкретные исторические обстоятельства появления драматургического комплекса. Никакого отношения к церковной жизни они не имеют, но свидетельствуют о тесной связи пьесы и программы с конкретной историко-культурной ситуацией. Хотя сюжет пьесы – жизнеописание раннехристианского святого, она имеет пересечения с современностью, с политической жизнью на Украине в 70-е г. XVII в. В прологе к пьесе есть намек на начало военных действий с Турцией, здесь говорится, что царь Алексей Михайлович, полагая свою надежду на Бога

и святых, вступает в борьбу с неприятелями креста Христова, и, подобно Константину, никогда не проигрывает. Политическую актуализацию сюжета удостоверяет и текст программы: в 7-й сцене “на небесах” появляется Алексей и шлет пожелания царю “на земли долгие лета и победы на враги креста Господня”. Обеспокоенный замыслами турецкого султана идти весной 1673 г. на Киев, царь Алексей Михайлович объявил о своем намерении выступить лично к Путивлю с войском [28. С. 450] и назначил в Киев для охраны города и южнорусских границ нового воеводу.

Им был человек, входивший в ближайшее окружение царя, – князь, боярин, нижегородский наместник Юрий (Георгий) Петрович Трубецкой. В его сложной и интересной судьбе и вообще рода Трубецких есть обстоятельства, объясняющие желание воеводы обратиться к литературной теме и выступить в роли мецената. По своему происхождению Ю.П. Трубецкой связан с той ветвью рода, которая в начале XVII в. переселилась в Польшу. После смерти отца Юрий остался единственным молодым представителем рода Трубецких, так как его двоюродный дед Алексей Никитич Трубецкой, крупный государственный деятель, дипломат, сподвижник царя Алексея Михайловича, наследников не имел. Царь, заинтересованный в продолжении в России рода Трубецких, решил вернуть Юрия Трубецкого на родину его отца и деда. Предположительно Юрий Трубецкой переселился в Россию в середине XVII в. Служебная карьера его сложилась успешно. Царь приблизил его к себе и назначил в Киев воеводою [29. С. 142–144].

Готовясь к встрече царя, он в благодарность за оказанные ему царские милости и желая выразить верноподданнические чувства, а также, возможно, стремясь отличиться особым образом, решает включить в церемониал торжественной встречи царя представление стихотворной пьесы. Этот вид искусства был новым и модным явлением в русской культуре 1670-х годов. Трубецкой мог иметь в виду чрезвычайно благоприятную реакцию царя на постановку первой пьесы русского театра “Артаксерксово действо” (1672), которая понравилась царю, в частности, и потому, что эта пьеса была связана с биографическими обстоятельствами жизни царя Алексея Михайловича. Трубецкой заказал драму с заглавием, которое должно было вызвать лестную для царя ассоциацию. Не исключено, что на выборе сюжета сказалась его польская образованность, знакомство с иезуитским школьным театром, в репертуаре которого тема святого Алексея была одной из излюбленных. В разных драматургических обработках легенда обошла подмостки всех средневековых западноевропейских театров [30. С. 261]. Несколько раз спектакли об Алексее ставились и на польской сцене [31. S. 358, 369].

“По желанию” Ю.П.Трубецкого сюжет о святом был поставлен на службу интересам царского двора, пьеса и программа к ней приобретали светские черты. Им же была предпринята организация всего царю удобного мероприятия: написана пьеса, осуществлена ее постановка на сцене, составлено и напечатано либретто. В программе содержится не только указание на главное лицо в организации всего театрального мероприятия, но также сведения об участниках, месте и времени представления пьесы “Алексей человек Божий”. Киевская культурная и литературная среда была благодатной почвой для реализации замыслов Трубецкого. Именно здесь возникла впервые идеологическая и литературная параллель: святой Алексей и русский царь Алексей Михайлович.

Пьеса “Алексей человек Божий” была поставлена в Киево-Могилянской коллегии, как сказано в программе, “в знак верного подданства чрез шляхетную студенческую молодежь на публичном представлении”. По-видимому, в стенах

той же коллегии драма была написана неизвестным нам преподавателем риторики и пиитики, который положил в основу своей стихотворной обработки легенды польский источник, явственно проступающий в ее языке, насыщенном полонизмами. Идя навстречу пожеланиям Трубецкого, Киево-Могилянская коллегия имела свои внутренние причины для участия в спектакле. Перед ней открывалась возможность не только продемонстрировать перед монархом литературные и театральные успехи, но и выразить благодарность за высокое покровительство. Возможно, имели место и практические цели. Известно, как щедро платил своим прославителям царь. Удачное представление могло принести новые награды и милости.

Но в 1673 г. царь на Украину не приехал. Главному организатору действия Ю.П. Трубецкому и исполнителям пьесы хотелось, чтобы их труд стал известен царю. Повод для исполнения этого желания представился очень скоро – это именины царя 17 марта 1674 г. Уже 22 февраля печатается программа спектакля. В ее тексте прямо указывается на событие, к которому приурочено представление: в 7-й сцене Алексей человек Божий возвещает о своем блаженстве, которое и “пресветлому царю и великому государю нашему *имениннику* в небе быти обещает”. Отсюда следует, что драма попадает в разряд тезоименного приветствия.

Программа к пьесе “Алексей человек Божий” была издана с целью зафиксировать спектакль, устроенный в честь царя Алексея Михайловича и довести этот факт до его сведения. Поэтому текст либретто издали отдельной брошюрой в Киево-Печерской типографии. У ее руководителя Иннокентия Гизеля, благодарившего царя за укрепление оборонительных сооружений Киева, так же, как и у Киево-Могилянской коллегии, имелись причины, откликнуться на просьбу Ю. Трубецкого. Если язык пьесы представляет собой чрезвычайно пестрый конгломерат разнообразных элементов, среди которых особенно заметна польская струя, то либретто написано на церковнославянском языке с налетом украинизмов, так как текст программы должен был быть понятен главному читателю, в дар которому она предназначалась, – царю Алексею Михайловичу. Таким образом, в подготовке спектакля принял участие большой коллектив: Киево-Могилянская коллегия, Киево-Печерская типография – под руководством князя Трубецкого. За этим творческим содружеством стояли вполне определенные обстоятельства из политической жизни страны и личных взаимоотношений царя с организаторами панегирического действия.

Параллелизм между легендарным героем и царем входит в самый замысел драмы и придает ей аллегорический смысл. Как сказано в прологе, на сцене будут представлены славные деяния, благодаря которым легендарный Алексей удостоился чести стать человеком Божиим, и этот старательно исполненный праздничный акт (“наш акт pracowитый, тылко не вседневный”) будет “и на славу пресветлому и благочестивому царю Алексею”. В прологе зрителю задан угол зрения, под которым ему следует воспринимать увиденное на сцене. Подвижническая жизнь святого должна была быть осмыслена как идеологическая параллель и комплиментарная аналогия к облику царя Алексея Михайловича.

Драма, представляя основной сюжет легенды об Алексее, изображает то, как не без колебаний Алексей вступает на тернистый путь добродетели; отказываясь от мирской славы и родственных привязанностей, он оставляет в день своей свадьбы невесту во имя служения Богу “в дѣвствѣ и нищетѣ”. Однако в заключительном эпизоде текст пьесы выходит за рамки традиционной литературной и театральной условности и смыкается с конкретной политической ситу-

ацией своего времени. Последняя сцена пьесы – это апофеоз пребывающего в блаженстве на небесах среди ангелов Алексея человека Божия, который обращается к царю с приветственной речью. Он обещает не забыть своего "клиента" – царя Алексея, которому нет равных на земле среди православных монархов. Наблюдая за ним с неба, святой отмечает набожность царя, который, следуя "тесной дорогой", спешит в небо, где уже давно записаны его славные дела и "постнические труды", щедрыми милостынями царь давно его "купил" "пре-светлое небо". Святой Алексей желает царю "долгие лета" на земле и уверяет, что царь будет жить вместе с ним в наивысшем мире. И хотя Бог вводит туда только девственников, брак царя Алексея, как уверяет его святой-тезка, не станет для него препятствием, но вменится ему в добродетель "девства". Святой объясняет этот парадокс тем, что "в державе" царя немало обитателей, в которых люди живут, подражая ангелам, и, следуя "тесным путем", сохраняют девство. Благодаря их молитвам царь Алексей займет свое место перед Богом рядом с ним, Алексеем человеком Божиим. В небе он обретет райскую жизнь, а пока что царю предстоит трудное и великое дело – правая война с Антихристом. Святой Алексей предстает перед зрителями как ходатай за русского царя перед Богом: он заверяет Алексея Михайловича в том, что будет горячо просить Бога, чтобы тот даровал царю победу над врагами, обещает ему также свое поручительство ("я при тебе встану, как при православном монархе"), помощь и поддержку, наставляет монарха вооружиться крестным знаменем, как щитом, подобно тому, как Константин получил через крест помощь от Бога. Эта сцена усиливает идейную значимость пьесы: восхваление царя посредством изображения жизни святого. Именно под таким углом зрители должны были воспринимать содержание пьесы.

Таким образом, политическая жизнь России XVII в. создала условия для перехода агиографического сюжета в светский панегирический контекст. Метафорическая ассоциация – святой Алексей и тезка-царь – придала теме Алексея человека Божия дополнительный смысл, большую глубину и мифориторическую перспективу. В такой обработке темы Алексея человека Божия в данный период проявилось национальное своеобразие. В древнерусской литературе – до правления царя Алексея Михайловича – эта тема имела исключительно религиозно-нравоучительное значение, так же, как и в западноевропейской культуре, что подчеркивалось, например, в иезуитском театре приурочением драм об Алексее к дням памяти духовных лиц и святых. В литературных же обработках легенды об Алексее, появившихся в русской и украинской литературе XVII–XVIII вв., тема Алексея приближена к реальной жизни, и ее новое светско-государственное значение выдвинуто на передний план. Политико-идеологические обстоятельства, а также эстетика барокко со свойственным ей принципом отражения и символической аллегоризации привели к обогащению древней легенды новым художественным смыслом. Комплиментарная параллель не только украшает образ царя Алексея Михайловича, но и перестраивает изнутри образ самого святого: Алексей человек Божий начинает выполнять функции, ранее ему несвойственные, и приобретает черты, которые отсутствовали в его изначальном облике. Легендарный герой становится могучим средством панегирического прославления. Самая ранняя из известных русско-украинских театральные программы – еще одна страница восточнославянской Алексиады.

Новый прилив интереса к образу Алексея человека Божия возникает вместе с рождением у царя Петра Алексеевича сына, нареченного в честь христианского подвижника, а также царя Алексея Михайловича. Царевич родился 18 февра-

ля 1690 г., и уже 19-го “в ночи” [32. Л. 71]⁵ Карион Истомирин, придворный поэт молодого Петра и Нарышкиных, написал поздравление (в четырех частях) “На самое рождество” царевича Алексея Петровича. Добиваясь благосклонности царицы Натальи Кирилловны с тем, чтобы стать воспитателем ее царственного внука, загодя поднес ей в 1692 г. “Букварь” по случаю именин царевича (17 марта), которому исполнилось всего лишь два года. В следующем году он приурочил к именинам царевича книгу “Рай умный” (1693), куда включил поэму о рае с темой Алексея человека Божия и лицевое Житие святого в переводе Арсения Грека [33. Л. 86–97].

Подтверждением актуальности темы святого Алексея служит и “Риторика” Софрония Лихуда, предназначавшаяся для преподавания в Славяно-греко-латинской академии и переведенная Козьмой Афоноверским с греческого языка на церковнославянский в 1698 г. Для иллюстрации положений теоретического раздела о риторических принципах создания похвалы (“Коегождо дела похвала”) автором была избрана из ряда упомянутых им святых (Николай угодник, Афанасий, Владимир) именно фигура Алексея человека Божия. В качестве образца похвального слова, которое должно иметь семичастную структуру, отвечающую на вопросы “кто, что, где, чем, вскую, како и когда”, С. Лихуд составил текст “Похвала Алексиа человека Божия, обрученую свою оставившаго” (парадный экземпляр [34. Л. 142–145]⁶).

В первой части похвалы, содержащей аргументы “от имени”, С. Лихуд привел следующее этимологическое толкование имени *Алексей*: “Сие имя сего блаженнаго Алексий производится от глагола еллинскаго языка $\alpha\lambda\epsilon\acute{\xi}\omega$, еже знаменует *влекуся* или *удаляются*”, что означает “отгнати всякую вещь, могущую отвлекати и удаляти от божественнаго благочестия”. Святой Алексей “отвлече воистинну и мужественно отгна от себе величайшее и крѣпчайшее жжения любовь прекрасѣйшия и прелюбезнѣйшия его обрученицы. Сие имя никто же от христиан, нами знаемых, прежде его прия, ниже показася достоин сему быти, понеже кто дерзне поне начати, еже сей соверши ѣ ” [34. Л. 142–142 об.]. Греческий глагол $\alpha\lambda\epsilon\acute{\xi}\omega$ имеет несколько значений (*отгонять прочь, охранять, оборонять, защищать*), каждый из авторов, пишущих о святом Алексее, реализует в своем тексте одно из них в соответствии со своим замыслом. Приведенная С. Лихудом этимология актуализирует ключевой мотив жития – целомудрие героя, введенный в заглавие похвального слова.

Можно вспомнить также, что в церкви Покрова в Филях, построенной Л.К. Нарышкиным, братом царицы Натальи Кирилловны, находились иконы святых, соименных членам царской семьи, в том числе – “Иоанн Предтеча и Алексей человек Божий” кисти придворного иконописца Карпа Золотарева.

Таким образом, в культуре восточнославянского барокко тема святого Алексея вошла в арсенал риторических средств придворного искусства. Метод и поэтику барокко характеризует принцип символизации и аллегоризации. В произведениях, посвященных этой теме, в явном или скрытом виде присутствует композиционная схема параллели, основанная на принципе отражения и символической аллегоризации: святой Алексей - царь (или царевич), которая отчетливо подчеркивает введенное между двумя фигурами соотношение, имеющее одновременно сравнительный и символично-аллегорический характер.

⁵ По-видимому, Карион написал приветствие в ночь с 18 на 19 февраля; в рукописи буквенная цифирь Ѡі (19) написана поверх Ѡі (18).

⁶ “Похвала” опубликована по другому списку [35. Прил. С. II–VI].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Резанов В.* Драма українська. Старовинний театр український. Київ, 1928. Вип. 5. Драматизировані легенди агіографічні.
2. Византийские легенды / Изд. подг. С.В. Полякова. Л., 1972. (серия “Литературные памятники”).
3. *Адрианова-Перетц В.П.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917
4. Дворцовые разряды. СПб., 1852. Т. 3.
5. *Юхименко Е.М.* Соловецкое восстание 1668–1676 годов и старообрядческая “История о отцах и страдалцах соловецких” // Очерки феодальной России. М., 1998. Вып. 2.
6. Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1851. Т. 4.
7. Московские кирилловские издания в собраниях РГАДА. Каталог. М., 2003. Вып. 3.
8. *Забелин И.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. М., 1915. Ч. 2.
9. ГИМ, Музейское собр. № 3436. Лицевой сборник с Житием Алексея человека Божия. 1668 г.; БАН. Библиотека Петра I. Рукописные книги. П I А 26. (34.3.27). Сборник житий святых, лицевой. 1668 г.
10. *Успенский В., Воробьев Н.* Лицевое житие св. Алексея человека Божия / Фотолитографическое воспроизведение рукописи из библиотеки царя Алексея Михайловича. СПб., 1906.
11. *Грибов Ю.А.* Новые атрибуции русских лицевых рукописей XVII в. // Русская книжность XV–XIX вв. М., 1989.
12. Пролог. М., 1662.
13. ГИМ. Синодальное собр. № 287. Симеон Полоцкий. “Рифмологион”. Писцовая рукопись с правкой автора и Сильвестра Медведева. 1680 г.
14. *Софронова Л.А.* Некоторые черты художественной природы польского и русского театров XVII–XVIII вв. // Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979.
15. *Софронова Л.А.* Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах. М., 1982.
16. *Михайлов А.В.* Отражения античности в немецкой культуре конца XVIII – начала XIX в. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984.
17. Лексикон словенороський Памви Беринди / Підг. тексту і вступ. ст. В.В. Німчука. Київ, 1961.
18. *Симеон Полоцкий.* Вертоград многоцветный / Подг. текста и коммент. А. Хипписли и Л.И. Сазоновой. Köln; Weimar; Wien, 2000. Т. 3 (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Reihe B: Editionen. Bd. 10/III).
19. *Татарский И.* Симеон Полоцкий: Его жизнь и деятельность. Опыт исследования по истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886.
20. *Симеон Полоцкий.* Вечеря душевная. М., 1683.
21. *Баранович Лазарь.* Меч духовный. Киев, 1666.
22. БАН. Петровское собрание. П I А 3.
23. *Varanowicz Lazarz.* Żywoty świętych. Киев, 1670.
24. *Баранович Лазарь.* Трубы словес проповедных. Киев, 1674.
25. *Тихонравов Н.С.* Русские драматические произведения 1672–1725 годов. СПб., 1874. Т. 1.
26. Алексей человек Божий. Киев, 1674.
27. *Сазонова Л.И.* Театральная программа XVII в. “Алексей человек Божий” // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник-1978. Л., 1978.
28. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1961. Кн. 6.
29. Сказания о роде князей Трубецких. М., 1891.
30. *Резанов В.И.* Из истории русской драмы. Школьные действия XVII–XVIII вв. и театр иезуитов. М., 1910.
31. *Okoi J.* Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuitckie XVII wieku. Wrocław, Warszawa, Kraków, 1970.
32. ГИМ. Чудовское собр. № 302. Карион Истомина. Сочинения (черновые автографы). XVII в. (кон.) – XVIII в. (нач.).
33. *Грибов Ю.А.* О книге “Рай умный” Кариона Истомина с лицевым Житием Алексея человека Божия // И.Е. Забелин. 170 лет со дня рождения. Материалы научных чтений ГИМ 29–31 октября 1990 года. М., 1992. Ч. 2.
34. ГИМ. Собр. А.С. Уварова. № 98–1°. Софроний Лихуд. “Риторика”. Парадная рукопись. 1698 г., 12 августа.
35. *Сменцовский М.* Братья Лихуды. СПб., 1899.



© 2006 г. К. А. МАКСИМОВИЧ

К ВОПРОСУ О “МЕФОДИЕВСКИХ” ПАПИСТСКИХ СХОЛИЯХ В КОРМЧЕЙ ЕФРЕМОВСКОЙ РЕДАКЦИИ

Древнейшие переводы сборников византийского права (номоканонов) на славянский язык изучаются исторической наукой давно и плодотворно. Первый такой перевод был сделан в Великой Моравии св. первоучителем Мефодием, архиепископом Паннонским. Оригиналом ему послужил сборник канонов в 50 титулах византийского Патриарха Иоанна Схоластика (565–577). Перевод Мефодия получил в научной традиции название “Номоканон Мефодия” или “Номоканон Моравский” (далее НМ), см. издание в [1]. Вторым по времени славянским номоканоном стал “Болгарский Номоканон” (иначе – “Древнеславянская кормчая без толкований”, “Древнеславянская Синтагма 14 титулов без толкований”), дошедший до нас в составе русских кормчих, из которых древнейшей является Ефремовская кормчая XII в. (далее ЕК), изданная В.Н. Бенешевичем [2]¹. Третьим (и последним) славянским номоканоном стал сербский “Номоканон св. Саввы” (XIII в.), изданный М.М. Петровичем по древнейшей Иловицкой рукописи 1262 г. [4].

К проблематике рецепции НМ у славян и на Руси тесно примыкает специальный вопрос о происхождении славянской статьи **О строєнии прѣсвѣтаго прѣстола Костянтина града** (далее **О строєнии**). Данная статья представляет собой славянский перевод греческой компиляции из текстов канонического и светского права, касающихся статуса Константинопольской кафедры в ее споре за первенство с Римским папским престолом. Впервые эту статью обнаружил и опубликовал замечательный русский канонист второй половины XIX в. А.С. Павлов [5]. Он же отыскал и греческий оригинал этой статьи в одной из греческих рукописей Флорентийской Лаврентиевой библиотеки (Laurent. Plut. V cod. 22, s. XII, fol. 165v–166v). Позднее В.Н. Бенешевич добавил к Флорентийскому списку другие: Venet. class. III cod. II (= Nanian. 226) (XII–XIII вв.), f. 197v; Paris. gr. 1370 (XIII в.), f. 122v–123r; Cod. Athen. 1374 (XVI в.) [6. С. 216, 323; 7. С. 14, 22, 29–31 et passim]². Славянский перевод статьи **О строєнии** находится в кормчих Ефремовской группы – Рогожской (Москва, РГБ, Рогожск. 268, вторая половина XV в.), Соловецкой (Санкт-Петербург, РНБ, Соловецк. 1056/1165, конец XV в.), Плигинской (Санкт-Петербург, РНБ Ф.П. 250, последняя четверть

Максимович Кирилл Александрович – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН.

¹ О происхождении перевода “Болгарского Номоканона” см. [3].

² Я.Н. Шапов среди найденных Бенешевичем греческих списков статьи **О строєнии** упоминает также Vatic. gr. 1455 (1299 г.) [8. С. 82, прим. 132], однако в монографиях В.Н. Бенешевича указаний на эту рукопись в связи с исследуемой статьей найти не удалось.

XV в.), Троицкой (Москва, РГБ, Тр. 207, конец XV – начало XVI в.). А.С. Павлов издал текст статьи только по двум спискам – Троицкому (основной) и Соловецкому (вспомогательный) [5. С. 147–154] (переизд.: [9. С. 151–155]). По всем четырем спискам текст издан впервые во втором томе “Древнеславянской кормчей без толкований” [10. С. 56–63].

Тексты, входящие в данную статью, носят противоречивый характер – с одной стороны, в нее включены две, условно говоря, “провизантийские” схолии (имеющие греческий оригинал), а с другой – две “проримские” схолии (лишь одна из которых имеет оригинал), в которых доказывается главенство Римской кафедры по отношению к Константинопольской. Ниже тексты данной статьи перечислены в порядке следования с нумерацией по изданию [10. С. 56–63], кратким изложением содержания и указанием на источники:

1. Халк. 9 (окончание): о том, что церковнослужитель (“епископ или клирик”) может обвинять митрополита только перед “экзархом диоцеза” или архиепископом Константинополя.

2. 1-я “провизантийская” схолия к Халк. 9 (греч. в Mosq. Syn. gr. 398 (IX–X вв.), f. 26v): под “экзархом диоцеза” понимается патриарх, под началом которого состоят митрополиты диоцеза; если епископ или клирик не захочет или не сможет обратиться к патриарху своего диоцеза, он может прибегнуть к суду Патриарха Константинополя. Специально подчеркивается, что данная привилегия ни канонами четырех Вселенских соборов, ни “благочестивыми законами” не дана ни одному другому престолу, кроме Константинопольского³.

3. Халк. 17 (фрагмент): Если кто-либо терпит несправедливость от своего митрополита, то спор решается перед экзархом диоцеза или Патриархом Константинополя.

4. Халк. 28 (без окончания): со ссылкой на Конст. 3 (с его противоречивой формулой “первенство после”) канон предоставляет Константинопольской кафедре равные привилегии (ἴσα πρεσβετα) с кафедрой “старого Рима”, мотивируя это столичным статусом обеих кафедр, хотя Константинопольский престол и является “вторым после” Римского; архиепископу Константинополя предоставлено право поставлять митрополитов (а в места, населенные варварами, также епископов) для диоцезов Понта, Фракии и Азии.

5. 2-я “провизантийская” схолия к Халк. 28 (греч. в Monac. gr. 122, ср. [12. P. 646–647]): здесь объясняется, что определение Константинопольского престола “второй после” Римского имеет в виду столичный статус старого Рима; когда же столица была перенесена в Константинополь, вместе со статусом туда переместились и привилегии кафедры⁴.

³ Данная схолия известна в греческой традиции уже с IX в. [7. С. 262–263; она имеется также в другой версии [6. Приложение. С. 25–26]. Впоследствии схолия перешла в канонический синопсис Симеона Магистра [5. С. 148. Прим. 2] (иначе см. [8. С. 86]) и толкования Аристина [11. P. 240]; ср. [8. С. 81].

⁴ Халк. 28 и “провизантийская” схолия к нему толкуют Конст. 3 в том плане, что церковные привилегии старого Рима объяснялись его столичным статусом – действительно, в 381 г. Рим еще был столицей Западной империи. После перенесения столицы Запада в Равенну (404 г.) и взятия Рима готами (410 г.) авторитет последнего для отцов Халкедонского собора (и даже раньше, для императоров Гонория и Феодосия II – ср. ниже п. 7) уже был далеко не тот, что для Константинопольского собора 381 г. С другой стороны, текст Конст. 3 дает все основания для толкования церковных привилегий именно как выражения столичного статуса – фраза Конст. 3 διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην ‘потому что он (т.е. Константинополь) является Новым Римом’ как раз и означает ‘потому что он – вторая столица’.

