

ISSN 0132-1866

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·



1995

· ВЕДЕНИЕ



РАНКА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения и балканистики

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

2
1995

МАРТ •

АПРЕЛЬ •

Содержание

СТАТЬИ

- Мюллер Л. (Тюбинген). Значение Библии для христианства на Руси (от крещения до 1240 года) 3
- Васильев М. А. (Москва). «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica 12
- Гардзанити М. (Флоренция). «Хождение» игумена Даниила в Святую землю. Литература и богословие на Руси XII века 22
- Белова О. В. (Москва). К вопросу об изучении славянского «Физиолога» 38
- Броджи Беркофф Д. (Милан). Исследования по литературе средневековой Руси в Италии за последние десятилетия 46

СООБЩЕНИЯ

- Крыстанов Т. (София). Воскресное (праздничное) Апостол-Евангелие — малоизвестный древнеболгарский памятник кирилло-мефодиевской эпохи? 65
- Дзиффер Дж. (Удине). Заметка о рукописной традиции Сказания «О писменех» черноризца Храбра (Хиландарский список № 481) 71
- Кулик А. (Иерусалим). О несохранившемся греческом переводе книги Есфирь 76
- Лябынцев Ю. А. (Москва). К вопросу об изучении памятников кирилловской традиции в Польше 80

МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

- Седакова О. А. (Москва). Церковнославянско-русские паронимы (продолжение) 84

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Виноградова Л. Н. J. Lugowska. W świecie ludowych opowiadań: teksty, gatunki, intencje narracyjne 92
- Чирьева Е. С. Milana Černelič. Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca 94
- Польвянный Д. И. Р. Пикио. Православното славянство и старобългарската културна традиция 96
- Лябынцев Ю. А. Медиєвистични ракурси: Топос и енигма в културата на православните славяни 99
- Флоря Б. Н. Н. М. Яковенко. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь и Центральна Україна) 101

<i>Орел В.</i> The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262)	107
<i>Киклевич А. К. В.</i> Косеска-Тошева, Г. Гаргов. Българско-полска съпоставителна граматика. Т. 2. Семантичната категория определеност/неопределеност	110
<i>Турилов А. А. Л. В.</i> Заборовский. Великое Княжество Литовское и Россия во время польского Потопа (1655—1656 г.)	111

ХРОНИКА

<i>Титова Л. Н.</i> Конференция «Миф и культура: человек — не-человек»	114
<i>Ефимова В. С.</i> Конференция по проблеме динамики нормы в истории славянских литературных языков	116

* * *

<i>Моторный В. А.</i> <u>Константин Константинович Трофимович</u> (1923—1993)	119
<i>Мельников Г. П.</i> <u>Йозеф Яначек</u> (1925—1994)	121
<i>Толстой Н. И.</i> <u>М. А. Михайлов</u>	123

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. И. РОГОВ (главный редактор), М. А. ВАСИЛЬЕВ (отв. секретарь),
 Г. К. ВЕНЕДИКТОВ, В. К. ВОЛКОВ, Р. П. ГРИШИНА, А. А. ГУГНИН, В. А. ДЬЯКОВ,
 М. С. КАШУБА, В. И. КОСИК, Г. Ф. МАТВЕЕВ, Г. П. МЕЛЬНИКОВ, В. В. МОЧАЛОВА,
 С. В. НИКОЛЬСКИЙ, Ю. С. НОВОПАШИН, В. Я. ПЕТРУХИН, М. А. РОБИНСОН,
 Л. А. СОФРОНОВА (зам. главного редактора), Б. Н. ФЛОРИЯ,
 Т. В. ЦИВЬЯН (зам. главного редактора)

Зав. редакцией *И. И. Бизяева*

Сотрудники редакции: *Авакова Л. А., Веслова И. Ю.,
 Кошкина Е. А., Мочалова В. В., Осипова М. А.*

Рукописи представляются в редакцию в двух экземплярах объемом: статьи — не более одного авторского листа (24 стр. машинописного текста через 2 интервала); сообщения — до 16 стр.; рецензии, заметки о научной жизни и т. п. — до 6—7 стр. машинописи. Рукописи, оформленные без учета принятых в журнале требований, к рассмотрению не принимаются; рукописи не рецензируются. В случае отклонения рукописи автору возвращается один экземпляр, другой остается в архиве редакции.



ЗНАЧЕНИЕ БИБЛИИ ДЛЯ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ (ОТ КРЕЩЕНИЯ ДО 1240 ГОДА)

Ни одна книга мировой литературы не цитируется столь часто в литературных памятниках раннего русского средневековья, как Библия. Некоторые произведения религиозно-духовной литературы местами представляют собой не что иное, как искусное сплетение библейских цитат, но даже в произведениях сугубо светских, как «Слово о полку Игореве», мироощущение которого и картина мира в каком-то смысле, пожалуй, ближе язычеству, чем христианству, были обнаружены библейские образы и выражения (см. об этом [1]). Однако Библии в современном понимании в то время на Руси, по-видимому, вообще не существовало. Первая полная церковнославянская Библия появилась только в 1499 г. в Новгороде.

В Житии славянского первоучителя Мефодия (ум. 885 г.) сообщается, что с помощью двух «скорписцев» он всего лишь за полгода перевел с греческого языка на славянский все книги Ветхого Завета, за исключением книг Маккавейских и Псалтири, ранее переведенной Кириллом-Константином [2]. Так как согласно тому же источнику Новый Завет также был уже переведен, то если верить этому сообщению Жития Мефодия, к концу моравской эпохи церковнославянской литературы, за столетие до официального принятия Русью христианства уже существовал полный славянский перевод Библии. Однако, если таковой действительно существовал, то, вероятно, он был рано утрачен, может быть, в результате провала кирилло-мефодиевской миссии после смерти Мефодия; по крайней мере совершенно неправдоподобно, что такая полная Библия дошла до Киева при крещении Руси. Ибо нигде в обширной древнерусской литературе мы не находим указания на то, что Русь располагала полным текстом Библии до 1499 г. Однако каким образом Библия могла стать самой цитируемой книгой в древнерусской литературе, если в Древней Руси Библии вообще не существовало? Ответ дать не трудно.

Хотя Библия отсутствовала как единое целое, как «книга книг» между двумя крышками переплета, как сегодня, имелись однако, с одной стороны, многочисленные рукописи с «библейскими частями» и, с другой, существовала обширная литература, наполненная короткими или длинными цитатами из Библии.

Рукописи с «библейскими частями» содержали либо отдельные библейские книги — например, Псалтирь или Притчи Соломона из Ветхого Завета, Четвероевангелие или Апостольские послания из Нового Завета, — либо они включали

Мюллер Людольф — др-р теологии, др-р философии, профессор славянской филологии, г. Тюбинген.

богослужебные чтения из Библии, следующие в порядке церковного календаря, как еще и сегодня находим в требниках или в приложениях к нашим сборникам церковных песнопений.

Более короткие или пространные библейские цитаты выступали в тесной последовательности в литургических текстах и благодаря богослужебной практике запечатлевались в памяти и в сознании верующих; однако их можно было найти в изобилии также в гомилетической и агиографической литературе, в историческом описании и сборниках изречений.

Самой излюбленной из библейских книг была Псалтирь. Об этом убедительно свидетельствует князь Владимир Мономах, который рассказывает в «Поучении» своим сыновьям, как однажды, находясь в затруднительной политической ситуации, он искал внутреннего успокоения и утешения и обрел их: «Вземъ Псалтырю, в печали разгнухъ я, и то ми ся выня: Вскую печалуеши, душе, вскую смущаеши мя? и прочая» [3. Стб. 241]. Это «и прочая» дает понять, что он предполагает, что его читатель также знает дальнейший текст цитируемого им здесь псалма 42/41¹. Приведенные слова из псалма, по-видимому, были особенно дороги князю, поэтому он ставит их во главе маленького собрания изречений, в которое он превращает с этого места свое «Поучение»: «Вскую печална еси, душе моя, вскую смущаеши мя? Уповаи на Бога, яко исповѣмся ему» (Пс. 42/41, 12 = Пс. 43/42, 5). «Не ревнуи лукавнующимъ, ни завиди творящимъ безаконье» (Пс. 37/36, 1); «зане лукавнующии потребятъ, терпящи же Господа ти обладаютъ землею. И еще мало: и не будетъ грѣшника, взищеть мѣста своего и не обрящеть, кротци же наследятъ землю, насладятъся на множество мѣра. Назираеть грѣшныи праведнаго и поскрегчетъ на нь зубы своими. Господь же посмѣется ему и прозритъ, яко придетъ день его. Оружья извлекоша грѣшници, напряже лукъ свои истрѣляти нища и убога, заклати правыя сердцемъ. Оружье ихъ видеть въ сердца ихъ, а луци ихъ скрушатъся. Луче есть праведнику малое паче богатства грѣшнымъ многа. Яко мышца грѣшныхъ скрушится, утверждаетъ же праведныя Господь» (Пс. 37/36, ст. 9—17). «Яко се грѣшници погѣбнутъ» (ст. 20), «праведныя же милуя и даеть» (ст. 21); «яко благословящи его наследятъ землю, кленущи же его потребятъ отъ Господа стопы человеку исправятъся» (ст. 22 и сл.); «егда ся падеть, и не разбѣтеться, яко Господь подѣмлетъ руку его. Унь бѣхъ и сстарѣхъ и не видѣхъ праведника оставлена, ни сѣмени его просяща хлѣба. Весь день милуетъ и взаимъ даеть праведныя, и племя его благословенно будетъ» (ст. 24—26). «Уклонися отъ зла, створи добро» (Пс. 37/36, 27 = Пс. 34/33, 15), «и живи в вѣкы вѣка» (Пс. 37/36, 27); «всегда стати человекомъ убо живы пожерли ны быша, всегда прогнѣватися ярости его на ны убо вода бы ны потопила» (Пс. 124/123, 2—4). «Помилуй мя, Боже, яко попра мя человекъ, весь день борясь стужи ми. Попраша мя врази мои, яко мнози бурющися со мною свыше» (Пс. 56/55, ст. 2 и сл.). «Возвеселится праведникъ и егда видеть мечь руцѣ свои умыеть в крови грѣшника. И рече убо человекъ: Аще есть плодъ праведника и есть убо Богъ судия земли» (Пс. 57/56, ст. 11 и сл.). «Изми мя отъ врагъ моихъ, Боже, и отъ встающихъ на мя отими мя, избави мя отъ творящихъ безаконье и отъ мужа крови спаси мя, яко се уловиша душу мою» (Пс. 59/58, 2—4). «И яко гнѣвъ въ ярости его и животь в воли его: вечеръ водворится плачь, а завтра радость» (Пс. 30/29, 6). «Яко лучши милость твоя паче живота моего и устнѣ мои похвалита тя, яко благословлю тя в животѣ моемъ и от имени твоёмъ въздѣю руцѣ мои» (Пс. 63/63, ст. 4 и сл.). «Покры мя отъ соньма лукаваго и отъ множества дѣлающихъ неправду» (Пс. 64/63, 3). «Възвеселитесь вси праведнии сердцемъ» (Пс. 32/31, 11). «Благословлю Господа на всяко время, воину хвала его, и прочая» (Пс. 34/33, 2). Этот пестрый набор цитат, заимствованных из одиннадцати различных псалмов, цитировался, по-видимому, по

¹ Количество псалмов в греческой и славянской Библии иное, чем в нашей (протестантской.— *Прим. переводчика*); когда указывается два номера, первый относится к нашему переводу Библии, второй отсылает к греко-славянскому.

памяти, по крайней мере частично. Это становится особенно очевидно из того, что составитель данной антологии при словах «Уклонися от зла, створи добро», которые встречаются в псалмах 37/36 и 34/33, неожиданно перешел из текста первого названного псалма (т. е. 37/36) в текст последнего (со словами «взищи мира и пожени» из псалма 34/33, ст. 15), чтобы снова таким же способом вернуться к тексту из псалма 37/36.

Другое прекрасное произведение древнерусской литературы «Сказание» об убийстве князей Бориса и Глеба, впоследствии канонизированных, в уста Борису, который предчувствует свою скорую гибель, уже ощущает дыхание смерти, вкладывает молитву, составленную из цитат Псалтири: «Господи! что ся умножиша стужающии мнѣ? Мнози встануть на мя (Пс. 3, 2) [...] jako стрѣлы твоя унышоша во мнѣ (Пс. 38/37, 3), яко азъ на раны готовъ и болѣзнь моя предо мною естъ (Пс. 38/37, 18) [...], Господи! услыши молитву мою и не вниди в судъ с рабомъ своимъ, яко не оправдится предъ Тобою всякъ живый, яко погна врагъ душу мою» (Пс. 143/142, 1—3) [5. С. 68].

Мы имеем здесь подтверждение того, что библейские цитаты заимствованы из литургических книг. Все использованные в данном фрагменте выражения происходят из шестипсалмия (Hexapsalm), подборки из шести псалмов, которые пелись в начале утреннего богослужения. Так как в «Сказании» сцена убийства Бориса разгрызается во время утреннего богослужения, цитаты из шестипсалмия искусно вплетаются как в описание литургической части дня, так и личной судьбы Бориса (см. об этом, в частности, мою работу [4]).

В гораздо более свободной, действительно виртуозной манере в том же «Сказании» цитаты из Псалтири (из псалма 69/68) вплетены отчасти с неожиданным переворачиванием их первоначального смысла в монолог братоубийцы Святополка. Святополк говорит после того, как услышал, что Борис погиб: «Что сътворю? Аще бо доседе оставлю дѣло убиства моего, то дѣвоего имамъ чаяти: яко аще услышать мя *братия моя*², си же, варивъше въздадять ми и горьша сихъ. Аще ли и не сице, то да ижденуть мя и буду чюжь (ст. 9) престола отца моего, и жалость землѣ моя снѣсть мя, и поношения поносящихъ нападутъ на мя (ст. 10), и кнѣжение мое приметъ инъ и въ дворѣхъ моихъ не будетъ живуцаго, зане его же Господь възлюби, а азъ погнахъ, и къ болѣзни язву приложихъ (ст. 26). Приложю къ безаконію убо безаконіе (ст. 28) (...) съ правдѣнными не напишюся, нъ да потреблюся отъ книгъ живущихъ» (ст. 29) [5. С. 38—39].

И в этом отрывке автор «Сказания» черпает, по всей видимости, не прямо из Псалтири, но из литургической книги; он цитировал здесь псалом 69/68. Благодаря своему волнующему описанию страданий невинowego псалом ставится в связь со страданиями Христа, он читается во время литургии в девятый час на страстной пятнице, и с другой стороны, стих 26 («Жилище их да будет пусто, и в шатрах их да не будет живущих») относится в Деяниях апостолов (гл. 1, ст. 20) к Иуде Искариоту. Посредством этой ассоциации изображенные в «Сказании» страдания Бориса и Глеба приводятся далее в связь со страданиями Христа, а преступление Святополка соотносится с предательством Иуды; это было совершенно понятно, естественно, для того слушателя или читателя «Сказания», который знал слова псалма и его литургическое значение. И на таких слушателей или читателей автор, очевидно, рассчитывал.

Наконец, следует назвать еще один памятник светской литературы, в котором цитируется Библия или Псалтирь, однако теперь уже почти в пародийной манере. Неизвестный вассал по имени Даниил, впавший в немилость у своего князя, посылает ему свое прошение, где в остроумной форме просит о благосклонности. Он делает это, нанизывая в произвольном порядке всевозможные речения, какие приходят ему на ум и которые каким-то образом подходят к его ситуации. Это выглядит примерно так: «Княже мои, господине! *Помяни мя во княжении своем*

² Здесь и далее курсивом выделены выражения, восходящие к Библии.

(Лк. 23, 42), *яко аз рабъ твои и сын рабы твоя* (Пс. 116/115, 16). Вижу, господине, вся человекѣки, яко солнцем, грѣми милостию твоею, точию аз единъ, яко травы в застѣни израстуши, на нюже ни солнце сияеть, ни дождь идетъ: тако аз хожу во тмѣ (ср. Ис. 9, 1; 50, 10; Пс. 23/22, 4), отлучень день и ночь *свѣта очию твоею* (Пс. 38/37, 11). Тмѣ, господине, *приклони ухо твое во глаголы устъ моих* (Пс. 78/77, 1) *и от всѣхъ скорбеи моихъ избави мя* (Пс. 7, 2). Княже мои, господине! *Вси напитаются отъ обилия дому твоего* (Пс. 112/111, 3), *аки елень источника воднаго*» (Пс. 42/41, 2) (цит. по: [6]).

Наполовину шутливое, пародийное употребление, которое в прошении (реальном или вымышленном) придается словам Библии, главным образом Псалтири, предполагает не только у самого автора знание им до тонкостей библейского слога, но таковое следовало, вероятно, предполагать и у его слушателей; ведь пародийный эффект возникает только тогда, когда читатель или слушатель знает пародируемое произведение. Огромная популярность Псалтири в Древней Руси имеет разные причины. Она так обильно читалась в церковном культе, что запечатлелась в памяти тех, кто регулярно принимал участие в богослужении, даже тогда, когда сами они не могли читать. К этому следует добавить, что язык псалмов с его ритмикой и использованием поэтических и риторических средств был близок языку древнерусской поэзии (насколько мы можем судить по сохранившимся осколкам) и поэтому мог быть легко воспринят древнерусским слушателем.

И наконец, древнерусское благочестие также было близко благочестию творца псалмов. Древнерусское христианство имело ярко выраженные ветхозаветные черты, хотя жители Древней Руси смотрели на себя все-таки не как на избранный народ. Они знали, что имелись также другие правоверные и потому богохранимые народы — прежде всего народ греческий. Однако греки были далеко — «по ту сторону голубого моря», и население Древней Руси было окружено на юге, востоке и западе нехристианскими народами; западные соседи, хотя и были христиане, однако они принадлежали к латинской церкви и после раскола церквей в 1054 г. все чаще относились к жителям Древней Руси как к сборщикам дани и язычникам. Самые большие войны Древней Руси против внешних врагов были обращены против иноверцев и поэтому могли восприниматься «как борьба за святую церковь Божью», как своего рода крестовый поход, даже тогда, когда в действительности это было ничто иное как захватническая война или набег.

Убежденность в необходимости бороться за истинную веру, за расширение сфер влияния всевышнего Бога и уверенность в том, что в этой борьбе будет оказана поддержка со стороны «Покровителя воинства», связали «древних русских» (die alten Russen) с ветхозаветным Божьим народом, и поэтому псалмы, в которых эта убежденность нашла поэтическое выражение, должны были встретить у них живой отклик, как например, стихи псалма 91/90:

Живущий под кровом Всевышнего
под сенью Всемогущего покоится.
Говорит Господу: «прибежище мое и защита моя,
Бог мой, на Которого я уповаю!» (ст. 1—2)
Падут подле тебя тысяча
и десять тысяч одесную тебя;
но к тебе не приблизится (ст. 7)

Это слова, которые пришлось по сердцу Владимиру Мономаху; только последнее предложение он, может быть, мысленно изменил: «Но к тебе только приблизится, если Господь этого захочет». Такой набожный фатализм он внушал своим сыновьям: «Никто же вас не может вредитися и убити, поне же не будет от

Бога повѣлено. А иже от Бога будет смерть, то ни отець, ни мати, ни братья не могутъ отъяти» [3. Стб. 252].

Из уверенности, что в борьбе с внешними врагами надо стоять на стороне Бога, для ветхозаветного, как и для древнерусского Божьего народа вытекала несложная теология истории: «Так как мы имеем на своей стороне всемогущего и справедливого Бога, то мы можем терпеть политические и военные поражения соизволением Божиим ради грехов наших».

Эта черта ветхозаветного благочестия также присуща Псалтири, к примеру псалом 81/80, стихи 14—15:

О, если бы народ Мой слушал Меня,
и Израиль ходил Моими, путями,
Я скоро смирил бы врагов их...

Но еще настойчивее, чем в псалмах, эта политическая теология выражена в высказываниях и речах пророков. Поэтому они особенно охотно цитируются летописцами и проповедниками, когда нужно изобразить и объяснить национальные беды (в особенности победы соседей-язычников над принявшими христианство жителями Древней Руси), как, например, в «Повести временных лет» под 1068 г., где рассказ летописца переходит в проповедь:

«В лѣто 6576 (= 1068) придоша иноплемьници на Русьску землю, половьци мнози. Изяславъ же и Святославъ и Всеволодъ изидоша противу имъ на Лѣто, и бывши нощи подъидоша противу собѣ, грѣхъ же ради нашихъ пусти Богъ на ны поганья и побѣгоша Русьскыи князи и побѣдиша Половьци. Наводитъ бо Богъ по гнѣву своему иноплемьники на землю и тако скрушенымъ имъ въспоманутся къ Богу [...] Глаголетъ бо пророкъ намъ: Обратитесь ко мнѣ всѣмъ сердцемъ вашимъ, постомъ и плачемъ (Иои. 2, 12). Да аще сице створимъ, всѣхъ грѣхъ прощени будемъ, но мы на злое възвращаемся, акы свинья, в калѣ грѣховнѣмъ присно каляющеса (2 Петр. 2, 12) и тако пребываем. Тѣм же пророкомъ намъ глаголетъ: Разумѣхъ, рече, яко жесток еси и шия желѣзная твоя (Ис. 48, 4); того ради удержи хъ от вась дождь, предѣль единъ одождихъ, а другаго не одождихъ ише и поразихъ вы зноемъ (Ам. 4, 7) и различными казнями. То и тако не обратитесь ко мнѣ (Ам. 4, 10)» [3. Стб. 167 и сл.]. И так страницами идет далее повествование с высказываниями пророков из разных пророческих книг Ветхого Завета и с толкованием настоящего из духа этих речений.

Лишь в *одном* пункте историческая теология пророков порой изменяется в проповедях такого рода под углом зрения новозаветной надежды на загробную жизнь: национальное бедствие рассматривается не только как кара Божья и призыв повернуть события к лучшему, но и как особое доказательство милости: «Якож ны видѣ неправо пребывающа нанесе нам сущюю рать и скорбь да и не хотяще всяко в будущи вѣкъ обрящемъ милость, душа бо сдѣ казнама всяко милость в будущи вѣкъ обрящеть и лготу от мукъ, не мстити бо Господь дважды о томъ. О неиздреченному челоувѣколюбию!» [3. Стб. 224 и сл.]. То, что в целом историческая теология пророков должна быть ограничена и преобразована под воздействием центрального опыта Нового Завета — опыта страданий невинного, — это в Древней Руси ясно не ощущалось.

Из псалмов можно было проникнуться чувством непоколебимого божественного доверия; можно было позволить себе сказать словами пророков, какие губительные последствия для общественной жизни христианского народа должно было иметь несоблюдение Божьих заповедей; из книг мудрости черпали учение о справедливом и несправедливом, правильном и ложном, о разумных и неразумных отношениях людей. Рассказывая о распутстве еще не крестившегося князя Владимира, летописец сравнил его с царем Соломоном, который сначала был великим и мудрым, потом однако от неумеренного сладострастия погиб, в то время, как

Владимир, напротив, сначала жил в разврате, затем же обрел спасение. Вслед за тем летописец цитирует изречения Соломона: «Зло бо есть женская прелесть, якоже рече Соломонъ, покаявся о женах: Не внимай злѣ женѣ, медь бо каплетъ от усть ея, жены любодѣици, во время наслаждаетъ твои гортань, послѣди же горчае золчи обрящеша... Прилѣпляющися еи вънидутъ съ смертью во вадѣ... На пути животныя не находить, блудная же теченя ея неблагоразумна (Притч. 5, 3—6). Се же рече Соломанъ о прелюбодѣицахъ, а о добрыхъ женахъ рече: Дрожайши есть каменя многоцѣнна. Радуется о ней мужъ ея. Дѣеть бо мужеви своему благо все житѣе» [3. Стб. 80] — и так далее до конца знаменитой заключительной главы из Книги Притчей Соломоновых (31, 10—31).

Или в похвале Ольге, которая стала первой в Киеве княгиней-христианкой, говорится: «Якоже при Соломанѣ приде царица ефиопская (княгиня Саба.— *Прим. автора*) к Соломану, слышати хотяши премудрости Соломани и многу мудрость видѣ и знаменья; тако же и си блаженная Ольга искаше доброѣ мудрости Божьи [...] Ищющи бо мудрости обрящють (Притч. 8, 17). Премудрость на исходищихъ поется, на путѣхъ же дерзновене водить на краихъ же забральныхъ проповѣдаетъ, во вратѣхъ же градныхъ дерзаючи глаголетъ: Елико бо лѣтъ злобиви держатся по правду... (Притч. 1, 20—22). Си от возраста блаженная Ольга искаше мудростью все въ свѣтѣ семь, налѣзе бисерь многоцѣненъ (Мф. 13, 46), еже есть Христось. Рече бо Соломанъ: Желанье благовѣрныхъ наслаждаетъ душу (Притч. 13, 19) и приложиши въ сердце твое в разумъ (Притч. 2, 2); азъ любящая мя люблю, и ищющи мене обрящють мя (Притч. 8, 17). Господь рече: Приходящяго ко мнѣ не изжену вонъ» (Ин. 6, 37) [3. Стб. 62].