6. 1-я “проримская” схолия к Халк. 28 и к предыдущей схолии (только слав.)⁵: подчеркнуто, что решение IV Вселенского собора (451 г.) не подписали некоторые епископы, оно также было оспорено папой Львом I (440–461), который воспринял это как интриги Константинопольского епископа Анатолия (449–458); главенство в Церкви было завещано Иисусом апостолу Петру; столицами царств были также Милан и Равенна, но они не обладают правами на старшинство, ибо были созданы светскими правителями; даже Иерусалим, город “царя царствующих” Иисуса Христа, имеет титул митрополии, а не патриархии – тем более не должна иметь духовного главенства столица “земного царя”; папа Римский в силу оказываемого только ему почета не обязан лично являться на Вселенские соборы; без согласия его легатов решения соборов недействительны, и вообще соборы собираются только по инициативе пап. Далее следует призыв к не согласным с этой аргументацией ознакомиться с посланиями папы Льва к императору Маркиану и Пульхерии и к епископу Константинополя Анатолию.

7. Cod. Iust. I 2.6: об отнесении всех спорных дел, возникающих в Иллирике, к юрисдикции Константинополя, “который пользуется привилегиями старого Рима”. В изданном тексте Кодекса Юстиниана данное законоположение императоров Гонория и Феодосия II от 421 г. имеет латинский оригинал [14. Р. 12], однако славянский перевод сделан с греческого [10. С. 61].

8. 2-я “проримская” схолия к Cod. Iust. I 2.6 (славянский текст см. ниже): конституируется юрисдикция Римского престола над епархиями Иллирика, однако признается, что “благочестивые” светские законы предоставили только Константинополю право юридической деятельности в этом диоцезе.

9. Cod. Iust. I 2.16 (латинский оригинал закона императора Зенона от 477 г. см. в [14. Р. 14]; в Laurent. Plut. V 22 (= [12. Р. 462]) греческая парафраза): нововведения относительно священников, бывшие при императоре Зеноне (474–475, 477–491), отменяются; признается первенство Константинопольской кафедры перед всеми остальными с правом столичного Патриарха восседать впереди всех прочих епископов.

10. Cod. Iust. I 2.24 (начало) (греческий оригинал имп. Юстиниана от 530 г. см. в [14. Р. 17]: цитируется только начальный фрагмент, в котором Константинопольская церковь называется “главой всех прочих”, а также “матерью нашей и всеобщей”. Ср. также Номоканон 14 титулов I, 5 [12. Р. 462].

11. Nov CXXXIII 9 (фрагмент из середины) (греческий оригинал Юстиниана от 546 г. см. в [15. Р. 602]): о том, что прибывающие в Константинополь епископы должны прежде всего явиться к Патриарху, который затем представляет их императору. Отсылка в греческом к “книге I, заповеди 2 новелл” относится, по-видимому, к “Эпитоме новелл” (иначе “Синтагме”) Афанасия Эмесского, в которой раздел I.2 действительно содержит парафразу данного постановления (Athan. Emes. I.2.18 – ср. [16. S. 30])⁶.

12. Cod. Iust. XI 21 (латинский оригинал закона императоров Гонория и Феодосия II от 421 г. см. в [14. Р. 434]; славянский перевод сделан с греческой версии): городу Константинополю присвоены прерогативы не только италийцев (италийское право), но и самого старого Рима.

13. Схолия к Номоканону 14 титулов I 5 (De patriarchis): “епархиям” (т.е. провинциям) предписывается следовать юридическим обычаям Константинополя,

⁵ Славянский текст приведен ниже (см.), обратный перевод на греческий язык опубликован в [13. S. 104–105; 10. С. 58–61].

⁶ Об Афанасии Эмесском и его “Синтагме” см. [17. С. 71] (с литературой).

поскольку столица является “главою всех городов” империи. Эта схолия известна в греческом оригинале лишь по спискам Номоканона 14 титулов [12. Р. 462, п. 9].

По мнению А.С. Павлова, святитель Мефодий, как первый переводчик византийского номоканона на славянский язык, перевел с греческого и статью **О строении**, снабдив ее от себя дополнениями “проримского” характера [5. С. 146–147]. В самом деле, Мефодий получил архиепископское поставление из Рима, действовал на канонической территории Римской Церкви, искал поддержки для славянской литургии у Римских пап, причислен католической Церковью к лику святых. Все эти обстоятельства, наряду с “древностью языка” (о которой, впрочем, упомянуто лишь вскользь), по Павлову, достаточны для признания Мефодия автором папистических схолий. Католические ученые (М. Жюжи, Ф. Дворник, Ф. Гривец⁷, Д.Т. Курент, Х.Ф. Шмид, А. Вюйтс) охотно поддержали гипотезу Павлова, которая быстро сделалась известной на Западе [9. С. 149–150; 19. Р. 301–305]; ср. [20. S. 448–449; 8. С. 83]. Другие исследователи компиляции **О строении** – В.Н. Бенешевич [13. S. 102. Anm. 1], Н.П. Рутковский [9. С. 168], М. Вейнгарт [20. S. 448–449], С.П. Троицкий [23], Й. Вашица [1. S 229; 24. С. 18–20] – предполагали позднейшее, болгарское, происхождение текста схолий.

Для решения вопроса о происхождении перевода статьи **О строении** существенно то, что в списках “Номоканона Мефодия” этой статьи нет – она, как сказано выше, содержится только в рукописях Древнеболгарского Номоканона (Синтагмы 14 титулов), который А.С. Павлов ошибочно считал древнейшим. Между тем к переводу болгарского Номоканона (и тем более к переводу его дополнений) Мефодий не имел никакого отношения. Как показал Я.Н. Шапов, перевод основной части болгарского Номоканона сделан после 912 г. [8. С. 98–99], когда Мефодия давно уже не было в живых. Правда, состав статьи **О строении**, вопреки Н. П. Рутковскому [9. С. 160–161], не свидетельствует о том, что ее источниками послужила византийская Синтагма 14 титулов без толкований (оригинал Древнеболгарского Номоканона) – как раз наоборот, в п. 2 при цитировании Халк. 17 греческий оригинал содержит прямую ссылку на второй титул Сборника 50 титулов [21. Р. 36]⁸. О возможной связи статьи **О строении** с трудом Иоанна Схоластика может говорить уже то, что из четырех греческих списков статьи три (кроме Athen. 1374) содержат Схоластиково Собрание 50 титулов. Тем не менее, этого явно недостаточно, чтобы приписать перевод Мефодию. Важнейшую информацию об авторстве схолий (и компиляции в целом) мог бы дать подробный анализ их языка, особенно терминологии⁹.

⁷ В результате собственных исследований Ф. Гривец пришел к выводу, что автором (переводчиком) славянских схолий был не Мефодий, а Константин Философ – однако его аргументы опираются лишь на вольную интерпретацию эпизодов Паннонских житий и абстрактные ссылки на “стиль”, “миссионерский дух, пронизывающий схолии”, и т.п. [18. S. 290–293].

⁸ Собственно, ссылка гласит только τὸ β' – однако в “Синтагме 14 титулов”, в отличие от “Сборника 50 титулов”, титул II не содержит Халк. 17 [2. С. 12–13].

⁹ Ср. замечание М. Вейнгарта о попытке Ф. Дворника приписать авторство схолий Мефодию: “Všecky tyto domněnky ovšem leží na vodě, protože nejsou podepřeny o jazykovou a stilistický rozbor těchto scholii ve srovnání s ostatním textem Nomokanonu” [20. S. 448] – «Все эти догадки в целом основаны на песке (в оригинале – “на воде”. – К.М.), поскольку они не опираются на языковой и стилистический анализ этих схолий в сравнении с остальным текстом Номоканона» (перевод мой – К.М.). Сравнивая текст схолий с евангельскими переводами, Вейнгарт приходит к выводу, что авторство Мефодия “исключено” (vyloučeno) по причине “рабского” (otrocký) и неумелого характера перевода схолий [20. S. 449].

Предварительные терминологические наблюдения были сделаны Я.Н. Шаповым, который сопоставил лексику канонов Халкидонского собора по версии Ефремовской кормчей и статьи **О строении** [8. С. 87–88]. Сравнение показало, что перевод одних и тех же канонов в ЕК и в статье **О строении** восходит к разным переводчикам. Об этом свидетельствуют различия в терминологии, например: *тоаѣ области митрополитъ – епархинскыи митрополитъ, причьтникъ – клирикъ, екзархъ – начальникъ, прѣстолъ – настольникъ, соудъ – причть, старѣшинство – чьсть* и т.д. Автор делает вывод, что “оба перевода принадлежат одной и той же эпохе, но делались разными лицами в несколько различных условиях” [там же. С. 86]¹⁰. Данный вывод косвенно ставит авторство Мефодия под сомнение, поскольку Мефодий не мог творить в ту же эпоху, что и переводчики Древнеболгарской кормчей. Однако для решения проблемы авторства косвенных аргументов недостаточно – необходимы более весомые доказательства.

Для прояснения вопроса об авторстве Мефодия целесообразно провести сравнение статьи **О строении** не только с Ефремовской кормчей, но и с переводами Мефодия – например, с приписанным ему Номоканон (НМ).

В помещенной ниже таблице сопоставлены тексты Халк. 9 из компиляции **О строении**, Древнеболгарского Номоканона (ЕК) и НМ. Курсивом отмечены терминологические схождения между компиляцией **О строении** и ЕК, подчеркнуты общие термины **О строении** и НМ.

Халк. 9, окончание

Компиляция “О строении престола Константина града”	“Болгарский Номоканон”	“Номоканон Мефодия”
<p>Аще кто къ епархинскомѹ митрополитѹ епѣ или <u>клирикѹ распрю имать</u>, да п[о]стигаеть или <u>началника строеніа</u>. или црьскаго Константина града <u>прѣстолъ</u>. и прѣдъ тѣмъ да <u>притьса</u> [10. С. 56]</p>	<p>Аште ли причьтникъ [аще] имать <i>прю</i> съ своимъ епѣмъ. ли съ попъмъ. предъ областынѣмъ съборъмъ да <i>притьса</i>. аште ли съ тоа области митрополитъмъ. епѣ ли причьтникъмъ <i>прю</i> имать. да идоуть. ли къ <i>начальникоу строения</i>. ли къ <i>настольникоу црствоушстааго града</i> и предъ тѣмъ да <i>препратьса</i> [2. С. 116–117]</p>	<p>Аще воудеть <u>клирикъ</u>(ъ) пра (U, аще ли <u>клирикъ</u>(ъ) тажоу имать J) съ своимъ(ъ) еп(н)с(ко)помъ (J) а (U, или J) съ нѣмъ, то от сънѣма областного соудъ да <u>примоутъ</u>. аще ли съ митрополитомъ тоа области <u>кп(н)с(ко)пъ</u> ли попъ ли <u>клирикъ</u> <u>прю</u> имать, ть да и деть ть или предъ <u>кксарха</u> <u>строащаго</u> <u>ц(ь)рк(ъ)ви</u> ли предъ <u>стольника</u> (U, или <u>престолика</u> J) <u>ц(ѣ)с(а)ръствоушстааго град(а)</u> ти предъ тѣмъ <u>притьса</u> [1. С. 283–284]</p>

В таблице хорошо видно, что компиляция **О строении** в переводе Халк. 9 использует терминологию обоих древнейших номоканонов – болгарского (термин *начальникъ строения, прѣтиса*) и НМ (термины *клирикъ, прѣтиса*, возможно, также *прѣстольникъ*).

¹⁰ Можно согласиться с мнением Я.Н. Шапова, согласно которому перевод компиляции **О строении** сделан одновременно с переводом 28-го титула “Прохирина” (XXVIII 1–4), в составе которого (между главами 1 и 2) данная компиляция сохранилась в указанных кормчих [8. С. 88]; ср. [10. С. 55, 64].

Компиляция “О строении престола Константина града”	“Болгарский Номоканон”
<p>Аще кто обидимъ естъ. Ѡ своего митрополита прѣдъ <u>началникомъ</u> строеніа. или прѣдъ <u>Костантинна града прѣстоломъ</u> да <u>пратьса</u>. <u>якоже прѣже речено естъ</u> [10. С. 57]</p>	<p>Аште ли кто обидимъ ксть Ѡ своего митрополита. предъ <u>ѣзарухъ</u> строкниа ли предъ Костантинна града <u>настойникъмъ</u> да <u>соудитьса</u> <u>якоже преже речеса</u> [3. С. 120]</p>

Тексты демонстрируют значительную близость, различия касаются лишь терминов начальникъ – ѣзарухъ, прѣстоль – настойникъ, прѣтиса – соудитиса.

Халк. 28 (в НМ отсутствует; общие термины отмечены курсивом, различные подчеркнуты):

Компиляция “О строении престола Константина града”	“Болгарский Номоканон”
<p><u>Весьде</u> стын оць <u>заповѣдѣн</u> <u>въслѣдѣюще</u>. и ныншнн проченнн <u>канонъ</u>. р. и. н. <u>бѣлюбивнхъ</u> епѣ. <u>съкѣпльшннса</u>. въ блѣгочестивѣу паматъ великаго Феодосіа вывшаго цѣа въ <u>цѣрскѣмъ</u> Костантинна градѣ Новѣмъ Римѣ. <u>сказающе</u> тогоже и мы <u>заповѣдаемъ</u> <и <u>при></u><u>читаемъ</u> о <u>чести</u> прѣтыа цѣркве тогоже Костантинна. <града> <u>Новаго Рима</u>: Иво <u>прѣстоль</u> стариншаго Рима. <u>зане</u> <u>цѣрствовати</u> <u>градѣ</u> <u>томѣ</u> оцн <u>въ правдѣ</u> Ѡдаша <u>честь</u> и тѣмъ же <u>съмотреніемъ</u> <u>подъвннгъшеса</u>. р. и. н. <u>бѣлюбивн</u> епѣи <u>равнѣу</u> <u>честь</u> <u>подаваахѣ</u> <u>Новаго Рима</u> <u>стому</u> <u>прѣстоль</u>. <u>удобѣ</u> <u>сѣднвше</u>. <u>цѣртво<м></u> и <u>сѣкайтомъ</u> <u>почтеннн</u> <u>гра</u>. и <u>равнѣу</u> <u>въспрнматѣ</u> [вар. -ти] <u>честь</u> с <с><u>тарѣшнннмъ</u> <u>цѣрскѣмъ</u> <u>Римомъ</u> и въ црквн <u>якоже</u> и <о><u>ного</u> <u>велнчатн</u> <u>вещьмн</u>. вторын по немъ <u>сѣщѣ</u>. и <u>яко</u> <u>Понти<и>скомѣ</u>. і <u>Асинскомѣ</u>. и <u>Фрачьскомѣ</u> <u>състроенію</u> <u>митрополитомъ</u> <u>едннѣмъ</u>. еше и въ <u>варварьскнхъ</u> <u>преже</u> <u>реченнхъ</u> <u>строеннхъ</u> <u>епѣи</u> <u>поставлати</u> Ѡ <u>прѣтого</u> <u>прѣстола</u> <u>иже</u> въ Костантинна градѣ <u>прѣтыа</u> <u>цѣркве</u> [10. С. 57–58].</p>	<p><u>Вь[сю]доу</u> <u>стѣхѣ</u> оць <u>оуставомъ</u> <u>въслѣдоюще</u>. и нынѣ <u>почтенааго</u> <u>намѣ</u> <u>правила</u>. съта и <u>патидесатѣ</u> <u>бѣлюбивнхъ</u> <u>епѣи</u>. <u>събѣравшннхъ</u>са. <u>бѣчствнааго</u> <u>памати</u> <u>великааго</u> <u>Феодосна</u> <u>вывѣшааго</u> <u>цѣа</u> въ <u>цѣрствоуштиннмъ</u> <u>Костантинна</u> <u>градѣ</u> <u>Новѣмъ</u> <u>Римѣ</u>. <u>сказающе</u> <u>сна</u> <u>же</u> и <u>мы</u> <u>оуставлакмъ</u> <u>же</u> и <u>повелѣвакмъ</u>. о <u>старѣшнннствѣ</u> <u>стѣтыа</u> <u>сего</u> <u>Костантинна</u> <u>града</u> <u>Новааго</u> <u>Рима</u>. <u>нео</u> <u>столоу</u> <u>старааго</u> <u>Рима</u>. <u>занк</u> <u>цѣрствовати</u> <u>градоу</u> <u>томуу</u>. оцн <u>по истннѣ</u> <u>отѣдаша</u> <u>старѣшнннство</u> и <u>тоу</u> <u>же</u> <u>мыслию</u> <u>движимн</u>. р. и. н. <u>бѣлюбивн</u> епѣи. <u>равннма</u> <u>старѣшнннства</u> <u>отѣдаша</u> <u>Новааго</u> <u>Рима</u> <u>стооу</u> [вар. <u>стѣмѣ</u>] <u>столоу</u>. <u>правѣдно</u> <u>соужъше</u>. <u>цѣрствомъ</u> и <u>болары</u> <u>почъщенъ</u> [вар. <u>почътени</u>] <u>градоу</u>. и <u>равнна</u> <u>въспрнмъшю</u> <u>старѣшнннства</u> <u>старааго</u> <u>Рима</u>. и въ <u>цѣрквннхъ</u> <u>вещѣхъ</u>. <u>велнчатнса</u>. <u>якоже</u> и <u>ономоу</u> <u>въторооуоумоу</u> <u>по</u> <u>немъ</u> <u>соуцоу</u>. <u>яко</u> <u>Понтъскааго</u>. и <u>Фрачьскааго</u>. <u>строкниа</u> <u>митрополнты</u> <u>кднны</u> <u>поставлати</u> <u>кше</u> <u>же</u> и <u>соуцннмъ</u> <u>въ</u> <u>поганьскнхъ</u> <u>строкннн</u> <х> <u>сѣщакмомъ</u> <u>бѣтнн</u> <u>отѣ</u> <u>прежереченааго</u> <u>стола</u>. <u>соуцаа</u> <u>въ</u> <u>Костантинна</u> <u>градѣ</u> <u>стѣтыа</u> <u>цѣркве</u>... [3. С. 125.3–126.4].</p>

Обилие подчеркнутых слов при наличии гораздо меньшего количества курсива в данной таблице наглядно показывает, что терминологических различий между ЕК и компиляцией **О строении** существенно больше, чем сходств. Таким образом, подтверждается вывод Я.Н. Шапова о том, что перевод статьи **О строении** и перевод ЕК сделаны разными лицами (см. выше); тем не менее, в статье используется ряд терминов, общих с Древнеболгарским Номоканоном (ЕК).

Данный вывод, сделанный на материале Халкидонских канонів, подтверждается также лексическим материалом “проримских” схолий. Ниже помещен текст “проримских схолий” из компиляция **О строении** (п. 6 и 8) [13. S. 103; 10. С. 58–61, 61–62]. В текст внесены незначительные поправки (исправлены неточности обоих изданий), курсивом отмечены терминологические схождения между компиляцией **О строении** и ЕК, подчеркнуты общие термины **О строении**, ЕК и НМ.

6. Подобаеть же вѣдѣти. тако причеть съ^н неприатень вѣдетъ. Ѡ блаженаго папежа Лва тогда стараго Рима прѣстолъ правящаго ни съвѣща на се. стѣмъ въ Халкидонѣ соборѣ. <но и въсписа къ съборѣ> ничьсоже такова приаті емъ тако по поновленіи двовѣрїю <т>огда съцаго епѣа Костантина града Анатолю томъ вывшю. тѣмъ и не въсписаша. в томъ причеть съце<мъ> обрѣтшенса въ соборѣ епѣи нѣціи. ни такоже рече таковыи причеть зане цѣрствовати старѣишемъ Римѣ. честь емъ отдаша стѣи оци нѣ съвыше <и> из начала. Ѡ божіа бѣгодати. степене ради вѣры. то еже речи верховномъ Ѡ апостолѣ Петрѣ. тако Ѡ га Іс Хѣ. самого гла слышавше. Петре любвиши ли ма паси овца моа ч<е>сть варившиихъ въ чистителехъ чинъ и первое сѣдалище прѣтѣжа¹¹.

Аще бо тако рекоша прѣдълежащее слово Ѹстроивше. зане цѣрствовати старѣишю Римѣ. и честь прѣтѣжати нына же Костантинѣ градѣ цѣрствующѣ то наследни честь. Вѣсто да есть тако и въ Медиолані и въ Равенн въ градѣ цѣреве сѣдоша, нѣже полаты и до нынѣшнаго дне стоѣ и не того ра^м градома тѣма честь подана высть. нѣво чистительскаго чинѣ честь и вареніе. не Ѡ мирьскыа бѣгодати но Ѡ бѣжественаго извраніа. и Ѡ апостольскыа области почтенъ высть. аще бо стѣи оци гра Іерлѣмъ цѣра ради цѣрствующїихъ. бѣ га нашего Іс Хѣ. и препѣтѣю его страсть [по]почести [вар. почисти] хотѣше. митрополіа честь емъ оутвердиша. а не патріаршескаго строеніа подаша не возмогше Ѡложить прѣдѣла. аже истиннии вѣры проповѣдници положиша <к>ако есть мощно царя ра^м земельного бѣжественныа дары и агільскыа чести прилагати. и непорочныа вѣры обявалати повелѣніа. неподвижимы оубо до скончаніа <вѣка> сѣтъ. старѣишаго Рима чести. тѣмъ такоже и начинаа всѣхъ цѣрквѣ. въ стѣиныхъ всеа вселеныа съборѣхъ. того стѣитель чести ради не нѣдитса съходитса. ве-съвѣщаніа же того нѣкыими посланыими Ѡ него съціи<ми> подѣ прѣстоломъ его. всеа вселеныа съборѣ не бывааше. и еже самъ оуправлааше. начинати въ соборѣ.

Аще ли нѣціи. противѣ авляютса съце^{мъ} словѣ. такоже не тако <е>мъ о си^{хъ} бывати. хотѣ да <испытаетъ> [codd. исты даеть] писаное Ѡ то<го>же прѣвлаженаго папежа Лѣва. Маркіанѣ и Плѣхеріи. въ кончинѣ бѣгочестивыма. еже и къ реченомъ епѣа Костантина града. Анатолю. Ѡ тѣхъ истинѣ [вар. истинно] да Ѹвѣсть.

8. Подобаеть вѣдѣти тако Илїринсцѣи всен епѣи подѣ Римьскимъ прѣстоломъ сѣтъ. обаче Ѹбо толнко власть Конститина града пода прѣстолѣ всечестьныи законѣ. тако ничьсоже заповѣдати. развѣ его о цѣрковнѣмъ строеніи въображати. въ Илїринстѣмъ.

В виде резюме наших наблюдений над текстом “проримских” схолий, приведем соответствующие термины схолий, ЕК и НМ, разбив их на группы.

¹¹ Так в [13. S. 103]; в [10. С. 59.21] ошибочно прѣтѣжа.

Терминология, объединяющая “проримские” схолии только с “Болгарским Номоканоном” (учтены только редкие слова, поскольку употребительные лексемы типа **съворъ**, **епископъ** и т. п. для атрибуции нерелевантны):

варѣниѣ ‘продвижение по службе’ [10. С. 60.6], **варити** ‘продвигаться’ [10. С. 59.19]: в НМ отсутствует (здесь и далее отсутствие лексемы в НМ доказываются отсутствием соответствующих цитат в Пражском старославянском словаре [24], который полностью учитывает лексику НМ); в ЕК зафиксировано в форме **варати** [2. С. 231.20].

въображати – **υποβαλλειν** ‘постановлять, решать’ [10. С. 62.5]: в НМ отсутствует; в ЕК употреблено многократно [2. С. 225.29, 301.13, 309.5, 327.12, 347.23, 362.7, 374.24, 401.24, 496.18, 559.7, 650.14, 759.15, 760.16, 760.26, 764.15, 764.18, 788.23, 797.4, 808.14];

въсписати ‘написать письмо’ [10. С. 59.4]; ‘подписать (документ)’ [10. С. 59.8]: в обоих значениях встречается в ЕК, ср. [3. С. 306.4, 435.19, 438.29, 577.12; 381.7, 381.24, 381.27, 381.28, 383.11, 88.4, 388.5, 393.11 и мн. др.]; в НМ отсутствует;

заповѣдати – **θεσπιζω** [10. С. 62.4]: в НМ отсутствует; в ЕК отмечено несколько раз [2. С. 290.29, 750.16, 817.27].

область ‘власть’ [10. С. 60.8]: многократно представлено в этом значении в ЕК [2. С. 170.2, 203.14, 255.15, 263.21, 265.2, 280.17, 303.23, 356.10, 424.5, 449.1, 457.29, 464.9, 484.24, 517.24, 627.30, 703.19, 705.3, 795.27]; в НМ только в территориальном значении ‘церковная епархия; область; приход’ [1. С. 246.4, 246.14, 247.24, 264.9, 265.1, 265.3, 265.20, 267.1bis, 278.13, 289.19, 301.19 и др.]; правда, однажды это слово встретилось для передачи греч. **διαφέρω** ‘принадлежать’ – **бъти въ области** [1. С. 266.8];

папѣжъ ‘папа Римский’ [10. С. 59.1, 61.8]: в НМ отсутствует (нет в [24]), однако имеется в ЕК [2. С. 10.3, 299.9, 301.21, 304.18, 305.26, 605.10, 641.2, 641.8, 641.9, 641.25, 642.5, 652.9];

полата ‘дворец’ [10. С. 60.2]: в ЕК отмечено в формах **полатъ** и **полата** [2. С. 130.3, 288.1]; в НМ отсутствует;

пригажати ‘приобретать’ [10. С. 59.21, 59.25]: в НМ отсутствует; в ЕК отмечено многократно [2. С. 37.23, 80.3, 147.6, 215.20, 223.25, 280.18, 291.14, 332.21, 350.25, 523.6, 598.19, 599.4, 602.25, 620.4];

причьтъ в значении греч. **ψήφος** ‘решение’ [10. С. 58.27; 59.9; 59.11]: в НМ только в значении **κλῆρος** ‘клир’ [1. С. 291.22, 299.10, 301.13, 314.23], **συναφή** ‘супружество’ [1. С. 342.20]; в ЕК многократно в соответствии с греч. **ψήφος** и **ψηφισμα** [2. С. 208.3, 260.2, 261.22, 261.29, 283.15, 307.24, 385.10, 426.18, 428.8, 512.25, 514.1, 531.1, 564.10, 778.7 и др.];

святитель ‘архиерей’ [10. С. 60.25]: трижды употреблено в ЕК [2. С. 602.1, 602.16, 637.6]; в НМ отсутствует;

съвъщати ‘согласиться’ [10. С. 59.3], **съвъщаниѣ** ‘согласие’ [10. С. 60.27]: в НМ отсутствует; в ЕК встречается неоднократно [2. С. 535.21, 571.23, 730.17 и др.];

(**пръвоѣ**) **сѣдалище** ‘председательство’ [10. С. 59.20]: в НМ нет; в ЕК имеется [2. С. 161.29 и др.];

чиститель ‘иерей’ [10. С. 59.20, 62.11], **чистительскыи** ‘иерейский’ [10. С. 60.5]: в НМ отсутствует; в ЕК отмечено многократно [2. С. 36.7, 144.20, 163.26, 167.12, 313.4, 320.12, 339.20, 339.24, 345.7, 359.11, 367.12, 368.13, 379.16, 405.28, 411.15, 440.22, 443.4, 444.22, 445.13 и мн. др.].

чьсть ‘первенство, преимущество’ [10. С. 59.13, 59.25, 59.27, 60.19, 60.23]; нередко встречается в ЕК [2. С. 168.24, 413.3, 450.30, 483.28, 749.12, 783.24]; в НМ (в этом значении) отсутствует.

Терминология, объединяющая “проримские” схолии только с НМ: отсутствует.

Терминология, объединяющая “проримские” схолии с “Болгарским Номоканоном” и НМ:

власть – αὐθεντία ‘значимость, вес, влияние’ [10. С. 62.2]; слово имеется в НМ [1. С. 317.11] и ЕК [2. С. 111.12, 120.6, 169.23, 217.26, 285.1, 303.27, 321.1, 324.10, 344.16, 372.18];

зане ‘для, ради; вследствие, по причине’ [10. С. 59.12; 59.23], ср. также [1. С. 303.10, 326.8, 331.14; 3. С. 45.10, 594.1, 724.15];

строение – διοίκησις ‘административный округ, диоцез’ [10. С. 62.5]; в НМ и ЕК используется в значении ‘управление; диоцез’ [1. С. 246.6, 246.16, 262.5, 265.18; 3. С. 2.24, 36.20, 37.5, 79.25, 80.14, 96.20, 97.2, 99.32, 100.12, 107.27, 113.21, 117.5, 120.22, 125.27, 126.5, 126.11, 128.15, 169.26, 348.19, 350.16, 350.25, 350.29, 355.23, 356.1, 356.15, 373.23, 400.31, 406.22, 406.24, 407.7, 407.16, 421.17, 423.13, 427.2 и др.].

Терминология “проримских” схолий, не находящая соответствий в “Болгарском Номоканоне” и НМ:

всьецьстьньги – πανεπιστήσις [10. С. 62.3]; отсутствует в НМ и ЕК;

прѣдѣль ‘устав, порядок’ [10. С. 60.15]; в НМ используются термины **оуставъ** (**съборьньги**) [1. С. 296.20]; **рокъ** [1. С. 317.1]; **законъ** [там же. С. 337.9]; в ЕК – **заповѣдь** [2. С. 4.1, 154.2, 158.19, 163.3, 169.23, 171.15, 192.29, 199.14, 233.12, 236.9, 236.20, 244.24, 252.9, 252.20, 255.24, 262.28, 267.8, 282.28, 294.17 и мн. др.], **заповѣданіе** [2. С. 237.2], **повелѣніе** [2. С. 90.18, 176.25], **оуставъ** [2. С. 91.22, 92.20, 92.24, 95.3, 114.27, 117.24, 119.16, 122.6, 125.3, 141.22, 167.9, 314.2].

Подведем общие итоги. Исследование показало, что в переводе канонических и светских правовых текстов в статье **О строении** использованы термины, характерные как для “Болгарского Номоканона”, так и для “Номоканона Мефодия”. Перевод Халк. 17 демонстрирует особую близость к версии “Болгарского Номоканона (ЕК).

Что касается специально “проримских” схолий, то уже одно употребление в одной из них яркого болгаризма **чиститель** ‘иерей’, совершенно чуждого НМ (где используются только слова **попъ**, **свѣщеникъ**, **презвитеръ**, **иерѣи**), кардинально противоречит гипотезе А.С. Павлова о том, что автором (переводчиком) “проримских” вставок в статье **О строении** мог быть св. Мефодий. Группировка терминов также свидетельствует против авторства Мефодия – термины, используемые в “проримских” схолиях, объединяются либо с “Болгарским Номоканоном” (их подавляющее большинство), либо совпадают и с “Болгарским Номоканоном”, и с “Номоканоном Мефодия”. Исключительные лексические сходжения “проримских” схолий с “Номоканоном Мефодия” отсутствуют. Термины, не находящие соответствия ни в ЕК, ни в НМ (т.е. совершенно своеобразные) также практически отсутствуют – удалось найти лишь **прѣдѣль** в значении ‘устав, порядок’ и **всьецьстьньги**.

Все эти данные свидетельствуют о том, что автором “проримских” схолий не был и не мог быть святитель Мефодий. Скорее всего, перевод на славянский язык греческой компиляции и входящих в нее схолий восходит к болгарской переводческой традиции X в. С учетом полученных нами результатов гипотеза о

болгарском происхождении перевода “проримских” схолий (Бенешевич, Рутковский и др.) получает лингвистическое подтверждение. Как сами схолии, так и в целом статья **О строєнии** могут быть поставлены в один ряд с другими юридическими переводами в Болгарии симеоновской и постсимеоновской эпохи – “Болгарским Номоканоном” (“Синтагмой 14 титулов без толкований”), его дополнительными статьями, болгарской “Эклогой”, юридическими текстами Изборника 1073 г., отдельными титулами византийского “Прохирона”¹².

Имеющиеся данные позволяют уточнить также датировку греческой компиляции, послужившей оригиналом для славянской статьи **О строєнии**. Выше нами было отмечено, что п. 13 (последний) исследуемой компиляции представляет собой греческую схолию к “Номоканону 14 титулов”. Эта схолия содержит ссылку на титул 11 неких “Институций” (τῆς ἰνσπιτουτίουος) с пояснением на поле Εἰσοχώγης. А.С. Павлов восстанавливал здесь чтение [Βιβλίου δ'] и полагал, что данное место следует понимать как цитату из “Институций” Юстиниана, которые в Византии иногда именовались “вводным законом” (εἰσοχωγικὸς νόμος) [5. С. 154]. Однако проверка показала, что в “Институциях” Юстиниана (IV 11) данное место отсутствует – следовательно, под “Институциями” следует понимать другой памятник¹³. Маргинальная схолия Εἰσοχώγης позволяет искать источник в “Исагоге” – византийском юридическом кодексе конца IX в. (около 886 г., см. [26. С. 210–211]). В самом деле, в соответствии с содержанием п. 13 о судебных прерогативах Константинополя как столицы империи титул XI “Исагоги” *Περὶ τῶξεως καὶ κριτηρίων* также устанавливает судебные прерогативы столичных властей – императора, Патриарха, городского епарха, квестора (XI 5–8) [27. Р. 260]. Таким образом, если источником последней статьи в греческой компиляции стал юридический кодекс, написанный около 886 г., правомерно относить создание всей данной компиляции к более позднему времени. Очевидно, что и в этом случае невозможно считать Мефодия, умершего в 885 г., автором славянского перевода.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Vašica J.* Nomokanon // *Magnae Moraviae Fontes Historici*. Vrno, 1971. Dfl. IV.
2. *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований Т. I. СПб., 1906–1907. Вып. 1–3 (репринг: Leipzig, 1974).
3. *Максимович К.А.* Древнерусская Ефремовская кормчая XII в.: локализация перевода в связи с историей текста // *Лингвистическое источниковедение*. 2004–2005. М., (в печати).
4. *Законоправило или Номоканон Светога Саве*. Иловички препис 1262. година. Фототипија / Приредило и прилоге написао М.М. Петровић. Београд 1991. (= *Zakonopravilo or The Nomocanon of Saint Sava. The Povica Manuscript from 1262. Photoprint reproduction / Ed. and Appendices written by M.M. Petrović. Belgrade, 1991.*)
5. *Павлов А.С.* Анонимная греческая статья о преимуществах Константинопольского патриаршского престола и древнеславянский перевод ее с двумя важными дополнениями // *Византийский Временник*. 1897. Т. IV.

¹² Речь идет о главах 7. 1–28 (о запрещенных браках), 24.1–4 (о наследовании имущества епископов и монахов), 28.1, 2–4 (о поставлении в епископы и пресвитеры) [10. С. 43–51, 54–56, 64–65], возможно также 11.6–11 (об основаниях для развода) – подробнее см. [25. С. 190].

¹³ Каким-то недоразумением следует объяснить и мнение Й. Вашицы, что источником последнего пункта статьи **О строєнии** является 123 новелла Юстиниана [1. S. 229; 24. С. 19] – в действительности ничего похожего данная новелла не содержит.

6. *Бенешевич В.Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. СПб., 1905 (репринт: Leipzig, 1974).
7. *Бенешевич В.Н.* Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. К древнейшей истории источников права греко-восточной Церкви. СПб., 1914 (репринт: Leipzig, 1972).
8. *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978.
9. *Рутковский Н.П.* Латинские схолии в кормчих книгах // *Seminarium Kondakovianum*. 1929. Т. 3.
10. *Бенешевич В.Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. II. / Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю.К. Бегуновым, И.С. Чичуровым и Я.Н. Щаповым. София, 1987.
11. *Ράλλη Γ.Α., Ποτλῆ Μ.* Σύνταγμα των θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφῆμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων. Τόμος Β'. Αθήνησιν, 1852.
12. [*Pitra I.B.*] *Nomocanon XIV titulorum // Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta / Curante I. B. Pitra. Romae, 1868. Т. II.*
13. *Benešević V.* Zur slavischen Scholie angeblich aus der Zeit der Slavenapostel // *Byzantinische Zeitschrift*. 1936. Bd. XXXVI.
14. *Corpus Iuris Civilis. Vol. II. Codex Iustinianus / Recognovit et retractavit Paulus Krüger. Hildesheim, 1997.*
15. *Corpus Iuris Civilis. Vol. III. Novellae / Recognovit Rudolfus Schoell. Opus Schoellii morte interceptum absolvit Guilelmus Kroll. Hildesheim, 1993.*
16. *Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa / Hrsg. von Dieter Simon und Spyros Troianos. Frankfurt-am-Main, 1989 [= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 16].*
17. *Максимович К.А.* АФАНАСИЙ ЭМЕССКИЙ // *Православная энциклопедия*. Т. IV. Афанасий – Бессмертие. М., 2002..
18. *Grivec F.* Orientalische und römische Einflüsse in den Scholien der Slavenapostel Kyrillos und Methodios // *Byzantinische Zeitschrift*. 1929/30. Bd. XXX.
19. *Dvorník F.* Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933.
20. *Weingart M.* Ke dnešnému stavu badání o jazyce a písemnictví církevně slovanském // *Byzantinoslavica*. 1933–1934. Т. V.
21. *Троицкий С.В.* Спор старог Рима са новим на странама словенске Крмчије. Београд, 1960. [= Српска Академија Наука. Посебна издања. Књ. 332].
22. *Вашица Й.* Кирилло-мефодиевские юридические памятники // *Вопросы славянского языкознания*. 1963. Вып. 7.
23. *Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica / Ed. V. Benešević. München, 1937. Т. I.*
24. *Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae // Red. Kurz J., Hauptová Z. Praha, 1966–1997. Т. I–IV.*
25. *Максимович К.А.* ВИЗАНТИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ. Римско-византийское правовое наследие в православном мире // *Православная Энциклопедия*. Т. VIII. Вероучение – Владимирво-Вольнская епархия. М., 2004.
26. *Максимович К.А.* АНАКАТАРСИС // *Православная энциклопедия*. Т. II. Алексей, человек Божий – Анфим Анхильский. М., 2001.
27. *Epanagoge legis // Zepos J., Zepos P. Jus Graecoromanum. Athenis, 1931. Т. II.*



© 2006 г. Д. Ю. АРАПОВ

ПЕРЕВОДЫ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО О “ЗАКОНЕ МАХМЕТОВОМ”

Выдающуюся роль в развитии русской культуры XVII в. сыграл выходец из “ближнего западного иноземья”, общественный и церковный деятель, писатель и публицист Симеон Полоцкий (1629–1680). В его многогранном творческом наследии, на мой взгляд, недостаточно освещены “полемиические статьи переводного содержания” [1. С. 237].

Внимание привлекли два его подобных произведения – переводы с латыни на “славенский” язык отрывков “О законе сарацинском” из книги Петра Альфонса (XII в.) и “Ино сказания о Махмете” из сочинения доминиканца Винцента, епископа Бове (XIII в.). Первый перевод Симеона Полоцкого, передававший основное содержание “противомусульманского” трактата обращенного в католицизм испанского еврея Петра Альфонса, был выполнен около 1677 г. [2. С. 24]. Автор второй переводимой (скорее пересказываемой) Симеоном работы монах-доминиканец Винцент был крупным ученым католического средневековья, личным чтецом французского короля Людовика IX Святого. Епископ из Бове известен в европейской науке своей очень популярной тогда энциклопедией “Speculum historiale”, “антимусульманский” раздел которой и был использован в данном “славенском” переводе [3. С. 23–43]. Он был подготовлен Симеоном в 1679 г. К сожалению, неясно, где и когда он смог познакомиться с заинтересовавшими его сочинениями этих западноевропейских авторов, как неизвестно и авторство комментариев, которые, впрочем, скорее всего согласуются со взглядами на ислам самого Симеона Полоцкого. Исследуемые “славенские” переводы Симеона были включены в прекрасно сохранившийся, написанный полууставом, рукописный сборник трудов выдающегося деятеля славянской культуры, который хранится в Отделе рукописей Государственного Исторического музея [4. Л. 303–341].

Появление данных работ, датируемых концом 70-х годов XVII в., было стимулировано кровопролитными событиями русско-турецкой войны 1676–1681 гг., необходимостью лучшего идеологического обоснования законности тогдашней борьбы России с “безбожными измаилтянами” – турецкими и крымскими мусульманами. “Исламский блок” симеоновых переводов поэтому следует воспринимать, как своего рода политически актуальный “противомусульманский” памфлет. Вполне естественно, что главной своей задачей Симеон считал

разоблачение веры “Махмета, многи народы безчисленны люди своим лжеучением в погибель низведшего” [4. Л. 341]. Рассмотрим некоторые поднятые в переводах Симеона Полоцкого “магометанские” сюжеты.

1. Жизнь и деяния “Махмета”. Оценивая “Махмета”, как “лживого пророка”, Симеон вместе с тем не отрицал наличие у основателя ислама определенного проповеднического дара. Однако он, как и известный успех “закона Махметова”, был, с точки зрения “славенского” переводчика, прежде всего воплощением силы “аггела”, т. е. дьявола. По словам Симеона, пророк мусульман воздействовал на свою паству, главным образом, “лестью”, “коварством” и “хитроумием”. Широкое распространение “магометанства” в Старом Свете Симеон объяснял прежде всего открытым насилием “сарацин”: “А волею верити не хотевши силою и за страх меча вероваша” [4. Л. 306].

2. Коран. По мнению Симеона Полоцкого, Священная книга ислама представляла собой “из еретических, иудейских, эпикурских и подобных философов блуждений, мнений, басней, хулений безчинное смешение” [4. Л. 323]. Сам текст Корана, по мнению переводчика, был внушен “Махмету” дьяволом, принявшим облик архангела Джабраила (Гавриила) [5. С. 170].

3. Обычаи ислама. По Симеону Полоцкому, сохранение в “магометанстве” старинной аравийской традиции хаджа (паломничества в Мекку с обязательным поклонением Черному камню в храме ал-Кааба) являлось чистейшим “идолопочитанием” [4. Л. 208об.]. По поводу “ас-саума” (мусульманского поста) “славенский” переводчик с укором констатировал: “Что пользы через день поститися, к ночи же трижды и четырежды ясти: сим оне (мусульмане. – Д.А.) не ослабляют плоти, но паки укрепляют” [4. Л. 308]. Как известно, в исламе разрешается во время поста с наступлением темноты прием пищи и питья, однако все же рекомендуется избегать “излишеств” (в частности, исполнения супружеских обязанностей и т.п.).

4. Полигамия в исламе. В христианской среде особое место в восприятии мира ислама занимал институт полигамии. В представлении Симеона “Махмет” был постоянно “палим... огнем блуда” и стремился овладеть всеми привлекавшими его внимание женщинами [4. Л. 307]. Кстати, в переводе Симеона приводится действительно реальный факт из биографии основателя “мусульманства” – увод Мухаммадом жены у своего ученика Зайда б. ал-Харисы. [6. С. 130; 4. Л. 316].

5. Изображение исламских ада и рая. Немалый интерес “славенского” переводчика вызывали картины пребывания мусульман в аду и раю. Христианский автор естественно не возражал против посмертного поступления всех без исключения “измаилтян”, как “безбожников”, в адское “жилище их и кладези бездны” с последующим обязательным преданием “пламени геенскому” [4. Л. 340]. Однако избыточное “сладострастие” мусульманского рая, наличие в нем бесконечных коранических “рек млека”, сладость которых “никогда не оскудевает, рек вина”, питающих “утешение”, “рек меда чистейшего”, бесчисленность “жен красивейших” с “очесами лепыми” – весь этот красочно-соблазнительный изобразительный ряд возмущал нравственные убеждения Симеона и оценивался им, как непристойное “ухищрение” дьявольских сил [4. Л. 338–339]. Следует отметить, что привлечший внимание Полоцкого сюжет о реках восходит к одной из известных характеристик рая в исламской традиции. В суре 47 Корана говорится, что “богобоязненные” праведники попадут в раю в сад “вечного блаженства”, где их будут ждать четыре (!) реки – из молока, вина, меда и воды. [7.

С. 416]. Таким образом, необходимо подчеркнуть, что в тексте Симеона Полоцкого, как и в других, более ранних славянских сочинениях, упоминание о реке из воды в исламском раю также отсутствовало. [8. С. 11]. Упомянутые Симеоном “жены красивейшие” – это гурии исламского рая [9. С. 17]. По объяснению М.Б. Пиотровского, “очеса лепые” (глаза. – Д.А.) гурий отличались тем, что у них “белки глаз резко контрастировали с чернотой зрачка”, то есть это были “черноокие девы” – будущие райские “супруги праведников” [10. С. 240–241].

Таким образом, анализ “противомусульманских” текстов Симеона Полоцкого подтверждает точность сделанного в свое время наблюдения академика И.Ю. Крачковского о том, что в результате появления подобных христианских описаний “создавался фантастический образ ислама и сарацина, мало соответствующий реальной действительности” [2. С. 18]. Вместе с тем, признавая всю справедливость подобной оценки, следует обратить внимание и на иную сторону этих произведений – политическую направленность “антиисламских” трудов Симеона. На мой взгляд, они являлись наглядным примером того, как русское государство умело использовало западные знания своих “иноземцев” для противостояния казавшимся царским властям опасными религиозным идеям и течениям Востока.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Татарский И.А.* Симеон Полоцкий. Его жизнь и деятельность. Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII в. М., 1886.
2. *Крачковский И.Ю.* Очерки из истории русской арабистики // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. М.; Л., 1958. Т. 5.
3. *Малеин А.И.* Энциклопедия Винцентия из Бове // Труды Института книги, документа и письма. М.; Л., 1932. Т. 2.
4. Симеона Полоцкого беседы и некоторые переводы // Отдел рукописей Государственного Исторического музея (ОР ГИМ). Ф. Синодальное собрание. № 289.
5. *Аверинцев С.С.* Бесы // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1.
6. *Большаков О.Г.* История Халифата. М., 1989. Т. 1. Ислам в Аравии (570–632).
7. Коран / Пер. и комм. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986.
8. *Арапов Д.Ю.* Исламские сюжеты в “древнем славянорусском” переводе “Хроники” Георгия Амартола // Славяне и их соседи. Сборник тезисов XX конференции памяти В.Д. Королюка. М., 2001.
9. *Арапов Д.Ю.* Мусульманский рай в описании “Повести временных лет” // Славяне и их соседи. Сборник тезисов XIX конференции памяти В.Д. Королюка. М., 2000.
10. *Пиотровский М.Б.* Гурии // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.



© 2006 г. И. В. КУЗНЕЦОВА

БИБЛЕЙСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В УКРАИНСКИХ УСТОЙЧИВЫХ СРАВНЕНИЯХ (НА СЛАВЯНСКОМ ФОНЕ)

Библия существенно повлияла на формирование и развитие фразеологии славян. Связь одних фразеологических библеизмов с книгами Ветхого и Нового Заветов бесспорна и сомнений не вызывает. «Другие же не являются собственно библеизмами, они не связаны непосредственно с библейскими сюжетами, а лишь обнаруживают библейские реминисценции» [1. С. 23]. Исходя из понимания библейских фразеологизмов как фразеологических единиц, деривационно связанных со Священным Писанием или апокрифическими христианскими текстами, по соотношению с библейскими текстами и способу образования их можно разделить на цитатные, выступающие как устойчивые обороты уже в тексте Книги книг или образованные путем переосмысления свободных библейских словосочетаний и предложений; имплицитные, образованные сжатием разных по объему канонических либо апокрифических сюжетов Библии на уровне внутренней формы или семантики; эксплицитные, полученные расширением компонентного состава библейского фразеологизма или образованные на основе лексических библеизмов, а также включения лексического или фразеологического библеизма в уже существующую структурно-семантическую модель с целью усиления экспрессии и обновления мотивировки; псевдобиблеизмы («ложные»), не имеющие прямых связей с сюжетами Священного Писания и лишь маркированные именами собственными библейских персонажей (они типичны для народной речи и часто ироничны). Среди устойчивых сравнений с именами собственными библейских персонажей отсутствуют цитатные. Фразеологизмы трех последних групп по времени образования являются постбиблеизмами; на их связь с Ветхим и Новым Заветами указывает ономастический или отономастический компонент. Вопрос об отнесении фразеологизмов двух последних групп к библейской фразеологии спорен, однако «в единицах такого рода содержатся «национальные вариации на библейскую тему», и с познавательной, культурной точки зрения исключить их из корпуса библеизмов нельзя» [2. С. 143]. Немногочисленные фразеологизмы, восходящие к народным апокрифическим легендам (укр. *написати як чорт до Арехви* 'непонятно, нечетко написать'), имеют не библейское, а фольклорное происхождение [3. С. 190].

Кузнецова Ирина Владимировна – канд. филол. наук, доцент Чувашского государственного педагогического университета.