Часто в древнерусской письменности происходит так же, как в этом месте: длинный ряд цитат из Ветхого Завета увенчивается цитатой из Нового Завета. Здесь находит отчетливое выражение различное значение обеих главных частей Библии для христиан Древней Руси: Ветхий Завет был ближе их религиозному мышлению и чувствам, чем Новый, и поэтому привлекался широко. Однако в аспекте *священно-историческом* Новый Завет был завершением и исполнением Ветхого и потому гораздо выше по своему значению, так же, как образ Христа-Вседержителя в церковном куполе выше и сильнее, чем образы ветхозаветных святых на стенах и колоннах церкви.

Население Древней Руси прониклось в период раннего средневековья сознанием того, что ему суждено пережить великий мировой и религиозно-исторический переворот — переход всего государства и народа от язычества к христианству. Спустя примерно шестьдесят лет после крещения Руси, киевский монах Иларион (позднее митрополит) великолепно выразил осознание происшедшего переворота. В своем «Слове о Законе и Благодати», составленном около 1050 г., он говорит: «Вся страны благи Богъ помилова, и насъ не презрѣ: въсхотѣ и спасе ны, и въ разумъ истинный приведе (1 Тим. 2, 4). Пустѣ бо и преиссохши земли нашей суши, идольскому зноу иссушившу ю, внезапноу потече источникъ Евангельский, напаяя всю землю нашу, якоже рече Исаиа: разверзется вода ходящимъ по безднѣ, и будутъ безводная въ блати и въ земли жаднѣи источникъ воды будетъ (Ис. 35, 6 и сл.). И бывшимъ намъ слѣпымъ истиннаго свѣта невѣдьящимъ, но въ лъсти идолстѣи блудящемъ, к сему же и глухимъ отъ спасенаго учения,— помилова ны Богъ, и възсиявъ на насъ свѣтъ разума, еже познати Его, цо пророчеству: тогда отверзутся очеса слѣпыхъ, и ушеса глухыхъ услышатъ (Ис. 35, 5). И потыкающимся намъ въ путехъ погыбели, еже бѣсомъ въслѣдовати, и пути ведущаго въ животь невѣдущимъ, к семужь и гугнахомъ языки нашими, моляще идолы, а не Бога своего и Творца, посѣти насъ челоуѣколюбие Божие (Тит. 3, 4), и уже не послѣдуемъ бѣсомъ, но ясно славимъ Христа, Бога нашего, по пророчеству: тогда скочить хромый, яко елень, и ясенъ будетъ языкъ гугнивыхъ (Ис. 35, 6).

И прежде бывшемъ намъ, аки звѣремъ и скотомъ, не разумѣющимъ десницѣ и шуйцѣ (Ион. 4, 11) и земленыхъ прилежащемъ, и нимала о небесныхъ по-

пекущемся, посла и къ намъ Господа заповѣди, вѣдущаа въ жизнь вѣчную, по пророчеству Иосиину: И будетъ въ день оный, глаголетъ Господь, завѣщаю имъ завѣтъ съ птицами небесными и звѣрами земными, и реку не людемъ моимъ: Люди мои вы, и тии Ми рекуть: Господь Богъ нашъ Ты еси! (Ос. 2, 18, 20, 23)» [цит. по: [7. S. 90—93]].

Подобно тому, какъ в проповѣдяхъ, включенныхъ въ «Повесть временныхъ летъ», слова иудейскихъ пророковъ, жившихъ за 1500 летъ до этого, поставлены здѣсь въ непосредственную связь съ судьбой русскаго народа X и XI вв. У каждаго изъ пророковъ можно было найти не только объясненіе для политическихъ успехов и неуспеховъ, военныхъ побѣд и поражений въ настоящемъ, но также указанія къ пониманію истории.

Какъ бы ни недостаточны и ошибочны были фактическіе знанія обитателей Древней Руси въ области истории, ихъ общее пониманіе истории было исторически точнымъ, они интересовались исключительно историческимъ. Если Гете требуетъ отъ мыслящаго чловека того, чтобы тотъ смогъ отдать себѣ отчетъ въ трехтысячелетнемъ ходѣ истории³, то жители Древней Руси (по крайней мерѣ те изъ нихъ, кто читалъ «Повесть временныхъ летъ») вдвойнѣ могли преисполниться этой обязанностью: черезъ 6500 летъ ихъ историческое знаніе и ихъ историческое сознаніе обратилось къ первому дню творенія. Источникомъ ихъ историческихъ знаній и руководствомъ для ихъ интерпретации истории была опять-таки Библия, и прежде всего повѣствовательныя книги какъ Вѣтхого, такъ и Нового Завета. Вѣдь въ нихъ рассказывалась мировая история какъ история спасенія и объяснялось, что каждому историческому событію прошлаго, настоящаго и будущаго отведено свое мѣсто въ томъ великомъ процессѣ, который, какъ полагали, начался въ 5508 г. до Рождества Христова съ сотворенія мира, достигъ своей кульминаціи въ вочеловеченіи Бога и быстро приближался теперь къ своему концу.

Библия была важнейшимъ свидетелемъ этого процесса, однако жители Древней Руси интересовались больше самимъ процессомъ, чемъ книгой, которая его подтверждала. Поэтому они не делали яснаго различія между каноническими и неканоническими книгами, но брали свѣденія о мировомъ и священно-историческомъ процессѣ тамъ, где они ихъ находили. Въ «Повесть временныхъ летъ» включенъ обстоятельный рассказъ о мировой истории отъ сотворенія мира до его конца — характернымъ образомъ въ формѣ миссионерской проповѣди: когда имѣетъ мѣсто объясненіе истории христіанства, миссионерская проповѣдь превращается въ преподаваніе истории. Въ этомъ рассказѣ «Повести временныхъ летъ» библейское повѣствованіе часто насыщается внебиблейскимъ. При рассказѣ о пятомъ днѣ творенія мира говорится такимъ образомъ: «И украси Богъ небо, видѣвъ же первыи отъ ангель старѣшина чину ангелску помысли въ себѣ рекъ: Сниду на землю и преиму землю и буду подобенъ Богу и поставлю престолъ свой на облацѣхъ сѣверскихъ. И ты абѣ сверже и с небесе и по немъ падоша иже бѣша поды нимъ чинъдесятыи, бѣ же имя грѣшнику Сотонаиль въ него же мѣсто постави старѣшину Михаила. Сотона же грѣшивъ помысла своего и отпалъ славы первое наречется противникъ Богу». Введенный здѣсь противникъ Бога играетъ въ «Речи философа»

«Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib im Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben».

«Кто, осмысливъ ходъ столетій,
Не построилъ жизньъ толково,
Тотъ живи себѣ въ потемкахъ,
Прожилъ жизньъ — и жди другою» [8].

³ «Западно-восточный диванъ» Гете, «Книга недовольства», стихотвореніе «Тотъ французигъ, тотъ британигъ»:

и далее значительную роль. Грехи первых людей постоянно объясняются его кознями даже в большей мере, чем в изложении первой книги Библии. Другими словами, библейская история первобытного общества интерпретируется с точки зрения демонологии Нового Завета. Далее об Адаме говорится: «И бѣ Адамъ в раи, видяше Бога и славяше, егда ангели славятъ». О Каине говорится, что он не понимал, как он может убить Авеля. Ведь «рече ему сотона: возми камень и удари и». Когда Авель погиб, «плакастася (родители его) по Авели лѣт 30 и не съгни тѣло его. И не умяста его погresti. И повелѣньемъ Божиимъ птенца два прилетѣста, единъ ею умре, един же ископа яму и вложи умершаго и погребе и. Видѣвша же се Адамъ и Ева ископаста яму и вложиста Авеля и погребоста и съ плачемъ» [3. Стб. 87 и сл.]. И так далее идет повествование в пестром смешении библейского и внебиблейского материала⁴. При этом, однако, особое внимание уделялось не новеллистически привлекательным эпизодам Библии (так, например, вообще не упоминаются истории Иосифа), но знаменательным священно-исторически. Рассказываются об избрании Авраама, избавлении иудеев от египетского рабства, завоевании Земли Обетованной; затем настойчиво о нарушении иудеями завета, о предсказаниях пророков относительно будущего отпадения иудеев от веры и призвании язычников, а также о грядущем приходе Мессии, который должен был принести великое спасение, большее, чем то, которое предлагалось в Ветхом Завете: спасение, которое должно было относиться не только к *одному* народу, но ко всем народам, оно должно было осуществиться не только в *этой* жизни, но также в будущей⁵.

В жизни и деле Христа, — как в «Речи философа», так и у Илариона, — прежде всего подчеркивается то, что касается исполнения предсказаний и отпадения иудеев от веры и призвании язычников; о его учении, об искупительном страдании, жертвенной смерти и спасении речь идет меньше⁶. Иларион говорит так: Христос «прииде бо къ нимъ исполня пророчества прореченнаа о Немъ [...] Они же нарекоша и лестыца, и отъ блуда рождена и о вельзаулѣ бѣсы изгоняща. Христось слѣпныя ихъ просвѣти, прокаженныа оцѣсти, слукыа исправи, бѣсныя исцѣли, разслабленыа укрѣпи, мертвыя въскреси: они же, яко злодѣя, мучивше, на крестѣ пригвоздиша. Сего ради прииде на ня гнѣвъ Божий [...] Пришедше бо Римляне плѣнниша Иерусалимъ, разбиша и до основанія его. И Иудейство оттолѣ погыбе, и законъ посемь, яко вечерняя заря, погасе, и разсѣяна быша Иудеи по странамъ» [7. С. 82—85]⁷.

Без шва присоединяется здесь послебиблейская история иудаизма (разорение Иерусалима) к библейской. Послебиблейская священная история образует вместе с библейской неразрывное единство. К этой *единой* священной истории наряду с тем, о чем рассказывается в Библии, принадлежало также разорение Иерусалима и рассеяние иудеев «по странам», крещение Константина Великого, обретение Креста его матерью Еленой, византийское иконоборчество и победа почитателей

⁴ Не только ветхо-, но и новозаветные апокрифы используются церковными писателями. Так, Иларион говорит о Христе: «яко человекъ, бѣжаше въ Египеть, и яко Богу рукотвореннаа Египетская поклонишася» (Цит. по: [7. С. 79]). Иларион намекает при этом на апокрифический рассказ, согласно которому родители Иисуса при бегстве в Египет искали убежища в египетском храме; при встрече святого семейства все идолы на их глазах были свергнуты и разбиты (см. [9]).

⁵ Ср. у Илариона: «Въ Иудеохъ бо оправдание, въ христіаныхъ же спасение, яко оправдание въ семь миръ есть, а спасение намъ въ будущемъ въць [...] И тожде оправдание Иудейско скупое бѣ зависти ради, не бо ся простираше въ ины языки, но токмо въ Иудеи бѣ единое: Христіаныхъ же спасение благо и щедро, простираася на вся краа земленія» [7. С. 71].

⁶ Разумеется, суждения такого рода имеются. У Илариона они встречаются особенно в «Исповедании веры». Они издавна заняли здесь свое прочное место во втором разделе и были просто необходимы. Иларион говорит: «Пострада плотию, яко человекъ, мене ради, и Божествомъ безстрасти, яко Богъ пребы. Умре безсмертный, да мене мертва оживитъ» [7. С. 142].

⁷ Иларион ошибается, утверждая, что Христа распяли иудеи. В действительности, как известно, это сделали римляне. Но в дальнейшем изложении они изображаются как исполнители божественной кары против иудеев и поэтому покушение на преступление, вина должна быть возложена на иудеев, — историческая подтасовка, которая изобретена однако не Иларионом, но к тому времени существовала уже тысячу лет.

икон, крещение русской княгини Ольги и христианизация русского государства и народа, которая осуществлялась по модели ситуации, описанной в притче о делателях винограда. В ней «работники одиннадцатого часа» — «последние» — получили плату наравне с «первыми», «перенесшими тягость дня и зной», трудившимися в то время, когда работники, нанятые в последнюю очередь, стояли еще праздно (Мф. 20). Так, Нестор пишет в своем «Чтении» о Борисе и Глебе: «Поистинѣ бо и си праздни быша, служащеи идоломъ, а не Богу створшему небо и землю, ибо лѣта своя иживша во прелести идольстѣи. Не бѣ бо никто же не прихолодиль к нимъ иже бы благовѣстиль о Господѣ нашемъ Исусѣ Христѣ. Но егда благоволи небесный Владыка (яко же преже ркохъ) в последняя дѣни милосердова о нихъ, и не дасть имъ до конца погыбнути въ прелести идольстѣи» [5. С. 4].

Теперь мы понимаем, почему жителям Древней Руси понятие Библия было чуждо⁸, почему они не выделили одну книгу из потока церковной письменности и не провозгласили ее книгой книг. Речь шла у них о содержании, а не о форме откровения, об историческом процессе, который вел от сотворения мира к его предполагаемому совершенству, а не о свидетеле в этом процессе. Может быть, некоторая наивная доверчивость заключалась в том, что она распространялась на все свидетельства веры, даже если они производили впечатление лишь наполовину достоверных. Однако эта внутренняя свобода в отношении Библии при одновременной искренности восприятия ее вести были все же большим, чем только наивная доверчивость новообращенного народа. Такое отношение характерно для христианства, которое не проходило через «протестантизм», оставаясь несломанным и нерелефлирующим в потоке церковного континуитета. Отношение к Библии, которое сформулировал Хомяков в XIX в. в споре с западными конфессиями и объявил как православное (см. об этом: [10]), вступило в противоречие с нерелефлирующим, отразившимся в свидетельствах древнерусской богословской мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Перетц В. Н.* Слово о полку Игореве и древнерусский перевод библейских книг//ИОРЯС. 1930. № 3. С. 289—309.
2. Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 197.
3. Полное собрание русских летописей. Лаврентьевская летопись. Повесть временных лет. Л., 1926. Т. 1.
4. *Müller L.* Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb//Zeitschrift für slavische Philologie. 1959. Bd. 27. S. 274—322.
5. *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916.
6. *Гудзий Н. К.* Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII веков. Изд. 7. М., 1962. С. 138.
7. *Müller L.* Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden, 1962.
8. *Геме.* Западно-восточный диван/Изд. подгот. И. С. Брагинский, А. В. Михайлов. М., 1988. С. 55. Пер. В. В. Левика.
9. *Müller L.* Die Werke des Metropolitens Ilarion. München, 1971. S. 31 f. Anm. 16.
10. *Müller L.* Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert. Ruhr, 1951. S. 45 f.

⁸ Иларион говорит: «Ино же апостольское послушество приведемъ о тебѣ отъ святыхъ писаний, реченое отъ Иякова апостола» [7. С. 115]. Однако здесь это уже не «Святое писание», но «святые писания»; так и в похвале книгам, включенной в «Повесть временных лет», друг за другом на равных названы «пророческия бесѣды и еуангельская ученья и апостольская и житья святыхъ отецъ» [3. Стб. 153]. Рекомендуются не чтение Библии специально, но чтение книг вообще, которое приносит «великую пользу душе»: книг, которые могли нанести вред душе, в тогдашнем Киеве, кажется, еще не имели.



© 1995 г. ВАСИЛЬЕВ М. А.

«ХОРС ЖИДОВИН»: ДРЕВНЕРУССКОЕ ЯЗЫЧЕСКОЕ БОЖЕСТВО В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ KHAZARO-SLAVICA

Предметом внимания в настоящей статье является фрагмент апокрифического сочинения «Беседа трех святителей» (Василия Великого (Кесарийского), Григория Богослова, Иоанна Златоуста), состоящего из ряда разнохарактерных вопросов и ответов на них. Памятник этот — не простой истории сложения и бытования на славянской, в том числе древнерусской, почве; разнороден и не вполне ясен корпус источников содержащихся в нем вопросов — ответов, количество и репертуар которых существенно варьируются в списках «Беседы»; до сих пор не установлены ни генеалогия, ни история многочисленных русских списков этого апокрифа. Тем не менее, на древнерусской почве «Беседа трех святителей» появилась достаточно рано: старейшая известная сегодня ее рукопись относится к XV в., но уже не позднее XIV ст. «Беседа» начинает включаться в перечни отреченных книг (подробнее см. [1], здесь же указаны основные издания «Беседы» и литература). При этом попавшая на Русь из южнославянских земель «Беседа» подверглась в местных условиях значительной переработке и пользовалась большой популярностью среди множества других бытовавших памятников, построенных в форме вопросов и ответов на них.

Строго говоря, интересующий нас фрагмент был введен в научный оборот М. И. Сухомлиновым в 1855 г. ([2], текст воспроизведен по сборнику XVI в. Троице-Сергиевой лавры № 769), однако привлек внимание исследователей славянских древностей только после публикаций А. П. Шапова.

Фрагмент этот — следующий (выделен нами курсивом): «Ивань рече: оть чего громъ сотворенъ бысть? Василий рече: *два ангела громная есть; елленский старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молниина*. Вопросъ: что есть громъ и молния? Толкъ: ангель господень летяя биеть крилома и гонить дьавола. Молния суть свиты ангельския» ([3. С. 52], опубликован А. П. Шаповым в 1863 г. по Соловецкому сборнику № 1138¹, сходному, согласно В. В. Мочуль-

Васильев Михаил Александрович — канд. ист. наук, научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

¹ Текст «Беседы» по Соловецкому № 1138 был опубликован И. Я. Порфирьевым, однако цитируемого А. П. Шаповым отрывка у Порфирьева нет, отсутствует даже сам вопрос о происхождении грома и молний [4. С. 384—391]. Тем не менее, сравнивая публикацию Порфирьева и текстологические комментарии Шапова к «Беседе» по Соловецкому сборнику № 925, где он приводит основные ее разночтения с Соловецким № 1138 [5. С. 33—34], можно предположительно заключить, что оба исследователя работали с одной и той же рукописью.

скому, с Троице-Сергиевым № 769 [6], где, однако, *Хорсъ* искажено в *Хоръ*, что особо и отметил М. И. Сухомлинов [2]). В Соловецком сборнике № 925 читается иначе: «Василий рече: еста ангела громная на не еленский старецъ Перунъ. Нахоръ (о причинах трансформации Хорса в Нахора см. ниже.— М. В.) есть жидовинъ, а два еста ангела молнии» (цит. по [5. С. 34]; впервые опубликовано Щаповым в 1859 г. в [7]).

Пассаж о «еленском старце Перуне» и «Хорсе жидовине» — безусловно древнерусского происхождения, вставка в уже имевшийся текст, ср., например, в одном из южнославянских вариантов «Беседы трех святителей» (в переводе на современный болгарский язык): «Йоан рече: От какво е гърма, от какво е мълнията? Василий рече: Има два ангела гръмовни и два мълниеносни» [8]. В многовариантных списках «Беседы» содержатся и иные версии данного вопроса — ответа: «Иованъ рече: Отъ чего громъ и молния сотворено бысть?— Василий рече: Гласъ Господень въ колеснице огненной утверждён и ангела громная приставлена» [9]; см. также в апокрифе «Вопросы, от скольких частей создан был Адам», тесно примыкающем к «Беседе трех святителей»: «Громъ есть оружие ангельское. Ангель Господень дьявола гонит, а молния суть одежда архангела Нафанаила» [10].

Интересующий нас фрагмент «Беседы трех святителей» многослоен с точки зрения его анализа, рождает многочисленные вопросы с неочевидными решениями. Почему, скажем, парадоксальным образом восточнославянские языческие боги Перун и Хорс превратились в «ангелов Господних» и к тому же оказались «старцами» (исходя из контекста, «старец» — только Перун, но и Хорс)?

Развернутый ответ на первый из них дал еще А. П. Щапов, поэтому считаем целесообразным в данном случае прибегнуть к пространному цитированию:

«Стараясь уничтожить народную веру в зооморфическую и антропоморфическую олицетворенность сил, стихий и явлений природы, церковные учителя внушили народу, на основании грековосточного христианского мировоззрения, что над каждой стихией, каждым явлением природы Бог поставил особых духов, ангелов. Так, в церквах русских с XI века читалось народу толкование Епифания Кипрского на книгу бытия, где подробно раскрывается мысль, что ангелы приставлены управлять стихиями и явлениями природы. Толкование это, особенно то место из него, где говорится об ангелах грома, молнии, ветра и проч., переписывалось в многочисленных сборниках и занесено было в такие сборники, которые преимущественно или даже исключительно наполнены статьями народного чтения. Так, напр., читаем в Солов. сборн. под № 993: „Епифания Кипрского архиепископа сказание, как Бог сотвори от начала до седьмого дня: в первый день небеса вышня и землю и воду, от них же есть снег и град, и лед, и роса, и дух, и служащие пред ними суть сии ангелы: ангел духом и буре, ангел облаком и мгле и снегу, ангел студени и зною, и зиме, и осени, и всем духом, ангел земли, тьме“ и проч. Мысль эта, развитая учителями грековосточными и сообщенная в их творениях славяно-русской церковной письменности, с самых первых веков стала догматом для наших книжников» [3. С. 50]. Далее Щапов подкрепляет свои суждения отрывками из статьи под 1110 г. «Повести временных лет» (ПВЛ) (см. [11. С. 188—189, 391]) и Жития Кирилла Белозерского [3. С. 50—52]. «Такие статейки читали народные грамотники и подчас прочитывали и пересказывали их народу. Сам народ нередко мог слышать подобное учение о духах или ангелах грома, молнии, дождя и проч. в церкви...; мог слышать и от монахов-грамотников, которые толпами бродили тогда по деревням... И вот неудивительно, что грамотник народный и даже сельские колдуны и колдуньи стали верить, что повсюду в природе пребывают и действуют особые духи-ангелы; ...стали видеть ангелов в тех явлениях, где прежде видели Перунов, Хорсов, Горцуков и т. д.»; затем Щапов приводит рассматриваемый у нас фрагмент «Беседы трех святителей» [3. С. 52] (см. также сходную по анализу и выводам работу М. Азбукина [12]).

Что касается превращения Перуна и Хорса в «старцев», то перед нами —

пример эвгемеризма; учения, согласно которому языческие боги — первоначально обычные люди, обожествленные потомками за заслуги и выдающиеся деяния. Посредством переводных византийских памятников эвгемеризм стал достоянием древнерусской книжной культуры [13; 14] и отразился в таких домонгольских памятниках, как ПВЛ, «Речь философа»; в Ипатьевской летописи, статья по 1114 г.; апокрифе «Хождение пресвятой Богородицы по мукам»; «Слове о полку Игореве» (см. [15. С. 335—338]).

Эвгемеризм находим и в небезынтесном для нас в дальнейшем апокрифе «Слово и откровение святых апостол». «Слово», в частности, повествует о размышлениях апостолов после Вознесения Христова «о роде неверном человеческом» и его грехах, прежде всего о том, что люди верят в «боги многи: Перуна и Хорса, Дья и Трояна, и инии мнози». Но эти псевдобоги «человецы были сут стареишины: Перун в елинех, а Хорс в Кипре, Троян бѣше цесарь в Риме, а друзии друдге» [16. С. 51—52]. Н. М. Гальковский полагал, что «Слово и откровение св. апостол» «написано в России в конце XV или, вероятнее, в XVI столетии» [16. С. 50]. Думаем, однако, что эту датировку следует значительно удревнить. Побуждает нас к этому высокий пафос данного места «Слова» (см. [16. С. 51—52]), направленный на развенчание конкретных восточнославянских языческих божеств как ложных и обличение верующих в них, а не в истинного Бога. Пафос этот в XVI в. был, конечно, уже неуместен, но он органично ставит в один ряд указанное принадлежавшее перу древнерусского редактора место «Слова и откровения св. апостол» с домонгольскими «Словом некоего христолюбца», «Словом св. Григория изобретено в толцех», «Словом св. Иоанна Златоуста о том, како первое погании веровали в идолы», «Хождением пресвятой Богородицы по мукам».

Попутно отметим, что причины отнесения Хорса в «Слове и откровении св. апостол» к «старейшинам» на Кипре остаются не ясны, никаких гипотез по этому поводу в историографии, насколько нам известно, не высказывалось, хотя «елинство» Перуна, в данном апокрифе очевидным образом приравненного к Зевсу (ср. тот факт, что в древнеславянском переводе греческого сказания об Александре Македонском вместо Зевса поставлен Перун [17]), и то, что «Троян бѣше цесарь в Риме», выглядят вполне внутренне мотивированно.

Требуем рассмотрения и следующая проблема: почему солярное божество Хорс в «Беседе трех святителей» причислено к «ангелам» именно грома и молний? Понятно отнесение к властителям данными природными стихиями общеславянского бога-громовика Перуна; что же касается Хорса, то с ним ситуация не столь прозрачна. Однако, на что обратил внимание В. П. Даркевич [18], Хорс мог превратиться в «Беседе» в «ангела» грома и молний потому, что на Руси источником молний считалось, в частности, и солнце: на миниатюрах Никоновской летописи (XVI в.) молнии показаны исходящими из уст солнечного лика (см. [19]). Дополнительным мотивом могло стать то обстоятельство, что Хорса и ангелов объединяла их огненная и световая природа, см. в «Изборнике» Святослава 1073 г., где читается, что «антели акы сльньце» [20]; в ПВЛ под 1110 г. сообщается о появлении в Печерском монастыре огненного столпа, но «се же бѣше не огненный столпъ, но видѣ ангелескъ: ангель бо сице является, ово столпомъ огненнымъ, ово же пламенемъ» [11. С. 187—188, 390]; во многих списках «Беседы трех святителей» на вопрос: «Отъ чего суть ангели сотворены?» дается ответ: «Отъ Духа Господня отъ свѣта и отъ огня» [9], и т. д.

Особо важен вопрос о том, когда и в каких условиях, в какой среде мог возникнуть зафиксированный в «Беседе трех святителей» интересующий нас текст, в котором причудливо переплелись казалось бы несовместимые христианские и древнерусские языческие элементы. Ответ на него, и ответ, полагаем, в целом убедительный, дали уже первые исследователи апокрифа.

Ф. И. Буслаев, например, писал о «присутствии народных поэтических элементов в нашей древней письменности», а именно «поэзии двоeverной, полухристианской». «Наролная поэзия, войдя в древнерусскую литературу, скорее

всего и естественнее могла слиться... с сочинениями *апокрифическими*, в которых христианские поверия и предания перемешались с народными мифами... Одно из этих апокрифических сочинений, именно *Беседа трех святителей*, получило особое значение в нашей древней литературе относительно развития и распространения в ней элементов смешанного, полухристианского характера» [21. С. 15], см. также [21. С. 31]).

«Из всей этой беседы (трех святителей.— М. В.) видно,— отмечал А. П. Шапов (курсив далее в цитате наш),— что, кроме апокрифов, на народное мирозерцание, т. е. на богословские и космогонические понятия *первых русских грамотников*, имели еще сильное влияние старые начала, предания языческой мифологии. Из беседы видим, напр., что народ помнил еще о Перуне, хотя уже только как о „старце еллинском“, а не божу. Бог, в Троице возвешаемый христианством, еще предстает в беседе как стихийный свет и огонь, что указывает на суеверие тех двоеверно живших христиан, которые еще в XII в., по слову Христолюбца, „огневи молились, звали его огнем сварожичем“...» [5. С. 35]. (Шапов цитирует «Слово некоего христолюбца и ревнителя по правой вере», одно из наиболее ранних древнерусских поучений, направленных против двоеверия, отнесенное Е. В. Аничковым к XI в., подробнее см. [15; 22].) Подводя итог своему разбору «Беседы трех святителей», «Слова некоего христолюбца», летописных известий XI в. о языческих волхвах, Шапов указывал: «При таком преобладании в народном мирозерцании мифологических элементов, при этой упорной борьбе мифологически настроенной мыслительности народной, старых политеистически-теогонических и космогонических понятий с *новым* христианским учением о Боге, мире и человеке понятие вполне, как естественно и возможно было влияние мифологии на *первые* христианские начала народного мирозерцания, на *первые* выражения *младенческой* христианской народной мыслительности» [5. С. 44].

Выводы Ф. И. Буслаева и А. П. Шапова, таким образом, дают основания полагать, что разбираемый фрагмент «Беседы трех святителей» — точнее, его протограф — восходит к эпохе достаточно древней, думаем, что домонгольской, когда двоеверие имело широкое распространение среди христианизирующегося населения Руси, а память о Перуне и, что особо важно в качестве временного индикатора, Хорсе, постмонгольским первичным источникам неизвестно, и их функция не изгладилась; ко времени, когда христианские начала уже стали проникать в народную толщу и усваиваться ею, однако языческих богов еще не заместили устойчиво ангелы, святые и угодники (Перун — Илья Пророк; Велес — свв. Власий, Николай Мирикийский, Георгий; Мокошь — Параскева Пятница и т. д.), что также отсылает к домонгольскому периоду истории Руси.

Но наиболее, без сомнения, интигующь и загадочен эпитет Хорса в «Беседе трех святителей» — «жидовин», т. е., по прямому смыслу, «еврей, иудей». Данное определение бесспорно восточнославянского божества, а также некоторое фонетическое сходство привели к превращению *Хорса* в *Нахора* (вероятно, через опосредующее звено: *Хорс* → *Хор* → *Нахор*; имя Нахор носили два ветхозаветных персонажа — дед и один из братьев Авраама [23. С. 506]) в варианте «Беседы», содержащемся в Соловецком сборнике № 925. Подобная трансформация оказалась возможна и потому, что к исходу русского средневековья языческий Хорс был уже давно и прочно забыт, и является дополнительным аргументом в пользу мнения о ранней датировке протографа рассматриваемого ответа из «Беседы трех святителей».

Долгое время единственной попыткой разрешить загадку «Хорса жидовина» оставалось высказанное И. Е. Забелиным предположение, согласно которому эпитет Хорса «дает намек на самое место, где существовало поклонение Хорсу, именно у хазар, перешедших потом в Моисеев закон и оттого известных больше под именем жидов хазарских» [24].

В настоящее время к этому вопросу вернулся В. Н. Топоров, который его прямо увязывает с историей хазаро-восточнославянских/древнерусских отношений

(Khazaro-Slavica). Однако прежде чем перейти к анализу взглядов В. Н. Топорова необходимо хотя бы кратко коснуться их историографической предыстории.

В 1982 г. увидела свет монография Н. Голба и О. Прицака «Хазарские еврейские документы X в.» [25], в которой развивается во многом оригинальная концепция хазаро-восточнославянских/древнерусских отношений. Разбор ее требует отдельной обстоятельной работы, поэтому здесь обозначим лишь основные «вехи» концепции, для нас существенные и принадлежащие О. Прицаку.

По мнению этого исследователя, Киев возник в IX в. первоначально как хазарская крепость на западной границе каганата [25. Р. 44]. Обращаясь к книге арабского энциклопедиста ал-Мас'уди «Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джавахир» («Промывальни золота и рудники самоцветов»), написанной около 943—947 гг., О. Прицак выделяет содержащиеся в ней сведения о «командующем» хазарской «постоянной наемной армией», состоявшей из выходцев из района Хорезма, т. е. восточных иранцев, ал-арсийа (ал-ларсийа), которого ал-Мас'уди называет «вазиром». В его руках находилась, полагает ученый, оборона западной границы Хазарии, а именно — днепровского рубежа [25. Р. 52].

Согласно ал-Мас'уди, предводителем ал-арсийа и хазарским вазиром являлся (по датировке О. Прицака — в 930—940-е годы) Ахмад б. Куйа, чей отец, соответственно, носил имя *Куйа* (*Kūya*). А так как в империях кочевников и особенно в государствах с тюркскими династиями, к которым принадлежал Хазарский каганат, «министерские» должности были наследственными, то О. Прицак предполагает, что Куйа являлся предшественником Ахмада в должности вазира, занимая ее в конце IX — начале X в. [25. Р. 51—54]. В честь этого Куйа и получила свое название Киев хазарская крепость на Днестре (развернутую критику данной этимологии топонима Киев см. [26]); Куйа же стал прототипом легендарного основателя города Кия «Повести временных лет» [25. Р. 54—55].

В. Н. Топоров не только принимает построения О. Прицака, но и идет значительно дальше. У него «реконструируемый» О. Прицаком вазир и командующий ал-арсийа Куйа становится уже «начальником киевского гарнизона на рубеже IX—X вв.», состоявшего из иранцев ал-арсийа, и полностью отождествляется с летописным Кием; социальная и этническая структура населения Киева в это время воссоздается В. Н. Топоровым в следующем виде: «администрация — хазары, воины — хорезмийцы, торгово-ремесленный элемент — евреи» ([27. С. 35—36], см. также [28. С. 24, 26; 29. С. 30]).

«С обоснованием ок. 940 г. в Киеве князя Игоря с русами... вост[очные] элементы (хазарские, хорезмийские, еврейские) вынуждены были потесниться... Но в течение всей 2-ой пол. X в., т. е. и при Владимире, они, бесспорно, удерживали еще... некоторые из своих позиций... Угроза (пусть мнимая)² хазарского реванша, права на Киев как свой крайний западный форпост... не могли не учитываться новыми киевскими властями», которые «не могли не считаться с хазарско-еврейско-иранским се́йтльментом... Между прочим, подтверждением сказанному может быть факт введения Владимиром в киевский пантеон (имеется ввиду созданный князем Владимиром в 980 г. в Киеве пантеон языческих божеств.— М. В.)... двух персонажей иранского происхождения — Симаргла и Хорса (в другой работе: «включение в киевский пантеон и р а н с к и х божеств» [29. С. 31].— М. В.). Введение их в славянский по своему составу и происхождению пантеон в Киеве 980 г. в этом историческом контексте получает свое естественное и по сути дела очень простое объяснение...» «Иранский элемент», считает В. Н. Топоров, стал объектом «заигрывания» Владимира, ибо представлял, «хотя бы потенциально, военную силу... Ему-то Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранские мифологические образы в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде, без предварительного усвоения и освоения

² К 980-м годам даже о «мнимой» хазарской угрозе как некоей политической реалии говорить едва ли можно: после разгрома войнами Святослава в 60-е годы X в. прикаспийского ядра каганата, к 980-м годам остатки хазарской государственности в лучшем случае едва тлели в низовьях Волги.

их русской традицией» ([27. С. 37—38], см. также [29. С. 30—33]). Наличие Хорса и Семаргла в пантеоне «русских» богов в Киеве накануне принятия христианства едва ли может быть объяснено «естественным, органическим, спонтанным по своему характеру развитием, приведшим именно к такому синтезу славянских и иранских элементов. Нужно думать, что если не единственное, то по меньшей мере наиболее очевидное объяснение кроется в том положении вещей, которое сложилось в Киеве в X в.» [29. С. 29], т. е. в присутствии здесь хорезмийских иранцев.

Не имея возможности сейчас полемизировать со всеми выдвигаемыми В. Н. Топоровым аргументами в пользу своей точки зрения, ограничимся тезисом о якобы прищипки, внешнем характере по отношению к восточнославянскому/древнерусскому язычеству Хорса, который ученым характеризуется даже как «первый русский мифологический „самозванец“» (см. [27. С. 37—38; 29. С. 26—29]).

Между тем археологические, антропологические, лингвистические исследования, особенно последних десятилетий (В. В. Седова, В. И. Абаева, О. Н. Трубачева, В. Н. Топорова и др.), вскрыли весомый вклад иранских сармато-аланских племен в формирование южной части восточного славянства. Участие этой группировки иранцев в качестве субстрата в сложении населения юга Руси, в том числе Киевщины, позволяет естественным и органичным образом, непротиворечиво и без натяжек³ объяснить появление богов Хорса и Семаргла в 980 г. в составе носившего локальный южнорусский характер киевского пантеона (исключая Перуна, ставшего при Владимире в 980—988 гг. официальным верховным богом Древнерусского государства) (подробнее см. [30]). Поэтому хотя древнерусский Хорс/Хурс действительно являлся богом иранским, но лишь *по происхождению* (сармато-алан. **xors*/**xürs*, усеченная форма выражения «солнце-царь»), так как для южной части населения Древней Руси, в существенной доле состоявшей из славянизированных потомков сармато-алан, он был богом «своим», богом предков, веру в которого они сохранили, несмотря на все перипетии этнической истории⁴.

И, конечно, далеко не случайно, но, наоборот, показательным то обстоятельством, что именно Хорс, этот якобы самозванец, не усвоенный древнерусским мифологическим сознанием, — *единственное* языческое божество, в дошедших до нас домонгольских письменных источниках наделенное столь высоким эпитетом как «великий» («Слово о полку Игореве»). В рамках построений В. Н. Топорова появление Хорса, маргинального божка небольшой группы воинов ал-арсийа и их потомков, проживавших только в Киеве, в памятнике конца XII в., да еще с определением «великий», адекватного объяснения не находит.

Стремясь подкрепить тезис о присутствии в Киеве в 980-е годы хорезмийского этнического «элемента», *никакими источниками не улавливаемого*, В. Н. Топоров обращается к «Хорсу жидовину» «Беседы трех святителей». Приведя соображения И. Е. Забелина об источнике заимствования Хорса, В. Н. Топоров считает их правдоподобными [29. С. 55] и полагает, что «„жидовином“ Хорс стал как божество прежнего Хазарского государства (надо полагать, подразумевается часть населения Хазарии — ал-арсийа. — М. В.), где официальной религией был иудаизм (тонкости дифференциации и тогда не были в почете)» [27. С. 38]. Поэтому «особенностью Хорса нужно считать подчеркиваемую в некоторых источниках этническую или даже этноконфессиональную чуждость — чуждость Хорса» ([29. С. 29], см. также [27. С. 38]) славянскому населению Руси.

³ Мы целиком согласны с В. Н. Топоровым, когда он пишет, что «„передовая“ (в данном случае наиболее выдвинутая на юго-восток) позиция этого ареала (восточнославянского («русского») ареала Славии.— М. В.) обеспечивала первенство (во времени) в восприятии иранизмов, полноту и органичность в их усвоении» [29. С. 25].

⁴ Судьбе восточнославянского Хорса близка история солярного обско-угорского божества *Кирэс*, *Кворэс*, *Корэс*, также пришедшего к предкам хантов и манси от иранцев (и чье имя восходит к той же или близкой форме, что и др.-рус. *Хърсь/Хурсь*), но ставшего важным элементом их пантеона, а потому богом не чужеродным, не «самозванцем», а «своим» (см. [29. С. 34; 31]).

Однако, строго говоря, даже условно приняв эти заключения, нет никаких оснований связывать «Хорса жидовина» именно с потомками воинов гипотетического восточноиранского гарнизона Киева. Гораздо убедительнее было бы считать, например, что «Беседа трех святителей» донесла до нас память о поклонении Солнце-царю Хорсу иранцев алан, населявших в период могущества Хазарского государства северо-западную часть его основной территории и непосредственно соприкасавшихся с ареалом расселения восточных славян; культ солнца у этих алан играл выдающуюся роль (подробнее см. [32]). Контакты «хазарских» алан и восточных славян могли (гипотетически) обусловить и знакомство последних с Хорсом, и наименование его «жидовином».

Но и такое объяснение не представляется нам удовлетворительным. В «Беседе трех святителей», а это важнейшее обстоятельство обходят без комментариев и И. Е. Забелин, и В. Н. Топоров⁵, мы имеем не просто «Хорса жидовина», но и определенный *нерасчленимый конструктор*: «елленский старец Перун» и «Хорс жидовин» как «ангелы» грома и молний. И это позволяет нам предложить отличную от указанных интерпретацию анализируемого отрывка «Беседы трех святителей».

Прежде всего, существенно отметить, что в литературе Древней Руси теонимы Перун и Хорс образуют достаточно стабильное и неоднократно встречающееся парное сочетание (ПВЛ, статья под 980 г.; проложное Житие князя Владимира; «Память и похвала князю Русскому Володимеру» Иакова Мниха; «Слово некоего христороубца»; «Слово св. Григория изобретено в толцех»; «Слово св. Иоанна Златоуста о том, како первое погании веровали в идолы»; «Слово и откровение св. апостол»).

Далее. Терминологическая пара «елин, еллинский» и под. — «жид, жидовин, жидовский» и под. в «Беседе трех святителей», приложенная к Перуну и Хорсу, также устойчива и многократна в древнерусских письменных памятниках, например: «Да не оубожьство(м) бж(с)твнымъ осудимъся. или единовластья ради жидовующе. или обилья дѣля елиньствующе»; «Мы же Не последуимъ бо жидовству. ни елинъскы почитаемъ»; «Противно бо есть едино противу множеству и множество противу единому. и обое само к собѣ противится. елиньство же и жидовство. и хулни су(т) паче», и т. д. ([33. С. 260], см. также [34. Стб. 824, 871]). Сама же данная терминологическая пара в древнерусской и христианской литературе вообще восходит к раннехристианской новозаветной традиции, связанной с именем св. апостола Павла. Напомним его известнейшую формулу: «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3.11); неоднократно и в других произведениях (Деян. 14, 1; 16, 1—3; 19, 10, 17; 20, 21; Рим. 1, 16; 2, 9—10; 3, 9; 10, 12; 1 Кор. 1, 22—24; 10, 32; 12, 13).

Древнерусское *елинь* означало не только 'грек', но и 'язычник' [34. Стб. 824]; *елиньскыи* 'эллинский, греческий; языческий' [34. Стб. 824]; *елиньство* 'язычество в его античной форме; о последователях языческой религии' [33. С. 209]; *елиньствовати* 'исповедовать язычество' [33. С. 209].

Древнерусское *жидь*, *жидовинь* имело не только значение 'еврей, иудей', но также 'язычник' [34. Стб. 870, 871; 23. С. 233]. При этом стремление рассматривать «жидов» не просто как евреев, иудеев, но в первую очередь как не христиан и противников христианства, нехристей, тем самым уравнивая их с язычниками («елинами»), в древнерусских памятниках выражено отчетливо: «Божии суть врази: Жидове, еретици, держащее кривую вѣру» [34. Стб. 871]; «Аще бо и противится жидовство елиньству. но обаче злобь въ обое(м) обрѣтается. ели(н)ство бо многобожье има(т). жидовство же не достато(ч)ствуе(т). зане же въ едино

⁵ Последнее, можно полагать, не случайно, так как иначе, в строгом соответствии с собственной логикой, В. Н. Топорову пришлось бы признать «этническую или даже этноконфессиональную чуждость — чуждость» восточнославянскому язычеству «елленского старца» Перуна и выявлять его греческие корни, что заведомо неприемлемо.

лице описае(т) бж(с)тво» [33. С. 260]; см. также в одном из списков «Беседы трех святителей» XVII в.: «В[опрос]. Воззваша к Господу, и не спасайах ихъ, и не услыша ихъ Богъ? О[твет]. Егда жидове со антихристомъ и съ бѣсы своими пойдуть во тьму кромешнюю, тогда возопиють к Господу, а Господь ихъ не услышитъ и не помилуетъ ихъ» [4. С. 399]. Ср. комментарий В. Н. Топорова к одному месту «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона: после утверждения «благодати» (христианства) «закон» (иудаизм) не принял ее; «с этих пор закон... противопоставляется благодати однозначно — как отрицательное и злономеренное высшим положительным ценностям. ...Закрытость иудеев в отношении благодати и истины ставит их ниже язычников...» [28. С. 49]. «В условиях русского религиозно-культурного дуализма, — отмечают В. М. Живов и Б. А. Успенский, — всякая неправославная вера отождествлялась со служением нечистой силе. Ислам, иудаизм, католичество и протестанство оказываются разными ипостасями одного и того же нечестивого безбожия, устроенного по модели русского язычества» [35].

Итак, в «Бесede трех святителей» к устойчивой паре теонимов Перун — Хорс было приложено столь же стабильное для древнерусской литературы парное сочетание «елин, еллинский» и год.—«жидовин, жидовский» и под. *Последнюю пару, считаем, в данном случае невозможно прямо трактовать в этническом либо этноконфессиональном ключе.* Гипотезы подобного рода могли бы иметь определенное право на существование, если бы «Хорс жидовин» фигурировал в тексте «Беседы» сам по себе, единично. Однако в разбираемом отрывке он находится в неразрывной связке с «елленским старцем» Перуном, в отношении которого прямолинейные этнические или этноконфессиональные интерпретации (т. е. «греческий» либо «принадлежащий древнегреческому язычеству») исключены. Единственное, на наш взгляд, удовлетворительное объяснение состоит в том, чтобы в данном конкретном тексте «Беседы» понимать «елленский» как «языческий», а «жидовин» как «язычник».

Подкрепляет предлагаемую интерпретацию источник середины XVIII в.⁶, найденный и исследованный Н. Н. Покровским.

В конце 1760 г. по обвинениям барнаульского духовного заказчика⁷ Дометия Комарова был арестован крестьянин Артемий Сакалов — человек богатой и сложной биографии. А. Сакалов, в частности, занимался магией с использованием заговоров. При обыске в доме Сакалова была обнаружена «бумашка на осмушке листа» с текстом одного из них. Плохо разбиравшийся в подобных вещах Д. Комаров определил тему этой «бумашки» для нас очень примечательно: «О жидовском еретике Перуне» [37; 38]. «Б. А. Успенский, — пишет Н. Н. Покровский, — объясняя эту странную формулу Дометия, показал, что термины „жидовский“ и „еллинский“ в языке того времени могли обозначать вообще „языческий“» [38].

И «Беседу трех святителей», и запись духовного человека XVIII в. объединяет главное: «Поскольку язычество мыслилось как неправославие, то и неправославие стало мыслиться как язычество» [39]. Поэтому Перун мог равно и называться «елленским», и становиться «жидовским», и даже оказываться богом «мусульманским», которому якобы молился, как и Махмету (Мухаммеду), Мамай на Куликовом поле (кстати, «звал» на помощь Мамай и Гурса — Хорса) («Сказание о Мамаевом побоище») [40].

Исходя из предлагаемой трактовки проблемы «Хорса жидовина», можно предполагать следующее.

Древнерусский автор протографа анализируемого ответа «Беседы трех святителей», эвгемерист, дополнил попавший на Русь его исходный текст (см. выше фрагмент южнославянской рукописи «Беседы») вставкой о Перуне и Хорсе (как

⁶ Благодарю А. А. Турилова, любезно указавшего на него во время обсуждения статьи.

⁷ Заказчик — лицо, осуществлявшее по поручению местного епископа надзор за несколькими церковными приходами [36].

«ангелах» грома и молний). При этом он, вероятнее всего, отразил бытовавшее в домонгольской Руси синкретические христианско-языческие представления, но считал необходимым пояснить читателям (и слушателям) «Беседы» языческую природу этих народных псевдоангелов, для чего использовал христианский топос — терминологическую пару «елленский» — «жидовин».

Не исключено и несколько иное. Превратив Перуна в «елленского старца» под влиянием какого-то источника, подобного «Слову и откровению св. апостол» (если не его самого), или самостоятельно сблизив Перуна с древнегреческим повелителем грома и молний Зевсом, автор протографа, руководствуясь тем же топосом, симметрично наделил второго участника мифологического «дуэта» Перун — Хорс эпитетом «жидовин», имея ввиду в обоих случаях прежде всего значение «язычник», но по отношению к Перуну подразумевая (но не прямолинейно) и определенный этноконфессиональный план (Перун ≡ Зевс > Перун «елленский старец»).

В рамках обоих вариантов нельзя не учитывать и такой возможный путь возникновения протографа: попавший на Русь исходный текст ответа был первоначально отредактирован одним книжником, вставившим в него имена Перуна и Хорса («два ангела громная есть, Перун и Хорс, два еста ангела молниина»), и вторично — другим, эвгемеристом, который, в согласии с традиционалистской средневековой ментальностью и к тому же воспринимая текст «Беседы» как сакральный, не удалил из него «паганские» теонимы, но все же посчитал нужным раскрыть языческую природу этих «ангелов» («два ангела громная есть, е л л е н с к и й с т а р е ц Перун и Хорс ж и д о в и н, два еста ангела молниина»).

В любом случае, как бы это ни казалось заманчиво, полагаем, что «Хорс жидовин» «Беседы трех святителей» ни прямого, ни косвенного отношения к проблематике Khazaro-Slavica не имеет.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 89—93.
2. Сухомлинов М. И. О псевдонимах в древней русской словесности//Известия имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1855. Т. IV, вып. 3. Стб. 134, прим. 1.
3. Щапов А. П. Исторические очерки народного мировоззрения и суеверия (православного и старообрядческого)//Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. I.
4. Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. (= Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. Т. LII. № 4).
5. Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире//Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. I.
6. Мочульский В. В. Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 121.
7. Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII//Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. I. С. 403.
8. Стара българска литература. София, 1981. Т. 1: Апокрифи. С. 332.
9. Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980. С. 136.
10. Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. II. С. 455.
11. Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. I.
12. Азбукин М. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI—XIV века)//Русский филологический вестник. 1896. Т. XXXV. № 2. С. 233—234.
13. Творогов О. В. Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв.//Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1979. Т. XXXIII. С. 5—8.
14. Булачин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе. Мюнхен, 1991. С. 30—35. (= Slavistische Beiträge. Bd. 278).
15. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
16. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. Т. II.
17. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I. С. 250.
18. Даркевич В. П. Топос как символ Перуна в древнерусском язычестве//Советская археология. 1961. № 4. С. 95—96.
19. Арциховский А. В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 110.
20. Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. М., 1983. Л. 243 об.

21. Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древней русской литературе//Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. II.
22. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 428—429.
23. *Архимандрит Никифор*. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. М., 1990.
24. Забелин И. Е. История русской жизни с древнейших времен. М., 1879. Ч. II. С. 291.
25. Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca; London, 1982.
26. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. М., 1991. С. 134—136.
27. Топоров В. Н. Еврейский элемент в Киевской Руси//Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М., 1993.
28. Топоров В. Н. Работники одиннадцатого часа. «Слово о законе и благодати» и древнерусские реалии//Russian literature. 1988. Vol. XXIV.
29. Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре//Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.
30. Васильев М. А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества//Религии мира. История и современность. Ежегодник, 1987. М., 1989; Васильев М. А. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси//Славяноведение. 1994. № 2.
31. Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии//Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981.
32. Плетнева С. А. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура. М., 1967; Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981; Плетнева С. А. Хазары. 2-е изд. М., 1986; Плетнева С. А. На славяно-хазарском пограничье: Дмитриевский археологический комплекс. М., 1989.
33. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). М., 1990. Т. III.
34. Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. I.
35. Живов В. М., Успенский Б. А. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв.//Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984. С. 214.
36. Словарь русского языка XVIII века. СПб., 1992. Вып. 7. С. 231.
37. Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина//Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник, 1978. Л., 1979. С. 52.
38. Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. 2-е изд. М., 1988. С. 195.
39. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальной модели в динамике русской культуры (до конца XVIII века)//Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту, 1977. Вып. 414. С. 13.
40. Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 71.



© 1995 г. ГАРДЗАНИТИ М.

«ХОЖЕНИЕ» ИГУМЕНА ДАНИИЛА В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ. ЛИТЕРАТУРА И БОГОСЛОВИЕ НА РУСИ XII ВЕКА

Они именуются «пальмиерами», поскольку возвращаются из-за моря, откуда часто они привозят пальмы; они именуются «пегринуами», поскольку идут к дому в Галисии, ибо гробница св. Иакова находится дальше от его отчизны, нежели гробница какого-либо другого апостола; они именуются «римлянами», поскольку идут в Рим.

Данте Алигьери. Новая жизнь / Пер. А. Эфроса. М., 1985. С. 145.

«Хожение» игумена Даниила, первый рассказ паломника из Киевской Руси о паломничестве в Святую землю, является образцом литературного жанра, пользовавшегося большой популярностью среди восточных славян. Несмотря на многочисленные аналогии с распространенными в Византии и Западной Европе повестями о паломничествах, это вполне самостоятельное произведение, представляющее подробную картину богословской культуры и религиозной духовности Киевской Руси в начале XII в. Благодаря детальности описаний и точности приводимых в нем данных, «Хожение» стало важнейшим источником сведений о палестинской церкви, о состоянии Иерусалимского царства, и путем косвенных указаний, — о внутреннем положении самой Руси. «Хожение», обширно использовавшееся как ценный исторический источник, неоднократно становилось предметом подробных исследований и переводилось на европейские языки. В последние годы оно привлекло внимание исследователей как архетип жанра «хожений» в древнерусской литературе. В настоящей статье делается попытка с новой точки зрения рассмотреть значение «Хожения» для церковнославянской литературы¹.

Гардзанити Марчелло — профессор Флорентийского университета.

¹ Данная статья имеет в своем основании предисловие к нашей книге [1], содержащей первый перевод «Хожения» на итальянский язык и подробный комментарий (историко-филологического, богословского и археологического характера). Результаты современных исследований по текстологии памятника и анализ существующих изданий см. на стр. 48—59 данной книги. Лучшее издание «Хожения», подготовленное М. А. Веневитиновым, переиздано с предисловием К. Д. Зеэмана [2]. Остается надеяться, что в обозримом будущем появится новое издание «Хожения», требующее — учитывая число существующих списков памятника — длительного труда.

1. Обычай паломничества в Киевской Руси

В XI и XII вв. в христианской Европе и в особенности среди восточных славян распространяется интерес к Святой земле (см. [3]). Паломничество² становится настолько популярным, что как монахи, так и миряне мечтают хотя бы однажды увидеть Иерусалим и Палестину. Неудивительно, что одновременно развивается и отрицательное отношение, прежде всего в монастырской среде, к злоупотреблению этим обычаем³. В древнеболгарском памятнике второй половины X в. — «Беседе на новоявившуюся ересь Богомилу» — в двух местах находим суровое осуждение обычая паломничества в Рим или Иерусалим [6].

Среди наиболее интересных свидетельств XII в. — «Житие Феодосия Печерского», второго игумена Киево-Печерской лавры. В юности он много страдал из-за враждебного отношения матери к его религиозному призванию и, среди прочего, был вынужден отказаться от паломничества в Святую землю [7]. Этот эпизод ясно показывает неотразимую притягательность святых мест для верующих. В конце XII в. архиепископ новгородский Антоний, описывая свое путешествие в Константинополь, сообщает, что там в церкви св. Георгия весьма почитаема была могила священика Леонтия из Руси, который совершил три пеших паломничества в Иерусалим [8]. В начале XIII в. монах Киево-Печерской лавры Поликарп в «Киево-Печерском патерике» косвенно критикует обычай паломничества, замечая: «И нѣсм николи же обьходил святых мѣст, ни Иерусалима видѣх, ни Синайскыя горы, да бых что приложил к повѣсти, яко же обычай имуть хытрословесньници сим краситися» [9. S. 156]. Из патерика же узнаем, что Варлаам, прежде чем стать игуменом монастыря св. Димитрия в 1062 г., совершил путешествие в Иерусалим и Константинополь [9. S. 44].

Церковные власти уже в уставе князя Владимира включили паломников в свое ведение, предоставляя им тем самым определенные права и одновременно стремясь удерживать их под своим контролем: паломникам был присвоен статус *церковных людей*, т. е. тем самым они попадали под юрисдикцию церковного суда⁴.

Церковные власти пытались сдерживать поток паломников, нередко превращавшихся в бродяг. Как дает понять сам Даниил в «Хождении», верующие толпами отправлялись в Святую землю и, возвращаясь, приносили рассказы о событиях чудесных и небывалых, а потом, не удовлетворенные, снова отправлялись в путешествие в жажде новых подробностей и связанных с ними легенд. Дьякон Кирик в 1136 г. среди прочих вопросов, заданных им епископу Нифонту, просил его совета по следующему поводу: «А иже се рѣх идуть в сторону в Ерусалим к святым, а другим аз бороню, не велю ити: сдѣ велю доброму ему быти. Нынѣ другое уставих: есть ли ми, владыко, в томъ грѣх? — Велми, рече, добро твориши: да того дѣля идеть, абы порозну ходяче ясти и пити, а то ино зло борони, рече». Илия же спрашивал: «Ходили бяху ротѣ, хотяче в Ерусалим.— Повелѣ ми опитемью дати: та бо, рече, рота губит землю сию» [11].

Упоминания о паломниках находим и в былинах, где они называются *каликами* (от названия римской обуви *caliga*, через греческое *καλιχα*; отметим, что и игумен Даниил носит обувь, которая называется *калиги*). В былине «Идолище

² В древнерусском языке для обозначения паломничества использовались различные термины. Наиболее древним является *хож(д)ение*, относившееся к любому типу путешествия. Более узким значением обладает *странничество*, обозначавшее жанр вообще и потому часто встречавшееся в заглавиях повестей о паломничествах и в каталогах монастырских библиотек. *Паломничество* относилось только к путешествиям в Святую землю и происходило от латинского «*palmarius, palmaus*», свидетельствуя об обычае пилигримов приносить из Палестины пальмовую ветвь [4. S. 97].

³ Осуждение обычая паломничества, как противоречащего аскетической и духовной жизни, восходит в эпоху Отцов церкви. Вспомним в особенности два письма Григория Нисского во время его миссии в Аравию и Палестину в 388 г. [5].

⁴ В уставе Владимира паломник называется в первой редакции *калика*, *калъка*, *стороник* [10. С. 16, 19, 20, 21]; во второй редакции *паломник*, *стороник* [10. С. 24]; в уставе Всеволода, князя Новгородского (в котором, по-видимому, сохранились следы устава, составленного этим князем в 30-е годы XII в.), употребляется слово *паломник* [10. С. 157].

поганое», которую Б. А. Рыбаков связывает с первым крестовым походом, однако не исключено, что она восходит к временам Константина Мономаха (ум. 1054) или Константина Дуки (ум. 1068), говорится о группе паломников (*калики*), которые отправляются в Иерусалим, чтобы помолиться Богу, омыться в Иордане и поклониться Гробу Господню [12].

2. Цель «Хожения»

Игумен Даниил⁵ отправился в Святую землю, чтобы положить конец кругу слухов. По возвращении, изучив «святые книги» (т. е. богослужебные)⁶, он составил подробное описание путешествия для наставления верующих, которое должно было избавить их от долгого и опасного пути и в то же время сообщить им истинные сведения о святых местах Палестины, подтвержденные «святыми книгами». С этой точки зрения, «Хожение» относится к традиции паломнической литературы, восходящей к первым векам христианства, когда аноним из Бордо и Эгерия странствовали по Святой земле, изучая Писание и участвуя в обрядах палестинской церкви. Эта традиция, которую не смогли прервать ни вторжение персов, ни завоевание Палестины мусульманами, обрела новую силу в конце XI в., когда распространилось известие о завоевании крестоносцами Иерусалима и об основании в Палестине христианского королевства. Игумен, как и его соотечественники, должен был знать о завоевании Иерусалима и основании Иерусалимского королевства не только от паломников, возвращавшихся из Святой земли. Как известно, датский король Эрик Добрый, совершивший паломничество в Рим в 1098 г., в 1102 г. отправляется через Русь в Константинополь, чтобы присоединиться к крестоносцам, однако умирает 10 июля 1103 г. на Кипре, не достигнув цели [14]. В саге об Эрике Добром королевского скальда Маркуса Скеггъясона говорится, что Святополк гостеприимно встретил Эрика и дал ему в спутники храбрых воинов. В городах и деревнях на всем протяжении пути паломников встречали верующие колокольным звоном и песнопениями [15].

В «Хожении» Даниил хотел *свидетельствовать* истину о местах, связанных с героями и событиями священной истории, в особенности с рождением, страстями, смертью и воскресением Христа. Таким образом, было бы ошибкой рассматривать это произведение только как источник сведений по истории или географии Палестины. Все эти сведения, несомненно содержащиеся в памятнике, не могут рассматриваться в отрыве от той очевидной религиозной задачи, которую ставил перед собой автор⁷. Даниил совершенно сознательно ссылается в тексте — в особенности в прологе и в заключении — на отрывки из послания апостола Иоанна (1 Ин. 1,1) и Апокалипсиса (Откр. 1,1), являющиеся важнейшими

⁵ О нем мы не имеем сведений из других источников. Из «Хожения» мы знаем, что Даниил «русские земли игумен», вероятно, из Южной Руси отправился в Святую землю между 1104 и 1109 гг. и пробыл там шестнадцать месяцев. Он останавливался в монастыре св. Саввы в Иерусалиме, путешествовал по Палестине, имея проводником монаха из этого монастыря, и вслед за экспедицией короля Балдуина сумел побывать даже в Галилее. Указания на последние разыскания о личности игумена, времени и длительности путешествия см. [1. С. 12—20].

⁶ Как считает В. М. Истрин, Даниил во время путешествия делал заметки, которые переработал по возвращении, используя отрывки из апокрифов [13].

⁷ Достаточно распространено мнение, согласно которому целью путешествия было некая политическая миссия, которую Даниил выполнил при короле Балдуине. Е. В. Петухов первым предположил, что Даниил был важной фигурой в русской церкви [16]. Д. С. Лихачев предполагает, что Даниил был послан в Иерусалим черниговскими князьями, искавшими поддержки в борьбе против Владимира Мономаха, которого поддерживала константинопольская церковь [17]. Однако эта гипотеза противоречит временным границам путешествия, совершенного во время княжения Святополка, а не Владимира Мономаха. В. В. Данилов также считает, что игумен выполнял какую-то особую политико-религиозную миссию в Палестине [18. С. 92]. Ю. П. Глушакова развивает дальше эту идею: игумен Даниил мог быть послан великим князем киевским, чтобы разузнать о положении дел в Константинополе и на Ближнем Востоке в свете возможной поддержки Русью Византии против турок-сельджуков; благосклонность короля Балдуина к паломнику, таким образом, рассматривается

текстами для теологии свидетельства. В основе такого свидетельства лежит особое *видение* мира, включающее в себя определенную систему ценностей и соответствующих им видимых «знамений». Такое видение, происходящее из глубинной потребности видеть и осязать, лежит в основе паломнической литературы Киевской Руси⁸ и играет определяющую роль в «Хожении». Это видение ориентировано на святые места и знамения божественной силы, указанные в Священном писании. Оно дается только людям «мудрым и верным»: в «Хожении» оно ярко проявляется, когда игумен созерцает «свет небесный», сходящий ко Гробу Господню⁹.

В свете этого встает вопрос: имело ли «Хожение» прямой образец в византийской или латинской паломнической литературе? Произведения, относящиеся к данному жанру, объединяет прежде всего не литературная форма, но *Sitz im Leben*, сам обычай паломничества и участия в жизни палестинской церкви [2. С. XII]. Произведение, которое Даниил мог бы использовать как образец, пока не установлено¹⁰. Оригинальность произведения определяется не сравнением его с предшествующей или современной «Хожению» паломнической литературой, но той целью, которой задался автор и которая отвечала потребностям церкви на Руси в начале XII в.

3. Структура произведения

В «Хожении» присутствуют различные формы повествования: от географического описания автор переходит к хронике, от нравоучительного анекдота возвращается к библейскому сюжету. Однако эти формы прочно связаны с фабулой, построенной в соответствии с основными этапами путешествия игумена¹¹.

Или сам Даниил, или переписчик разделили текст на краткие главы, каждая из которых содержит описание одного из святых мест, которые посетил игумен во время своего путешествия. Таким образом, становится очевидной структура произведения, тесно связанная с географией путешествия. Зеeman, продолжая идеи Веневитинова, предлагает следующую схему:

I. Пролог.

II. Путь в Святую землю, описание городов Палестины, возвращение.

III. Описание путешествия в Галилею и эпилог.

в связи с политикой Рима в отношении к Киевской Руси [19. С. 83—85]. Все эти гипотезы представляются труднодоказуемыми прежде всего потому, что им не находится подтверждения в тексте «Хожения». Гипотеза о дипломатическом характере миссии Даниила распространена достаточно широко [20]. Доброжелательное гостеприимство короля Балдуина легче объяснить вниманием, с которым следили за потоком паломников из Европы, а также, возможно, династическими связями между франкскими и русскими знатными родами [21].

⁸ Как полагает Д. С. Лихачев, «средневековый паломник видел смысл повествования не в самом путешествии, а в описании виденного» [22].

⁹ В основе этого видения лежит, несомненно, византийская «теология света», которая уже в XI в. укоренилась в монастырях Киевской Руси [23].

¹⁰ Данилов указывает на возможную зависимость «Хожения» от византийских *πρόβουεταρία*, в особенности в тех отрывках, где преобладают географические перечисления и отсутствуют личные впечатления [18. С. 104]. Зеeman, следуя указанию Веневитинова, сопоставил «Хожение» с «Повестью Епифания о Иерусалиме и о сущих в нем мест» Епифания Агиополита, восходящей ко второй половине IX в. (сохранились два славянских перевода этого памятника XV в.), и показал, что параллелей между двумя этими произведениями недостаточно для того, чтобы доказать зависимость «Хожения» от «Повести» Епифания [2. С. XXX; 4. С. 46].

¹¹ Н. С. Трубецкой выделял три основных компонента паломнической литературы: 1) личные воспоминания о путешествии; 2) перечисление и описание достопримечательностей Святой земли; 3) связанные с этим легенды. Преобладание какого-либо из элементов означает перемену стиля. По его мнению, в «Хожении» эти три компонента представлены равномерно и регулярно ([24, ср. [25]). Обилие перечислений и краткость описаний вызваны не только подражанием стилю Священного писания и в особенности евангелий, как отметил Р. Ягодич, но вызваны желанием Даниила отослать читателя к священным текстам [26].

IV. Рассказ о «свете небесном» и новый эпилог [2. С. XI; 27]¹².

Если мы рассмотрим текст, учитывая религиозные задачи, которые ставил перед собой автор, то обнаружим, что не случайно центральное положение в маршруте, служащем фабулой повествования, занимает Иерусалим. Святой город является началом и концом кратких путешествий Даниила в Палестине. Такая композиция указывает на богословский характер глубинной структуры произведения:

- I. Путешествие из Константинополя в Иерусалим.
- II. Пребывание в Иерусалиме.
- III. Первое путешествие: на восток от Иерусалима.
- IV. Второе путешествие: на юг от Иерусалима.
- V. Третье путешествие: на запад и на север от Иерусалима.
- VI. Четвертое путешествие: Галилея и Тивериадское море.

Глубинная структура текста выявляется при анализе библейских цитат, употребляемых автором в описании каждого из его путешествий. Каждому маршруту соответствует повествовательный цикл, включающий события и персонажи, связанные с христианской тайной. Представим краткую схему этих циклов с указанием действующих лиц и библейский топографии:

1. Цикл, посвященный апостолам Иоанну и Павлу: свидетельство апостольского века. Места: Троида, Ефес, Патмос и Кипр.
2. Цикл, посвященной смерти и воскресению Христа: проповедь христианской тайны. Место: Иерусалим.
3. Цикл, посвященный крещению Иисуса: покаяние и крещение. Места: Иордан и Иерихон.
4. Цикл, посвященный вочеловечению Христа: к истокам христианской тайны. Места: Иерусалим, Вифлеем, Мамре и Хеврон.
5. Цикл, посвященный пророчествам и видениям: явления Святого Духа. Места: Аин-Карим, Эммаус, Яффа, Капернаум, Кармил.
6. Цикл, посвященный служению Иисуса: слово и таинство. Места: Тивериада, Фавор, Назарет.

Совокупность этих циклов вместе с рассказом о «свете небесном» представляет глубинную структуру текста. Это позволяет объяснить, например, тот факт, что Даниил ничего не говорит о своем путешествии до Константинополя и не описывает святые места в столице империи, несмотря на обилие там священных реликвий и памятников, связанных со Святой землей¹³. Тенденция объединения событий вокруг одного места или одного маршрута восходит к палестинской традиции, развивавшейся на протяжении веков. Эта традиция отразилась в византийской литургии, столь богатой палестинскими элементами, благодаря которой и Русь достаточно быстро восприняла христианскую символическую

¹² По мнению Веневитинова, первоначальная структура памятника представлена в рукописи ГИМ. Ф. Уварова, 699/1747 (ранее Царский, 599). В этой рукописи, в которой отсутствует приложение, путешествие в Галилею предшествует пути Вифлеем — Хеврон. Зеeman, не соглашаясь с предположением Веневитинова, предлагает интересное объяснение подобной перестановки: учитывая список, несомненно связанный с вышеупомянутым (ГПБ. Ф. Погодина, 1534), он предполагает, что, помещая путешествие в Галилею с остановкой в Назарете перед путем Вифлеем — Хеврон, переписчик следовал порядку повествования о детстве Христа в евангелиях (благовещение — рождение Христа). Гипотеза Веневитинова представляется нам маловероятной, но, тем не менее, как показал Зеeman, ее достоинством является то, что она указывает на структурообразующую роль богословских категорий.

¹³ Другая гипотеза выдвинута Зеemanом: автор начинает свой рассказ с Константинополя как потому, что путь туда был уже хорошо известен, так и потому что сам город не представлял ничего достойного описания (!) [2. С. XIII]. Еще одним объяснением может быть то, что, как замечает сам Даниил, из Константинополя начинались и другие паломничества — на гору Афон («святую гору»), в Салоники и Рим.

картину мира, насыщенную ассоциациями и аналогиями, которую на продолжении веков дополняла иными палестинскими традициями и легендами¹⁴.

Эти повествовательные циклы обрамлены прологом и эпилогом, имеющими одинаковую структуру и общий пласт библейских цитат и выражений, которые, как обнаруживается при внимательном чтении, указывают на цель создания данного текста.

В прологе «тематическим ключом» [29] является цитата из притчи о талантах, часто используемая в византийской литературе (встречаем ее, например, в прологе к «Житию Варлаама и Иосафа»). Автор утверждает, что его свидетельство, подобно таланту из притчи, является даром свыше, которого он не может скрыть.

Учитывая пласт библейских цитат, предложим следующую структуру вступления:

1. Представление автора и прием самоуничижения.
2. Господь выполнил желание посетить «святой град Иерусалим» и «землю обетованную» (христологический интерес).
3. Моральная ценность произведения (для автора): свидетельство веры. Тематический ключ: притча о талантах (Мф. 25, 14—30).
4. Моральная ценность произведения (для читателя): покаяние (критика обычая паломничества) (2 Кор. 7, 8—11).

Не менее значимой является «кольцевая цитата»¹⁵ в первом эпилоге из Послания к Коринфянам апостола Павла (2 Кор. 12, 5—6, 9) — смиренное признание Божьей благодати, полученной игуменом. Структура эпилога сходна со структурой пролога:

1. Господь благоволил желанию посетить «святой град Иерусалим» и «землю обетованную» (христологический интерес).
2. Богословская ценность произведения: паломничество — это Божье дело. Кольцевая цитата: хвала апостола Павла (2 Кор. 12, 5—6, 9).
3. Благодарность за исполненное желание (Пс. 116, 12).
4. Прощание автора (уверение в правдивости рассказан) и прием самоуничижения¹⁶.

В прологе, как и в эпилоге, легко заметить прежде всего сходство с риторическими фигурами византийской, в особенности монастырской, литературы: прием самоуничижения с признанием собственного «худоумия» и «грубости» стиля и использование цитат из Писания как структурообразующего элемента в тексте. Рассмотрим теперь более подробно повествовательные циклы «Хождения».

Первый цикл представляет собой введение к описанию Иерусалима и Святой

¹⁴ А. Н. Веселовский, несомненно, был прав, видя в произведениях, подобных «Хожению», плод «коллективной поэзии». Он писал: «В основе их могли находиться древние местные памяти, указывавшие на тот или другой эпизод евангельской повести, а каждый из этих эпизодов входил в свою очередь в связь с другими, связь лично-биографическую или излюбленную — прообразовательную, усматривавшую в фактах, по-видимому, не стоящих друг с другом ни в каких отношениях, выражение одной и той же, последовательно выяснявшейся идеи. Предположи же теперь поколения паломников, воспитанных в этом символическом мировоззрении: одна местная память Палестины вызовет в них целый ряд других, которые невольно подскажут сами, по привычке и действию бессознательной аналогии. Из одного воспоминания вырастет вереница воспоминаний, которыми вдохновится, которые повторит автор более позднего хождения» [28]. Однако он, изучая развитие ассоциаций и аналогий, не учел роли литургии, лежащей в основе символической картины мира средневекового человека.

¹⁵ Под «кольцевой» или «структурной» цитатой мы подразумеваем библейскую цитату, которая отсылает к тематическому ключу пролога, окончательно раскрывая его смысл.

¹⁶ Благодарим профессора Р. Пиккио за ценное замечание, которое устанавливает связь между двумя цитатами из апостола Павла и уточняет функции библейских цитат в прологе и эпилоге. «Тематический ключ», как он пишет, следует искать не только в отсылке к притче о талантах, но и «в сочетании цитаты из Матфея (Мф. 25, 14—30) (усердие составителя, желающего предоставить верующим — для их пользования или же на их благо — духовное сокровище, приобретенное благодаря паломничеству) с цитатами из Послания к Коринфянам (2 Кор. 7, 8—11; 12, 5—6, 9) („поскорбеть согласно Господу“, обращаясь мыслью к святым местам, и в то же время не хвалиться полученной благодатью, но смиренно верить в слова Бога Павлу, который был избран для высшего пути: „сила бо моя в немощи свершается“). Таким образом, в кольцевой цитате обнаруживаются несомненные павловские коннотации. Новозаветное послание, вдохновляющее всю композицию, указывает на смирение, приличествующее тому, кто был призван увидеть высшее и берется за описание увиденного» [30].

земли. Указав место, время и обстоятельства пребывания в Святой земле, автор кратко описывает путь от Константинополя до Иерусалима. На протяжении пути он указывает реликвии местных святых (главным образом, епископов и мучеников), останавливаясь особо на свидетельствах пребывания там апостолов Павла и Иоанна (в особенности в Эфесе и на Патмосе). По всей видимости, Даниил хочет подчеркнуть, что только через апостольское свидетельство можно постичь христианскую тайну. По мере приближения паломника к цели путешествия сакральная атмосфера усиливается. Во время остановки на Кипре, где находится крест, установленный св. Еленой, автор рассказывает, как собирают ладан.

Второй цикл посвящен святым местам Иерусалима, связанным со смертью и воскресением Христа. Вид на Иерусалим сверху с горы Неби Самвил заставляет читателя разделить чувства Даниила при виде церкви Воскресения, где находится Гроб Господень. С многочисленными подробностями описываются эта церковь, место распятия (символически отождествляемое с жертвенником Авраама), башня Давида и место, где был найден крест у так называемого дома Урии. В церкви Святая Святых (ныне мечеть Куббет-ес-Сакра) автор особенно интересуется хранящимися там ветхозаветными святынями. Рядом с ней находится «дом Соломона» (Palatium Salomonis крестоносцев). К этому циклу примыкает также описание Вифании (гробница Лазаря) и святых мест Гефсимании. Второй цикл завершается так же, как и начался, взглядом сверху: автор смотрит на святой город с Елеонской горы. В этом месте автор вспоминает о вознесении, которым завершается цикл о страстях, смерти и воскресении Христа.