Библейские сказания о человечестве открываются историей Адама и Евы, которые, живя в раю, были наги, но не стыдились своей обнаженности, пока, соблазненные змеем-искусителем, не отведали запретного плода с дерева познания добра и зла: “И оба были наги, Адам и жена его, и не стыдились” (Бт 2:25). Коннотации с их наготой – наиболее активные семантические характеристики прародителей людей. Адам – синоним голого, обнаженного человека во многих языках, поэтому болгарский лексикограф С. Влахов выделяет это слово как самостоятельное, сопровождая его дефиницией “голый человек; часто как сравнение” [4. С. 16]; “по частотности употребления и количеству производных эта сема, пожалуй, наиболее продуктивна как в славянских, так и других европейских языках” [5. С. 21]. Устойчивые сравнения с семантикой ‘совсем без одежды, нагишом’ зафиксированы как в славянских языках: укр. *як Адам і Єва*; рус. *голые как Адам и Ева*; *гол(-ый) как Адам*; чеш. *být <nahý> jako Adam*; *být <nahá> jako Eva*; словц. *byť <nahí> ako Adam a Eva*; *byť <nahí> ako Adam*; *holi jag Adam* (диал.), так и в неславянских: нем. *nackt wie Adam*; фр. *nu comme Adam*. На базе исходной семантики чешские сравнения приобрели вторичное значение ‘быть без имущества, не иметь никакого состояния или денег, быть очень бедным’. Семантически близкий им лемковский компаративизм *зустати як Адам* ‘остаться без имущества, лишиться всего’ связан, скорее всего, с темой изгнания Господом грешной четы из рая, где прародители человечества жили в полном достатке и в безопасности, без забот и хлопот – ср. рус. *жить (быть, чувствовать себя) как <библейский> Адам в раю*; бел. *жыць як Адам у раі*; кашуб. *żëc jak Jadam w raju*; *dobrze jak Jadamowi w raju*. Заметим, что изгнание первых людей из рая было не только следствием их непослушания, но и опасения, что, отведав плод и с дерева жизни, они станут бессмертными, подобно богам: “И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из нас (здесь проявляется политеизм. – И.К.), зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно” (Бт 3:22).

Согласно ветхозаветному преданию (Бт 4:1–17), у Адама и Евы было два сына: старший, Каин, был земледельцем, а младший, Авель, пас овец. Однажды Каин принес в дар богу Яхве плоды земли, а Авель – первородных ягнят от стада своего. “И призрел Бог на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лицо его... И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его” (Бт 4:4–8). В библейском тексте нет ни слова ни о способе убийства Каином Авеля, ни об орудии убийства. В апокрифической литературе приводятся различные версии братоубийства: Каин убил Авеля камнем, камышом, палкой, каменным оружием, ослиной челюстью, веткой дерева познания и пр. [6. Т. I. С. 609]. В живописи орудие убийства – камень, топор, мотыга, лопата или серп [7. Т. I. S. 7]. Свою версию содержит и народное украинское устойчивое сравнение *підняв на вилах як Каїн Авеля* ‘очень жестоко, подло убил’. Краткая легенда о Каине и Авеле возникла “в очень отдаленную эпоху, когда древние евреи еще не вели кочевой образ жизни”, “поэтому Авель, пастырь овец, стал в их сказании любимцем Яхве и невинной жертвой земледельца Каина” [8. С. 24]. Многие исследователи Библии считают, что в ней отразился конфликт между скотоводами-кочевниками и народами, ведущими оседлый образ жизни и занятыми земледелием.

Восточнославянские сравнения укр. *труситься як Каїн*; рус. *трясется что (как) Каин*; *трястись/затрястись как (ровно) Каин* с семантикой ‘дрожать мелкой дрожью (от страха)’ отражают народные представления о гре-

хе на библейском примере. Каин-братоубийца дрожит не потому, что он трус, а потому, что осознает совершенный грех. Это его наказание, кара за преступление. Сравни подобные народные этиологические легенды об осине, листья которой постоянно дрожат, потому что она грешна. Распространены мотивировки дрожания листьев осины, связанные с историей Христа: она – единственное дерево, не признавшее Иисуса во время его бегства в Египет; во время крестного пути Иисуса осина не склонилась перед ним и не дрожала от жалости и сострадания; она дала свою древесину для изготовления креста, на котором был распят Христос; на осине удавился Иуда, предавший Иисуса Христа [6. Т. II. С. 266].

Дальнейшее развитие темы дрожания Каина уводит в другую семантическую область: ‘дрожать над деньгами’ – ср. с украинским сравнением *дрижити як Каїн за алтин* ‘дрожит от жадности’. Намек на жадность Каина содержится в словах Бога, адресованных будущему братоубийце: “Если будешь творить добро, жертва твоя будет принята, если же будешь творить зло, у порога твоего станет грех, а ты в своей *алчности* (выделено мной. – И.К.) не сумеешь совладать с собой и впадешь в него”.

Библейские корни (Книга Есфирь ветхозаветного канона) имеют устойчивые сравнения: укр. *б'ють як Гамона (гамана)*; *битий як гаман*; лемк. *бити як гамана*; бел. *біці як Гамана*; польск. *bity jak Aman (Haman)*; *bije jak hatana*. Аман – всемогущий царедворец персидского царя Ксеркса (в Библии – Артаксеркс) – невлюбил Мардохея, не падавшего перед ним ниц, несмотря на приказ царя (Есф 3:2). Но Аман был бессилен против Мардохея, пользовавшегося при дворе большим влиянием и личным покровительством царя: дежуря однажды у дверей царской опочивальни, Мардохей из подслушанного разговора узнал о готовящемся убийстве Ксеркса и предупредил о нем царя через свою родственницу и воспитанницу Есфирь, любимую жену Ксеркса, ставшую царицей. Заговорщики были повешены на дереве, Мардохей снискал еще большее доверие и расположение царя, а в памятной книге была сделана запись о спасении Мардохеем жизни царственной особы (Есф 2:7; 17; 21–23). В свое время Есфирь утаила по совету Мардохея от царственного супруга, что она иудейка и родственница Мардохея, переселенного из Иерусалима вместе с пленниками (Есф 2:6; 10). Случайно узнав об этом из доноса, Аман решил отомстить Мардохею. Он добился у царя приказа о поголовном истреблении живущих в Персии иудеев, так как они сохранили свои религиозные обряды и обычаи; при этом Аман пообещал вложить в царскую казну десять тысяч таланов серебра (Есф 3:8–11). По просьбе Мардохея после трехдневного поста и молитв Есфирь решилась ходатайствовать перед супругом за обреченных евреев. Она незваной явилась к Ксерксу (за это ей грозила смертная казнь: в царских гаремах у персов женам запрещено было без зова входить в покои господина) и пригласила его с Аманом на пир. В это время по совету своей жены и друзей Аман приказал соорудить виселицу для Мардохея высотой в пятьдесят локтей (Есф 5:1–14). Заметим, что этот мотив запечатлен в верхнелужицком сравнении *wysoki kaž Hamanowa šibjeńca*. Ночью Ксерксу не спалось, и он велел читать ему памятную книгу, где была запись о том, как Мардохей спас ему жизнь. Царь решил вознаградить верного слугу. Утром, когда Аман явился к Ксерксу для утверждения приказа о казни Мардохея, царь спросил его, как надлежит поступить с человеком, которого хочешь особо отличить. Уверенный, что речь идет о нем, Аман отве-

тил, что такого человека следует провезти по городу в царском одеянии верхом на царском коне. В результате, в соответствии со своим же советом, Аман вынужден был воздать эти почести своему врагу – Мардохею (Есф 6:1–11). Едва он вернулся домой, как пришли евнухи с приказом явиться на царский пир. На пиру Есфирь призналась супругу, что она иудейка, и попросила отменить указ об уничтожении ее единоверцев. Осознав всю подлость Амана, царь в гневе вышел в сад, а вернувшись, застал своего царедворца припавшим к ложу Есфири (он умолял царицу о заступничестве перед Ксерксом). Решив, что Аман насилует царицу, Ксеркс приказал повесить его на виселице, предназначенной для Мардохея (Есф 7:1–10). Царь удовлетворил просьбу своей супруги и разрешил иудеям отомстить своим врагам по всей Персии. В итоге погибло семьдесят пять тысяч человек и среди них – десять сыновей Амана. Назначенный на место Амана Мардохей разослал по областям письма, отменяющие избиение иудеев, и призвал иудейские общины ежегодно торжественно отмечать праздник Пурим – день, когда решилась судьба иудеев (выбирая день для истребления еврейского народа, Аман бросал жребий – пур) (Есф 7:20–32; 9:24; 31).

Однако, как справедливо отмечает А.А. Ивченко, происхождение этих устойчивых сравнений нельзя выводить непосредственно из библейского текста; “их возникновение – результат наблюдения украинцами, белорусами, поляками традиционного поведения евреев во время празднования Пурима” [9. С. 92], установленного в честь спасения евреев от заговора Амана, когда инсценируется его избиение и повешение. Аман – действующее лицо еврейского праздника Пурим – объект для насмешек и символического избиения: “В этот день дети бьют палками по земле, то есть “бьют” Амана ... и кричат, будто насмехаясь над Аманом” [10. С. 61]. В дни празднования Пурима в синагогах читается сува Эстер; при произнесении имени Амана чтение прерывается криками, шумом, тарыхтением, производимым трещотками. Это необычное для христиан поведение во время Пурима отражено в сравнениях: укр. *товчуть як жиды Гамана (гамана)*; бел. *таўчуць яко бы гамана; напали як на гамана; крычаць як на гамана*; польск. *zbili go jak Żidzi Hamana; jak na Hamana krzyczeć (krzyczycie jak na hamana); jak na Hamana nastawać*.

Слово *гаман* имеет в украинском языке значения ‘еврейский праздник Пурим’ и ‘действующее лицо этого праздника, изображающее Амана и используемое евреями в качестве объекта для насмешек и безжалостного поведения’ [11. Т. I. С. 269; 12. Т. I. С. 136]. Это обстоятельство, а также забвение библейской истории Амана, дало жизнь украинским компаративизмам *битий як жидівський гаман; б’ють, так як жидівського гамана* (напомним, что Аман был не иудеем, а персом). Значение ‘действующее лицо праздника Пурим’ реализуется и в лемковском устойчивом сравнении *робити (драти) як гаман* ‘очень тяжело работать’. Фразеологизм не имеет аналогов в других славянских языках и мотивирован тем обстоятельством, что при инсценировке библейского сюжета трудно найти желающего выступать в роли Амана.

Многие народные сравнения не функционируют в статичной форме. Иногда трудно решить, каким приемом трансформации образован фразеологизм. Украинское сравнение *б’ють як гаманову козу* ‘сильно, безжалостно бить кого-л.’ могло возникнуть путем контаминации синонимичных *б’ють як Сидорову козу* и *б’ють як жидівського гамана* или в результате замены отономастического прилагательного в известном восточным славянам срав-

нении: укр. *бити* (*дерти, лупить, лупцювати, латати* и пр.) *як Сидорову (сидорову) козу*; рус. *бить* (*драть, лупить, пороть, сечь*) *как Сидорову (сидорову) козу*; бел. *лупіць як сідараву казу* (имя *Сидор* и библейское имя *Аман* экспрессивны и отрицательно окрашены). Устойчивые сравнения с компонентом *коза* на славянском ареале имеют варианты: рус. *драть как антонову козу*; чеш. *drát (zkopu) jak financ kozu* (как сборщик налогов козу); словц. *drát' /zdrát' ako financ kozu*; польск. *wurychtował jak diabeł kozę* – ср. с латыш. *pērt ka kaimīni āzi* (как соседскую козу), что “показывает, что его исходным вариантом был оборот *бить (драть) как козу*” [13. С. 271], образованный по продуктивной структурно-семантической модели “бить + как + домашнее животное”: укр. *б'ють як kota*; лемк. *бити як скотину*; збиту *як пса*; рус. *бить/избить как скотину (скотинку, собаку, ломовую лошадь)*; с.-х. *туђи као вола у купусу*; *mlatiti/izmlatiti (tući/listući) као vola u kupusu* (как вола в капусте); словц. *mlátit/zmlátit ako koňa (psa)* – ср. с финск. *piestä (lyödä) kuin vierasta sikaa* (как чужую свинью) и пр. Ср. также: польск. *bije jak hamana*, где *haman* – ‘большая неуклюжая лошадь, тяжеловоз; ‘большое тяжелое и неуклюжее чудовище (обычно о лошади)’.

Центральная фигура новозаветных канонических и апокрифических сказаний – Иисус Христос. В славянских компаративных фразеологизмах высока оценка его моральных качеств. Абсолютную честность Иисуса подчеркивают лемк. *чесный як Христос*; рус. *честный как Иисус <Христос>*. Семантику ‘совершенно не виновен’ имеют сравнения: укр. *виноватий як Христос перед жидами*; лемк. *невиный як Христос*; рус. *виноват как Иисус Христос перед жидами*. Восточнославянские фразеологизмы с противопоставленными планами содержания и выражения отражают один из мотивов Библии – столкновения Иисуса с иудейскими ортодоксами, вызванные тем, что он “постоянно нарушает формальные табу иудаистической религиозной практики” [6. Т. I. С. 493]: исцеляет в субботу (Мф 12:10–13; Лк 13:14; 14:1–4; Ин 5:1–9; 9:1–14 и пр.), прощает людям их грехи (Лк 7:37–49), что считалось правом лишь Бога, учит в синагогах в субботу (Лк 4:31; 13:10), поддерживает “оскверняющее” общение с отверженными грешниками и мытарями, садится с ними за один стол (Мф 9:10–11; Лк 7:24; 19:2–7). Заметим, что Иисус делил трапезу лишь с иудеями и ни разу – с язычниками, как это впоследствии делали в Антиохии Петр, Павел и Варнава. С позиций иудаизма в плане выражения эти сравнения вполне закономерны, ибо евреи отвернулись от Иисуса, не соблюдавшего Тору: “Не от Бога этот человек, потому что не хранит субботы” (Ин 9:16) и выступавшего реформатором иудаизма, провозглашая: “Суббота для человека, а не человек для субботы, посему Сын Человеческий есть господин и субботы” (Мк 2:27–28) и протестуя таким образом против догм религиозной практики иудаизма (запретов во время шабаша – субботнего отдыха у евреев – путешествовать, рвать для утоления голода колосья и пр.), против тезиса фарисеев, что нищета и страдания – кара за грехи, и поэтому падшие не заслуживают сочувствия и сострадания. Напротив, Иисус заявляет, что в будущее царство Божие будут допущены только нищие, обездоленные и кроткие, а богатым, гордым и жестоким доступ в него будет закрыт. Он демонстративно нарушает древние традиции, защищая виновную в прелюбодеянии женщину, беседуя у Иаковлева колодца с женщиной из враждебного иудеям самарянского племени, что поразило даже ближайших его учеников (Ин 4:4–27), и т.п. Иисус открыто критикует за-

коны, клеймит религиозное ханжество священников, фарисеев и книжников (Мф 12:5; Лк 11:42–49 и пр.), выгоняет в Иерусалиме менял из храма (Мк 11:15; Лк 19:45–46; Ин 2:14–16), предсказывает разрушение Иерусалима, вызвав в городе переполох и возмущение (Лк 19:41–44) (это предсказание пророка из Галилеи отразилось в чеш. *spláčeš nad tým jak Kristus pán nad Jeruzalémem* ‘лишиться чего-л., потерпеть неудачу, не добиться успеха’). Кроме того, Иисус открыто заявляет перед синедрионом, что ‘отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией’ (Лк 22:69), т.е. сядет по правую руку Бога на небесах, что считалось кощунством.

Хотя ‘христианство наследует созревшую в иудаизме идею единого бога’ [6. Т. II. С. 599], именно здесь начинаются расхождения: по христианству, Бог един, но в трех лицах, а иудаизм расценивает это как возврат к политеизму. Различна и оценка личности Иисуса. По христианским представлениям, Иисус – богочеловек, совместивший в себе божественное и человеческое начала, воплотившийся Бог-сын. Иудаизм же не признает Иисуса Христом, т.е. Мессией (*Μεσσίας* – греческая калька с др.-евр. *māšîjah* ‘помазанник’). Таким образом, христианская религиозно-мифологическая система ставит знак равенства между Мессией и Иисусом, а иудаизм отрицает эту взаимосвязь. На уровне христианского мировоззрения, где Христос приравнивается к Богу, утвердительный план основания сравнения переводится семантикой фразеологизмов в отрицательный; планы содержания и выражения становятся антонимичными.

Взаимозаменяемость лексем *Бог* и *Христос* (реже *Иисус*) демонстрируют многие славянские устойчивые сравнения, образованные по одной модели: укр. *жити як у Христа (Бога) за пазухою (за надром)*; рус. <жить (находиться, быть)> как (будто, словно, точно, что) у Христа (Бога) за пазухой (за пазушкой, в пазухе, за душой); бел. *жыць як у Христа (Бога) за пазухай* – ‘о богатой, материально обеспеченной, беззаботной и привольной жизни’; лемк. *махати руков як Христос на Карпаты (Бог на Татры)*; *махнати руками як Бог над Чабинами*; *махнути руков як Исус на Стропковы* – ‘перестать обращать внимание, стать абсолютно равнодушным’; рус. *будто (как) боженька (Христос) по душе прошел (прошелся, прокатился)*; *будто боженька босиком по телу пробежал*; *как Христос в лапотках прошел (прошелся, прокатился)*; *как будто Христос по душе (по сердцу) в лапотках прошелся*; <как> *Христос босыми ногами по пузу (по телу) прошел* – ‘о состоянии блаженства, удовольствия от чего-л. (чаще еды, питья)’; <чувствовать себя (сидеть)> как у Христа (Бога) за пазухой (за душой) – ‘об ощущении полного комфорта, уюта, безопасности’; <отдыхать (почивать, спать)> как у Христа (Бога) за пазухой (за пазушкой, за душой) ‘о чем-л. спокойном, расслабленном состоянии, безопасном нахождении где-л.’; польск. *тę czyć go jak Żydzi Pana Jezusa*; *tecys mie jak Żydzi Pana Boga* (диал.) – ‘очень сильно мучить’; *oszukiuje jak Żydzi Pana Jezusa (Pana Boga)* ‘обманывать’. В славянских устойчивых сравнениях евреи предстают преследователями и мучителями Иисуса Христа (⇒ Бога). Ср. также словц. *osopili sa naň ako židia na Krista Pána*. Широко распространенные в христианстве обвинения иудейского племени в деicide и мотив распятия Иисуса отразились в черногор. *распеше га ка Жуђели Христа*, непосредственно связанном с библейскими повествованиями о суде над Иисусом Христом и его казни. Заметим, что при описании судебного процесса над пророком из Назарета Гали-

лейского видно нарастание степени виновности евреев в его смерти: в Евангелиях от Матфея и от Марка в выдаче Иисуса римлянам и в требованиях распять его обвиняются только иудейские первосвященники и старейшины (Мф 27:1; 12; 22–23; Мк 15:1; 13–14); в Евангелии от Луки уже “весь народ стал кричать: смерть Ему! ... распни, распни Его!” (Лк 23:18; 21), а в Евангелии от Иоанна утверждается, что именно иудеи увели и распяли Иисуса (Ин 19:14–18).

Мотив тоекратного отречения апостола Петра – одного из сподвижников Христа – от своего Учителя отразился в сравнениях: укр. *зрікся як апостол Петро Христа; одказався як Петро від Бога*; рус. *отречься как Петр от Христа*; польск. *jak Piotr Chrystusa zaparł się*; чеш. *zapřít jako Petr Krista*; словц. *zapriet' ako Peter Krista* – ‘об отречении от старого друга, предательском отказе от признания дружеских отношений с кем-л. из корыстных побуждений, страха или трусости; совершить подлый поступок по отношению к ближнему’. Св. Петр из трусости предпочел при аресте Иисуса забыть о своем знакомстве с ним (Лк 22:55–62). Этот неблагоприятный поступок Симона, Иисусом нареченного Петром (= ‘камень’) (Мф 16:18), дал жизнь укр. *сміливий як святий Петро* ‘очень трусливый’ – ср. с фразеологизмами: укр. *мати Петра* ‘быть испуганным’; *нагнати Петра*; польск. *nagnać (narędzić) Piotra* – ‘сильно испугать кого-л.’.

Укр. *побілів як Пилат* ‘очень побледнел’ может быть мотивировано двумя моментами Библии: страхом прокуратора прослать врагом кесаря (Ин 19:12) или боязнью предать казни Сына Божия: “Иудеи отвечали ему (Понтию Пилату. – И.К.): ... по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим. Пилат, услышав это слово, больше убоялся” (Ин 19:7–8). Подобные экспрессивные устойчивые сравнения, связь которых со Священным Писанием, казалось бы, условна, отражают, хотя и своеобразно, народные трансформации библейских образов и историй.

Новозаветным сюжетом о предательстве Иудой своего Учителя мотивировано лемк. *<нідступний (нідлий)> як Юда Шкарігодський* ‘вероломный, коварный, подлый’. Иуда Искариот характеризуется во фразеологии христиан только негативно: рус. *жадный как Иуда* ‘очень жадный’; *продажный как Иуда* ‘о человеке, которого можно подкупить; о том, кто ради денег, выгоды готов на бесчеловечный поступок’; *предать (продать) как Иуда <Христа>*; чеш. *zradit jako Jidáš*; в.-луж. *přeradzić kaž Judaš* – ‘совершить подлость по отношению к ближнему; предать из корыстных побуждений’; кашуб. *kochac jak Judasz Christusa* ‘абсолютно не любить, лицемерить’; чеш. *kouká jako Jidáš* ‘смотреть неискренне; быть лицемерным’; *falešný jako Jidáš*; польск. *fałszywy jak Judasz*; в.-луж. *fałšny kaž Judaš*; нем. *falsch wie Judasch sein* – ‘о лицемере, неискреннем человеке’; венг. *árulkodik mint Júdás* ‘о доносчике’. В.-луж. *fałšny kaž Judašowu wokoš* (как Иудин поцелуй); польск. *całuje jak Judasz Christusa* и кашуб. *całowac jak Judôsz* отражают способ предательства Иудой Христа в Гефсиманском саду: “Предающий же Его дал им знак, сказав: кого я поцелую, тот и есть, возьмите Его. И тотчас подошел к Иисусу, сказал: Радуйся, равви! И поцеловал Его” (Мф 26:48–49).

Из евангелистов лишь Матфей пишет о том, что Иуда, раскаявшись в содеянном, покончил с собой: “Иуда, предавший Его, увидев, что Он осужден, и раскаявшись, возвратил тридцать сребренников первосвященникам и старейшинам, говоря: согрешил я, предав кровь невинную ... И бросив сребрен-

ники в храме, он вышел, пошел и удавился” (Мф 27:3–5). Этот сюжет Книги книг нашел отражение в устойчивых сравнениях с семантикой ‘умереть позорной смертью’: рус. *удавился как Иуда*; кашуб. *powiesęc se jak Judôsz*, а также в кашуб. *łazęc jak Judôsz* ‘избегать кого-л. из-за угрызений совести’; чеш. *<nedobře> je tu jako Jidášovi* ‘оказаться в неприятной ситуации’; в.-луж. *zadwëlować kaž přeradnik Judaš* (отчаяться как предатель Иуда) ‘полностью отчаяться’; *zadwëlowany kaž Judaš* ‘полностью отчаявшийся’.

Укр. *жахається як жид Христа* отражает не только лежащее на поверхности противопоставление приверженца иудаизма родоначальнику христианства, но и древние религиозно-мифологические представления славян: в условиях христианско-языческого двоеверия народные представления приравнивали иноверцев к нечистой силе, ср.: укр. *boїт si гий жид свяченої води*; лемк. *бояти шя як жид креста*; польск. *boi się jak Żyd chrztu (święconej wody)* и болг. *бягам като евреин от кръст*; слвц. *utekať ako žid od kríža* с устойчивыми сравнениями, образованными по моделям “бояться + как + черт атрибутов (служителей) христианства (Бога)” = ‘очень бояться’ и “бежать + как + черт <от> атрибутов христианства” = ‘очень бояться и упорно избегать’.

Книжный характер носят укр. *як біблійна Руф* (история Руфи-моавитянки, женщины добродетельной, сострадательной и трудолюбивой, излагается в Книге Руфи ветхозаветного канона. Перенеся все невзгоды и тяготы жизни, она не утратила своих положительных качеств и в награду за свое благородство и человеколюбие дожила до дней царствования своих потомков – Давида, ставшего величайшим героем израильского народа, и Соломона, прославившегося своей мудростью) и *жити як у лоні Авраамовім*; рус. *<жить, чувствовать себя, почивать> как на (в) лоне Авраамовом (Авраамовом)*; в.-луж. *kaž w Abrahamowym klinje ležęc (spać)* – ср. с нем. *<wie> in Abrahams Schoß sitzen (ruhen, schlafen)*; *so sicher wie in Abrahams Schoß*, образованные на базе библейских фразеологизмов *лоно Авраамово* (цсл. *Авраамле*) и *на лоне <Авраамовом>*, восходящих к притче о евангельском нищем Лазаре, который после смерти “отнесен был Ангелами на лоно Авраамово”, где и нашел утешение (Лк 16:22–25), – 1) ‘о надежном, спокойном, безопасном и приятном, уютном месте’; 2) ‘о рае, царствии небесном’ – ср. с рус. пословицей *Хозяин в доме, как Авраам в раю*.

Библия – общий религиозно-культурный источник для всех христиан, поэтому устойчивые сравнения с именами собственными библейских персонажей фиксируются у разных христианских народов. Часть устойчивых сравнений практически универсальна для многих индоевропейских языков: укр. *старий як Мафусаїл*; рус. *стар (старый, древний) как Мафусаил*; с.-х. *стар као Метусалем*; в.-луж. *stary kaž Metusala*; чеш. *<být> starý jako Methusalem (Metuzalém)*; слвц. *starý ako Matuzalem; žiť dlho ako Matuzalem*; польск. *żył tak długo jak Matuzalem*; кашуб. *stôri (żęc) jak Matuzalem*; англ. *<as> old as Methuselah*; нем. *alt wie Methusalem sein*; фр. *vieux comme Mathusalem*; венг. *vén, mint Matuzsálem* (потомок Еноха Мафусаил, персонаж ветхозаветных преданий (Бт 5:21–27), прославился своим долголетием: он жил 969 лет).

Этимологическая семантика имени *Соломон* (евр. *Šelōmō* ‘мирный’, ‘благодатный’) закреплена ветхозаветными сказаниями: первый царь Израиля, получивший престол по наследству, был мирным правителем – за 40 лет его царствования не было ни одной крупной войны. Впервые “жили Иуда и Из-

раиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона” (III Цар 4:25). Благодаря своим нововведениям, укрепившим политическую и экономическую мощь государства, царь израильтян прослыл великим мудрецом. Мудрость была дарована ему Богом в награду за скромность: явившись Соломону ночью во сне в Гаваоне, где израильский царь пожертвовал для всесожжения на главном жертвеннике Израиля тысячу голов скота, Господь пообещал исполнить любое его желание. Соломон попросил “сердце разумное, чтобы судить народ ... и различать, что добро и что зло” (III Цар 3:4–9). “И дал Бог Соломону мудрость, и весьма великий разум, и обширный ум, как песок на берегу моря. И была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян. Он был мудрее всех людей” (III Цар 4:29–31). В Библии не случайно отмечается, что царь Израилев превзошел всю мудрость Египта и Востока: репутация египтян как людей очень мудрых, равно как и авторитет восточных мудрецов, имела свои основания; таким образом, строфы Ветхого Завета призваны подчеркнуть непревзойденность ума Соломона. Необыкновенная мудрость Соломона, по библейским сказаниям, отразилась в сочиненных им тысяче пяти песнях и в трех тысячах притч. Однако археологические открытия в Египте, Сирии, Месопотамии опровергают широко распространенное мнение о принадлежности авторства Песни песней и Книги притчей Соломону. Еще в период царствования V династии фараонов (около 2450–2315 гг. до н.э.) придворный вельможа Птаготеп изложил для своего сына в форме кратких пословиц житейские советы. Известен и сборник сентенций египетского мудреца Аменемпе (XVI в. до н.э.). Клинописные таблицы свидетельствуют о наличии аналогичных сборников у шумеров, ассирийцев, халдеев и финикийцев. “При сравнении всего этого материала с библейской Книгой притчей обнаружилось, что последняя содержит множество заимствований из этих значительно более древних книг. Там имеются даже совершенно тождественные мысли и выражения. Из этого отнюдь не следует, что в Книге притчей полностью отсутствуют оригинальные израильские пословицы. Но большинство приведенных в Библии притчей несомненно иностранного, нееврейского происхождения” [8. С. 226]. Многие поучительные сентенции Священного Писания имеют историко-типологические параллели. “Пословицы сходной поэтической структуры известны не только народам, приобщенным к христианской культуре, но и другим народам, чей религиозный кодекс связан не с Библией, а с Кораном” [14. С. 116]. Фольклорное происхождение Песни песней Соломона подтверждается сходством ее с шумерскими, сирийскими, израильскими свадебными обрядовыми песнями, а “филологический анализ Песни песней обнаружил, что язык поэмы ... на несколько столетий моложе древнееврейского языка эпохи Соломона. Многочисленные арамеизмы и эллинизмы неопровержимо доказывают, что поэма была написана уже после вавилонского пленения, то есть после 532 года до н.э., когда в Палестине было очень сильно влияние греческой культуры” [8. С. 226]. Таким образом, об авторстве Соломона можно говорить лишь в том смысле, что царь Израилев проделал своеобразную паремологическую работу, собрав в определенном порядке изречения, бытующие в народе и известные за много веков до него.

Сему ‘мудрость’ имя библейского мудреца закрепило в универсальных для многих языков устойчивых сравнениях, прямо отмечающих Соломону

мудрость: укр. *мудрий (премудрий) як Саламон*; *мудрий як Соломон (Салимон)*; лемк. *мудрый як Саламун краль (Соломон, Шаламун)*; рус. *мудрый как <царь> Соломон*; болг. *мъдър като Соломон*; польск. *mądry jak Salomon*; кашуб. *mądry jak <król> Salomon*; чеш. *<být> moudrý jako Šalomoun (Šalamoun)*; словц. *múdry ako Šalomún*; англ. *be as wise as Salomon*; фр. *être sage comme Salomon*; венг. *bölcs, mint Salamon <királi>*, которые в разговорной речи могут приобретать энантиосемичное значение и ироническую окраску.

Коннотации с непревзойденным умом Соломона являются наиболее активной семантической характеристикой библейского мудреца, вследствие чего по количеству производных эта сема очень продуктивна и является благодаря алогичному употреблению компонентов средством создания каламбура во многих устойчивых сравнениях: польск. *mądry jak salomonowe kozu*; чеш. *chytrý, jako by snědl Šalomounův mozek*; *moudrý (mudruje) jako Šalomounova řít'*; *dělá jako by snědl Šalomounův mozek (sežral Šalomounovo hovno)*; *tvář í se jako by sežral Šalomounovo hovno*; *mluví, jako by byl snědl kus Šalomounova hovna (jako by snědl Šalomounovo hovno)*; *vypadá jako by sežral Šalomounovo hovno*; в.-луж. *mudry kaž Salomonowu móť* – ‘очень глупый’. Ироничны вследствие логической несовместимости пре- и постпозитивной частей псевдобиблейские устойчивые сравнения с антонимическими планами содержания и выражения, образованные по модели “умный + как + одежда (ее деталь, обувь) Соломона” = ‘очень глупый’: укр. *мудрий як штани Соломона*; *розумний як Соломонів патинок (пануць)*; лемк. *мудрый як Соломоновы ногавици (тачі)*; бел. *razumny jak sałamonawuje portki*; польск. *mądry jak salomonowe spodnie*; *mądry jak salomona (salomonowe) portki (portki Salomona)*; *mądry jak salomonowa czapka*; *mądry jak Salomonowe patynki (papucie, pantofle)*; кашуб. *mądry jak Salamynowů kurpě (Salamona (Salomonowé) buksė)*; *modry jak salomonowe buksė*; чеш. *moudrý jako šalomounovu gatě (holenky)*; *moudrý jako šalomounové galaty (šalomounova košula)*; словц. *múdry ako Šalomúnove pohavice (plunder, pudlo)*. Время первой фиксации и вариативность модели в польско-чешско-словацкой языковой зоне свидетельствуют о заимствованном характере украинских сравнений.

Эту же семантику имеют польск. *głupi jak salomonowe portki*; *chytry jak portki salomonowe*; чеш. *chytrý jako šalomounův knoflík u gatí*. Слово *хитрый* во всех славянских языках этимологически означает ‘сообразительный, сметливый’, ‘знающий, сведущий’, ‘ловкий, проворный’ и генетически восходит к (ХЫТАТИ ‘хватать’ [15. С. 162–163]). Производные от **chytrь* на древнерусской почве имеют позитивную оценку: *хытрь* ‘вещий, мудрый, благопристойный’, однако уже “памятники древнерусской письменности отмечают быструю перемену концепта положительного на отрицательный: в памятниках XI в. *хытрость* ‘разум, умение, искусство’, с XIII в. – ‘обман, лукавство’ и др.” [16. С. 98]. Эту близость подтверждает и материал славянских языков: рус. *хитрый* ‘искусный, мудреный, изобретательный, замысловатый, затейливый’ и ‘злостный, лукавый, коварный’; *хитрость* ‘ремесло, мастерство, умение, искусство, художество; умственная ловкость, изворотливость, тонкость и острота соображений, умение достигать своей цели, нередко обманом’, ‘изобретательность, искусность в чем-л.’ и ‘притворство с каким-л. умыслом’, ‘лукавство, коварство’; *хитрец (хитрок)* ‘художник, искусник, мастер’ и ‘лукавый, хитрый человек, проныра, скрытный и двуличный’; укр. *хитрий* ‘хитрый’, ‘замысловатый’, ‘скорый, быстрый’; чеш.

chytrý ‘умный, сообразительный’, ‘остроумный’ и ‘ловкий, хитрый’; *chytrost* ‘ум, сообразительность’ и ‘хитрость’; н.-луж. *chytry* ‘способный, честный, живой, проворный’; польск. *chytry* ‘хитрый, лукавый’, ‘жадный, скупой’; *chytrus* ‘хитрец’, ‘скряга, скопидом’ и пр.

Имя библейского страдальца *Иова* у восточных и южных славян стало синонимом крайней бедности: укр. *бідний як Іов*; рус. *беден как Иов*; болг. *беден като Иов* – ср. с нем. *arm wie Hiob*. По библейскому сказанию, Бог, желая доказать Сатане истинную добродетель Иова, лишил его всего: саваяне украли его скот, убили пастухов, огонь Божий уничтожил его овец и слуг; халдеи угнали верблюдов, а налетевший из пустыни ураган разрушил дом, под руинами которого погибли семь его сыновей и три дочери (Иов 1:14–19). Однако Иов остался благочестив: разорвав свои одежды и обрив голову, он поклонился Господу и произнес с глубочайшим смирением: “Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!” (Иов 1:20–21). В устойчивых сравнениях западных славян подчеркивается долготерпение божьего страдотерпца: чеш. *snášet (něst) <trpělivě> jako Job; trpělivý (trpí) jako Job*; кашуб. *cerplëwi jak Job*; в.-луж. *ścerpny kaž sputowany* (испытываемый) *Niob* – ср. с венг. *türelmes, mint Jób*. Именно терпение помогло праведнику Иову преодолеть все испытания и телесные муки: Бог разрешил Сатане распространить испытания и на тело Иова – поразить его “кость и плоть”, и тот наслал на Иова лютую болезнь “от подошвы ноги его по самое темя его”, традиционно понимаемую как проказа (Иов 2:4–7), и вновь приобрести милость Господа: в награду за безграничную веру в непостижимую мудрость божественного провидения Бог вновь одарил его сыновьями и дочерьми, вернул все его имущество и здоровье (Иов 42:10–17). Заметим, что в фразеологии некоторых народов имя Иова является как символом бедности, так и терпения: англ. *<as> poor as Job; <as> patient as Job*; фр. *pauvre comme Job; être patient comme Job*. С образом многострадального Иова связаны также рус. *<сидеть> как (что) Иов на гноище*; кашуб. *sedzec jak Job na kupie gnoju* (= польск.). Покинутый и забытый близкими и знакомыми, презираемый даже малыми детьми (Иов 19:14–20), покрытый струпьями, с лопающейся и гноящейся кожей (Иов 7:5), “взял он себе черепицу, чтобы скоблить себя ею, и сел в пепел” (Иов 2:8).

Рецепция персонажей и сюжетов Библии и апокрифической литературы часто различается. В результате актуализируются различные черты, качества и т.п. одного и того же библейского образа, проявляется неодинаковый интерес к описываемой ситуации, что приводит к появлению дополнительных или отличающихся от присущих библейским персонажам ассоциаций, создает расхождения в плане содержания и внутренней формы устойчивых сравнений.

Своеобразие культурно-исторического ареала и географии обусловило в одних случаях большую близость украинских устойчивых сравнений к библейским фразеологизмам восточных славян, в других – западных. Хотя само имя библейского героя интернационально, устойчивые сравнения с ним таковыми являются не всегда. Сопоставление фразеологических библеизмов в плане содержания выявляет единицы, не имеющие семантических аналогов в других языках или ареалах. Псевдобиблейские и часть эксплицитных устойчивых сравнений, ярко иллюстрируя культурно-национальное своеобразие восприятия персонажей Священного Писания тем или иным народом,

“показывают радиус действия Библии, глубину ее проникновения в ткань языка и мышления данного этноса, иллюстрируют его отношение к миру прошлого и настоящего” [17. S. 70], составляют частицу “духа языка”, демонстрируют идиоэтническое в сфере фразеологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Трофимкина О.И.* Экспрессивные сербские и хорватские выражения, соотносимые с текстом Библии // Влияние Библии на литературные языки. Материалы XXXII международной фразеологической конференции. СПб, 2003. Вып. 27.
2. *Chlebda W.* Библия в языке – язык в Библии // *Frazeologia a religia*. Opole, 1996.
3. *Івченко А.* Біблійна фразеологія верхньолужицкої мови // Питання сорабістики. Львів, 1999.
4. *Влахов С.* От Адама до Яфета. София, 1994.
5. *Мокиенко В.М.* Адам в славянских языках // Число. Язык. Текст / Сб. статей к 70-летию Адама Евгеньевича Супруна. Минск, 1998.
6. Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. I–II.
7. *Braunfels W.* Lexikon der christlichen Ikonographie / Hrsg. E. Kirschbaum. Rom; Freiburg; Basel; Wien; Herder, 1990. Т. I–II.
8. *Косидовский З.* Библейские сказания. Сказания евангелистов. М., 1990.
9. *Івченко А.* Українська народна фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія. Харків, 1999.
10. *Винер Л.* Еврейско-немецкие слова в русских наречиях // Живая старина. 1895. Вып. I.
11. *Грінченко Б.Д.* Словарь української мови. Київ, 1907–1909. Т. I–IV.
12. *Желехівський Є., Недільський С.* Малоруско-німецький словар. Львів, 1886. Т. I–II.
13. *Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И.* Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник / Под ред. В.М. Мокиенко. СПб., 1998.
14. *Бетехтина Е.Н.* О лингвистических источниках библеизмов // Вестник СПбУ. Сер. 2. История. Языкознание. Литературоведение. СПб., 1994. Вып. 3.
15. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974.
16. *Сараджева Л.А.* Славянское **bolgo* “благо” (К соотношению смысловой структуры) // Переходные явления в сфере лексики и фразеологии русского и других славянских языков. Вторые Жуковские чтения. Великий Новгород, 2001.
17. *Chlebda W.* Библия в языке – язык в Библии // *Problemy frazeologii europejskiej*. II. Warszawa, 1997.



Д.И. ЭДЕЛЬМАН. Иранские и славянские языки. Исторические отношения. М., 2002. 231 С.

Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с не-славянским окружением. М., 2002. 560 С.

Увидевшая свет в 2002 г. книга видного отечественного лингвиста-ирановеда Д.И. Эдельман, одного из авторов начавшего выходить “Этимологического словаря иранских языков” ([1]; другие работы исследовательницы см. [2. С. 222–223]), представляет собой первый в отечественной историографии опыт систематизации сходных черт иранских и славянских (отчасти также балтийских) языков. В том же году вышел из печати второй из рассматриваемых здесь трудов. В нем анализируется взаимодействие на разных уровнях славянских языковых и этноязыковых систем с другими языковыми группами: тюркской, финно-угорской, балтийской, германской, иранской. Перу Д.И. Эдельман в ней принадлежит особый раздел (или статья) (по терминологии ответственного редактора издания Т.М. Николаевой; она также характеризует данную книгу как сборник или даже полукolleктивную монографию [3. С. 7–10]) “К происхождению иранско-славянских диахронических параллелей”. Многие положения своей монографии исследовательница в этом разделе повторяет, зачастую перерабатывая и дополняя (или сокращая) их в соответствии с тематикой статьи и соотносясь с ее объемом. Поэтому обе публикации целесообразно рассматривать совокупно.

Собственно книга Д.И. Эдельман включает в себя “Введение”, четыре раздела,

“Заключение”, она снабжена списками сокращений и литературы.

Во “Введении” Д.И. Эдельман пишет, что “черты сходства между иранскими и славянскими языками давно интересуют не только языковедов – в качестве лингвистического феномена, – но и представителей других гуманитарных наук, поскольку сходные элементы могут быть результатом не только развития унаследованных общих элементов более древнего состояния, но и одновременных контактов этих языков и соответственно говорящих на этих языках народов, т.е. являться свидетельствами истории народов – носителей этих языков” [2. С. 3]. Именно в силу указанных обстоятельств рецензент, историк, давно занимающийся проблематикой славяно-иранского взаимодействия в древности, взял на себя ответственность откликнуться на сугубо лингвистические труды Д.И. Эдельман. При этом я в первую очередь обращаюсь к тем выводам работ исследовательницы, которые могут быть полезны, помимо языковедов, “представителям других гуманитарных наук”. В силу же специфики моих научных интересов особое внимание будет уделено ирано-славянскому языковому взаимодействию в религиозно-сакральной сфере.

Во “Введении” дается краткая характеристика иранских и славянских языков, определяются область их распростране-

ния, контакты, языковые союзы, возможности сравнения. В связи с последними Д.И. Эдельман особо подчеркивает, что сопоставление материала языков иранской и славянской ветвей или подветвей индоевропейских языков – задача не простая в силу следующего:

1. Языки иранской и славянской семей имеют разную степень “внутрисемейной” дивергенции: иранские разошлись намного раньше и глубже, чем славянские, и их намного больше. Это затрудняет сравнение иранских языков со славянскими по принципу “семья с семьей” или “праязык с праязыком”. Но в случаях заимствования из иранских языков в неиранские (в частности славянские) то же обстоятельство облегчает нахождение конкретного языка-источника (см. [2. С. 16; 3. С. 63]).

2. «Языки иранской и славянской семей имеют разную степень доказанного внешнего родства с другими индоевропейскими языками, и при сравнении необходимо... учитывать данные их ближайше родственных языков и “промежуточных” праязыков тех генетических подгрупп, в которые они входят на том или ином этапе истории» ([3. С. 62]; см. также [2. С. 16]).

3. Иранские и славянские языки имеют разную абсолютную и относительную хронологию прослеживаемого древнейшего праязыкового уровня (подробнее см. [2. С. 16–17; 3. С. 62–63]).

4. Языки иранские и славянские изучены далеко не в одинаковой степени. Чрезвычайно важный материал многих “малых” иранских языков зафиксирован относительно фрагментарно и с разной степенью достоверности. Славянские же языки практически все нашли свое освещение в научной литературе, в словарях (в том числе этимологических) (см. [2. С. 17; 3. С. 63]).

5. Иранские и славянские языки очень резко различаются в плане сохранения в них древних элементов и подсистем в фонологии, в морфологии, а также в аспекте построения синтаксической схемы предложения. (см. [2. С. 17; 3. С. 64]).

“Несмотря на эти и другие различия... принадлежность и иранских, и славянских языков к большой индоевропейской семье и переплетение судеб части тех и

других давно уже создали стимул для их сравнения” [2. С. 18] (см. также [3. С. 64]).

Во “Введении” ставятся и задачи исследования. Д.И. Эдельман пишет, что в силу ряда обстоятельств “целесообразно обратиться к истории ирано-славянских отношений прежде всего не в плане отдельных элементов, возможности или невозможности их заимствования и источников такого заимствования, а к истории этих языковых семей в целом, к их генетическим, типологическим и ареальным специфическим чертам, которые соответствуют нашим современным знаниям о них” [2. С. 19] (см. также [2. С. 199]). Таким образом, задачи монографии сформулированы Д.И. Эдельман предельно четко. Конечно, и они, и сделанные в результате проведенного исследования выводы представляют значительный интерес для представителей других гуманитарных наук. Вместе с тем приходится сожалеть, что автор отказалась от анализа “отдельных элементов, возможности или невозможности их заимствования и источников такого заимствования”, анализа времени, обстоятельств, исторического контекста и т.д. иранско-славянских контактов, что особо важно для историков, археологов, мифологов (религиоведов), представителей иных отраслей гуманитарного знания, соприкасающихся с ирано-славянской тематикой. Впрочем, непосредственно в тексте книги некоторые суждения такого рода содержатся.

В разделе “Фонетика и фонология” наше особое внимание привлекло обращение Д.И. Эдельман к давней дискуссии относительно перехода праславянской *g > γ > h (см. также [3. С. 76–77]). Конкретно речь сегодня должна идти о южновеликорусских говорах, украинском, белорусском, чешском, словацком, верхнелужицком языках, а для более позднего времени – также о словенском языке и чакавском говоре сербскохорватского [2. С. 50]. В середине 1960-х годов В.И. Абаев (в первую очередь см. [4. С. 41–52], работа переиздана в [5]) предположил, что подобный переход явился следствием тесных контактов носителей скифских и родственных им восточноиранских диалектов со славяноязычным миром на юге Восточной Европы и иран-

ского языкового влияния на него. Таким образом, речь, по сути, шла о более глубоко языковом взаимодействии, нежели просто заимствование отдельных иранских лексем в праславянский. По мнению В.И. Абаева, поскольку фонетика, как правило, не заимствуется у соседей, то следует говорить об участии в сложении южной части будущего восточного славянства восточноиранского скифо-сарматского субстрата.

Однако языковеды-слависты (С.Б. Бернштейн, Р. Бошкович, А.Е. Супрун) рассматривали процесс перехода праславянской $*g > \gamma > h$ в ряде языков, диалектов и говоров как результат спонтанного внутриславянского развития и датировали его сравнительно поздним временем (подробнее см. [2. С. 50–51]).

Сама Д.И. Эдельман оценила имеющиеся в специальной литературе точки зрения достаточно осторожно (что вообще характерно для научного стиля автора монографии), заняв до определенной степени промежуточную позицию в рассматриваемой дискуссии, впрочем, более склоняясь, как кажется, к гипотезе В.И. Абаева. Обращаясь к ней, Д.И. Эдельман отмечала, что в принципе влияние скифских и иных восточноиранских диалектов на часть праславянского языкового континуума в рассматриваемом фонетическом процессе «вполне вероятно, поскольку тенденция к сближению артикуляторных элементов с аналогичными в “престижном” языке региона – не редкость в разных языках и диалектах, и тенденция к реализации в ареально ограниченной части диалектов на фонетическом уровне щелевой артикуляции звонкого g в виде $[\gamma]$ или $[h]$ вполне возможна. Вместе с тем различные исследования истории заднеязычных согласных в славянских языках показывают, что предположение о переходе в части языков $*g > \gamma$ в результате прямого воздействия скифской стихии было бы упрощением (выделено нами. – М.В.). Процесс переустройства всей подсистемы заднеязычных согласных имел в этих языках значительно более сложный ход (и в собственно фонетическом, и в ареальном аспекте) и, по-видимому, большую протяженность во времени, чем это казалось еще несколько десяти-

летий назад» [2. С. 52]. Далее исследовательница пишет: “...вторичные процессы, преобразовавшие заднеязычные согласные, протекали в иранских и славянских языках параллельно и независимо. В этой области много типологически общего, но нет прямых свидетельств генетически общих процессов. *Единственный момент, заставляющий задуматься о возможности сближения, – переход $*g > \gamma$ в иранских языках и $*g > * \gamma > h$ в небольшом ареале славянских (?), см. выше о распространенности данного явления в славянских языках, диалектах и говорах. – М.В.), который может быть соотнесен с ареалом контактирования этих языков* (выделено нами. – М.В.)” [2. С. 53].

Вся рассматриваемая дискуссия, включая осторожное мнение Д.И. Эдельман, представляется существенно важной в силу следующего экстралингвистического обстоятельство. В.В. Седов, аргументируя ключевой в его теории генезиса юго-восточной части славянского культурно-лингвистического мира (*анты* греко- и латиноязычных письменных источников эпохи раннего средневековья) тезис о существовании ситуации славяно-иранского симбиоза на юге Восточной Европы в позднеримское и ранне-средневековое время (с чем я согласен), в качестве одного из важных доводов в его пользу опирался как раз на приведенные выше суждения В.И. Абаева (см., например, [6. С. 274; 7. С. 83; 8. С. 189]). Однако и рассматриваемые работы Д.И. Эдельман, как и труды языковедов-славистов, демонстрируют то, что построения В.И. Абаева, принимавшиеся В.В. Седовым, сегодня не могут являться достаточно надежным доказательным аргументом в пользу суждения о глубоком взаимодействии части иранцев и юго-восточной ветви славянства в указанном регионе, хотя, повторю, я также считаю ситуацию славяно-иранского симбиоза в определенный хронологический период исторической реальностью.

Общие выводы к данному разделу формулируются Д.И. Эдельман следующим образом: «Фонетические признаки, фонемный состав и внесегментные элементы этих праязыковых систем (иран-

ской и славянской. – М.В.), процессы их формирования из единой индоевропейской системы и дальнейшей филиации этих семей на группы и подгруппы указывают, что особой генетической близости или сходств в фонетических процессах, каких-либо общих для обоих праязыков эксклюзивных материальных инноваций (по которым праиранский отличался бы, например, от праиндоарийского, но сблизился с праславянским) не обнаруживается. А следовательно, нет свидетельств более тесного родства этих ветвей индоевропейской большой семьи, чем инновации, обычные для языков группы “сатэм”. Иранская фонологическая система формировалась в целом в рамках арийской, славянская – обособленно. Вторичные процессы, даже сходные у иранских и славянских языков, протекали в виде общих типологических тенденций...» [2. С. 85–86]; (см. также [3. С. 78]).