Третий повествовательный цикл посвящен крещению Иисуса. В описании путешествия к Иордану преобладают воспоминания об Иоанне Крестителе: само изображение местности и трудной дороги способствует созданию атмосферы покаяния, которая подводит к воспоминанию о крещении Иисуса. Описание реки Иордан и упоминание великих предтеч (пещера Илии и Иоанна Крестителя) предваряют обновление опыта крещения в службе, которая совершается над водами реки Иордан в «водокрещеный праздник». Путь игумена через пустыню в Иерихон и возвращение в Иерусалим с остановкой в монастыре св. Саввы изобилуют свидетельствами о жизни персонажей Ветхого Завета (Моисея, Иисуса Навина, Елисея) и святых отцов (св. Герасима, св. Саввы, св. Ефимия и др.); они окружают место, где постился Иисус (джебель Курунтуль). Тем самым автор указывает читателям на путь покаяния и очищения, который должен следовать за крещением.

Следующий цикл начинается в Иерусалиме. В описании мест, связанных с тайной вечерей, игумен опирается на Евангелие от Иоанна. Он подводит к размышлению о тайне вочеловечения Христа: не случайно описанию Вифлеема и окрестностей — места рождения Христа — предшествуют упоминания об исцелении слепого у Силуамской купели (необходимость веры) и о «селе Скудельнице» («искуплено бо есть кровию Христовою» — целью вочеловечения было искупление). Вторая часть цикла посвящена целиком Аврааму; центральное место здесь занимает явление Святой Троицы Аврааму у дубравы Мамре. Авраам рисуется здесь как прототип верующего человека, благословленного Богом.

В пятом цикле также обнаруживается внутренняя последовательность: центром его является воспоминание о пророках во время пребывания Даниила в Текуа (село, являющееся, согласно местной легенде, их родиной). Повествование посвящено чудесным явлениям от времен пророков (ревность Илии, рождение Иоанна Крестителя) до времен Нового Завета (явление в Эммаусе, видение Петра в Яффе) и вплоть до пророчеств о Капернауме и Антихристе и до чудесной иконы в Бейруте.

Последний цикл — путешествие в Галилею — посвящен Иисусу и его служению. В первой части говорится о его проповедях, о совершенных им чудесах и его явлениях после воскресения. В центре — описание места преображения Иисуса и рассказ о жертвоприношении Мельхиседека. Размышления Даниила о таинстве евхаристии не обходятся без критики «латинян», употребляющих для причастия спресножи. Цикл завершается посещением святых мест Назарета, где автор пространно говорит о тайне благовещения, заимствуя ряд подробностей из апокрифов.

К основному тексту прилагается рассказ «О свете небесном, как сходит ко Гробу Господню». Игумен описывает вечерню у Гроба Господня в Великую субботу, когда чудесным образом зажигаются лампы у Гроба.

Рассказ о путешествии в Галилею и, в особенности, приложение о «свете небесном» приближаются к жанру хроники благодаря персонализации повествования, его напряженности и насыщенности деталями, в которых отражаются личные впечатления автора. Однако в раннесредневековой литературе личность автора в произведении не проявляется непосредственно, и даже личные воспоминания нейтрализуются в общей структуре текста (подробнее см. [2. S. XVIII; 4. S. 75—76]). Повествование от первого лица в данном случае тесно связано с желанием игумена придать своему труду характер «свидетельства».

4. Святые места и священная история

Очевидно, что центром повествования является идентификация и описание святых мест. В «Хождении» вдобавок к общему описанию пути неизменно указываются расстояния, измеряемые в поприщах, верстах, дострелах (иногда указывается сила выстрела), вершениях камня (указывается размер брошенного камня). На каждом этапе пути находим город, село или монастырь, где игумен мог пополнить запасы воды и пищи. С каждой остановкой связано описание ее места, более или менее подробное в зависимости от его важности, непременно включающее в себя упоминание о случившихся там знамениях и находящихся святых. Игумен указывает даже точные размеры реликвий и памятников в сажнях, локтях и ладонях. Благодаря этому «Хождение» является важным источником сведений о системе мер Киевской Руси [31]¹⁷.

Святые места, которые посещает игумен, весьма разнообразны, но при этом все они включены в единую иерархическую систему: от Гроба Господня до гроба св. Пелагеи, от древа креста Христова до дубравы Мамре. Святость этих мест определяется тем, что в них в том или ином виде проявилась божественная сила¹⁸. Не забудем,

¹⁷ Остается открытым вопрос о реальной длине версты в «Хождении». Сравнительную таблицу расстояний реальных и приводимых в «Хождении» см. [2. S. 249—253].

¹⁸ Предложим классификацию описаний святых мест вне зависимости от их роли в священной истории, в которой отразился бы подход автора к христианскому культу в Святой Земле. Первое место в ней займут базилики Константина и византийские постройки, в которых сохранились древние святыни. Там в благоговейном молчании собирались паломники, куда в дни праздников притекал народ, чтобы во время литургии пережить важнейшие события священной истории. Напомним лишь самые важные храмы: церковь Гроба Господня, церковь Святая Святых, церковь Вознесения, Сионская церковь, церковь Рождества в Вифлееме, церковь Преображения Христова на Фаворе, церковь в Назарете. Все эти храмы вызывают восхищение монаха, и он приводит их подробное описание. Даниил особенно интересуется куполом, числом и формой колонн, использованием мрамора, наличием часовен и, главным образом, присутствием крипты, в которой обыкновенно находятся гробы или мощи святых. Важнейшую роль играют измерения, призванные донести до читателя не столько архитектуру данного храма, сколько то, как через образ Иерусалимского храма (1 Цар. 6, 2 и далее; Иез. 40, и далее; Зах. 2, 5—6; Откр. 11, 1; 21, 15—21) передать организацию священного пространства. Церкви в свою очередь могут иметь «святая святых» — крипту, часовню, святую скалу или камень. Особенно важны раки святых, находящиеся внутри храмовых сооружений или в священной местности, около которых часто совершаются чудеса и исцеления: гробы патриархов (Сугубая пещера — Хеврон) Рахили (Рама), пророков (Техоа), Лота (Сигор), Самуила (Неби Самвил), Елисея и Иисуса Навина (Тивериада), Богородицы в Гефсимани, Иосифа Обручника (Назарет), Иоакима и Анны (Иерусалим), Стефана (Иерусалим), Лазаря (Вифания), Иакова (Иерусалим), Иоанна, Марии Магдалины и Тимофея (Ефес), Иосифа Аримафейского, кипрских святых, святой Марии Египетской (Неби Самвил), святой Пелагеи (Елеонская гора), святого Георгия (Лидда), монахов в монастырях св. Саввы, св. Евфимия, св. Харитона и св. Николы Мирликийского. Между ними встречаем и жилища, самыми известными из которых являются башня Давида и дом Соломона, но также и простые пещеры, места благословенные или проклятые (Иудин двор). Среди наиболее важных назовем (не считая те, где останавливался Иисус) пещеры Лота, Мельхиседека, Ильи, Елисея, Захарии, Иоанна Крестителя, св. Саввы, св. Феодосия. Нельзя забывать и монастыри, являющиеся свидетельством присутствия «священного пространства» в Палестине. Вспомним в особенности монастырь Иоанна Предтечи, Каламонию, Иоанна Златоуста, Архангела Михаила, св. Феодосия, св. Саввы, Евфимия Великого и св. Харитона. В Иерусалиме находилась «местоихия» св. Саввы, где останавливался Даниил, а в окрестностях города был грузинский Крестный монастырь. Добавим также и латинские монастыри, предоставившие приют игумену.

однако, что церкви, монастыри, святые гробы и жилища в свою очередь являются частью более широкого «священного пространства» Святой земли, включающего реки, озера, горы, но об этом ниже.

Ограничиваясь лишь «феноменологией» «священного пространства», мы не поймем глубинного смысла произведения. Игумена Даниила в святых местах привлекает не столько их наглядная, сколько знаковая сущность, т. е. возможность вспомнить в связи с ними персонажа или событие священной истории. Для Даниила священна вся история: от Адама, чей череп лежит в подножии Голгофы, до себя самого, избранного и направленного Богом представить всю Русь у Гроба Господня. Это целый мир, наполненный деяниями патриархов и монахов, пророков и апостолов, в центре которого неизменно находится Христос, его смерть и воскресение.

Таким образом, паломничество Даниила — не последовательное описание «археологических памятников», но жизнедействие в «священном пространстве» — месте проявления божественной силы. Она вмещивается в историю различными путями, неизменно оставляя в ней глубокий след. Автор напоминает о явлениях воскресшего Христа, преображении, явлении Троицы Аврааму у дубравы Мамре, проявлениях ангельских сил, которым противостоят бесовские (явления архангела Михаила Иисусу Навину, искушение Христа в пустыне), а также о видениях, подобных лестнице Иакова. Проявлениями божественных сил являются также чудеса, исцеления и природные катаклизмы. Автор намеренно подчеркивает сверхъестественный характер этих событий, желая не потрясти или поразить воображение читателей, но показать им всемогущество Божие.

Игумен, кроме прочего, поставил перед собой нелегкую задачу опровержения фантастических вымыслов и легенд, распространившихся на Руси благодаря рассказам паломников, а также, по всей вероятности, заимствованных из апокрифов¹⁹. Автор решил обратиться к источникам священной истории, черпая из них с помощью своего поводыря правду о святых местах: «тый ми муж указа все по истинѣ, от святых книг испытав добръ». Эти «святые книги», включающие в себя Священное писание, труды Отцов церкви, жития святых и священные гимны, отождествляются с комплексом литургических книг. Благодаря литургии, автор включается в многовековую традицию паломничества, которая изначально предполагала чтение отрывков из Священного писания и произнесение молитв в святых местах²⁰. Естественно, автор не во всех случаях прямо цитирует «святые книги», нередко мы находим лишь ссылки на них, не сопровождаемые более подробными пояснениями, иногда автор использует аллюзии или пересказ.

Исключительно интересны те отрывки, в которых автор приводит фрагменты диалогов или же объединяет отрывки из Писания, священных гимнов и апокрифов. Предложим составленную нами схему, с помощью которой мы анализировали богатый цитатный пласт «Хожения»:

I. Ссылка на идеи или действительность (события или персонажи):

- 1) Упоминание без подробных объяснений;
- 2) Толкование идеи или описание действительности (рассказ о событиях или персонажах и т. д.).

II. Цитаты:

- 1) Аллюзии;
- 2) Парафраза или пересказ;
- 3) Прямая цитата.

¹⁹ На самом деле, как мы увидим в дальнейшем, автор неоднократно цитирует апокрифические тексты, которые, впрочем, не считались таковыми в его время, и опирается на палестинскую традицию при локализации целого ряда эпизодов священной истории.

²⁰ Эгерия повествует об этом так: «*Id enim nobis semper consuetudinis erat ut, ubicumque ad loca desiderata accedere ualebamus, primum ibi fieret oratio; deinde legeretur lectio ipsa de codice, diceretur etiam psalmus unus pertinens ad rem et iterato fieret ibi oratio*» [32].

III. Драматизация (диалогический рассказ о событии):

- 1) Цитата из священных текстов;
- 2) Комбинация цитат;
- 3) Парафраза.

Из нашего анализа, результаты которого представлены в примечаниях к нашему переводу «Хожения», приведем здесь лишь некоторые выводы. Наиболее многочисленными и длинными являются цитаты из Нового Завета: отметим искусность автора в их объединении или пересказе; иногда рядом с ними встречаются цитаты из апокрифов²¹. В Ветхом Завете внимание Даниила привлекают в основном великие патриархи, пророки и цари, среди которых выделяются фигуры Авраама, Илии и Давида. Автор также упоминает множество христианских святых, в основном монахов и раскаявшихся грешников, здесь особенно важны фигуры св. Саввы и св. Марии Египетской. Среди апокрифов, во времена Даниила еще не исключенных из числа «святых книг», упомянем прежде всего «Прото-евангелие Иакова» [33]²², неоднократно цитируемое в тексте, и «Слово о Мельхиседеце» [34]²³.

К местным легендам²⁴ Даниил обращается реже, преимущественно при локализации событий священной истории, о местонахождении которых нет сведений в Писании. Следы палестинской традиции особенно наглядно проявляются тогда, когда местная легенда вступает в противоречие с указаниями Священного Писания²⁵.

Священная история не останавливается в прошлом: борьба между добром и злом становится все более ожесточенной по мере приближения пришествия Антихриста и Страшного Суда, о которых неоднократно напоминает в «Хожении». С этим могут быть связаны и частые упоминания о сарацинах, к которым игумен относится со страхом и враждебностью. Игумен тщательно отмечает всякую угрозу нападения и указывает те места, где встречались банды разбойников. Лишь однажды автор упоминает о мирном соседстве в одной деревне христиан и сарацин: он пишет, что в пути в Иерусалим его проводником был сарацин («старейшина сарацинский»). Однако это единственный подобный пример. Обычно сарацины объединяются с персами или с теми, кто вторгся и опустошил христианскую Палестину, и называются «погаными», в особенности когда автор описывает разрушение и ограбление церквей и монастырей. Тем самым Даниил свидетельствует об окончательном размежевании между христианами и мусульманами, наступившем после прихода в Палестину крестоносцев, когда большая

²¹ Объединение и пересказ Даниилом отрывков из Писания позволяет нам составить представление об экзегетике той эпохи. Ограничимся одним примером. В главе «Яффа» автор приводит два эпизода из Деяний апостолов, относящиеся к пребыванию Петра в Яффе: воскрешение Тавифы (Деян. 9, 36—43) и видение Петра (Деян. 10, 9—16). Автор в особенности останавливается на последнем эпизоде, расходясь во многих деталях с повествованием Луки. В Деяниях говорится, что Петр, молясь, в полдень почувствовал голод и решил вкусить пищу, между тем у Даниила он изображен постящимся в девятом часу. На плащанице, явившейся ему, он видит «четвероногих» и «всякого гада», в Деяниях же к ним добавлены и «птицы небесные». Видение в пересказе Даниила отличается от евангельского. Автор приводит цитату из диалога Петра с «гласом с небес» (Деян. 10, 13—15) о Божьей власти очистить «нечистое» и «скверное». Однако, анализируя контекст, мы обнаружим, что Даниил вкладывает в цитату смысл, отличный от библейского: в Деяниях она предшествует обращению Корнелия и последующему решению Петра допускать язычников в христианскую общину, в рассказе Даниила ее функция сводится к аскетическому увещанию, и весь эпизод приобретает черты анекдота, типичного для монастырской литературы.

²² Учитывая точность цитат, следует предположить, что автор пользовался каким-то славянским переводом апокрифа [33].

²³ Памятник, приписываемый св. Афанасию. Начиная со второй половины XV в. известны многочисленные славянские списки этого памятника, называемого «Слово Афанасия, архиепископа Александрийского, о Мельхиседеце», один из которых встречаем в Великих Четьях-Минях (22 мая) [35].

²⁴ Автор «Хожения», как считал Сперанский, передал «массу религиозных легенд», то ли просто пересказывая местные, то ли сверяя услышанное с существующими славянскими переводами [36].

²⁵ О местных традициях в Палестине см. в особенности [37] (автор приводит многочисленные цитаты из «Хожения»).

часть мусульманского населения эмигрировала на восток или осела в прибрежных городах, недалеко от Египта Фатимидов, а оставленные ими земли захватывались христианами — выходцами из соседних арабских эмиратов²⁶.

Между тем, Даниил говорит достаточно доброжелательно о крестоносцах, которых он называет «фрязьями», и даже о латинском духовенстве²⁷. Отметим, однако, что, говоря о жертвоприношении Мельхиседека, он не преминет упрекнуть «латинян» в употреблении «опресноков» и не воздержится от насмешек над пением латинских священников во время вечерни в Великую субботу у Гроба Господня. Тем не менее, он с благодарностью пишет о гостеприимстве бенедиктинских монастырей и рисует привлекательный портрет короля Балдуина. Игумен подчеркивает уважение, оказанное ему королем в связи с его путешествием в Галилею, и хвалит деятельность крестоносцев по восстановлению церквей и монастырей.

В целом отношение Даниила к «латинянам» характеризуется чувством духовного превосходства, которое должно было живо ощущаться в палестинской церкви. Наиболее яркое свидетельство тому находим в приложении о «свете небесном»: чудесным образом у Гроба Господня возгораются только лампы восточных церквей, и это означает, что несмотря на защиту и охрану крестоносцами святых мест, истинными хранителями святых мест и православия Божьей волею были Восточные церкви²⁸.

В таком видении священной истории важная роль отводится Руси. Народ, обращенный в христианство чуть более века назад, осознавал свою значимость в христианской Европе. Игумен подчеркивает это, ставя на Гроб Господень лампаду «от всяя русьская земля» рядом с лампадой константинопольской («греческой») церкви и с лампадой палестинских монастырей. Лампада игумена возгорается вместе с ними от «света небесного» — это означает, что и Русь является полноправным участником священной истории. Осознавая свою миссию, а в данном случае можно действительно говорить о миссии Даниила, паломник живо чувствует единство своего народа, которому угрожали княжеские междоусобицы и вторжения степных кочевников. Даже вдали от своей земли Даниил не теряет связи с ее внутренней жизнью: с теплой преданностью перечисляет князей Киевской Руси, соблюдая порядок старшинства, и усердно молится за весь народ.

5. Литургия и благочестие

Игумен Даниил в соответствии с обычаями монашеской литературы признается, что ходил по святым местам «во всякой лѣности и слабости и во пьянствѣ», даже если на самом деле он был полон религиозного пыла. Во многих случаях он не преминет упомянуть об охватившем его благоговении, иногда традиционном для паломников вообще. Вспомним в особенности поклонение церкви Гроба Господня с горы Неби Самвил, похищение частицы камня от Гроба Господня и лобызание алтаря в пещере Мельхиседека. Благоговение Даниила вызывают камни и колодцы, иконы и мозаики, пещеры и гробы. Сама пространность, с которой автор описывает происхождение и сбор ладана, подтверждает важность религиозной практики в жизни паломника. В конце рассказа игумен приводит точное число отслуженных литургий и напоминает, что он доверил палестинским монахам из монастыря св. Саввы поминание в молитвах князей Киевской Руси.

²⁶ Иного мнения придерживается В. Д. Кузьмина, которая находит в «Хожении» доброжелательные изображения мусульман: крестьян и воинов, строителей и хранителей святых мест [38].

²⁷ Б. Лейб посвящает целую главу «Хожению», подчеркивая в особенности доброжелательные отношения его автора с латинским духовенством и крестоносцами [39]. С. М. Соловьев также отмечал в Данииле отсутствие нетерпимости в отношении «латинян» [40].

²⁸ Об антилатинском толковании этого рассказа см. [27; 41]. Близость некоторых списков «Хожения» (ГПБ, Q. XVII. 88 и РГБ ОИДР, 189 — оба конца XV в.) к памятникам антилатинской полемики доказывает лишь позднее использование с этой целью «Хожения» или, вернее, приложения к нему.

Игумен рассказывает о настойчивости, с которой он добивался разрешения сопровождать короля Балдуина в его экспедиции в Дамаск, чтобы посетить Галилею, и вспоминает привилегии, дарованные ему королем крестоносцев: посещение башни Давида и «высокое» место, отведенное ему во время вечерни у Гроба Господня. Даниил охотно описывает чувства, испытываемые им или другими паломниками: благоговейный восторг при виде Иерусалима, боязнь нападения разбойников, усталость и страдания, которым подвергся во время путешествия по горам или в безлесьной местности, как, например, вокруг Мертвого моря. Эти детали — не остаток личных заметок, утраченных впоследствии и не дошедших до нас, они представляют собой существенный аспект религиозного опыта паломника.

Благодаря тому, что нередко этот опыт был связан с жизнью палестинской церкви, до нас дошло бесценное отображение ее литургической практики в период после завоевания Иерусалима крестоносцами. Особенно примечательными являются описания службы в праздник Великого водоосвящения на Иордане и вечерни у Гроба Господня.

Рассмотрим подробнее вечерню Великой субботы, во время которой «свет небесный» сходит на Гроб Господень (о службе в Великую субботу см. [42]). Даниил посвящает описанию этого чуда несколько страниц, составляющих приложение к основному тексту. Несмотря на то, что рассказ «О свете небесном, како сходит ко Гробу Господню» в рукописной традиции нередко встречается как самостоятельный памятник, он представляет собой не только неотъемлемую, но ключевую часть «Хожения». Древняя традиция этой службы зафиксирована в современном «Хожении» *Святогробском Типиконе* [43] (восходит к 1122 г.). В нем находим сведения о литургической практике не только до прихода крестоносцев, но и до разрушений, причиненных христианским церквям мусульманами в 1009 г. Во времена крестоносцев в Иерусалиме и в Палестине окончательно утвердился *Типикон св. Саввы*, именуемый также *Иерусалимским*, который, по-видимому, происходил от *Типикона* монахов-спудеев.

В начале XII в. чудесное схождение «света небесного» на Гроб Господень описывается в многочисленных восточных и западных памятниках²⁹. Одним из самых важных является *Historia Hierosolomitana*, написанная Фульхерием из Шартра, в которой рассказывается о вечерне в Великую субботу 1101 г. [45]³⁰. Фульхерий пишет, что 20 апреля 1101 г. по повелению патриарха каноники начали службу в девять утра: читали вначале по-латыни, потом по-гречески. Только около трех пополудни «греки» начали воззывать «Господи, помилуй», но в тот день лампы вопреки древней традиции не зажглись. «Conturbati sunt omnes, — читаем у Фульхерия, — propter ignem quem die sabbati non habemus ad Sepulcrum Domini». Чудо произошло только на следующее утро, когда король со своей свитой и латинское духовенство шли ходом к «Храму» (церкви Святая Святых). Подробный рассказ об этом событии находим у Матфея из Эдессы [48], который объясняет, почему лампы зажглись только в три часа пополудни в день Пасхи. Причины тому он находит в решении поручить женщинам уход за Гробом и в изгнании из их монастырей армян, греков («римлян»), сирийцев и грузин. Только эта задержка, понимаемая как предупреждение свыше, могла убедить латинское духовенство отказаться от своих притязаний и вернуть монастыри восточным общинам.

Во вступлении к рассказу «О свете небесном» Даниил, как и ранее в прологе, подчеркивает цель написания «Хожения»: дать собственное свидетельство необыкновенного события — сошествия святого света на Гроб Господень. Игумен

²⁹ Библиография о чуде «света небесного», или «огня небесного», весьма обширна. Напомним лишь [44].

³⁰ По мнению С. Рансимана, этот рассказ, за исключением латинской цитаты, приводимой нами, является извлечением из других авторов [46]. До нас дошли ценные сведения о латинской литургии в Иерусалиме [47].

противопоставляет то, что он видел «очами своими», «неправым» рассказам других паломников и призывает в свидетели самого Бога, святой Гроб и всю дружину Киевской Руси, бывшую рядом с ним в тот день. Как утверждает Даниил, не было никакого видения — «ни голубя, ни молнии», свет «не видимо сходит с небеси благодатию Божиею». Описание службы в Великую субботу и приготовлений к ней, сопоставленное с другими имеющимися источниками, позволяет сделать некоторые выводы. Прежде всего, очевидно преобладание латинского духовенства в святых местах Иерусалима, особенно если сравнить описание Даниила со Святогробским типиконем. У главного алтаря в Великую субботу было только латинское духовенство (православные находились на галереях над Гробом), службу, во время которой происходит чудо, служил латинский епископ, все совершалось под управлением короля Балдуина (ср. [49. С. 92—100]). Даже присутствие православного духовенства у главного алтаря утром Пасхи не означало, что православные могли служить литургию в церкви Гроба Господня: по-видимому, собравшиеся из церквей и монастырей православные священники и монахи после пасхальной заутрени, когда в толпе народа освободилось место около алтаря, смогли лишь обменяться пасхальным целованием и произнести отпущение. Вероятно, единственной дозволенной православным службой у Гроба Господня была вечерня в Великую субботу, благодаря чуду «света небесного» (ср. [50]). В подобной ситуации особую значимость приобретало неоднократное упоминание о чуде, которое совершалось *только* с тремя православными лампадами; оно понималось как божественное утверждение традиционных прав палестинской (и константинопольской) церкви на Гроб Господень перед лицом узурпировавшего эти права латинского духовенства. Литургическая практика, описываемая Даниилом, во многом расходится с указаниями, содержащимися в Святогробском типиконе [49. С. 103—105].