Думаю, что существенно значимо для “представителей других гуманитарных наук”, хотя и не носит принципиально нового характера, и следующее обобщающее суждение исследовательницы: “...Как показывает материал, и та, и другая праязыковые системы не были монолитны изначально, а представляли собой некие диалектные континуумы, и, следовательно, при рассмотрении путей их дальнейших контактов и взаимодействия приходится учитывать, что эти контакты могли быть скорее между отдельными ареальными зонами или диалектами и диалектными группами, чем между цельными праязыковыми системами, которые к тому же не совпадали в хронологическом отношении” [2. С. 86] (см. также [3. С. 78]).

Во втором разделе книги Д.И. Эдельман рассматриваются элементы морфологии. Проведенный автором анализ достаточно специфичен для адекватной его оценки неспециалистом. Обобщающее же заключение исследовательницы сводится к следующему: «...Морфологические системы иранских и славянских языков, начиная с праязыковых систем и кончая системами отдельных языков, не свидетельствуют о более близком родстве, чем общая принадлежность к индоевропейской группе “сатэм”» [2. С. 100].

Следующий раздел монографии посвящен морфологии и синтаксису. Согласно Д.И. Эдельман, “становление праиранской и праславянской морфологосинтаксических систем было результатом самостоятельного и независимого развития из позднеиндоевропейского состояния (для праиранской – с явными признаками прохождения через промежуточные этапы индоиранского и общеарийского). Более поздние процессы, последовавшие за праязыковыми, выявляют много сходств, но все они носят типологический характер... При этом некоторые инновации, общность которых между славянскими и иранскими языками – чисто типологическая, представляют тем не менее немалый интерес с точки зрения не только сходства поверхностных структур, но и определенных общих глубинных, или понятийных, категорий” [2. С. 141].

В данном разделе, а также в следующем (“Лексика”), автор книги обсуждает неоднократно дискутировавшуюся в литературе проблему соотношения послелогов **rādi* в иранских языках и *radi* в ряде языков славянских (например, к данному вопросу неоднократно обращался В.В. Мартынов – один из наиболее последовательных сторонников точки зрения об особо глубоком языковом иранском влиянии на праславянский, подробнее см. [9]). Значительный интерес занимающихся проблематикой славяно-иранских взаимодействий к обозначенному вопросу связан, в частности, с тем, что употребление послелога *radi* в славянских языках характерно для сакральной лексики.

“В истории иранских языков, – пишет Д.И. Эдельман, – большую роль сыграл послелог **rādi*, использовавшийся в древних иранских диалектах для обозначения причинно-следственных отношений, предназначенности и, возможно, других. Засвидетельствован в древнеперсидском языке в виде **rādiy*, употреблявшегося с именем в генитиве-дative как маркер причинно-следственных отношений... Славянское *radi* в качестве послелога известно в южнославянских и восточнославянских (но не западнославянских) языках (неизвестен этот послелог и в балтийских, см. [2. С. 154]. – М.В.), ср. др.-рус. *Бога ради, красоты ради, отца ради* и

т.п. Особенно интересно его употребление в сочетаниях типа *того ради, сего ради*, совр. рус. *Бога ради, чего ради?* и т.п., соответствующих древнеперсидским аналогичным сочетаниям. Благодаря близости звучания и послеложной функции славянское *radi* рассматривается в некоторых трудах как иранизм или как точное соответствие иранскому **rādi*. Однако ни то, ни другое объяснение по отдельности не является убедительным: идея прямого заимствования вызывает вопросы о времени и источнике заимствования, на которые пока нет ответа, а идея точного соответствия этих форм при спонтанном развитии вызывает вопросы историко-фонетического и историко-морфологического характера... существенно отметить сходство семантики и синтаксических функций этого элемента в иранских и славянских языках... для иранских наличие послелога – норма, к тому же рефлексы данного послелога широко распространены в разных иранских языках западной и восточной групп; для славянских наличие послелога – исключение, к тому же не получившее дальнейшего развития” [2. С. 135–136].

В разделе “Лексика” Д.И. Эдельман, кратко повторив основные приведенные выше положения и развивая тему, присоединилась к точке зрения О.Н. Трубачева, который этимологизировал *radi* на южнославянской почве в качестве производного от **radъ* ‘дело, работа’, ср. сербскохорв. *рад* ‘труд’, *радити* ‘трудиться, работать’, русск. *радеть, нерадивый* [2. С. 155].

Поскольку для древнеперсидского и иных иранских языков послеложные обороты системны, имеют определенные исторические причины и последующее развитие в более поздних языках, постольку их исконное происхождение находится вне сомнений. В славянских же языках послеложные конструкции редки, “поэтому здесь их исходное возникновение требует каких-то дополнительных объяснений. Трудность... состоит в объяснении сходства моделей в древнеперсидском... и старославянском... Остается либо признать совпадение сходных по семантике конструкций... либо все же искать для славянского оборота некий внешний прототип,

вошедший через старославянский в южную и восточную группы славянских языков (возможно, с распространением христианской – православной – литературы)” [2. С. 155–156]. Потенциально оригиналом для славянской модели могла бы быть конструкция древнеперсидского языка, однако в этом случае имеются непреодолимые трудности хронологического характера. “Не исключено, правда, сохранение в каком-либо из иранских языков западного ареала в доисламскую эпоху уже омертвевшей формулы с сохранением облика **raādi* – в разговорной типа ‘того ради’ или сакральной типа ‘Бога ради’, хотя она и не зафиксирована” [2. С. 156].

На мой взгляд, последний из двух предложенных Д.И. Эдельман иранских истоков возникновения славянских сочетаний с послелогом *radi* наиболее вероятен. Это, обобщенно говоря, восточноираноязычная, скифо-сармато-аланская среда. В языковом отношении от нее до нас дошел весьма небольшой корпус материала. Но, принимая в расчет исторические и географические обстоятельства, только данная среда могла стать источником возникновения славянской конструкции. Тем более что в ряде современных восточноиранских языков зафиксированы продолжения праиранского послелога **raādi* (см. [2. С. 154]). Впрочем, конечно, это – не более чем предположение, не подкрепленное имеющимися в распоряжении науки надежными лингвистическими данными. Сам же вопрос о данном “иранизме” в славянских языках, видимо, еще требует дополнительного изучения.

Дальнейшее изложение в разделе “Лексика” монографии Д.И. Эдельман естественным образом (*Бога ради*) перетекает в анализ проблемы соотношения праиранского **baga-* и праславянского **bogъ*. Рассмотрение вопроса предваряется исследовательницей следующим замечанием: “Интересны случаи одинаковых сдвигов в семантике этимологически родственных корней и слов, которые могут быть интерпретированы как общие ирано-славянские инновации и генетического, и типологического характера, а иногда и как результат влияния одной этнокультурной среды на другую. К таким

сдвигаем, в частности, относятся явления “повышения” и “понижения” семантики некоторых слов в языках обеих семей, особенно характерные для религиозных терминов» [2. С. 157].

По мнению Д.И. Эдельман, указанная выше лексическая пара является одним из «наиболее существенных по своим последствиям примеров “повышения” семантики слова» [2. С. 157]. В иранских языках обозначение Бога закономерным образом развилось из последовательности семантических трансформаций: *часть, доля* > (*счастливая*) *доля, участь, судьба*; *богатство, благополучие* > *повелитель, господин богатства, благополучия, счастья, счастливой судьбы* > *господин, божество, (верховный) Бог*. В лексической системе праиранского и древних иранских языков слово **baga-* не изолировано в этимологическом плане, ср. др.-инд. ¹*bhágá* ‘благосостояние, имущество; счастье’ и ²*bhágá* ‘божество, название одного из божеств’, что свидетельствует о “повышении” значения слова еще в индоиранский период (см. [2. С. 158–159]).

Аналогичные процессы происходили в праславянском, в котором из первоначальной основы (сохранившейся до настоящего времени в ряде славянских языков в производных), связанной с семантикой богатства, получения доли, наделенности и т.п., предположительно под иранским (скифским) влиянием термин оформляется как религиозный (праслав. **bogъ* ‘Бог’).

Данное положение не ново в историографии (см., например, [10. С. 157–159], здесь же литература вопроса). Однако значимо, с моей точки зрения, следующее наблюдение Д.И. Эдельман, дополнительно и оригинально его подкрепляющее: «... в русском литературном языке и в тех русских диалектах, где нормально смычковое произнесение *z*, слово *Бог* произносится (во всяком случае, в речи представителей старшего поколения) со спиральным *-γ* [*Боγ*], *-x* [*Бох*] вместо *-z*, *-k*. Это также может рассматриваться как следствие иранского влияния именно на данный термин (ср. выше дискуссию о причинах перехода праславян. **g > γ > h*. – М.В.), в отличие от однокоренных слов

рус. *богатый, богатеть, убогий* и т.п., развивавшихся спонтанно, где спирантизация *z* не происходит. Все это может свидетельствовать о том, что данные производные славянские слова могут быть и исконными, восходящими, как и иранские, к индоевропейским лексемам, обозначавшим долю, надел, наделение и т.п., однако слово **bogъ* в праславянском или его диалектах скорее всего подверглось иранскому (скифскому?) влиянию в отношении как “повышения” семантики, так и особой – “сакральной” – артикуляции» [2. С. 159].

В качестве примера “понижения” семантики некоторых сакральных слов в языках обеих семей можно рассматривать анализируемое Д.И. Эдельман соотношение праиран. **daiua-* и праслав. **divъ*. В первом случае подобное “понижение” несомненно. Праиранское **daiua-* первоначально означало ‘Бог, божество’ и продолжало соответствующие арийскую и индоевропейскую формы. «Позже, при принятии древними ираноязычными племенами других религий (прежде всего зороастризма) (перед словами “древними ираноязычными племенами”) уместно было бы поставить определение “некоторыми”. – М.В.) слово подверглось семантической трансформации с положительно-го... на отрицательное и стало обозначать ‘злое божество; злой дух; див; демон; дьявол’. При этом наиболее раннее значение слова ‘Бог, божество’ в течение какого-то времени сохранялось у данной основы в составе композитов и в застывших сочетаниях... В более поздние периоды практически во всех иранских языках это слово уже обозначало демона, дьявола, злого духа или отрицательный сказочный персонаж» [2. С. 163].

Осторожную позицию занимает Д.И. Эдельман в отношении праславянского *divъ*. Как известно, пишет она, связь праслав. **divъ* с и.-е. **deiuó-* ‘Бог, небесный’ принимается не всеми исследователями. Соответственно, не всеми разделяется точка зрения о связи праслав. **divъ(jь)* ‘дикий; неприрученный (о животных), невыращенный (о растениях)’ и других производных с понятием ‘божий’. В силу этого не для всех убедит-

тельно предлагавшиеся трактовки, например, сербскохорват. дивли *nàs* как ‘неприрученный (= божий) пес’ или слав. *divъ ognь* = др.-инд. *deviāt agnim* ‘ритуальный огонь’, русск. *дивий мед* = *божий мед* [2. С. 164]; корпус подобного рода сочетаний в славянских языках весьма велик.

Я, однако, разделяю позицию достаточно многочисленной группы ученых, считающих, что в приведенных выше и множестве других славянских словосочетаний *divъ(jь)* следует трактовать не просто как ‘дикий’ в современном понимании данной лексемы (‘неприрученный’), как, скажем, в русском языке, но изначально как ‘божий, принадлежащий Богу, а не человеку’. И содержащийся в монографии Д.И. Эдельман материал лишней раз укрепляет меня в этой уверенности. С опорой на работы В.Н. Топорова и А.Е. Аникина исследовательница приводит достаточно репрезентативную выборку примеров из одного из балтийских языков (латышского), в том числе: латышск. *dieva suns* ‘волк’ < ‘Божий пес’, латышск. *dieva zuosis* ‘дикие гуси’ (ср. праслав. **diva gosъ* ‘дикий гусь’), латышск. *dieva zāles* ‘то, что растет помимо человека’ (ср. праслав. **divo zelyje* ‘дикорастущее растение’) и т.д., при балт. **dievas* ‘Бог’, латышск. *dievs* ‘небо, Бог’ [2. С. 164].

Поддерживаемая большой группой исследователей теория особой близости праславянского к балтийским языкам (особенно к западнобалтийским, хотя латышский язык относится к восточнобалтийской группе), постулируемая многими лингвистами ситуация вычленения праславянского из балто-славянского языкового континуума (о существующих теориях балто-славянских отношений см. [2. С. 8–10]) на фоне приведенных и множества иных, в том числе типологических, примеров (иранский и иной языковый материал см. [2. С. 161 и след., 205. Прим. 3]) оставляет мало сомнений в изначальной семантике праслав. **divъ* ‘дикий как принадлежащий Богу, а не человеку; божий’.

Вполне очевиден, как представляется, и механизм “снижения” семантики праслав. **divъ*. Этот процесс шел рука об руку с “возвышением” под иранским влия-

нием семантики праславянского **bogъ*, в полной аналогии с описанными выше процессами в иранских языках.

Что же касается др.-русск. *Дивъ*, укр. *див* ‘злой дух’, то Д.И. Эдельман не исключает более позднего заимствования из иранской среды, возможно, через тюркское посредство (см. [2. С. 164]).

Исследовательница кратко остановилась также на “проблеме Вия”. Как известно, данный персонаж фигурирует у Н.В. Гоголя в повести “Вий”. В.И. Абаев сопоставлял имя *Вий* с наименованием индоиранского бога ветра, наделенного также чертами божества войны, победы и удачи *Vaiyu* (авест. *Vayu-* ‘Ветер, Воздух’, осет. *Wæjyg/Wæjug*); О.Н. Трубачев данную этимологию отвергал и возводил имя Вия к укр. *вія, війка* ‘ресница’, поскольку Вий – мифологическое существо с веками до земли (см. [2. С. 161; 3. С. 95. Прим. 9]). Однако Е.Е. Левкиевская показала, что Вий является литературной фальсификацией Н.В. Гоголя, а не реальным персонажем украинского фольклора, имевшим мифологическую подоснову (см. [11]). (По нашему мнению, более оправданно было бы говорить о *литературной мистификации* писателя. Н.В. Гоголь декларировал: “Вий – есть колоссальное создание простонародного воображения... Вся эта повесть есть народное предание. Я не хотел бы ни в чем изменить его и пересказываю почти в такой же простоте, как слышал”. В действительности же перед нами – выразительный образец “фэнтези”, расцветшего в последние десятилетия литературного жанра, основоположником которого в отечественной литературе Н.В. Гоголь по существу и являлся.)

В рецензии заведомо невозможно охватить все содержательное многообразие раздела “Лексика” монографии Д.И. Эдельман (как и книги, и статьи в целом), вероятно, наиболее интересным для, по крайней мере, некоторых “представителей других гуманитарных наук”. Поэтому ограничимся лишь итоговыми выводами исследовательницы, которые носят в первую очередь постановочный характер. “...При несомненном признании важности рассмотрения лексических и словообразовательных изоглосс, объединяющих иранские языки с индоевро-

пейскими языками Европы, включая славянские, в настоящее время невозможно собрать все относящиеся к этой проблеме факты. Одно из препятствий – разная степень изученности иранского и славянского лексикона и особенно словообразования ... Изучение огромного фонда общих лексем и словообразовательных элементов – как архаичных, унаследованных из индоевропейского состояния, так и вторичных, развившихся в разные эпохи параллельно или путем заимствований (взаимных и из общих источников), – задача многих будущих исследований” [2. С. 194].

В “Заключении”, носящем концептуальный характер, Д.И. Эдельман суммировала рассмотренный в книге материал и сформулировала некоторые исследовательские задачи на будущее. Анализ общих черт, объединяющих те или иные иранские языки (либо группу в целом) с различными индоевропейскими языками Европы, включая славянские и балтийские, “ведется учеными уже давно, имеются серьезные обобщающие исследования этого вопроса. Однако оставалось (и остается) еще много неясного в происхождении некоторых общих черт. Вместе с тем их происхождение представляет собой существенное свидетельство характера исторических отношений этих языковых семей...” [2. С. 195].

Рассмотренные в монографии общие для иранских и славянских языков черты Д.И. Эдельман условно разделила на несколько групп и подгрупп.

I. “Общие архаизмы материального и структурного характера либо общие или сходные инновации в виде единых или сходных линий развития исконно единого материала, т.е. общие генетические характеристики”. «Однако, – констатирует она далее, – ...общих материальных инноваций между иранскими и славянскими языками, которые были бы эксклюзивными (минуя другие языки арийской семьи) и, следовательно, более поздними, чем инновации, общие для всей группы “сатэм”, не прослеживается. Таким образом, нет доказательств и более тесного генетического родства между иранскими и славянскими языками, чем родство, восходящее к периоду “общесатэмного”

состояния. Нет и доказательств их вторичного “сродства” в праязыковом периоде» [2. С. 196].

II. Сходные типологические инновации, которые делятся на разные группы.

1. Инновации, которые развивались в иранских (и арийских) языках и индоевропейских языках Европы, включая славянские, параллельно и независимо друг от друга (притом в разных хронологических рамках), однако являлись как бы генетически запрограммированными, возникшими в результате общего “первотолчка”, происшедшего из недр индоевропейской системы.

2. Инновации, которые появились и развивались параллельно в результате сходных, но уже не задаваемых индоевропейской системой, а поздних, сугубо типологических процессов.

III. Общие или сходные ареальные инновации, возникшие в результате контактов и свойственные относительно узкому ареалу контактирования (современного или исторического). Сюда относятся: определенное количество заимствованной лексики (главным образом из скифо-сарматских диалектов в славянские языки), некоторые общие словообразовательные и словоизменительные модели, сдвиги в семантике отдельных слов и корней, вызванные воздействием иранских языков на славянские [2. С. 196–198] (см. также [3. С. 96–98]).

«Немалый интерес, – отмечает Д.И. Эдельман, – представляют различные ареалы возможного контактирования иранских и славянских языков. Помимо уже известных теперь “Дунайского региона” (ему в книге уделено немалое место. – М.В.), Северного Причерноморья и смежных областей, где могли происходить контакты славян со скифо-сарматскими племенами, особого внимания требуют регионы возможных контактов носителей иранских и индоиранских языков с дославянским населением (Восточный Урал, Зауралье, юг Сибири), где усваивалась (индо)иранская лексика, передаваемая затем (через посредников) в местные русские диалекты. Здесь могли распространяться кроме доисторических еще и средневековые иранизмы, исходящие из согдийских колоний и, возможно, иных

поселений (включая сакские) Восточно-Туркестана...» [2. С. 200].

Завершая обзор публикаций Д.И. Эдельман, отметим следующее. В них безусловно доминирует иранский языковой материал, что, конечно, является следствием лингвистической специализации исследовательницы. Собственно же славянский материал вторичен и почерпнут из специальной литературы, что признает и сам автор (см. [2. С. 10 и др.]). Однако это никоим образом не умаляет научных достоинств рассмотренных работ Д.И. Эдельман, являющихся еще одним существенным шагом в углублении наших знаний и представлений по сложной и многоаспектной проблематике ирано-славянских взаимоотношений и взаимодействий.

В коллективном труде “Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением”, помимо рассматривавшегося выше материала Д.И. Эдельман, к ирано-славянской проблематике непосредственно примыкает статья (или раздел) “Славяно-арийские (= индоиранские) лексические контакты”, принадлежащая перу Вяч.Вс. Иванова. В данном исследовании основное внимание уделено (как то явствует из заголовка, и из его содержания) как раз тому аспекту славяно-иранской языковой проблематики, который сознательно почти не рассматривается Д.И. Эдельман.

“Прямые славяно-индоарийские связи, – пишет Вяч.Вс. Иванов, – считаются сомнительными по географическим причинам. Однако никак нельзя быть уверенным в том, что нам хотя бы приблизительно известно расположение этих диалектов в то время, к которому могут относиться предлагаемые изоглоссы этого рода (в них может входить и часть отмеченных выше гиппологических терминов (о них см. [3. С. 17–32]. – М.В.) в той мере, в какой они больше представлены в индо-арийском, чем в иранском, хотя в этих случаях в последнем они могли быть и утрачены позднее). При предположении индоарийской компоненты в тех северокавказских названиях (в частности гидронимах), которые были обнаружены еще Усларом, а потом Кремером и за ним следовавшими учеными, в частности

О.Н. Трубачевым, нельзя считать исключенной индоарийскую принадлежность хотя бы части обитателей той области, которая соотносится с майкопской культурой (археологическая культура, существовавшая во второй половине III тыс. до н.э. в предгорьях Северного Кавказа. – М.В.). Для ранней эпохи складывания *satəm*-ного диалектного ареала славянский мог соседствовать с индоарийскими диалектами этой территории или, во всяком случае, мог быть связан с ними достаточно устойчивыми торговыми путями” [3. С. 33].

В качестве одной из наиболее ярких изоглосс такого рода, помогающих прояснить климатическую характеристику данной территории, Вяч.Вс. Иванов указывал на особо близкое сходство санскрит. *prahlāda* ‘остывание, прохлада’ (: *hlaāda-te* ‘остывает’) и ст.-слав. про-хлада (< **xold-*).

В общем плане, конечно, нельзя категорически отрицать возможности какого-либо взаимодействия (пра-, прото-)славянского языкового континуума с индоарийскими диалектами (см. критику указанных выше построений О.Н. Трубачева Э.А. Грантовским и Д.С. Раевским [12]). Однако целесообразно обратить особое внимание на следующие суждения Д.И. Эдельман, содержащиеся в ее монографии: «Ныне следует, по-видимому, считать доказанным, что действительно общее для всех иранских языков праязыковое состояние оказалось более архаичным и более “отодвинутым” к общеперсидскому, чем оно реконструировалось ранее на основании только авестийского и древнеперсидского языков. А это, в свою очередь, не только выявило хронологическую и ареальную неоднородность иранской праязыковой системы, но и задало иные ориентиры для сравнения иранских и славянских языков» [2. С. 5–6]. “Праязыковая система иранских языков мало отличается от индоиранской, и ее существование относится условно к самому началу II тысячелетия или скорее к концу III тысячелетия до н.э...” [2. С. 17]. Если это так, то проблема славяно-индоарийского взаимодействия предстает в существенно ином свете, чем она виделась ранее, а подходы к ней нуждаются в дополнительном уточнении.

Переходя к собственно славяно-иранским лексическим связям, Вяч.Вс. Иванов характеризует их через призму религиозного и фольклорно-мифологического словаря (см. также [13]). “Вслед за Мейе и Якобсоном особое внимание было обращено на вероятное воздействие иранских религиозных представлений (в частности митраистических) на славян (дается отсылка к работам В.Н. Топорова 1960–1990-х годов. – М.В.). То, что заимствованными у славян оказываются парные названия дуалистически противопоставленных названий основных полюсов мироздания, позволяет думать, что у славян следы давнего индоевропейского дуализма оживились благодаря последующим иранским воздействиям, шедшим в том же направлении. Как и по отношению к языку, особенно глубокое влияние в сфере религии оказалось возможным именно из-за изначального родства взаимодействовавших традиций” ([2. С. 35]; см. также “Введение” к рассматриваемому коллективному труду, написанное Вяч.Вс. Ивановым, [3. С. 11–12]).

По мнению ученого, особо интересными “представляются слова, обозначающие общий дуалистический взгляд на мир тех иранских племен, которые повлияли на религию своих славянских соседей. Негативное обозначение дурного ряда явлений – вост.-слав. **xudъ* – до сих пор объяснялось обычно сравнением с др.-инд. *ksud-ra-* ‘маленький’. Однако представляется возможным объяснить слово как славянское заимствование из скифск. **ǰud* > осетин. *ǰyd/ǰud* ‘плохой, дурной’” [2. С. 35].

“Предполагаемое заимствование этого отрицательного обозначения из иранского в славянский согласуется с ранее установленным заимствованием соответствующего положительного термина: русск. *хорош-ий* и древнерусское имя *Хорса*, одного из тех языческих богов, чьи идолы у своего дворца в Киеве поставил Владимир, возводятся к скифск. **xors-*” [3. С. 35–36]. Эта основа отражена в осетин. *xorz/xwarz* ‘хороший, добрый’, *xwarz Nikkola* ‘добрый святой Николай’, в собственном имени *Коуэрци* (в китайской транслитерации [*k'əw-rɿ'tɕ'i*]), служившего у монголов аланского военного

и др. “Если предлагаемые объяснения славянских терминов правильны, то оба названия полярно противоположных характеристик, выражающих дуальную картину мира, были заимствованы из восточноиранских. У восточных славян оба эти названия восходят к скифскому-осетинскому” [3. С. 36].