В отличие от Святогробского типикона, в «Хожении» возжение лампад стало главной частью службы [42. Р. 29—58]. Оно происходило теперь не в начале, но после чтения Ветхого Завета, и было включено в чин вечерни. Возжению лампад предшествовало многократное воззвание «Господи, помилуй», побуждавшее верующих к покаянию, патриарх или епископ входили в Гроб и зажигали свечу от находившихся там лампад, затем совершался ход к церкви и каждый нес зажженную свечу в свою церковь, где заканчивалась вечерня. В «Хожении» описывается также присутствие на службе короля Балдуина, точное место священнодействия и само чудо.

Описание игуменом вечерни у Гроба Господня показывает, каким тонким пониманием литургической практики обладал он и как сумел понять непростую ситуацию, создавшуюся в Иерусалиме после завоевания его крестоносцами.

6. Космос

Исследователи XIX в. обычно пытались проверить точность географических данных, приводимых игуменом³¹. Следует заметить, что в целом они достаточно точны, даже в свете последних археологических находок.

С относительной точностью указана протяженность каждого отрезка пути из Константинополя сушей и морем. Описываются Эгейские острова и города в Малой Азии, где останавливался игумен. В описании Родоса и Кипра подчеркивается плодородность земли и изобилие, царящее на этих островах. В Палестине игумен указывает места, где можно было пополнить запасы воды и пищи, будь то оазисы, монастыри, деревни или города, тщательно отмечая расстояния. Описания пейзажей изобилуют подробностями. Река Иордан сравнивается с рекой Сновь благодаря извилистости русла и скорости течения. Горы Фавор, Кармил

³¹ Вспомним в особенности комментарии к изданию Норова [51], указатели и географические карты в издании Веневитинова [2. С. 151 и след.]. А. Пономарев называл «Хожение» «географическим комментарием к библейской и евангельской истории» [52].

и Хеврон занимают первое место среди гор Палестины, Тивериадское и Мертвое море — среди озер. Описывая животный и растительный мир Палестины, неизвестный на Руси, Даниил уподобляет его русской природе.

Невозможно, однако, заметить у автора собственно природоведческие интересы: географические и топографические описания, несомненно, подчинены общей цели, которую поставил перед собой Даниил³². В его намерения не входило создание историко-географического путеводителя для паломников по Палестине (ср., однако, [19. С. 87]) (даже если текст и использовался впоследствии в этом качестве). «Хожение» следует рассматривать не как источник более или менее достоверных сведений о Палестине той эпохи; оно позволяет нам понять, «какое значение придается новым сведениям в цельном мировоззрении, какое место отводится им в общей картине мира и как она меняется, усваивая это сообщение» [55]. Игумену Дамиилу мироздание, как и священная история, представляется упорядоченным континуумом, космосом, устроенным по закону Божию, где зло является последствием человеческих грехов. Таким пониманием мира, восходящим еще к Ветхому Завету, объясняется описание плодородных местностей Святой земли, которым противопоставляются опустошенные и заброшенные места, проклятые Богом. Это особенно наглядно проявляется, когда автор говорит об окрестностях Мертвого моря, в которых до сих пор видны следы Божьего гнева (описание Даниилом окрестностей Мертвого моря — самое подробное из всех дошедших до нас средневековых описаний) [56]. Напротив того, удивительно плодородие мест, благословленных Богом, как, например, горы Хеврон, где в изобилии собирают зерно, виноград, оливы и различные плоды, где плодится скот, в особенности овцы, и разводят пчел. Даже вода — драгоценность в этой безводной местности — черпается из колодцев или купелей, связанных с героями Библии или святыми. Вода — этот небесный дар — обильно струится в реке Иордан, также являющейся своеобразным участником священной истории. Горы также играют свою роль в путешествии: на них расположены святые, с их вершин можно окинуть взглядом Святую землю. Флора и фауна являются частью этого сакрального космоса благодаря тому, что они упоминаются в «святых книгах»: так, дикие звери, уже не существовавшие к тому времени в Святой земле, связаны в памяти Даниила с отрывками из Писания или житий святых. Упомянем также рыбу из Тивериадского моря, которую «Христос любил ясти», и дубраву Мамре, под сенью которой Аврааму явилась Троица [57].

Не желая преуменьшать эстетическую ценность «Хожения», считаем, однако, нужным подчеркнуть, что видение игуменом природы должно рассматриваться в соответствии с эстетическими канонами средневековой литературы внутри общей религиозной картины мира.

7. Заключение

Предлагаемое нами толкование «Хожения» показывает, насколько важно изучение с богословской точки зрения данного памятника в контексте византийской культуры и истории Киевской Руси. Ни формальный, ни общий историко-литературный анализ не способны реконструировать глубинную структуру «Хожения»

³² Противоположное мнение см. [53]. Приведем в доказательство нашего мнения лишь один пример «богословского» объяснения природных феноменов: вулканические явления на острове Тило Даниил называет «Иродовой мукой». Заболоцкий возводит происхождение этого выражения к известной палестинской легенде, цитируемой и Иосифом Флавием, о подземном огне, вспыхнувшем, когда Ирод захотел войти в пещеру на горе Синай, где находился гроб царя Давида (*Заболоцкий П. А. Легендарные и апокрифические элементы... С. 270*). На наш взгляд, более вероятно его заимствование из «Хроники» Амартола, в которой находим не только указанный эпизод, но и описание страшной смерти Ирода, пожираемого внутренним огнем. Прибегая к цитатам из «Федона», из Священного писания и из Отцов церкви, Амартол описывает «муку огненную», которая ожидает дьявола и грешников. Указание на присутствие этого явления на Сицилии ясно сигнализирует о его вулканическом характере [54]. В списках «Хожения» упоминания о «Иродовой муке» часто искажаются или опускаются из-за затрудненности понимания.

или выявить цель его создания. Мы убеждены, что в подобном исследовании главная роль должна принадлежать систематическому анализу пласта библейских и литургических цитат, который позволяет восстановить как состояние экзегетики, современное «Хожению», так и картину мира, лежащую в ее основании. Это направление исследований, на наш взгляд, принесет ценный вклад в изучение не только жанра «хожений», но и всей церковнославянской литературы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Daniil Egumeno. Itinerario in Terra Santa / Introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti. Roma, 1991.*
2. *Игумен Даниил. Wallfahrtbericht / Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov 1883—85 mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von K. D. Seemann. München, 1970.*
3. *Labande E.-R. Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI et XII siècles // Cahiers de civilisation medievale dans l'Europe des XI et XII siècles. 1958. 3. P. 344—345.*
4. *Seemann K. D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. München, 1976.*
5. *Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Patrologiae Graecae. Paris, 1863. T. 46. Col. 1010—1024; Kotting B. Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Regensburg; Münster, 1950. S. 421—426.*
6. *Козма Пресвитер. Беседа на новоявившуюся ересь Богомилу. (43, 2—4; 51, 8—10) // Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 351, 359.*
7. *Житие Феодосия Печерского, 28в — 28г // Успенский сборник XII—XIII вв. / Подг. О. А. Князевской, В. Г. Демьяновой, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 75—76.*
8. *Книга Паломник. Сказание мест святых во Цареграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году / Под ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. 1899. Т. XVII. N 3. С. 29—30.*
9. *Das Paterikon des Kieven Höhlenklosters / Ausgabe von D. Abramovič, neuhrg. D. Tschizewskij. München. 1964.*
10. *Щанов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1967.*
11. *Вопрошания Кирика // Русская историческая библиотека. 1880. N 6. Стб. 27, 61—62.*
12. *Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 112—113.*
13. *Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (11—13 вв.). Пг., 1922. С. 161.*
14. *Saxonis Gesta Danorum, VII / Ed. J. Olrik, H. Raeder. Hauniae, 1931. T. I. S. 338—339.*
15. *Riant P. Expéditions et pèlerinages des Scandinaves au Terre Sainte au temps des Croisades. Paris, 1865. P. 152—163.*
16. *Петухов Е. В. Русская литература. Древний период. Пг., 1916. С. 57.*
17. *История русской литературы. Литература второй половины XI — первой четверти XII века. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 85.*
18. *Данилов В. В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1954. Т. X.*
19. *Глушакова Ю. П. О путешествии игумена Даниила в Палестину // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сб. статей к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова. М., 1963.*
20. *Водовозов Н. В. История древней русской литературы. М., 1958. С. 57; Гудзий Н. К. История древней русской литературы. М., 1966. С. 117; Паушто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 141.*
21. *Заборов М. А. Известия русских современников о крестовых походах // Византийский временник. М., 1971. С. 90—97.*
22. *Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 258.*
23. *Vørtnes J. Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography. Oslo, 1988. S. 81—87.*
24. *Trubetzkoy N. S. Vorlesungen über die altrussische Literatur. Firenze, 1973. S. 91.*
25. *Jagoditsch R. N. S. Trubetzkoy als Literarhistoriker // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1955. 4. S. 47.*
26. *Jagoditsch R. D. Tschizewskij. «Altrussische Literaturgeschichte in 11. 12. und 13. Jahrhundert». Frankfurt, 1948 // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1952. 2. S. 215.*
27. *Веневицинов М. А. Заметки к истории Хождения Даниила игумена. II. Текст Макарьевского первого списка в издании А. С. Норова // Журнал Министерства народного просвещения. 1887. Т. 249. N 1, 2. С. 16.; Веневицинов М. А. Уваровские списки Даниилова Хождения // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. 1888. Т. 12. N 1. С. 71.*
28. *Веселовский А. Н. К вопросу об образовании местных легенд в Палестине // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. N 5. С. 173.*
29. *Picchio R. The function of biblical thematic clues in the literary code of «Slavia Orthodoxa» // Slavica Hierosolymitana. 1977. N 1.*
30. *Picchio R. Daniil Egumeno. Itinerario in Terra Santa. Introduzione, traduzione e note a cura di M. Garzaniti. Citta Nuova Editrice. Roma, 1991. // Istituto Universitario Orientale di Napoli. Annali Slavistica. 1993. N 1. S. 436.*
31. *Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI—XV вв. // Советская этнография. 1949. N 1. С. 69—79; Каменцева Е. И., Устюгов Н. В. Русская метрология. М., 1975. С. 16, 19—29.*

32. Itinerarium Egeriae, X, 7 // Corpus Christianorum. Series latina. 175. S. 51.
33. Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 10—12, 136—148; Сперанский М. Н. Славянские апокрифические евангелия // Труды VIII Археологического съезда в Москве. М., 1895. Т. 2. С. 64—66; Заболоцкий П. А. Легендарные и апокрифические элементы в «Хождении игумена Даниила» // Русский филологический вестник. 1899. N 3/4. С. 253.
34. Historia de Melchisedec // Migne. Patrologia Graeca. Paris, 1857. T. 28. Col. 525—530; Haikin M. Bibliotheca Hagiographica Graeca. Bruxelles. 1957. T. III. P. 48—49.
35. Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1877. С. 5—55, 131—135, 222—225, 256—259.
36. Сперанский М. Н. История древней русской литературы. М., 1914. С. 262—264.
37. Klameth G. Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palastinas in der Zeit vor den Kreuzzügen Münster. 1914—1923. Bd. I—II.
38. Кузьмина В. Д. Сведения об арабах и арабской культуре в Палестине в начале XII в. по «Хождению» игумена Даниила // Вестник истории мировой культуры. 1959. N 6. С. 82—87.
39. Leib V. Rome, Kiev et Bysance a la fin du XI-e siècle. Rapports religieux des latins et de gréco-russes sous le pontificat d'Urbain II (1088—1089). Paris, 1924. P. 276—285.
40. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1857. Т. 3. С. 105—106.
41. Летопись занятий археографической комиссии. 1884. Т. 7. Вып. 1. С. 55; Майков Л. Н. Старинные русские паломники в издании Православного Палестинского Общества // Журнал Министерства народного просвещения. 1884, N 7. С. 113—115; Иконников В. С. Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2, ч. 2. С. 1876; История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 367.
42. Bertoniere G. The historical Development of the Easter Vigil and related services in the Greek Church. Roma, 1972.
43. Панадопулос-Керамеус А. Τυλικὸν τῆς ἐν τῆς ἐν Ἱεροσολαμίαις ἐκδηρίας // Ἀναλέκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταυλοστορίας СПб. 1894. Т. 2. С. 1—254.
44. Klameth G. Das Karsamstagsfeuerwunder der heiligen Grabeskirche. Wien, 1913; Schmidt B. Die Feir des hl. Feuers in der Grabeskirche // Palästinajahrbuch. 1915. 11. S. 85—118; Fritsch E. Islam und Christentum in Mittelalter. Breslau, 1930. S. 145—146; Capelle B. La procession du Lumen Christi au Samedi Saint // Revue benedictine 44 (1932). P. 105—107; К. I. Δοξουσιώτης Περί τοῦ ἐν Ἱεροσολαμίαις ἀγίου φωτός // Ἐπετηρὶς ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 12 (1936) С. 3—18; Abel A. La lettre polemique 'd'Arethas' à l'Emir de Damas // Byzantion. 1954. 24. P. 365.
45. Fulcherius Carnotensis. Historia Hierolimitana. VIII // Recueil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux. Paris, 1866. T. 3. P. 385—387.
46. Runciman S. A History of the Crusades. Cambridge, 1954. T. 2. P. 86—87.
47. Köhler Ch. Un rituel et un bréviare du Saint-Sépulchre de Jérusalem (XIIe — XIIIe siècle) // Revue de l'Orient Latin. 1900—1901. T. 8. P. 383—500.
48. Mattheus Edessenus. Extraits de la Cronique // Recueil des historiens des Croisades. Documents armeniens. Paris, 1869. T. 1. P. 54—55.
49. Дмитриевский А. Древнейшие патриаршие типиконы: Святогробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907.
50. Попов А. Латинская иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев. СПб., 1903. Т. 1. С. 251.
51. Путешествие игумена Даниила по Святой земле в начале XII в. (1113—1115) / Под ред. А. С. Норова. СПб., 1864.
52. Пономарев А. К истории древнерусской церковной письменности и литературы. II. Игумен Даниил и его «Хождение» в Святую землю // Странник. 1880. N 21. С. 478.
53. Боднарский М. С. Очерки по истории русского землевладения. Л., 1947. Т. 1. С. 10—12.
54. Истрин В. М. Книги времена и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 138, 215—216, 300—304.
55. Котрелев Н. В. Восток в записках европейского путешественника («Миллион») // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада / Под ред. Н. И. Балашова, П. А. Гринцера, С. Ю. Неклюдова, Б. Л. Рифтина. М., 1974. С. 481.
56. Sepp J. N. Neue architektonische Studien und historisch-topographische Forschungen in Palästina. Würzburg, 1867. S. 226.
57. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту, 1965. Вып. 181. С. 210, 213.



© 1995 г. БЕЛОВА О. В.

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ СЛАВЯНСКОГО «ФИЗИОЛОГА»

«Физиолог» (сборник рассказов о свойствах реальных и фантастических животных, камней и растений), один из интереснейших памятников православной славянской средневековой книжности, долгое время оставался за пределами внимания исследователей. Несмотря на то, что «Физиолог» всегда упоминался среди переводных произведений «естественнонаучной» литературы, пришедших к славянам из Византии, а также отмечалось своеобразие этого памятника, сопровождавшего описание свойств природных объектов символическими толкованиями, специальных работ, посвященных анализу текста, его символики, бытованию памятника на славянской почве имеется крайне мало. Тем не менее «Физиолог», объединивший в себе описательную и символично-толковательную тенденции и занимавший достаточно заметное место в средневековой литературе православных славян (об этом свидетельствуют дошедшие до нас полные списки, а также фрагменты текста и отдельные статьи, сохранившиеся в составе рукописных сборников), заслуживает более пристального изучения. Правомерность постановки вопроса о необходимости подробного анализа текста «Физиолога», структуры отдельных его глав, а также лексики и символики подтверждается тем, что в последнее время были выявлены неизвестные ранее списки этого сочинения; введение их в научный оборот и комплексный анализ нового корпуса текстов позволят поднять вопрос о судьбе и развитии славянского «Физиолога» на новый уровень.

«Физиолог», переведенный с греческого языка, был известен как южным, так и восточным славянам. По мнению исследователей, «Физиолог» предположительно возник в Александрии во II—III вв.; впоследствии памятник был известен в нескольких редакциях. Наиболее ранняя, так называемая александрийская редакция послужила основой для первого славянского перевода греческого «Физиолога». По всей вероятности, такой перевод был осуществлен в Болгарии в X—XI вв. В XII—XIII вв. южнославянский текст был переработан на Руси, и именно древнерусские списки XV—XVII вв. сохранили для нас славянский перевод «александрийской» редакции «Физиолога» (48 глав). Вторая греческая редакция «Физиолога», так называемая византийская, появилась в V—VI вв. и также была усвоена славянской книжностью. Переводы «византийской» редакции (22—28 глав) представлены южнославянскими и русскими списками XIV—XVII вв.

Начало изучению славянского «Физиолога», истории памятника, его языка положили в конце XIX в. фундаментальные исследования А. Карнеева [1],

Белова Ольга Владиславовна — младший научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

И. Ягича [2], В. Мочульского [3], С. Новаковича [4], Н. Начова [5], И. Поливки [6]. Одновременно с текстологическим и лингвистическим анализом была осуществлена публикация восточно- и южнославянских списков «Физиолога». В 30-х годах XX в. к теме «Физиолога» вновь обратился болгарский исследователь С. Гечев [7]. Подвергнув критическому анализу взгляды и выводы своих предшественников, Гечев впервые поставил вопрос о самостоятельности южнославянских текстов «Физиолога», о правомерности выделения их в особую редакцию (впоследствии именно она была определена как «византийская» редакция «Физиолога»). В 1960 г. увидела свет небольшая работа М. Н. Сперанского [8], в которой анализировался фрагмент «Физиолога», состоящий из трех «слов» (о фениксе, орле, пеликане) и бытовавший как самостоятельная текстовая единица в средневековой балканской литературе.

В наши дни квалифицированный анализ южнославянских списков «Физиолога» «византийской» редакции, а также примыкающих к ним списков русских, был сделан болгарской исследовательницей А. Стойковой [9]. На материале 19 выявленных (опубликованных и рукописных) списков был сделан вывод о том, что все южнославянские тексты «Физиолога», среди которых есть и болгарские, и сербские, и сербско-болгарские, принадлежат к трем типам, восходящим к трем независимым переводам с греческого языка. Одновременно в работах А. Стойковой было дано описание особенностей состава и языка южнославянских списков «Физиолога», находящихся ныне в научном обращении [10; 11].

Интерес к «Физиологу» усилился в последнее десятилетие и в румынской литературе. Поскольку часть румынских списков обнаруживает родство со славянскими, а некоторые славянские списки были найдены в книгохранилищах Румынии, нельзя не упомянуть в данном обзоре исследования румынского ученого П. Олтяну [12; 13]. В работах, посвященных судьбам «Физиолога» в румынской и славянских литературах, П. Олтяну обращался к сравнительному анализу румынских и болгарских списков. Хотя аналитическое описание славянских списков, привлекаемых П. Олтяну, нуждается в корректировке и уточнении (см. [9. С. 71]), безусловно ценным является рассмотрение стилистических особенностей текста «Физиолога», придающих памятнику оригинальность и своеобразие.

Если за последние годы славянский «Физиолог» «византийской» редакции подвергся достаточно тщательному изучению, то спискам «александрийской» редакции повезло гораздо меньше. Со времени выхода в свет книги А. Карнева «Материалы и заметки по литературной истории „Физиолога“» в отечественной филологической науке больше не появилось ни одного детального исследования восточнославянских списков «Физиолога». В приложении к своей книге А. Карнеев опубликовал три древнерусских списка «Физиолога» XV—XVI вв., указав, что ему известны и другие списки, хранящиеся в рукописных сборниках или готовящиеся к изданию [1. С. 6]. Однако до сих пор ни один из древнерусских списков «Физиолога», помимо изданных А. Карнеевым, не был опубликован и прокомментирован¹. По-видимому, подготовкой к изданию списка «Физиолога» XV в. из сборника Троице-Сергиевой Лавры (именно этот список был впоследствии опубликован А. Карнеевым) занимался А. Н. Попов. Среди его рукописей (РГБ. Ф. 235. Картон 3. Ед. 13) находится список, сделанный с рукописи Троице-Сергиевой Лавры, с правкой и пометами (Л. 1—24), а также написанное М. Н. Сперанским предисловие к готовящемуся изданию (Л. 26—39). Но издание А. Н. Попова и М. Н. Сперанского не было осуществлено, все материалы остались в рукописях. О списке, принадлежащем А. Н. Попову, лишь упомянул А. Карнеев [1. С. 6, 11]. В отсутствии новых изданий «Физиолога», безусловно, состоит большое упущение отечественной науки, тем более что за последние годы в

¹ В настоящее время Е. И. Ваневой (СПб.) подготовлено комментированное издание древнерусского текста «Физиолога» с привлечением большинства из известных русских списков «александрийской» редакции.

древлехранилищах России выявлено несколько полных списков этого памятника. Комплексный анализ целой группы текстов, принадлежащих к одной редакции и близких хронологически, мог бы открыть новую страницу в изучении славянского и древнерусского «Физиолога». В нашей стране такое исследование пока не состоялось, однако славянский «Физиолог» неизменно привлекает внимание зарубежных славистов. В 1986—1987 гг. датский славист Г. Сване осуществил комментированное издание двух русских списков «Физиолога», хранящихся в собрании Копенгагенской королевской библиотеки [14; 15]. Эти списки представляют собой переводы двух греческих версий «Физиолога» — «александрийской» и «византийской». Опубликование древнерусского списка «византийской» редакции еще раз подтверждает, что эта редакция, которую традиционно принято было считать южнославянской, была известна и восточным славянам и бытовала на Руси вплоть до XVI—XVII вв. Издание текстов, исследование и комментарий, выполненные Г. Сване, были по достоинству оценены как важный вклад в изучение истории «Физиолога» на славянской почве [16]. Остается только сожалеть, что при издании списка «александрийской» редакции Г. Сване смог привлечь для сравнения только два русских списка той же редакции, указанных А. Карнеевым в его книге.

На фоне зарубежных исследований представляется необходимым восполнить пробел в описании и классификации известных на сегодняшний день древнерусских списков «Физиолога». Подробное археографическое и кодикологическое описание этих списков может стать предметом особого исследования. В настоящем обзоре мы хотели бы предложить общий перечень известных русских текстов «Физиолога», подчеркнув лишь наиболее характерные их особенности.

Русские списки «александрийской» редакции

В настоящее время выявлено восемь списков (из них два лицевых). Они представляют собой довольно однородную группу и, по-видимому, восходят к одному и тому же переводу. Дальнейшее исследование способно также показать, что они могут иметь общий протограф.

1. Лаврский (Л), XV в. РГБ. Собр. Троице-Сергиевой Лавры (Ф. 304). № 729. Л. 155об.—181об. Без заглавия. Текст Л признан наиболее полным и хорошо сохранившимся. Содержит 48 сказаний. Издан и прокомментирован А. Карнеевым [1. С. 161—384].

2. Кирилло-Белозерский (КБ), середины XV в., лицевой. РНБ. Собр. Кирилло-Белозерского монастыря (Ф. 351). № 68/1145. Л. 377—404об. Без заглавия. Содержит 47 сказаний. По сравнению с Л утрачены начало главы о льве, конец главы о цапле, отсутствует глава о смоковнице. КБ привлекался для сравнительного анализа А. Карнеевым при издании списка Л. А. Карнеев ошибочно датировал КБ XVI в. [1. С. 6]. Список КБ содержит около 50 красочных композиций с изображениями зверей, птиц, пресмыкающихся, минералов. Миниатюры КБ анализировались в работах Я. С. Лурье [17] и А. В. Чернецова [18].

3. Рогожский (Рог.), конца XV — начала XVI в., лицевой. РГБ. Собр. Рогожского кладбища (Ф. 247). № 676. Л. 321об.—344об. Текст озаглавлен: «Сказание о премудрости. Эпислог» (Л. 321об.). Содержит 47 сказаний. По сравнению с Л утрачены конец главы о куропатке, начало главы о мравольве, глава о коршуне, конец главы о смоковнице. Рог. содержит 45 миниатюр чернилами (очеркового характера). Иллюстрации Рог. анализировались в указанных работах Я. С. Лурье и А. В. Чернецова.

4. Российской Национальной библиотеки (Р), 50—60-х годов XVI в.² РНБ. Ф. 550. Ф. XVII. 104. Л. 232—254об. Текст озаглавлен: «Сказание о премудрости,

² За помощь в датировке и кодикологическом анализе рукописи благодарю сотрудника Отдела рукописей РНБ Д. О. Цыпкина.

избрано о Христе, и о добродетели» (Л. 232). Содержит 45 сказаний. По сравнению с Л отсутствуют главы о солнечной ящерице, цапле, смоковнице. Список Р содержит вставной фрагмент о крокодиле (Л. 244—244об.), отсутствующий в других списках. По-видимому, список предполагалось сделать лицевым, так как в тексте оставлены пробы для размещения иллюстраций. Описание состава сборника F. XVII. 104 содержится в Отчете императорской Публичной библиотеки за 1907 г. [19]. Краткое упоминание о списке Р из сборника F. XVII.104 имеется в книге Н. А. Богоявленского [20]. Лингвистическому и текстологическому анализу Р до сих пор не подвергался. Позволим себе сделать несколько предварительных замечаний. По составу и расположению глав Р имеет большое сходство с КБ. Отметим, что текст Р оканчивается главой об индийском камне. Это последняя глава, полностью сохранившаяся в списке КБ. В тексте Р оставлены места для рисунков, что наводит на мысль о том, что переписка осуществлялась с лицевого оригинала. Кроме того, на обрезе сборника F. XVII.104 просматривается клеймо Кирилло-Белозерской библиотеки, что может ориентировать исследователя на Русский Север. Северное происхождение сборника F. XVII.104 подтверждается также припиской на Л. 87, 91, 123, 128, 136, отразившей черты севернорусского говора: «да Козьму Индикоплова/Герасимъ Офонасьев сынъ Зворыкинъ/попу Онофрею/зачисто/и подписалъ своею рукою». Встает вопрос: не является ли список Р позднейшей копией со списка КБ? История сборника F. XVII.104 и «Физиолога» списка Р требует дальнейшего изучения.

5. Архангельский (Арх.), конца XVI — начала XVII в. БАН. Архангельское собрание (Арханг. Д). № 143. Л. 491—508. Содержит 44 сказания. По сравнению с Л отсутствуют главы о еже, змее, сиренах и кентаврах, лисице, муравье. Частично утрачены главы о ехидне, пантере, агате и бисере. Арх. отличается от Л и порядком глав: блок фрагментов об алмазе, слоне, агате и бисере, онагре (диком осле), индийском камне и цапле помещен между главами о кремне и магните (в Л, соответственно, между главами и серне и смоковнице). Аналитическое описание сборника Арханг. Д. 143, происходящего из библиотеки Антониево-Сийского монастыря, содержится в описании рукописей Архангельского собрания БАН [21]. Лингвистическое и текстологическое исследование Арх. до сих пор не производилось.

6. Библиотеки Академии наук (О), конца XVII в. БАН, Основное собрание, 32.16.19. Л. 59—75об. Текст озаглавлен: «Из Василиева Шестоднева приклады птиц и зверей, к добродетели гдню ко члчскому спению». Содержит 44 сказания. Порядок расположения глав полностью соответствует списку Арх. Есть все основания полагать, что список О является копией со списка Арх. Об этом свидетельствуют не только общность состава, порядок глав, лексические и грамматические совпадения в обоих списках. Как уже отмечалось, список Арх. является дефектным, в рукописи отсутствуют несколько листов. Так, в списке Арх. на л. 494об. помещен рассказ о ехидне, конец которого отсутствует. Следующий лист (495) начинается уже совершенно другим фрагментом, относящимся к главе о пантере. Список О, формат листов которого отличается от Арх., воспроизводит данную часть текста следующим образом. На л. 63об., продолжая незаконченную строку, непосредственно за словами «такое аще не пожрет семене» (именно на них обрывается в Арх. глава о ехидне) следуют слова «спса ншого иса хрста, во плмехъ глется предста црца одесную тебе в ризах позлащеннах...», относящиеся к рассказу о пантере (именно ими начинается в Арх. л. 495). Точно так же и в другом случае, там, где в Арх. имеет место пропуск листов (между л. 504 и л. 505), текст в О был переписан подряд, невзирая на смысловое несоответствие: на л. 72 к неоконченной главе о слоне примыкает фрагмент об агате и бисере. О «родстве» списков Арх. и О может говорить тот факт, что владельцами сборника 32.16.19 на протяжении жизни нескольких поколений были «Архангельской губернии Холмогорского уезда Куреской волости» крестьяне Журавлевы (Жеравлевы, Жараповы), о чем имеются записи (Л. 106б., 142, 269об., 301, 316об., 317 и др.) (т. е. достаточно долгое время сборник обращался в

непосредственной близости от Антониево-Сийского монастыря). Допуская, что О мог быть переписан со списка Арх., принадлежавшего Антониево-Сийскому монастырю, отметим, что переписка не обязательно должна была осуществляться в стенах обители. В Антониево-Сийском монастыре широко практиковалась «книжная продажа», а также создание списков с рукописей библиотеки для заказчиков-вкладчиков [22]. Небезынтересно отметить, что список О отличается от Арх. оригинальными особенностями. Привлекают внимание вставные фрагменты в главах о льве (Л. 59—59об.), о единороге (Л. 66), о фениксе (Л. 62об.—63), дополняющие традиционные рассказы «Физиолога». Кроме того, к списку О примыкает глава «О жемчуге» (Л. 75—75об.). Источником части этих дополнений с большой долей вероятности можно считать древнерусские словари — азбучовники. Лингвистическое и текстологическое исследование списка О до сих пор не производилось. Сборник 32.16.19 был кратко проанализирован В. И. Срезневским в описании рукописей, поступивших в БАН в 1902 г. [23].

7. *Physiologus hafniensis* № 1 (по обозначению Г. Сване — Н₁), XVII в. Копенгагенская Королевская библиотека. Ny Kongelig Samling. 147b. Л. 535об.—548. Текст без заглавия. Содержит 48 сказаний. Порядок их соответствует списку Л. Текст издан и прокомментирован Г. Сване [14]. В результате исследования Г. Сване пришел к выводу о том, что Н₁ и Л восходят к общему протографу и в большинстве неясных случаев Н₁ более правильно воспроизводит первоначальный текст [14. С. 207]. Ценность издания Г. Сване состоит также в сравнительном анализе списков Л, КБ и Н₁ (к сожалению, Л и КБ использовались только по изданию А. Карнеева); в комментариях последовательно дается объяснение символической части сказаний и устанавливаются источники библейских цитат, которыми насыщен текст. До Г. Сване копенгагенский сборник с текстом «Физиолога» упоминал в 1874 г. И. И. Срезневский [24]. Рукопись была создана в Саввино-Сторожевском монастыре и датируется 1676 г., о чем в сборнике имеется запись; что касается текста «Физиолога», то И. И. Срезневским был дан перечень глав, составляющих данный список, и опубликован фрагмент сказания о льве.

8. Новгородской Софийской библиотеки (НС), конца XVI в. РНБ. Софийское собрание (Ф. 728). № 1458. Л. 232—237об. Текст начинается словами: «Фисилог глаголет о лве» (Л. 232). Список НС неполный, содержит всего 14 глав, которые представляют собой более или менее точный пересказ сказаний «Физиолога» «александрийской» редакции. По сравнению с другими, список НС содержит гораздо меньше библейских цитат, символическое толкование, иногда очень сокращенное, сопровождает лишь часть глав (о льве, пеликане, ехидне, змее, муравье, олене). Список НС (или «софийские фрагменты») упоминался А. Карнеевым, который отмечал, что он небрежно списан со списка, тождественного Л, в тексте много пропусков, толкования размещены неверно [1. С. 147]. Фрагменты текста НС были использованы А. Н. Веселовским [25]. Следует отметить, что помимо завершенных 14 глав, НС содержит на л. 236об. несколько отрывков, никак не выделенных в тексте, написанных друг за другом, которые могут быть отнесены к различным сказаниям «Физиолога» «александрийской» редакции. Так, к главе об олене (Л. 236—236об.) примыкает следующий фрагмент: «Совершеннии постници презирають телесная и всяко плотское желание» (Л. 236об.). Это отрывок символической части сказания о ласточке, пробуждающей спящих, ср. в Л [1. С. 337] и КБ (Л. 395об.). Далее идет следующий фрагмент: «Не мози остати ник'тоже собрания, въ купе еже во церкви, да не на восхищение дивяволу будеши» (Л. 236об.). Можно полагать, что этот отрывок представляет собой часть символического толкования к рассказу о голубях и ястребе, ср. в Л [1. С. 346]. Следующий фрагмент: «Бегай оубо человеце полу жен'ска, да не себе разжеси в'ся яже в' тебе доброту» (Л. 236об.), относится к сказанию о кремнях и представляет собой искаженный вариант текста Л [1. С. 355].

В настоящее время выявлено и описано два русских списка. Достаточно подробно они были проанализированы болгарской исследовательницей А. Стойковой [9]. Кратко укажем, что здесь имеются в виду списки Царского и Копенгагенской библиотеки.

1. Царского (Ц), третьей четверти XV в.³ ГИМ. Собр. Уварова. № 515. Л. 366об.—375об. Текст неоднократно публиковался. Полностью издание было осуществлено А. Карневым [1. С. I—XVI] и повторно в серии «Памятники литературы Древней Руси» [26]. Список Ц был также частично опубликован в Болгарии [27]. Несмотря на неоднократное издание, рукописный текст Ц не подвергался анализу со времени его первой публикации А. Карневым. Соответственно, все данные о списке Ц, приводимые последующими исследователями, опирались на свидетельства А. Карнеева. Как показало непосредственное знакомство с рукописью ГИМ Увар. 515, эти выводы должны быть подвергнуты корректировке. Первое и наиболее существенное замечание касается датировки рукописи. До сих пор список Ц датировался XVI в. Сейчас можно со всей очевидностью утверждать, что список следует датировать третьей четвертью XV в. Наш вывод опирается на анализ водяных знаков сборника Увар. 515. На л. 368, 370, 373, 375 находится редкий знак, единственную аналогию которому составляет знак XV в. в рукописи РНБ, Софийское собрание, № 1429 [28]. Совокупность других знаков на бумаге сборника [Briquet. № 14829, 1461—1476 гг.; № 14535, 1471—1480 гг.; № 8059, 1469 г.] также подтверждает предположение о том, что рукопись Увар. 515 и, следовательно, список Ц, следует относить к XV в.

Второе замечание касается уточнения пагинации. Опираясь на издание А. Карнеева, исследователи указывали, что в сборнике Увар. 515 текст «Физиолога» находится на л. 367об.—375об. В действительности, список Ц занимает л. 366об.—375об. (л. 367 не относится к тексту «Физиолога»).

Третий момент, нуждающийся в уточнении, касается непосредственно текста «Физиолога». В своем издании А. Карнеев сделал три пропуска в тексте, отметив, что часть слов в рукописи осталась неразобранной [1. С. V, XII, XV]. Текст с пропусками был воспроизведен и при повторном издании [26. С. 476, 480, 484]. Знакомство с рукописью показало, что в первом случае на месте пропуска (Л. 368 об.) читается слово «из'пазаа» (ср. *пазитъ* 'делать пазы, желобки' [Фасмер. С. 186]: «И кто сикыроу из'пазаа дьяволь»). В греческом тексте соответствующей редакции в этом месте, по замечанию А. Карнеева, стоит слово ἀξινογλύφων, т. е. «выдалбливающий, рубящий топором» [1. С. V]. Во втором случае на месте пропуска (Л. 373) читается слово «сне»: «Кормят птенци свои во [или бо?] сне голубичи». Если предположить, что «сне» — это форма «сынове», то текст можно прочесть как «кормят своих птенцов». В третьем случае на месте пропуска (Л. 374об.) читается слово «гупсы» (т. е. «грифы», греч. γύψ, ст.-слав. *гупъ, гупсъ*): «И составят тамо брань со вранми и вронами и галицами и гупсы и елико плотоядец ес(ть)».

И, наконец, несколько слов следует сказать о переводе древнерусского текста, сопровождающем издание списка Ц в «Памятниках литературы Древней Руси». Он также нуждается в некоторой корректировке. Например, текст сказания об аспиде, «о жене и о мужи»: «Есть жена на западе, а мужь на востоце. Да совокупляется оба. И изьес мужа своего жеңа главу и зачнет и родит двое. Да яко же родит, ту изьедят своя чада. И абие умрет. И отидет мужь на востокъ, а жена на западь» [26. С. 480], переведен так: «Жена на западе, а муж на востоке. И вот они сходятся, и жена съедает голову своего мужа, и зачнет, и родит двойню. А как родит, сразу тут съедает своих детей. И тотчас умирает. И уходит муж на восток, а жена на запад» [26. С. 481]. Таким образом, согласно переводу, самка аспиды убивает своего супруга, съедает своих

³ За помощь в датировке рукописи благодарю сотрудницу Отдела рукописей ГИМ Т. В. Дианову.

детей и умирает. В таком случае неясно, о ком идет речь в следующем предположении: «И отидет мужь на востокъ, а жена на западь». В действительности же в главе «Физиолога» говорится о том, что самка, убив аспиду-самца, «зачнет и родит двое». Фраза «ту изъедят своя чада» означает, что дети, родившись, съедают (изъедят — мн. ч.) свою мать и потом расходятся на восток и на запад. Именно в такой форме содержится сказание об аспиде в южнославянских списках «Физиолога», а также во втором из известных русских списков «византийской» редакции. Для сравнения приводим текст из среднеболгарского списка «Физиолога» второй половины XIV в., идентичного русскому списку Ц: «Аспида есть мужь на встоце. а жена его на западе. и въ время съвъкоупеетася. та же сънеть главу мужа своего жена. и зачънеть и родить две отрочяти. и порождении. и сии сънедятъ матере своя и умереть. и отидеть мужь на встокъ. а жена на западь» (РГАДА. Собр. Ф. Ф. Мазурина. Ф. 196. № 1700. Л. 113об.). Аналогичный вариант сказания читается в русском списке XVI—XVII вв. Копенгагенской Королевской библиотеки (см. [15. S. 96]). Приведенные материалы свидетельствуют, что список Ц нуждается в дальнейшем изучении.

2. *Physiologus hafniensis* № 2 (по обозначению Г. Сване — H₂), XVI—XVII вв. Копенгагенская Королевская библиотека. *Ny Kongelig Samling*. 553 с. Л. 1—30об. Список впервые полностью опубликован и прокомментирован Г. Сване [15].

Русский список, переведенный с латинского языка

Среди всех известных ныне списков славянского «Физиолога» особняком стоит список из собрания Н. П. Дурова конца XVI — первой трети XVII в.⁴ (РГБ. Ф. 96, № 57. Л. 83—94), опубликованный А. Карневым [1. С. XXI—XXXIII]. Это так называемый «Физиолог псевдо-Епифания» под названием «О естестве и житии пташномъ и о нраве человеческомъ и о зверномъ». Список Е представляет собой текст западнорусской редакции и является, по словам А. Карнеева, переводом с латинского компиляции Понция из Леоны ([1. С. 56, 62, 155], см. также [7. С. 27]). Список Е содержит 17 глав; аналогов к нему пока не найдено. С. Гечев условно сближает этот текст с группой южнославянских списков [7. С. 105].

Даже краткое предварительное знакомство с русскими списками «Физиолога» показывает, что этот памятник имел достаточно широкое хождение у восточных славян. Русские списки «александрийской» редакции находятся в составе сборников, принадлежавших крупнейшим книжным центрам Древней Руси — Троице-Сергиевой Лавре, Кирилло-Белозерскому, Антониево-Сийскому, Саввино-Сторожевскому монастырям, Новгородской Софийской библиотеке. В сборниках «Физиолог» мог соседствовать с «Толковой Палеей» (как в Тр.-Серг. 729), «Христианской топографией» Козьмы Индикоплова (как в Ф. XVII. 104), мог входить в сборники различных житий и слов (как в Арханг. Д. 143), сборники статей исторического содержания (как в *Ny Kongelig Samling*, 147b). Что касается русских списков «Физиолога» «византийской» редакции, то они также находятся в составе сборников смешанного содержания. Малое число выявленных к настоящему времени русских списков «византийского» «Физиолога» не позволяет пока сделать каких-либо определенных выводов о степени распространенности этой редакции у восточных славян. Можно лишь утверждать, что «византийская» редакция также нашла отражение в древнерусской книжности.

Хотелось бы верить, что число вводимых в научный оборот списков славянского «Физиолога» будет расти. Анализ и добротное научное описание текстов, ожидающих своих исследователей, впишут новую страницу в историю языка и культуры Древней Руси.

⁴ Датировка уточнена по водяному знаку типа [Лауцявичюс, № 698, 1616—1621 гг.]. За помощь в кодикологическом анализе рукописи благодарю сотрудника Отдела рукописей РГБ Ю. Д. Рыкова.

Список сокращений

- БАН — Библиотека Академии наук (С.-Петербург)
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности
РГАДА — Российский Государственный архив древних актов (Москва)
РГБ — Российская Государственная библиотека (Москва)
РНБ — Российская Национальная библиотека (С.-Петербург)
Briquet — *Briquet C. M. Les Filigranes. Geneve, 1907. Vol. 3—4.*
Фасмер — *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. III.*
Лауцвичюс — *Лауцвичюс Э. Бумага в Литве в XV—XVIII вв. Вильнюс, 1967.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Карнеев А. Д. Материалы и заметки по литературной истории «Физиолога». СПб., 1890.*
2. *Ягич И. В. Разбор книги А. Карнеева «О литературной истории „Физиолога“» // Отчет о 35-м присуждении наград гр. Уварова // Записки Императорской Академии Наук. СПб., 1895. Т. 75*
3. *Мочульский В. Происхождение «Физиолога» и его начальные судьбы в литературах Востока и Запада. Варшава, 1889.*
4. *Novakovič St. Physiologus (Слово о вештехъ ходештихъ и летештихъ) // Starine. Zagreb, 1879. Кн. XI.*
5. *Начов Н. А. Ныщо за физиологътъ // Книжници за прочить. Солун, 1890. кн. 4—7.*
6. *Polivka G. Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen // Archiv für slavische Philologie Berlin, 1892. Bd. 14; 1893. Bd. 15; 1896. Bd. 18.*
7. *Гечев С. Към въпроса за славянския Физиологъ. София, 1938.*
8. *Сперанский М. Н. К истории «Физиолога» в старой болгарской письменности // Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.*
9. *Стойкова А. Византийската редакция на Физиолога в южнославянската средновековна книжнина // Palaebulgarica. София, 1992. № 2.*
10. *Стойкова А. Към историята на преводите на Физиолога в средновековните балкански литератури // Palaebulgarica. София, 1989. № 3.*
11. *Стойкова А. За един компилативен препис на южнославянския «Физиологъ» // Старобългарска литература. София, 1991. Кн. 25/26.*
12. *Олтяну П. К истории «Физиолога» в славянских и румынской литературах // Romanoslavica XXI (Доклады и сообщения, представленные на IX Международный съезд славистов. Киев, 6—14 сентября 1983 г.). Bucureşti, 1983; Олтяну П. К истории «Физиолога» в славянских и румынской литературах (Неизвестная среднеболгарская версия из Трансильвании) // Palaebulgarica. София, 1984. № 2.*
13. *Олтяну П. Физиологът от стилистическо гледище (С данни и от неизвестни среднобългарски и румънски преписи) // Старобългарска литература. София, 1984. Кн. 16.*
14. *Сване Г. Славянский Физиолог (александрийская редакция). По рукописи Королевской библиотеки в Копенгагене. Ny Kongelig Samling, 147b. // Arbeidspapirer Slavisk Institut Århus Universitet. Århus, 1986. № 6/7.*
15. *Сване Г. Славянский Физиолог (византийская редакция). По рукописи Королевской библиотеки в Копенгагене. Ny Kongelig Samling, 553c. // Arbeidspapirer Slavisk Institut Århus Universitet. Århus, 1987. № 1/2.*
16. *Мострова Т. Ценно издание на «Физиолога» по новооткрити преписи от Копенгагенската кралска библиотека // Palaebulgarica. София, 1988. № 1.*
17. *Лурье Я. С. Два миниатюриста XV века // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.*
18. *Чернецов А. В. Светская феодальная символика Руси XIV—XV вв. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 1988. Т. 2. Приложение. С. 470—489.*
19. *Отчет императорской Публичной библиотеки за 1907 год. СПб., 1914.*
20. *Богоявленский Н. А. Древнерусское врачевание XI—XVII вв. М., 1960. С. 298.*
21. *Рукописи Архангельского собрания // Описание Рукописного отдела БАН. Л., 1989. Т. 8, вып. 1.*
22. *Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977. С. 61—64.*
23. *Срезневский В. И. Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное Отделение Библиотеки Императорской Академии Наук в 1902 г. Приложение. СПб., 1905. С. 72—81.*
24. *Срезневский В. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. LXII. Еще два сборника старого русского письма в Копенгагенской библиотеке // Сборник ОРЯС. СПб., 1874. Т. 12. № 1.*
25. *Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Из истории литературного общения Востока и Запада. СПб., 1872. С. 257—258, сноски.*
26. *Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 474—485.*
27. *Ангелов Б., Генов М. Стара българска литература // Историята на българска литература в примери и библиография. София, 1922. Т. 2. С. 348—352.*
28. *Новгородские рукописи XV века. Кодицилогическое исследование рукописей Софийско-Новгородского собрания ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина / Сост. Е. М. Шварц. М.; Л., 1989. С. 70, 107. № 76.*



© 1995 г. БРОДЖИ БЕРКОФФ Д.

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЛИТЕРАТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ В ИТАЛИИ ЗА ПОСЛЕДНИЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ¹

0.1. Чтобы очертить рамки того периода истории русской литературы, к которому относятся итальянские исследования за последние десятилетия в области русского средневековья, примем в качестве условной хронологической границы конец XVII в. По вопросу о границах «средневекового» периода в истории России среди итальянских ученых сегодня нет единого мнения, впрочем, многие суждения о русской культуре этого периода подлежат сейчас пересмотру, и не только с точки зрения хронологической. Проблема периодизации истории литературы была поставлена в некоторых работах Пиккио. Ученый анализировал «новые правила», «регулирувавшие» литературу православных славян в XVII в. и прослеживал разные фазы проникновения влияния Запада (в том числе Италии) в Россию через Польшу и Украину в период от Смутного времени и до Ломоносова [1]. Пиккио пытался также преодолеть традиционное противопоставление «Средневековье — проза» и «Новое время — поэзия», прослеживая пути перехода от средневековых ритмических форм к силлабо-тоническим формам стихосложения [2].

После длительного периода достаточно случайных исследований этой эпохи в Италии [3—5] мы, кажется, вновь наблюдаем их возрождение. В области исследований вокруг «идеи Третьего Рима» рассматривались многие аспекты идеологии XVII в.; различные исследования исторического характера были посвящены Аввакуму [6, 7]; важное место среди работ С. Грачотти о взаимоотношениях Запада и славянского мира занимают его исследования 1973 г. и 1983 г. [8; 9]; много статей по XVII в. содержится в материалах конгрессов и конференций, проводившихся в 1984 г. [10] и в 1989 г. в Урбино [11], в 1989 г. в Удине [12]. Хотя и по сей день основной поток новых исследований идет из России, можно тем не менее надеяться (и с основанием), что и в Италии удастся выработать новый — конструктивный и в чем-то автономный — подход к этим проблемам.

0.2. «Горизонтальное» разграничение, т. е. проведение границы между изучением древнерусской литературы и изучением славянской филологии, представляется более тяжелым в сравнении с хронологическим, включает в себе весь диалектизм отношений между литературой и филологией. Понимание сла-

Броджи Беркофф Джованна — профессор Миланского университета.

¹ Впервые статья опубликована по-итальянски в книге: *La slavistica in Italia. Cinquant'anni di studi (1940—1990)* / A cura di G. Brogi Bercoff, G. Dell'Agata, P. Marchesani, R. Picchio. Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Roma, 1994.

вянской филологии как изучения текстов во всех их аспектах, в широком контексте внутриславянских и внутриевропейских отношений, с преобладанием литературных и культурных факторов, характерное в Италии уже для «классиков» (от Мавера до Гаспарини), присуще и таким отличающимся друг от друга личностям, как Пиккио и Грачотти.

Эта традиция «по Маверу» воспринимает филологию как «мост между лингвистикой и литературоведением», как не приносящую «форму в жертву содержанию», как опирающуюся в исследовании на стилистические модели, создающие литературную традицию. Она стремится «рассматривать „как“ не в меньшей степени, чем „что“, с целью классификации литературных явлений в соответствующем культурном контексте» [13]. Однако помимо нее существует и продолжает развиваться другое направление, непосредственно филолого-лингвистическое, к которому принадлежат такие ученые, как Радович и Минисси, а из нового поколения — Капальдо и Дель'Агата (не случайно, вероятно, то, что оба пришли в славистику «окольными путями», из лингвистики и классической филологии). В последних работах Капальдо отчетливо прослеживается преобладание филологических аспектов, в особенности в том, что касается рукописной традиции. Можно полагать, что исследования стилистического и историко-литературного характера будут и дальше сопутствовать (и плодотворно, если только соблюсти необходимые условия) дисциплине собственно филологической, хотя вполне можно предположить и дальнейшее расхождение этих тенденций.