Вместе с тем Вяч.Вс. Иванов не отвергает и иную этимологию имени восточнославянского/древнерусского бога Хорса, абсолютно доминирующую в современной историографии. Ученый пишет: “Если принять гипотезу, по которой скифские и осетинские слова того корня, к которому возводится рус. *хороший*, восходят к терминологии солнечного культа, они могут быть тогда связаны со скифск. *Хор/*hvar-/осетин. хор-/xur-* ‘солнце’. С этой точки зрения др.-русск. имя Хорса можно сравнить также с перс. *Xurset*, авест. *xvarə xšaētəm* ‘Солнце-правитель, Солнце как царь’” [3. С. 36].

В своей монографии и предыдущих публикациях по проблематике, связанной с божеством Хорсом, я уделил немалое внимание (подробнее см. [14]). Поэтому здесь ограничусь лишь некоторыми основными выводами: Хорс являлся не просто “скифским”, но конкретно сармато-аланским наследием у юго-восточной части славянского культурно-лингвистического мира позднеримского и ранне-средневекового времени, сложившейся на основе восточноираноязычного субстрата; данный теоним, в конечном счете, восходит к праиранской сакральной формуле ‘Солнце-царь’.

Что касается точки зрения о связи русск. *хороший* с именем Хорса, то первенство в ее высказывании должно быть отдано не С.П. Обнорскому (ср. [3. С. 36. Прим. 125]), а П.Г. Буткову. В опубликованной в 1821 г. статье “Нечто к Слову о полку Игореве” исследователь одним из первых (по меньшей мере) в отечественной историографии определил Хорса в качестве “Славянского Феба”, т.е. как божество Солнца. В комментарии же к пассажу о “Славянском Фебе” П.Г. Бутков писал: “Солнце по-персидски *хуршит*, по-осетински *хур, хор*; на Осетинском же языке *хорошь, хорсь, хорсу* значит еще добро, хорошо” [15. С. 58–59.

Прим. 42]. Таким образом, именно П.Г. Бутков должен считаться в отечественной историографии основоположником двух существующих сегодня в науке иранских этимологических парадигм объяснения имени древнерусского божества (подробнее см. [16. С. 75–77]).

Согласно составленному в 1369 г. китайскому сочинению “Юань ши” (“История династии Юань”), ас (алан) Коуэрци, который начал службу под покровительством своего отца Фудэ во время правления Мункэ-хана (1251–1259), командовал правым крылом асской гвардии монгольских императоров Китая (первоначально сформированной из покоренных алан Восточной Европы). Но антропоним *Коуэрци* не связан ни с осетин. *horz/xwarz* ‘хороший, добрый’, ни с названием обожествляемого Солнца у иранцев. Данное личное имя является китайской передачей антропонима Георгий. Родителем Георгия являлся Петр (кит. *Фудэ*), а сын был назван Дмитрием (кит. *Дэמידир*); все они, судя по именам, являлись христианами (см. [17. С. 85; 16. С. 92. Прим. 295]).

В своей статье Вяч.Вс. Иванов рассмотрел и иные славяно-иранские сходения в сакрально-религиозной сфере: ст.-слав. *срамъ*; русск. *жар-птица*; др.-русск. *Семар(ъ)гль*; др.-русск. *Сварогъ*, *Сварожичь*, западно- и восточнославянск. *Rarog* и под., русск. *Рах-Страх*, русск. *Вострогор*, *Вострогот* и др. По его мнению, “более половины известных нам богов Владимира носят имена, которые предположительно заимствованы из иранского. Вероятными иранскими заимствованиями было не только основное слово со значением ‘бог’, но и ряд образованных от него слов и оборотов... Такие обороты входят во множество сочетаний с иранским и праславянским именами бога, как, например, др.-перс. *bagahya rādiy*, ст.-слав. *Бога ради*” [3. С. 38–39]. Вяч.Вс. Иванов отмечал, что “среди старых восточно- и западнославянских сложных имен существительных с первым элементом **bog-a-* иранского происхождения особый интерес представляет название богатыря”. Ученый допускал, что источником этого названия, в качестве миграционного культурного термина посредством фольклорных связей пере-

ходившего из одной семьи языков Евразии в другую, могла послужить восточно-иранская форма типа раннеосетинской [3. С. 39–40].

В заключительной части статьи Вяч.Вс. Ивановым рассматривались некоторые аспекты славяно-иранских лексических и деривационно-фразеологических связей.

Завершить рецензию хотелось бы пространной цитатой из написанного Вяч.Вс. Ивановым “Введения” к коллективному труду “Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением”, содержащей, на мой взгляд, ряд важных положений. Хотя они, может быть, имеют отчасти косвенное отношение к основным тематическим линиям, прослеживавшимся в данном обзоре, но мне представляется существенным привести их для углубления знаний “представителей других гуманитарных наук” в области современного состояния “палеославянской” лингвистики и понимания некоторых тенденций ее развития:

“С точки зрения относительной хронологии наиболее ранние контакты праславянского (возможно, еще в пределах более широкой балтославянской общности задолго до его окончательного выделения из нее) осуществлялись главным образом внутри индоевропейского диалектного континуума. Но уже ко времени ранее середины III тысячелетия до н.э. следует отнести отдельные исключительные изоглоссы, объединяющие праславянский как индоевропейский... диалект с северно- (или восточно-) анатолийским (хеттским), с одной стороны, и балто-славянский как группу диалектов с южно- (или западно-) анатолийским (лувийским) – с другой (в последнюю группу по некоторым признакам входил и пратохарский). Следовательно, история праславянского начинается еще до выделения хеттского, а также лувийского и позднее тохарского из этого индоевропейского континуума и насчитывает уже несколько тысяч лет. Хотя ранние этапы его эволюции пока еще с трудом восстанавливаются, некоторые опорные точки дают именно обнаруживающиеся следы взаимодействия праславянского с такими восточноиндо-

европейскими диалектами, как индоиранские, и черты, сближающие балто-славянский с германским... и другими западноиндоевропейскими (или древнеевропейскими) диалектами” [3. С. 12].

© 2006 г. М.А. Васильев

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Расторгуева В.С., Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. М., 2000–2003. Т. 1–2.
 2. *Эдельман Д.И.* Иранские и славянские языки. Исторические отношения. М., 2002.
 3. Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением / Отв. ред. Т.М. Николаева. М., 2002. (Язык. Семиотика. Культура).
 4. *Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.
 5. *Абаев В.И.* Избранные труды. Владикавказ, 1995. Т. II: Общее и сравнительное языкознание.
 6. *Седов В.В.* Славяне в древности. М., 1994.
 7. *Седов В.В.* Славяне в раннем средневековье. М., 1995.
 8. *Седов В.В.* Славяне. Историко-археологическое исследование. М., 2002.
 9. *Мартынов В.В.* Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981; *Мартынов В.В.* Становление праславянского языка по данным славяно-иноязычных контактов. Минск, 1982; *Мартынов В.В.* Язык
10. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1975. Вып. 2.
 11. *Левкиевская Е.Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Миф в культуре: человек – не-человек. М., 2000.
 12. *Грантовский Э.А., Раевский Д.С.* Об ираноязычном и “индоарийском” населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., 1984.
 13. *Иванов Вяч.Вс.* Славяно-(восточно)иранские сходства. Дополнительные соображения // Славянские языки в зеркале неславянского окружения. Тезисы международной конференции, 20–22 февраля 1996 г. М., 1996.
 14. *Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.
 15. *Бутков П.* Нечто к Слову о полку Игореве // Вестник Европы. 1821. Ч. СХХI. № 21.
 16. *Васильев М.А.* Забытые страницы изучения древнерусского язычества в XIX веке // Славяноведение. 2000. № 2.
 17. *Кабырдаев А.Ш.* Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII–XIV вв. Алма-Ата, 1990.

Славяноведение, № 2

J. ŠEVČÍK. Album Svatoivanské. Praha, 2002. 215 S.

И. ШЕВЧИК. Святоивановский альбом

В книге И. Шевчика впервые собраны основные материалы, причем с почти исчерпывающей полнотой, относящиеся к самой загадочной фигуре церковной истории Чехии св. Ивану. Об историчности этого персонажа, возможно жившего в IX в., в науке давно идут споры. Сразу же надо отметить, что он не канонизирован католической церковью в отличие от православной. В авторитетном католическом агиобиографическом справочнике

“Святая Чехия”, выпущенном издательством “Česká katolická charita” [1. S. 52] ему посвящена не развернутая справка с историческими сведениями, а заметка на полстраницы под заглавием “Святоиванский вопрос”, написанная выдающимся ученым Ф.-В. Марешем, где выражается мало сомнений в позднем происхождении культа.

По легенде, св. Иван, знатный хорват по происхождению, жил пустынником в глухом лесу недалеко от замка чешского

князя Борживоя Тетина, благословил первую чешскую христианку – св. Людмилу и стал образцом святой отшельнической жизни. Место, где он подвизался, стало почитаться в народе и было названо Святый Ян под Скалоу. Особого размаха его культ достиг в эпоху барокко, но еще ранее (с XIV в.) он иногда упоминается в сонме небесных патронов Чехии. Сейчас наблюдается новая волна его народного, неофициального почитания, что и вызвало появление рецензируемой книги.

Главная заслуга автора видится в сборе и систематизации материала разнообразного характера: легенд, преданий, сообщений хроник, фрагментов художественной литературы, изобразительного материала. Работа представляет собой этап на пути создания монографического исследования, поэтому скромно названа И. Шевчиком “альбомом”. Однако все труды автора ставят под сомнение его явно не критическая, апологетическая позиция в отношении историчности существования св. Ивана, которое автор считает бесспорным, а сомнения в нем – заблуждениями ученых, среди которых были все крупнейшие чешские историки XIX–XX вв. В то же время И. Шевчик сам констатирует, что на современном этапе исследования нельзя безусловно доказать, существовал св. Иван или нет (S. 12).

Главным аргументом историчности св. Ивана для автора служит старославянская легенда, сохранившаяся в русской письменности (“Легенда А.Х. Востокова”), которую он датирует X в. и объявляет одним из старейших памятников в чешской письменности вообще, предшествовавшим знаменитому святовацлавскому циклу (S.13, 40). Однако в вопросе о русской рукописной традиции рассказа о пустыльнике Иване (Иоанне) автор книги не предпринимал самостоятельных разысканий, вполне удовлетворившись сведениями из работ Й. Вапицы. Между тем, сюжет хотя и нечасто, но привлекал в более позднее время внимание и российских (точнее, еще советских) исследователей славянских литератур, межславянских культурных связей, а также (в связи с литературным окружением текста) позднего русского летописания и хронографии. Их наблюдения и выводы, оставшиеся автору “Святоивановского альбома” совершенно

неизвестными, плохо согласуются с его историко-филологическими построениями, вернее, не согласуются вовсе.

Еще в 1961 г. молодой тогда А.М. Панченко обратился к рассмотрению данного вопроса в своей рецензии на чешские книги, посвященные чешско-русским связям [2. С. 647–652]. Уже тогда исследователь отметил существование двух точек зрения в научной литературе на датировку рассказа и время его появления на Руси и (пользуясь его же словами) решительно присоединился к мнению “скептиков”, убедительно аргументировав это сходством самостоятельной версии с пассажами хроники Мартина Бельского и восходящих к ней прямо или опосредованно хроники А. Гваньини, Космографии в 76 главах и чешских статей Хронографа западно-русской редакции. Возвращался он к сюжету о пустыльнике Иоанне и позднее – в статье “История вкратце о Бохеме” [3] и в обобщающей монографии “Чешско-русские литературные связи XVII в.”, содержащие и критическое издание текста повести [4. С. 83–84], бесспорно самое серьезное на данный момент.

Практически одновременно с этим в литературе появилось и известие о древнейшем русском отдельном списке рассказа. Он находится среди статей, сопровождающих так называемый “Русский временник” – летописный свод, соединенный с Хронографом пространной редакции (ГИМ, собр. Черткова, № 1156. Л. 311–311 об.) [5. С. 426]. Кодекс датируется по филиграням 1620-ми годами, рассказ написан тем же почерком, что и сам летописно-хронографический свод, но текст существовал, вероятнее всего, уже к 1601 г. (этим годом датируется использованная в рукописи редакция Хронографа). Литературный “конвой” легенды в дополнительных статьях “Русского временника” (статьи “О папе римском Иване, которой был жонка”, “О бискупе, которого живого мыши съели”, “О чешской княгине, которую живу земля пожерла”, “О Лютори Мартине”, “О архиепископе Веньславе, что в Кракове” и др.) [5. С. 425, 426] отчетливо указывает на ее источник – переводную хронику. Вопрос заключается лишь в том, к какому именно русскому переводу Хроники Мартина Бельского восходит отдельная повесть. Начиная с 1560-х годов, когда эта хроника впервые

фигурирует в описи царского архива [6. С. 253], переводы, вероятно, делались неоднократно, но их соотношение недостаточно изучено. В любом случае, оформление сюжета о пустынноике в самостоятельную повесть на русской почве приходится на время между серединой XVI в. и 1620-ми годами (вероятно все-таки не позднее рубежа столетий).

Для доказательства древности легенды об Иване, представленной русскими списками XVII в., автор книги привлекает естественную (и одновременно единственную) аналогию – жития первых чешских святых князей Вацлава (Вячеслава) и его бабки Людмилы (к слову сказать, жены Борживоя, который по легенде натолкнулся на пустынноика). Присутствие в русской литературе на протяжении всего Средневековья этих агиографических текстов, давно исчезнувших на их родине, действительно составляет одну из самых ярких страниц чешско-русских культурных связей древнейшего (XI в.) периода [7. С. 15–33; 8. С. 11–55]. Однако на деле эта аналогия достаточно жестко работает против умозрительных построений автора.

Нет спору, русская книжная традиция XVII в. включает немало текстов, восходящих не только ко времени крещения Руси, но и более ранним инославянским (великоморавским, болгарским, чешским). Но во всех случаях гарантом древности подобных текстов обязательно служат более ранние списки, преимущественно XV в. – столетия полномасштабного возрождения русской книжной традиции после двух с лишним веков ордынского ига [9. С. 113–120; 10. С. 29–43]. И, напротив, нет памятников действительно древних (старше XV в.), которые сохранились бы в списках не ранее XVII в. Уже упоминавшееся житие Вацлава дошло в полном списке рубежа XV – XVI вв., а его сокращение, как и сокращение жития Людмилы, известно во многих списках не позднее конца XIV – начала XV в.

Кроме того, славянское житие Вацлава известно не только в русской, но и в хорватской глаголической традиции (в составе бревиариев), и при этом в списках даже более ранних – с конца XIII в. [11. С. 71, 110, 138]. Учитывая происхождение пустынноика Ивана в легенде (“Карвацкой земли королевиц”), отсутст-

вие ранних известий о нем в хорватских рукописях выглядит (в свете версии о древности предания) более чем странным. На это, разумеется, можно возразить, что о его современнице чешской княгине Людмиле равным образом нет никаких известий в сербской рукописной традиции, хотя житие называет ее дочерью сербского князя (в данном случае неважно, что речь идет не о балканских, а о полабских сербах и, вероятно, о чешских хорватах). Здесь, однако, тоже есть существенная разница. Она заключается в том, что жития чешских князей (памятники несомненно древние) и легенда о пустынноике Иване бытуют в русских рукописях в различном жанрово-типологическом контексте, а это, в свою очередь, объясняется разницей контекста историко-культурного. Жития давно и прочно включены здесь в структуру календарных паралитургических сборников уставных чтений и в XVII в. даже неоднократно издавались в составе Пролога (уместно также напомнить, что на Руси бытовал и древний славянский канон Вячеславу, включенный уже в самые ранние, около 1096 г. и XII в., комплекты служебных Миней). Контекст же легенды об Иване совершенно иной – хронографы и космографы; нет и намека на какое-либо соседство с агиографией.

Таким образом, современниками (по дате появления в России) повести о пустынноике Иване и ее спутниками в рукописной традиции выступают отнюдь не древние жития первых чешских князей, а позднесредневековые историко-географические и историко-генеалогические легенды – “История вкратце о Бохеме”, повесть о Брундивике и связанная с нею недавно открытая и опубликованная Б.Н. Морозовым по списку конца XVI в. повесть о Штильфриде [12].

Все эти беллетризованные тексты восходят к знаменитой “Чешской хронике” Вацлава Гайека (XVI в.), влияние которой на последующую святоивановскую традицию признает и И. Шевчик, считающий, однако, что Гайек лишь художественно изложил недошедшее до нас первоначальное латинское житие и местные легенды. Первое известное нам латинское житие подвижника (“Капитулярная легенда”) сохранилась в списке 1465 г. и несет в себе отголоски борьбы с гусита-

ми по вопросу о причащении. Вряд ли можно согласиться с автором, что она возникла ранее, в начале XIV в. в Бржевовском монастыре, так как иначе культ св. Ивана существовал бы, причем совершенно явно, в эпоху Карла IV с ее программным обращением к чешско-славянской традиции.

Тем не менее местная традиция почитания отшельника Ивана все же возникла весьма рано, о чем свидетельствует грамота Отакара I от 1205 г., сохранившаяся, правда, в копии XIV в. (S. 85). Вряд ли возможно принять точку зрения Й. Вашицы о том, что в Чехию Иван пришел из Корвейского монастыря для миссионерской деятельности, поскольку все легенды рисуют Ивана абсолютным отшельником, избегавшим любого человеческого общения. Почитание Ивана как иеремита обнаруживается в эпоху Рудольфа II с ее любовью к мистике. Празднуется повторное обретение мощей (1589 г.), создаются стихи и пьеса о св. Иване, организуются крестные ходы к его пещере под скалой. Эти же формы почитания резко усиливаются в эпоху барокко, что явно говорит о намерениях канонизировать Ивана. Причину, по которой этого все же не произошло, автор усматривает в “конкуренции” другого кандидата в новые святые – Яна Непомуцкого и в критичности церковных властей, не нашедших Ивана в соответствующих собраниях, перечнях, патронациях эпохи Карла IV (S. 94, 107). Тем не менее, как справедливо отмечает автор, Иван стал “народным святым барокко” (S. 108). Главное достоинство книги И. Шевчика как раз и состоит в тщательно документированном описании размаха и форм этого культа в XVII–XVIII вв. Приведены барочные и более поздние народные тексты, дан перечень мест и топонимов, связанных со св. Иваном (иногда встречаются натяжки, как в случае со Студанкой и Сазавой; S. 122–123), список памятников изобразительного искусства по всей Чехии, где присутствует образ святого (составил М. Герольд) и др.

Говоря об останках пустынноика, И. Шевчик впал в противоречие. С одной стороны, современное антропологическое их исследование согласуется с образом из легенд, с другой стороны, автор склоняется к версии, что останки захоро-

нены не в гробнице фактически местночтимого святого, а под огромным камнем в его пещере (S. 112), поэтому непонятно, насколько аутентичны кости, исследованные антропологами.

“Эпилог” книги – логическая конструкция, имеющая много допущений и актуализирующая вновь возникший интерес к пустынноику Ивану у современных католиков и православных. “Святоивановский альбом” дает им необходимые и весьма обширные сведения, однако, к сожалению, не учитывает всей научной литературы, прежде всего российской, что ведет к явной односторонности интерпретации чрезвычайно интересного историко-церковного сюжета.

© 2006 г. Г.П. Мельников, А.А. Турилов

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Bohemia Sancta. Životopisy českých světců a přátel božích.* Praha, 1989.
2. *Панченко А.М.* Вопросы изучения чешско-русских литературных связей XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1960. Т. 16.
3. *Панченко А.М.* История вкратце о Бохеме // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1963. Т. 21.
4. *Панченко А.М.* Чешско-русские литературные связи XVII в. Л., 1969.
5. *Насонов А.Н.* История русского летописания XI – начало XVIII в.: Очерки и исследования. М., 1969.
6. *Казакова Н.А.* Западная Европа в русской письменности XV–XVI вв. Л., 1980.
7. *Рогов А.И.* Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970.
8. *Staroslověnské legendy českého původu: Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů.* Praha, 1976.
9. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII вв.: эпохи и стили. Л., 1973.
10. *Турилов А.А.* Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (заметки к оценке явления) // Славяноведение. 1995. № 3.
11. *Pantelić M.* Fragmenti hrvatoglagoljskoga brevijara starije redakcije iz 13. stoljeca // Slovo. Zagreb, 1993. Br. 41–43.
12. Славяноведение. 2004. № 4.



XIV МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС СЛАВИСТОВ МАКЕДОНИЯ–2008

ПРОТОКОЛ

второго заседания Президиума Международного комитета славистов,
состоявшегося в г. Белграде, Сербия и Черногория

Второе заседание Президиума Международного комитета славистов (далее МКС) состоялось 23–25 июня 2005 г. в г. Белграде (Сербия и Черногория). В работе заседания участвовали: академик Милан Гюрчинов – председатель МКС (Республика Македония), проф. Лильяна Минова-Гюркова – заместитель председателя МКС (Республика Македония), проф. Димитрия Ристески – генеральный секретарь МКС (Республика Македония), проф. Хайнц Миклас (Австрия), проф. Геннадий Цыхун (Беларуссия), проф. Александр Лукашанец (Беларуссия), проф. Тодор Бояджиев (Болгария), проф. Карл Гутшмидт (Германия), проф. Стефано Гарзонио (Италия), проф. Николас Жекулин (Канада), проф. Ян Ивар Бьорнфлатен (Норвегия), проф. Станислав Гайда – координатор комиссий МКС (Польша), проф. Луциян Суханек (Польша), проф. Дорин Гамулеску (Румыния), проф. Александр Молдован (Россия), проф. Аленка Шивиц-Дулар (Словения), проф. Слободан Маркович (Сербия и Черногория), проф. Аница Назор (Хорватия), проф. Иво Поспишил (Чехия) и проф. Ян Коренский (Чехия).

Кроме того, на заседании присутствовали: проф. Любомир Попович – председатель Союза славистических комитетов Сербии и Черногории, д-р Анна Плотни-

кова – ученый секретарь НКС Российской Федерации, Биляна Мирчевска – технический секретарь МКС (Республика Македония).

Из числа приглашенных на втором заседании Президиума МКС отсутствовали по уважительным причинам проф. Майкл Флаер (США), проф. Виталий Русановский (Украина), проф. Ян Доруля (Словакия).

Заседания Президиума МКС проходили в здании филологического факультета Белградского университета, за исключением 24 июня, когда заседание Президиума МКС по намеченной программе состоялось в Валево.

Вначале от имени организаторов к участникам заседания Президиума МКС с приветственной речью и пожеланием успешной работы обратился проф. Слободан Маркович. От имени министра просвещения Сербии и Черногории – господина Вуксановича он передал наилучшие пожелания в работе МКС. Далее к присутствующим с речью обратились проф. Любомир Попович, который как председатель Союза славистических комитетов Сербии и Черногории (ССК СЧГ) дал краткий обзор истории ССК СЧГ, а также декан филологического факультета Белградского университета проф. Ратко Нешкович.

Академик Милан Гюрчинов выразил благодарность организаторам и присутствующим, затем были представлены все присутствующие, и путем голосования приняты новые члены в МКС, а именно: проф. Ян Ивар Бьорнфлатен (Норвегия), проф. Александр Лукашанец (Беларусия) и проф. Ян Коренский (Чехия). Академик Гюрчинов сообщил присутствующим о полученном подтверждении от Президента Республики Македонии Бранко Црвенковскогo быть почетным председателем Организационного Совета XIV Международного съезда. Эта информация была одобрена всеми присутствующими. Далее председатель МКС академик М. Гюрчинов поставил на рассмотрение и утверждение следующую повестку дня:

1. Актуальное состояние мировой славистики.

2. Рассмотрение и утверждение предложенной тематики XIV Международного съезда славистов.

3. Рассмотрение предложений по тематическим блокам и беседам за “круглым столом” XIV Международного съезда славистов.

4. Другие вопросы и предложения.

1. По первому пункту повестки дня с вводным словом выступил председатель МКС М. Гюрчинов, который подчеркнул, что проблемы в славистике, отмеченные в резолюции, принятой на последнем пленарном заседании в Любляне, за последние два года появились также и в других странах. С целью получить конкретные данные о состоянии мировой славистики, руководство МКС обратилось ко всем странам – членам МКС подготовить заключения о состоянии славистики в их стране. Шесть из них (Швеция, Литва, Венгрия, Хорватия, Канада, Австрия) выслали свои заключения по электронной почте еще перед началом заседания в Белграде.

В оживленной дискуссии по этому вопросу приняли участие Д. Гамулеску, Л. Попович, А. Назор, Н. Жекулин, И. Поспишил, Л. Суханек, Х. Бьорнфлатен, С. Гарзонио, С. Маркович, А. Шивиц-Дулар, А. Молдован, Г. Цыхун, К. Гутшмидт, Д. Ристески, Л. Минова-

Гюркова и Я. Коренский. Кроме них в дискуссии приняли участие присутствующие на заседании известные слависты Б. Станкович, Б. Терзич, С. Реметич и М. Йованович.

Общий вывод по результатам дискуссии был следующим: несмотря на то, что состояние славистики в общем не удовлетворительное, тем не менее ситуация не столь угрожающая, а в некоторых странах даже улучшается. В конце своего выступления М. Гюрчинов подчеркнул, что национальные комитеты славистов должны продолжать следить за ситуацией в славистике в своих странах и постоянно об этом информировать в письменной форме Президиум МКС.

2. Обсуждение по второму пункту повестки дня главным образом было направлено на окончательное утверждение предложенной в Ополе тематики XIV Международного съезда славистов. В исчерпывающей дискуссии по этому вопросу выступали почти все присутствующие, давшие конкретные предложения и дополнения к тематике. Дискуссия завершилась единогласным утверждением окончательной версии тематики XIV Международного съезда славистов.

3.0. Особое внимание было обращено на способ подготовки и функционирования тематических блоков и “круглых столов”.

3.1. Участники дискуссии указали на то, что главную роль в работе тематических блоков должны играть комиссии МКС, а Президиум определяет сроки и условия их организации, обращая особое внимание на наиболее интересные предложения. Тематические блоки должны охватывать проблемы не менее двух языков при участии представителей не менее трех стран. Организатор тематического блока должен обеспечить участие трех-четырёх докладчиков, одного или двух участников дискуссии. Доклады должны быть отпечатаны заранее. Образец-заявка на тематический блок будет помещена на интернет странице МКС (www.mks.edu.mk), крайний срок для подачи заявок – начало мая 2006 г. Полученные предложения будут рассмотрены в сентябре 2006 г. на заседании Президиума МКС, которое состоится в г. Удине

(Италия), где также будет определено количество тематических блоков.

Ответственной за тематические блоки выбрана проф. Лильяна Минова-Гюркова.

3.2. “Круглые столы” должны касаться не более трех самых актуальных проблем из области лингвистики, литературоведения и культурологии. На самом заседании были даны следующие предложения:

1. Место славянских языков в современном мире.

2. Литература – жизнь после смерти (Н. Жекулин и др.).

3. Славянские литературы после 1989 г. в диалоге с Европой и миром.

4. Новые явления, тенденции и перспективы (Л. Суханек).

Учитывая важность проекта Словаря церковнославянского языка, начатого в 1958 г., было предложено посвятить один из пленарных докладов пятидесятилетнюю работу над словарем.

4.1. Было решено сохранить количественное соотношение участников из разных стран, принятое при проведении съезда в Любляне. Национальные комитеты славистов примут заявки на участие в работе съезда, а затем на заседании Президиума в г. Удине будет определено точное число участников от каждой страны. Окончательные квоты будут установлены организаторами съезда.

4.2. Проф. Станислав Гайда как координатор работы комиссий МКС доложил

об их деятельности. Он информировал присутствующих о предложении С. Каролака по поводу выделения особой комиссии, которая будет заниматься темой “Глагольный вид”. В качестве председателя была единогласно принята кандидатура проф. Людмила Спасова (Республика Македония).

4.3. Председатель академик Милан Гюрчинов информировал присутствующих о введущихся переговорах в связи с принятием в МКС Китая. Несколько слов было сказано о статусе Боснии и Герцеговины, поскольку там появились большие проблемы в кадровом, финансовом и организационном плане. Было предложено, чтобы Босния и Герцеговина сформировала единый национальный комитет славистов и определила своего представителя в МКС.

В конце было принято предложение провести третье заседание Президиума МКС в сентябре 2006 года в г. Удине (Италия). С. Гарзонно сообщил, что одновременно там же состоится и конференция итальянских славистов.

Протокол и конечная версия тематики XIV Международного съезда славистов будут опубликованы в журналах: “Македонски јазик”, “Slavia”, “Славяноведение” и других, а также объявлены на интернет странице МКС (www.msk.edu.mk), основным вариантом будет считаться текст протокола на македонском языке.

ТЕМАТИКА XIV МЕЖДУНАРОДНОГО СЪЕЗДА СЛАВИСТОВ РЕСПУБЛИКА МАКЕДОНИЯ, ОХРИД, 2008 г.

(утверждена Президиумом Международного комитета славистов на заседании в Белграде, 23–25 июня 2005 г.)

1.0. ЯЗЫКОЗНАНИЕ

1.1. Этногенез славян и история славянских языков в связи с историей славянской материальной и духовной культуры. Праславянский язык и его диалекты. Славянская этимология. Старославянский язык, его диалектная основа и территориальные варианты. Роль церковнославянского языка в формировании славянских

литературных языков. Текстология славянских памятников.

1.2. Диалектология и лингвогеография славянских языков. Переходные диалекты. Периферийные диалекты славянских языков, их взаимное проникновение и контакты с неславянскими языками. Славянские элементы в неславянских диалектах. Этнолингвистика.

Актуальное состояние славянских диалектов с точки зрения социолингвистики.

1.3. Славянская ономастика. Состояние славянской ономии и ее изменения. Создание корпуса (баз данных) славянской ономастики. Проблемы ономастической лексикографии.

1.4. Современное состояние славянских стандартных языков. Варьирование нормы. Иноязычное влияние на всех уровнях. Славянские языки с точки зрения социолингвистики. Глобализация и интернационализация в славянских языках: состояние и перспективы. Типология языковых состояний и языковых ситуаций. Языковая политика. Социолингвистические и психолингвистические аспекты полилингвизма.

1.5. Современные теории и методы изучения грамматической структуры славянских языков. Коммуникативные аспекты грамматики. Типология славянских языков. Грамматика и словарь.

1.6. Современные теории и методы изучения лексической семантики и фразеологии. Языковая картина мира. Когнитивный, концептуальный, этнолингвистический, лингво-культурологический подходы.

1.7. Функциональные стили: состояние и перспективы. Разговорный функциональный стиль в славянских языках. Литературно-художественный функциональный стиль и его характеристика. Стилистика и прагматика. Религиозный функционально-стилевой комплекс.

1.8. Славянские языки и корпусная лингвистика, проблемы репрезентативности текстов.

2.0. ЛИТЕРАТУРА, КУЛЬТУРА И ФОЛЬКЛОР

2.1. Эпоха Кирилла и Мефодия, период славянской письменности и Охридская литературная школа: лингвистические, литературоведческие, историко-культурные аспекты.

2.2. Славянский фольклор. Проблемы изучения фольклора и традиционной духовной культуры. Славянско-неславянские связи. Текстология фольклора. Взаимодействие фольклора и художественной литературы. Городской фольклор.

2.3. Роль идей Просвещения в становлении национального самосознания славянских народов.

2.4. Литературные направления и школы в литературе славянских народов –

традиции и новаторство. Романтизм и реализм в литературах славянских народов. Дезинтеграция реализма в конце XIX в. и реинтеграция реализма в XX в. Символизм, футуризм, экспрессионизм, сюрреализм. Поэтика модернизма. Официальная и неофициальная литература (1917–1989). Постмодернизм в славянских литературах в мировом контексте, современные явления в славянских литературах. Специфические модели развития отдельных славянских литератур. Фантастика и научная фантастика в славянских литературах. Массовая литература.

2.5. Диалог Восток – Запад в славянских литературах. Проблемы взаимного восприятия национальных культур. Глобализация, европейские интеграционные процессы, поиски национальной идентичности.

2.6. Номадские аспекты славянских культур и литератур (миграция, эмиграция, изгнание, многодомность). Литература национальных меньшинств в славянских странах.

2.7. Вклад славян в современные течения в литературоведении: русский формализм, Бахтин и его последователи, феноменология, структурализм, семиотика. Славянские школы в стиховедении.

2.8. Философская, религиозная и политическая мысль славян. Светское и сакральное в славянских культурах.

2.9. Компаративистика, жанрология и славянские литературы.

2.10. Вклад славян в мировую литературу. Переплетение культур: *balkanica, slavica, europeica*.

3.0. ИСТОРИЯ СЛАВИСТИКИ

3.1. Славянское языкознание, литературоведение, фольклористика и культурология в историческом развитии.

3.2. Славистическая периодика.

3.3. Специальные темы:

– Жизнь и творчество Косты Рацина (100-летие со дня рождения);

– Жизнь и творчество Льва Николаевича Толстого (180-летие со дня рождения).

ТЕМЫ, ПРЕДЛАГАЕМЫЕ ДЛЯ КРУГЛЫХ СТОЛОВ

1. Состояние славистики в мире.

2. Славянские литературы после 1989 г. в диалоге с Европой и миром. Новые явления, тенденции и перспективы.

ПРАВИЛА ФОРМИРОВАНИЯ ТЕМАТИЧЕСКИХ БЛОКОВ НА XIV СЪЕЗДЕ

(приняты на заседании Президиума МКС в Белграде,
23–25 июня 2005 г.)

1. Тематические блоки могут предлагаться комиссиями МКС, национальными комитетами славистов, а также отдельными учеными.

2. Заявка на тематический блок направляется в национальный комитет страны, в которой работает организатор (инициатор) блока. В случае одобрения заявка пересылается национальным комитетом координатору блоков – члену МКС проф. Л. Миновой-Гюрковой. Окончательное решение о включении блока в программу съезда принимает Президиум МКС.

3. Тематические блоки должны охватывать проблемы не менее двух языков и включать участников не менее чем из трех стран, в том числе трех или четырех докладчиков и одного или двух участников дискуссии.

4. Инициатор тематического блока является его организатором, ответственным за работу блока на съезде.

5. Доклады должны быть напечатаны до начала съезда отдельным сборником.

6. Крайний срок подачи заявок на тематический блок – начало мая 2006 года. Заявка на тематический блок должна включать

– заполненный бланк (см. “Образец заявки на тематический блок” на сайте www.ruslang.ru);

– обоснование необходимости обсуждения данной темы в форме блока;

– перечень проблем или основных вопросов, обсуждение которых, предусматривается в дискуссии на тематическом блоке.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ОБЩЕСТВЕ: О XXII КОНФЕРЕНЦИИ “СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ”

В мае 2004 г. в Институте славяноведения проходила конференция “Репрезентация верховной власти в средневековом обществе Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы” – двадцать вторая в цикле международных конференций “Славяне и их соседи”, посвященных памяти российского палеославииста Владимира Дорофеевича Королюка и организуемых Отделом истории Средних веков Института славяноведения РАН (председатель Оргкомитета – чл.-корр. РАН Б.Н. Флоря). В ее работе принимали участие ученые, представляющие ведущие научные центры и университеты Венгрии (Центральноевропейский ун-т), Австрии (Венский ун-т), США (Думбартон Оакс), России (Институты РАН – славяноведения, всеобщей истории, российской истории; университеты – Московский, Казанский, Дагестанский, Ивановский, Академия славянской культуры и др.). К началу конференции был издан сборник тезисов докладов.

Тема конференции является частью одной из важнейших проблем не только средневекового, но и всякого общества – “власть и общество”. Отдавая себе отчет в многосторонности и необъятности заявленной темы, Оргкомитет конференции ориентировал участников преимущественно на аспект, связанный с обоснованием властью своего права управлять данным обществом, требовать от его членов исполнения тех или иных обязанностей. Этому служит образ власти, который творит сама власть, чтобы создать у общества представление о самой себе, обеспечивающее подчинение и поддержку. В разные эпохи общественного развития образ власти наполнялся разным содержанием, не в последнюю очередь, потому, что был адресован разным общественным слоям. Собственно рассмот-

рению различных “образов власти”, многообразие их средств выражения и была посвящена большая часть докладов, охватившая широкий хронологический диапазон от раннесредневековых представлений о власти в первых славянских государствах до “образов власти” раннего Нового времени.

В различных слоях общества (как в социальных верхах, так и низах) возникали собственные, зачастую конкурирующие с “официальным”, образы власти, отражающие представление о том, какой *должна* быть власть и как *должны* строиться отношения между властью и обществом. По понятным причинам образы власти, возникавшие вне властных структур, не обладали столь богатым многообразием внешних форм выражения, как образ власти, создаваемый самой властью, но не становились от этого менее значимыми и также нашли отражение в докладах.

Наиболее полно “образы власти” представлены в сохранившихся письменных текстах, анализу которых было посвящено большинство докладов конференции.

Поскольку представления о власти у южных и восточных славян имеют византийские корни, в ряде докладов специально рассматривались различные аспекты генезиса и эволюции власти и ее репрезентации в Византии (*Г.Г. Литаврин, М.В. Бибииков, Ю.Я. Вин*). Взгляд с Востока на иерархию восточноевропейских правителей был предложен *Т.М. Калининой* по данным текстов арабо-персидских географов X в. Большой интерес вызвала серия докладов, посвященных идеальному образу правителя в средневековых славянских источниках. Их материал создал хорошую основу для сравнительно-исторического анализа темы,

отдельные аспекты которого были вынесены в дискуссию. Доклад *С.А. Иванова* отличался новизной взгляда на протоболгарскую эпиграфику VII–IX вв. как отражающую впечатления о величии древнеболгарских правителей. Ряд авторов посвятил свои выступления образам идеальных правителей в конкретных источниках: польских (*Б.Н. Флоря*), болгарских (*Л.В. Горина*), хорватских (*О.А. Акимова*), чешских (*А.М. Кузнецова*, *А.В. Деньщикова*, *Д.С. Соседин*). В серии докладов содержался анализ сведений источников IX–XVI вв. о власти правителя и о его образе в русских землях (*В.Я. Петрухин*, *А.А. Турилов*, *А.Ф. Литвина*, *Ф.Б. Успенский*, *А.С. Усачев*, *Н.П. Чеснокова*). В.И. Ковалев затронул вопрос о том, как понималось подданными их право на сопротивление власти на примере источников, отражавших представления чешской знати и немецкого рыцарства восточноальпийских земель XIII в. *В.В. Мочалова* рассмотрела отражение особенностей польской средневековой власти в ее политике по отношению к евреям. Сама терминология власти в различных славянских странах была рассмотрена *Й. Райнхартом*.

Участники конференции проявили интерес к докладам, в которых преимущественное внимание уделялось проблеме, ранее в нашей медиевистике не привлекавшей особого внимания – а именно анализу роли и значению символических знаков власти в создании образа власти. Между тем именно для средневекового общества разработка этой проблемы оказывается весьма плодотворной, поскольку в нем язык символов имел широкое распространение, а сами символы об-

ладали глубоким значением и зачастую отличались большей силой воздействия на общество, чем словесная форма. Наиболее показательна в этом отношении оказывается демонстрация самих атрибутов власти, связанная с совершением значимых для общества обрядов и церемоний, что было ярко продемонстрировано *С.К. Цатуровой* на примере французского средневекового материала, а также подкреплено рядом западноевропейских свидетельств в докладе *С.И. Муртузалиева*. Эта тема развивалась в докладах *Я. Бака* и *Г.П. Мельникова*, посвященных проблеме особенностей королевской символики в странах Центральной Европы: авторы исследовали интегрированность идеологических компонентов в корпоративные акции.

В ряде докладов были представлены конкурирующие образы власти, создававшиеся в эпоху перехода от Средневековья к Новому времени в обстановке борьбы дворянского сословия с зарождающимся абсолютизмом (*Т.П. Гусарова*, *К.Т. Медведева*). В докладах был затронут и вопрос об использовании средневековых символов власти в идеологических мифах XIX–XX вв. (*Д.И. Польшинский*, *Е.Е. Левкиевская*).

В целом представленный в докладах конференции анализ образов власти, создаваемый и властью, и обществом, сопоставление их между собой, дал интересный материал для дальнейшего раскрытия сложной динамики отношений между управляемыми и управляющими в средневековом обществе.

© 2006 г. *О.А. Акимова*

Славяноведение, № 2

К 75-летию академика Олега Николаевича Трубачёва

23 октября 2005 г. Отделение истории и филологии и соответствующие институты отмечали 75-летие О.Н. Трубачёва большой Международной конференцией

“История и культура славян в зеркале языка: славянская лексикография” (21–25 октября) (III Трубачёвские чтения из цикла “Славяне. Язык. История”). Пер-

вые чтения этого цикла прошли в 2003 г. в Москве как расширенный Учёный Совет ИРЯ РАН и были посвящены теме: “О.Н. Трубачёв – этимолог”, а III Московские чтения – “О.Н. Трубачёв – славист и лексикограф”. Его путь лексикографа, слависта, индоевропеиста начался в Институте славяноведения, где он проходил аспирантуру под руководством Самуила Борисовича Бернштейна. Он писал тогда исследование и диссертацию “История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя”. Институт, аспирантура у С.Б. Бернштейна были его первой школой славистики.

Издательство “Прогресс” предложило молодому учёному сделать перевод с немецкого “Этимологического словаря русского языка” Макса Фасмера, известного слависта, окончившего в свое время Санкт-Петербургский университет. В 1928 г. Фасмер стал иностранным членом Академии наук СССР. В 1958 г. на Московском съезде славистов аспирант О.Н. Трубачёв был сопровождающим лицом иностранных участников съезда М. Фасмера и Р. Якобсона.

Узнав о предложении издательства, научный руководитель, покачав головой, сказал: “Это Вам на всю жизнь”. Но азарт молодости, хороший запас знания языков (еще в Днепропетровском университете он взял себе за правило, при изучении западнославянской литературы произведения всех авторов читать только в подлиннике и желательно собраниями сочинений), постоянная самоподготовка по языкам еще со средней

школы, позволили набрать такой темп работы, что и диссертация была защищена во время, и перевод был исполнен за два года. Рукопись в 400 л. уже легла в издательство. Этот период был школой для Трубачёва – лексикографа. Задуманный в Днепропетровске словарь всех славянских языков быстро обрел форму Проекта с образцами словарных статей и с углублением задачи на выходе: нужно было выявить праславянский лексический фонд. С 1974 г. словарь начал выходить. На его страницах совершился переход от корневой этимологии к живому праславянскому слову. А в 2003 г., отмечая 30-летие с начала публикации в “Опыте ЭССЯ”, в докладе на XII Международном съезде славистов он написал, что “словарь – критерий науки о языке”, ибо он позволяет с помощью языковых данных судить о прародине славян, о живом языке славян, об их этногенезе, в конце. В этот период вышли и его главные книги: “Индоарика в Северном Причерноморье” (М., 2000); “Этногенез и культура древнейших славян” (М., 2003); а в 2004 г. вышел в свет двухтомник статей: “Труды по этимологии. Слово. История. Культура”. Его презентация состоялась 31 мая 2005 г. в рамках конференции: “Славянские языки: корни и корона”. Этим начался год 75-летия выдающегося нашего современника. К славянским народам обращена его книжка: “В поисках единства” (третье издание, 2005 г.).

© 2006 г. Г. А. Богатова

Новые книги Института славяноведения РАН

В 2003–2005 гг. в Институте славяноведения РАН вышли следующие издания:

- *Балканские чтения. 7. В поисках “ориентального” на Балканах. Тезисы и материалы. М., 2003.
- *Болгария в XX веке. Очерки политической истории. М., 2003.
- *Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. Дискуссионные аспекты. М., 2003.
- *Грачев В.П. Сербь и черногорцы в борьбе за национальную независимость и Россия (1805–1807 гг.). М., 2003.
- *Досталь М.Ю. И.И. Срезневский и его связи с чехами и словаками. М., 2003.
- *Коровицна Н.В. С Россией и без нее. Восточноевропейский путь развития. М., 2003.
- *Михутина И.В. Украинский вопрос в России (конец XIX – начало XX века). М., 2003.
- * Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции: в документах центральных российских архивов начала – середины 1920-х годов (июнь 1924 – декабрь 1926). М., 2003.
- *Нещименко Г.П. Языковая ситуация в славянских странах. Опыт описания. Анализ концепций. М., 2003.
- *Свешишкова Т.Н. Синтаксис румынского глагола. Конъюнктив и его трансформы. М., 2003.
- *Стькалин А.С. Прерванная революция. Венгерский кризис 1956 года и политика Москвы. М., 2003.
- *Пушкаш А.И. Внешняя политика Венгрии. Февраль 1937 – сентябрь 1939 г. М., 2003.
- *Славянская этнолингвистика. Библиография. М., 2003.
- *Славянские народы Юго-Восточной Европы и Россия в XVIII в. М., 2003.
- *Центральноевропейские страны на рубеже XX–XXI веков. Справочник. М., 2003.
- *Исследования по славянской диалектологии. 9. М., 2004.
- *Культура и пространство. Славянский мир. М., 2004.
- *Куренная Н.М. Социалистический реализм. Историко-культурный аспект. М., 2004.
- *На путях становления украинской и белорусской наций: факторы, механизмы, соотношения. М., 2004.
- *Оппозиция сакральное/светское в славянской культуре. М., 2004.
- *Первая мировая война в литературе и культуре западных и южных славян. М., 2004.
- *Польские военнопленные в РСФСР, БССР и УССР в 1919–1922 гг. Документы и материалы. Публикацию подготовил д-р ист. наук И.И. Костюшко. М., 2004.
- *Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004.
- Робинсон М.А. Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 – начало 1930-х годов). М., 2004.
- *Славянская этнолингвистика. Библиография. М., 2004.
- *Славянский альманах 2003. М., 2004.
- *Структура К.П. Общественно-политическое развитие Македонии в 50–70-е гг. XIX века. М., 2004.
- *Тихомирова В.Я. Польская проза о Второй мировой войне в социокультурном контексте. 1989–2000. М., 2004.
- Фантастика и сатира в литературе славянских народов (в честь 80-летия С.В. Никольского). М., 2004.
- *Человек на Балканах и процесс модернизации. М., 2004.
- *А.Н. Пыпин и проблемы славяноведения. М.; Ставрополь, 2005.
- *Восточноевропейские исследования. I. 2005. М., 2005.
- *Досталь М.Ю. Становление славистики в Московском университете в свете архивных находок. Избранные очерки. М., 2005.
- *Флоря Б.Н. Польско-литовская интервенция в Россию и русское общество. М., 2005.
- *Чехия и Словакия в XX веке. Очерки истории. М., 2005. Кн. 1–2.
- *Яжборовская И.С., Парсаданова В.С. Россия и Польша. Синдром войны 1920 г. М., 2005.

Книги, отмеченные звездочкой, Вы можете приобрести по адресу: 117334, Москва, Ленинский пр-т, 32А, корп. В, Институт славяноведения РАН, комн. 921. Тел. (095) 938-54-66, Гурьева Маргарита Васильевна. Только за наличный расчет.

CONTENTS

ARTICLES

<i>Napolskych V.V.</i> (Izhevsk). Baltic-Slavonic Language Component in the Low Kama Region in the Middle of 1 st Thousand C.E.....	3
<i>Stashenkov D.A.</i> (Samara). Ethnic-Cultural Connections of Imenko Culture Population	20
<i>Petroukhin V.Ya.</i> (Moscow). God of Thunder's Marriage. Baltic-Finnish Mythological Parallels and the Problems of Balts, Finns and Slavs Early National History in Eastern Europe	31

* * *

<i>Strakhova O.B.</i> (Cambridge, USA). A New Book on the Origin of the Igor' Tale: a Backward Step.....	37
<i>Sazonova L.I.</i> (Moscow). Early Christian Legend on Alexei of Rome: a New Context of Russian Culture in the Second Half of the XVII Century.....	66
<i>Maximovich K.A.</i> (Moscow). About "Methody's" Papal Scholiae in the Kormchaya Edited by Efram.....	78

COMMUNICATIONS

<i>Arapov D.Yu.</i> (Moscow). Simeon Polotsky's Translations About "Makhmets's Statute".....	89
<i>Kuznetsova I.V.</i> (Tcheboksary). Biblical Persons in Ukrainian Invariable Comparisons (on Slavic Background).....	92

REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Vassilyev M.A.</i> Д.И. Эдельман. Иранские и славянские языки. Исторические отношения; Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением (Язык. Семиотика. Культура).....	104
<i>Melnikov G.P., Turilov A.A.</i> J. Ševčík. Album Svatoivanské	115

SCHOLARLY LIFE

XIV International Slavic Congress. Macedonia–2008	119
<i>Akimova O.A.</i> Representation of the High Authority in the Medieval Society: On the XXIIth Conference "Slavs and Their Neighbours"	124
<i>Bogatova G.A.</i> Towards the 75 th Anniversary of the Academician Oleg Nikolayevich Trubachev	125
New books of the Institute for slavic studies, Russian Academy of Sciences	127

Сдано в набор 06.12.2005 Подписано в печать 02.02.2006 Формат бумаги 70 × 100¹/₁₆
Офсетная печать. Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отт. 5,5 тыс. Уч.изд.л. 11,9 Бум.л. 4,0
Тираж 521 экз. Зак. 1078

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель – Научно-производственное объединение «Издательство "Наука"»,
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20

E-mail: jurslav@rambler.ru

Оригинал-макет подготовлен МАИК "Наука/Интерпериодика"


Отпечатано в ППП "Типография "Наука", 121099, Москва, Шубинский пер., 6

ПОДПИСКА-2006
ВТОРОЕ ПОЛУГОДИЕ

ОБЪЕДИНЕННЫЙ КАТАЛОГ

1
ТОМ
Российские и зарубежные газеты и журналы

2
ТОМ
Книги и учебники



1 **ПРЕС**
ТОМ **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”