Особенности отношений между филологией и литературой, тенденция к их обособлению (что выявляется и в преподавании: во многих университетах один из четырех экзаменов по русской литературе предусматривает изучение литературы Средних веков) находят отражение в выделении древнерусской литературы в качестве «первого этапа» русской литературы вообще. Группа исследователей Кавайона — Феррацци попытались подойти к изучению средневековой Руси так сказать «обратным путем», идя в глубь веков и занимаясь поиском корней тех явлений, которые разовьются в русской литературе потом, вследствие западного влияния XVII—XVIII вв. Наряду с чисто медиевистским подходом к изучению древнерусской «художественной прозы» встречаются и исследования, пользующиеся инструментами анализа, принятыми в современном литературоведении [14; 12]. Применение структуралистских и семиотических методов к исследованию литературы древнерусской — попытка безусловно интересная. Не следует, однако, упускать из виду риск определенной неточности, которая может проистекать из такого подхода при разрешении чисто филологических вопросов о происхождении, датировке и интерпретации текста.

0.3. Благодаря более ранним работам Мавера [15; 16], Крония [17], Пиккио [18; 19; 13; 20], Грачотти [21], Факкани [22], демонстрирующим как отдельные разделы нашей дисциплины, так и личности ученых, ею занимающихся, я в состоянии обеспечить более полный обзор, поскольку он является первым в этой области. Мне также казалось необходимым упомянуть некоторые аспекты итальянских исследований последних десятилетий в более общем международном контексте. Этой попытке присуща все же некоторая неполнота: недостаточно осмысливается место русской медиевистики в контексте развития итальянской культуры вообще. Такой вопрос заслуживает рассмотрения в отдельной работе, в которой необходимо учесть также все существенные изменения, произошедшие за последние пять лет в Восточной Европе.

В данном обзоре я, за редкими исключениями, старалась не рассматривать проблемы, касающиеся «знакомства с Россией в Италии» в прошлом, в духе исследований Крония [23]. Эта сторона славистики входит частично в сферу компаративистики и должна, тем самым, рассматриваться отдельно.

Вплоть до последнего времени итальянская славистика серьезно не ставила проблему отношений «Средневековая Русь — Украина». В этом направлении

исследователи не шли дальше констатации общности происхождения трех восточнославянских этносов и столь же общепринятого положения об украинском происхождении силлабической поэзии XVII в. Поскольку сегодня связанные с этим вопросы стоят еще более остро (достаточно вспомнить последние работы, относящиеся к кругу проблем «Третьего Рима»), я стараюсь держаться в разумных пределах и не отступать от традиционных взглядов. Более точную информацию можно, впрочем, найти в обзоре Э. Сгамбати [24].

1.0. Исследования по средневековой Руси были достаточно немногочисленны вплоть до конца 50-х годов, когда Пиккио опубликовал свою «Историю древнерусской литературы». Минисси [25; 26], на основе своих наблюдений над разными изданиями «Повести временных лет», от Тауберта и Шлецера, Миклошича и Шахматова до Лихачева, выделяет в качестве важнейшей характеристики русской и советской текстологии «реалистический» подход, результатом которого были издания, стоящие между изданиями, которые можно, пользуясь классической терминологией, определить как «критические» и «дипломатические». Затем последовали работы Мериджи по русским былинам, которые, с их происхождением, структурными константами и «функцией носителя парадигм общественного сознания», являлись продуктом языкового и общественного процессов, подлежащим анализу как по формальным, так и по тематическим категориям, однако всегда без отрыва от исторического контекста [13]. Эти работы, так же, как и вышедшее посмертно издание былин [27; 28], составляют и по сей день единственное серьезное итальянское исследование этого раздела русской культуры. Одновременно они, следуя за примером Гаспарини, являют собой пример удачного проникновения славистики в сферу собственно лингвистических и этнологических исследований, которые в других, неславистических областях, были безусловно ведущими не только за границей, но и в Италии, благодаря Девото и Пизани.

Отвечая на насущную необходимость в серьезных обзорах, «История литературы» Пиккио соответствовала также и более научному требованию — отражать литературу средневековой Руси как «игру по своим правилам», т. е. изучать ее идеологическое и эстетическое содержание по отдельности, внутри системы *Slavia Orthodoxa*, динамически противопоставленной *Slavia Romana*, рассматривать Русь средних веков в более широкой перспективе всего славянского мира, как православного, так и романо-католического. Значение, которое Пиккио придавал стилистическим моделям, идеологическим и религиозным явлениям как факторам, «моделирующим» литературную культуру средневековой Руси, может быть понято в свете, с одной стороны, советской историографии 50-х годов, а с другой — исследований, предшествовавших Пиккио в этой области.

В действительности, первый том монументальной семитомной «Истории русской литературы» Ло Гатто [29], относящийся к рассматриваемой эпохе, написан в духе господствовавшего еще в XIX в. понимания истории литературы, основанного на исследовании ее национального элемента и процесса освобождения от религиозных и идеологических догм. Все же эта работа и сегодня удивляет солидностью фактической основы и верностью многих суждений. Интересны замечания об исконности любви русского народа к книгам и чтению, а также попытки разделить допетровскую литературу на «древнюю» и «средневековую». Эти понятия, едва намеченные в данном исследовании, требуют более зрелого размышления, так как неясно, возможно ли вообще употребление категорий «средневековый» и «древний» в применении к русской литературе допетровского периода. Учитывая, что еще в 50-е годы, и без того редкие работы на итальянском языке являлись в основном переводами с русского [30], не представляется большим недостатком фрагментарность труда Ло Гатто. Половина книги посвящена былинам, остальное занимает «переводная литература» и «Слово о полку Игореве».

1.1. На таком фоне вполне объяснимо (о чем свидетельствует и факт широкого использования книги как студентами, так и профессорами) значение «Истории»

Пиккио для дальнейшего развития дисциплины, ее известность за пределами Италии, рецензии (см., например, [31]) и переводы на языки многих стран мира. Имея своей целью осветить собственные черты и цельный характер средневековой русской литературы, Пиккио в рецензии [32] на «Историю литературы» А. Стендер-Петерсена (Мюнхен, 1957) уточняет собственную позицию по отношению к концепции, признающей принадлежность к идеям формализма (Стендер-Петерсен родился и сформировался как ученый в Петербурге и имел самые близкие контакты с формалистами). Эта концепция помещает в основу исследования противопоставление «европеизм» — «византизм», где «византизм» рассматривается как фактор иссушающий, мертвящий русскую литературу. Пиккио считает необходимым изучать литературу во всем контексте истории и культуры, реконструировать как стилистические особенности, так и идеологическое наследство в том виде, как оно представлено всеми произведениями, а не только выделенными по принципу наиболее «светских», «оригинальных» и «независимых».

Не будем останавливаться на достоинствах и недостатках ставшей теперь уже классической «Истории» Стендер-Петерсена, равно как и «Истории русской литературы средних веков» Д. Чижевского (первое издание 1948 г. в ФРГ), также тяготеющей к эстетико-литературным оценкам. Не стоит забывать, что, напротив, в то время в некоторых странах востока Европы в памятниках искали прежде всего признаки антифеодальной (или межклассовой) борьбы, следы «истиннорусского» характера, а религиозные мотивы нередко объясняли политической необходимостью. Если же нельзя было поступить таким образом, то о существовании памятника могли просто забывать (как это случилось, например, со «Словом о Законе и Благодати» Илариона).

«История» Пиккио выдвигала свою, независимую концепцию, противопоставляющую себя другим, основываясь на необходимости признать всю специфику литературы русского Средневековья, как организма «живущего своей жизнью», управляемого определенной «литературной нормой». Пиккио анализирует факты стилистики в их прочной связи со всем историческим, культурным и филологическим фоном, призывает не руководствоваться в исследовании положениями, заимствованными из других дисциплин, или фактами, принадлежащими реалиям иных культурно-географических областей. Одновременно, в понимании Пиккио, желательно не обособлять Средневековье русское и его изучение от контекста других культур, как славянских, так и западных, какая бы общность ни понималась под этим — романо-германская, итальянская или французская.

2.0. «История древнерусской литературы» возникла как собрание исследований, над которыми Пиккио работал в 50-е и 60-е годы, и которые он развивал впоследствии.

2.1. Пиккио исходит из двух положений. 1) В качестве первого шага необходимо четко определить ту культурно-лингвистическую область, которая интересует исследователя средневековой русской литературы. Эта область характеризуется преемственностью как идеологической традиции, так и конкретных текстов, бытовавших в ее рамках. 2) В основе каждого серьезного исследования должен лежать текст, изучаемый во всех разнообразных аспектах, составляющих его сущность.

2.1.1. Следуя первому положению, Пиккио демонстрирует неотделимость *Slavia russica* (его собственный термин) от церковнославянской языковой общности, которая легко распознается на восточнославянских и балканских территориях по совокупности лингвистических, идеологических и формальных признаков, присущих ей в период с X по XVII вв. Церковнославянский язык Пиккио воспринимает не как древнюю крепость, с переменным успехом обороняющуюся

от атак национальных языковых особенностей, а как живой организм, веками черпавший свою силу либо в собственной «искусственности», либо в способности легко приспособляться к требованиям отдельных текстов, исторических моментов или культурно-географических условий, в которых он развивался. Существование различных «центров», вокруг которых концентрируется и упорядочивается литературная деятельность, объясняет фазы эволюционных изменений в языке и культуре Slavia Orthodoxa, находящиеся в зависимости от расцвета и способности распространять языковые и культурные достижения каждым «центром». Удельный вес определенного ареала со временем меняется, следовательно меняется и вклад «центра» в общее культурно-лингвистическое наследие «Slavia orthodoxa». Итак, Болгария и Сербия распространяют определенные «доминирующие» признаки в X—XI или в XIII—XIV веках; Новгород, Тверь и Москва оказываются доминирующими центрами культурного влияния в XV—XVI веках; в XVII в. особую роль играет Киев и так называемая «юго-западная Русь». В XVIII в. — это Москва, которая внедряет определенные признаки «Slavia orthodoxa» в культуру балканских народов. Противоречия между понятиями «искусственность» и «возможность к приспособлению» собственно нет. Первое происходит, по мнению Пиккио, из процесса «культурной денотации и коннотации»², связанного с устойчивостью определенных «эталонов» («patterns»), исходящих из «образцов» («models») библейского происхождения, или, во всяком случае, связанных с религиозным православным наследием. «Возможность приспособления» позволила присоединение церковнославянского языка к живому строю так называемых «национальных» языков, причем церковнославянский принимается не как «искаженное» и непригодное древнее наследие, а как эволюционирующее средство выражения, в котором «графическое» (орфография) и идеологическое начала отождествляются.

Многим показалось чрезмерным внимание, уделяемое Пиккио наднациональному аспекту в его работах 60-х годов. Впоследствии ученый точнее определил свою позицию; в его понимании, акцент на элементе, стоящем над нациями, не только не скрывает, но, напротив, наиболее выпукло представляет все богатство и полноту содержания русской средневековой литературы. Это богатство раскрывается шире при совместном использовании различных подходов к изучению текстов и языка. Взгляд с точки зрения «национальной филологии» не вреден, напротив, может входить как составная часть в более широкое представление о предмете. И как не следует воспринимать древнерусские язык и культуру в противопоставлении такому наднациональному конструкту, как «Православная Славия», так и исследования различных уровней языка и культуры не должны выступать в конкуренции, а лишь как изучение различных, но равных по значению аспектов культурной системы [33].

Испытавшая влияние идей Якобсона (а также Эрлиха и Трубецкого), отшлифованная более чем двадцатилетней дискуссией с Лихачевым и с другими учеными, как СССР, так и Соединенных Штатов, система, вводимая Пиккио, может быть рассмотрена в сравнении с работами Н. И. Толстого о «конвенциональном» характере литературного языка, о единстве «древнеславянского» (церковнославянского), о диалектизме отношений «языка местности» и наднационального языка, о динамике отношений между центрами различных «изводов» церковнославянского, между эпохами и ареалами распространения, о важности «имитационной модели» для процесса становления древнерусской литературы («models» и «patterns», предлагаемые Пиккио как альтернатива литературным «жанрам») [34—36]. Это сравнение выявляет многие точки соприкосновения между Пиккио и Толстым, несмотря на расхождение по неко-

² В данном случае «denotazione» можно определить как «содержание», «connotazione» — как «стиль», «форма». Предусматривается динамическая связь между логическим знанием слова (обозначаемое) и средством его выражения (знак), в комплексе целого коммуникативного акта (то есть с учетом культурного комплекса, характеризующего писателя, читателя, общество, жанр и т. д.).

торым вопросам с Толстым (ведущее свое происхождение еще от В. В. Виноградова), например, заметный акцент Пиккио на объединяющем характере церковнославянского, тогда как Толстой обращает внимание в первую очередь на различные «центры распространения». Согласие между учеными достигнуто не сегодня и не является «плодом перестройки», как это позволяет заключить недавно вышедшее большое исследование Липатова [37]. В этой работе Липатов скорее придерживается концепции Пиккио, включая ее в свою более широкую идею «*Pax Slava*», которая, в свою очередь, имеет корни в идеях Толстого. Обе концепции, Толстого и Пиккио, как свидетельствуют даты появления их первых статей на эту тему, сегодня являются теориями оригинальными, слегка по-разному окрашенными, но во многом пересекающимися. Они возникли из исследований языка и культуры Православного Средневековья (и, следовательно, древнерусского языка), ведущих свое начало от Международных съездов славистов 1958 и 1963 гг. Эти исследования, оказавшиеся впоследствии фундаментальными для развития славистики во всем мире, восходят в свою очередь к известным «Тезисам» Пражского лингвистического кружка 1929 г. [38].

Результат полемики начала 60-х годов между Гиккио и Лихачевым, находящихся если не прямо в оппозиции друг к другу, то уж по крайней мере на позициях, «диалектически противопоставленных», заключается не столько в том, что достигнуто существенное сближение по тем или иным вопросам, и не столько в устоявшемся употреблении некоторых терминов Пиккио в сегодняшней славистике (как, в первую очередь, *Slavia Orthodoxa*), сколько в повышении интереса, в поощрении новых исследований в области культуры русского Средневековья [39—43].

Сегодня кажутся уже преодоленными многие старые противоречия, такие, например, как между «конкретностью» Томашевского, на которую ссылается Лихачев, и «абстрактностью», которую он же выделяет в психологическом опыте духовного совершенствования в период второго южнославянского влияния. Тем не менее, именно по отношению к этому периоду церковнославянской культуры позиции остаются дифференцированными, по этому вопросу еще не сделано окончательных выводов. Уже в таких терминах Пиккио как «Восточноевропейское предвозрождение» и «Возрождение *Slavia Orthodoxa*» можно выделить несколько аспектов.

1) Противопоставление «восточноевропейское/славянско-православное» в действительности перестает быть таковым, если помнить о необходимости каждый раз определять те пределы, в которых рассматривается проблема. Широкий взгляд, включающий не только славянские феномены, но и молдавские, кавказские или греческие (как это рекомендовал уже Дуйчев в рецензии на «Историю древнерусской литературы» [44]), может дать необходимый контекст для рассмотрения явлений, привязанных к ограниченной области, славянско-православной или же восточнославянской. Как бы то ни было, нельзя оставлять без внимания межславянские или межправославные связи, в особенности славяно-византийские.

2) Оппозиция «предвозрождение/возрождение» («*Prerinascimento/Rinascita*»)³ включает в себя более широкую проблему методологического и идеологического характера. Вопрос о понятиях «гуманизм» и «возрождение», рамках их употребления был поставлен и изучен в недавней работе С. Грачотти, который рассматривал использование этих понятий в научной литературе. Автор призвал к необходимости придерживаться ясных и исторически допустимых формулировок, сделав определенную уступку и лихачевской идее Предвозрождения [45]. Особенно

³ Следует иметь в виду, что в итальянском языке есть два определения, имеющих разное значение: «*Rinascita*» — «обновление», «воскрешение» чего-либо уже бывшего в прошлом; «*Rinascimento*» — собственно Ренессанс, определенный период культурного развития Европы, течение и мировоззрение. Для понимания последнего термина существенное значение имеет его толкование как «обновления классической традиции», но это не единственный его смысл. Русское слово «Возрождение», к сожалению, не позволяет столь важного терминологического разграничения.

интересным кажется мнение Прохорова [46], оказавшего предпочтение пониманию «Возрождения» («Rinascita») Пиккио: возрождение православной традиции, религиозно и мистически окрашенное, отличающееся от «светского» возрождения Запада). В понимании Прохорова, «Возрождение» рассматривается, как противопоставленное свойственным средневековой эпохе религиозности и фундаментальному мистицизму своим светским восприятием человека и мира, с другой — наблюдается в аналогиях русского «гуманизма» с гуманизмом западным, согласно лихачевским категориям человека—индивидуума, а также согласно концепции Пиккио об общем «филологическом обновлении» («philological revival»). Тем самым предложенный Прохоровым термин «православное возрождение» (восточноевропейское, а не только славянское и одновременно не «Возрождение/Rinascimento», а скорее религиозное обновление) является попыткой извлечь лучшее из полемики Пиккио и Лихачева.

3) Идея «славянского православного возрождения» подразумевает наличие у Пиккио единого видения православной культуры и ее эволюции в различных центрах литературной и религиозной деятельности. Эта панорама включает в себя как «горизонтальное» понимание (т. е. территориальное — от православных восточных славян до юга), так и «вертикальное» (связывающее различные хронологические эпохи). Отдавая предпочтение идее возврата к общему древнему наследству церковнославянского (возврат, который благодаря живой еще традиции смог произойти в Славии, но также и на горе Афон) перед идеей южного влияния (Юга на Северо-Восток, Балкан на Россию), в нескольких работах по средневековой Болгарии Пиккио специально подчеркивал важность вклада, сделанного Тырновской школой по отношению к России и Украине. Одновременно с этим он демонстрирует, как на Балканах и в России XIV—XV вв. претерпела изменения композиционная техника, унаследованная от прошедших веков. В разных ареалах, в рамках все той же церковнославянской традиции, произошла аналогичная эволюция в направлении более сложных форм с очевидным исихастическим содержанием [47—51]. Уже в 80-х годах в своей рецензии Д. Богданович выступал против того чрезмерного веса, который Пиккио придавал Болгарии, Тырнову как центру распространения исихазма и литературной техники, связанной с ним. Богданович скорее видит наднациональный характер культуры того периода в «радиальном» влиянии афонской культуры на славянские культурные центры [52].

В Италии немного работ по этой проблеме, сложность которой становится все очевидней по мере публикации новых материалов, как византийских, так и славянских. Те немногие исследования, в которых делается попытка анализировать тексты эпохи [53—55], лишь с ясностью демонстрируют всю сложность подхода к этой теме без соответствующей теологической и «византинистской» подготовки. Полагаю возможным в качестве заключения сказать, что как наблюдения Лихачева, имевшие в свое время большой эффект, но часто не лишённые опреледеленного «импрессионизма», так и признание основных черт православной славянской общности, даже и принятые в общем и целом в научных кругах, должны получить окончательное определение и подтверждение тщательным исследованием текстов во всей перспективе лингвистического, филологического, исторического и теологического характера [44; 56; 57].

2.1.2. Второй существенный пункт, вокруг которого сосредоточены исследования Пиккио, — текст во всех аспектах, составляющих ту систему, внутри которой он должен быть помещен для получения правильной интерпретации.

а) Языковые изонормы позволили бы обозначить границы приемлемости текста внутри языкового пространства Slavia Orthodoxa и, в диахронической перспективе, в различных фазах развития, представленных «центрами» кодификации внутри культурной сферы (главным образом ученой и монашеской) и хронологического периода, кончающегося моментом «разрыва» между церковнославянской нормой и национальным языком. Выделение этих границ позволило бы также проследить

рубеж между национальной и наднациональной литературой внутри одной области. Разнообразие норм кодификации языка в разных областях не должно оставить в тени и то большое количество памятников, которые на Руси и на Балканах, в Москве и в Киеве передавались с незначительными изменениями, начиная с самых древних времен церковнославянского и кончая началом современной эпохи.

б) Анализ библейского цитирования помог бы понять содержание текста и включить его в ту систему идей, из которой текст вышел, если зафиксировать два уровня значения: исторический, непосредственный и расположенный над ним, абсолютный, исходящий из проекции текста в систему, опирающуюся на авторитет Ветхого Завета и откровение Нового Завета. Работа по библейским цитатам проводилась А. Джамбеллука-Коссовой [58] по тексту «Жития Феодосия Печерского».

с) Из анализа библейских цитат возникли гипотезы Пиккио о существовании особой техники, принятой многими авторами и состоящей в использовании «тематического ключа», т. е. цитаты или ссылки на Библию. Будучи помещенным в конце вступления, непосредственно перед самим повествованием (или в начале повествования при отсутствии пролога), такой ключ давал читателю точное указание о содержании того, что хочет передать автор, в первую очередь на уровне трансцендентного значения. Основываясь на этой «норме», Пиккио полагает возможным включить в монашескую церковнославянскую культурную сферу не только такие тексты как «Повесть о Петре и Февронии» или «Слово похвально» Григория Цамблака, но и «Слово о полку Игореве» [59—61; 51].

д) С изучением функций цитации тесно связаны и исследования о «изоколических структурах», этих особенных ритмико-синтаксических элементах, которые являлись частью организации средневековой прозы *Slavia Orthodoxa* на протяжении всего ее существования, еще в XVI — начале XVII в. сосуществуя с силлабической и начинающейся силлабо-тонической поэзией (до Тредьяковского), а в новое время присутствуют у таких авторов, как Гоголь и Достоевский. Используя опыт и результаты крупных славистов, Якобсона и Тарановского, в первую очередь, в 60—70-е годы посвятивших свои фундаментальные исследования изучению поэтической организации церковнославянской прозы, идея «изоколических структур» не исключает существования других форм ритмико-поэтической организации текста (например, такие фрагменты «Жития Константина», которые Трубецкой и Якобсон считали изосиллабическими). По мнению Пиккио, изоколические структуры несут важную функцию — «сигнализировать» определенной регулярностью ритма и риторическим орнаментом важность того или иного куска текста (в особенности связанного с цитатой и «тематическим ключом»), освещая глубинный смысл самого текста. С эволюцией в сторону все более сложной техники, владеющей тонкими эффектами параллелизма и ассонанса, эти структуры становятся ценным подспорьем в исследованиях по периоду второго южнославянского влияния.

Исходя из этой точки зрения, я попыталась провести исследование такого вероятного ритмического скандирования, ставя свой анализ в тесную связь с изучением содержания [54; 55]. Не могу не подтвердить эффективность этого метода в исследовании стилистических инвариантов в церковнославянских текстах. Я бы считала тем не менее преждевременными всякие суждения по этому поводу, идущие дальше простой экспериментальной «декларации о намерениях», в особенности в том, что касается текстологии. Необходимо придерживаться максимально осторожной позиции в применении идеи изоколического скандирования в целях сравнения и исправления рукописей и подготовки их издания. Как средство изучения риторической и стилистической организации текста, ритмическое скандирование вошло, действительно, в набор средств, разработанных Пиккио и его учениками для выбора исходного списка, введения исправлений, определения «редакции», реконструкции прототипа и подготовки издания [62;

47; 63—66]. Особенно интересны по этому поводу критические замечания Капальдо о «Житии Константина» [67].

е) Точкой, где пересекаются самые разные плоскости исследований Пиккио, можно считать создание критического издания текста. Ограничимся указанием тех исследований, которые он много лет проводил вместе с Данти о «Слове о полку Игореве». Многочисленные предложения новых вариантов чтений, прояснения некоторых темных мест, интерпретации всего текста вызвали ответные рецензии и критические статьи (например, [68]).

Из достигнутых Пиккио и Данти результатов в процессе изучения «Слова» отметим следующее. Гипотеза, согласно которой, из-за совпадения ряда палеографических и риторико-стилистических факторов, произошло изменение слов «песнь ть» на «повесть сию», что имеет существенное значение для трактовки литературного смысла «Слова» [69]. Включение «Слова» в систему письменной культуры средневековой Руси (и, следовательно, признание его подлинности) как произведения несомненно христианского (которое тем не менее использовало сюжеты и формы совсем другого происхождения): это видно в некоторых ключевых эпизодах фабулы (Бог указывает Игорю путь к спасению), метрических характеристиках («изоколизм»), присутствии «тематического ключа» (Втор. 2, 30), который выделяет в жизненном пути Игоря схему перехода от греховной гордыни к раскаянию и, следовательно, к спасению; установление связи памятника с литературно-риторической традицией, имеющей свое четкое место в византийской культуре (что объясняет отсылки к легендам о Трое), а также в более широком контексте культуры западного Средневековья; интерпретация «пролога» как «программы», утверждающей противопоставление песенной легенды, фантастического мифа и повествовательной техники изложения фактов, тесно связанных с исторической реальностью (эта реальность, по Пиккио, не означает, впрочем, «реализма», так как текст представлен на двух уровнях — уровень исторических событий и уровень трансценденции, сопровождающийся «тематическим ключом») [69; 33; 70; 63; 71; 72].

2.2. Пиккио построил «систему», в которую культура средневековой Руси входит как структура взаимоотношений, связей, структура диалектичная по своей сути, но единая, цельная, как на уровне исторических эпох и географических областей, так и с точки зрения принятых методов исследования. Помимо уже указанных публикаций, вызванных работами Пиккио, появилось много выступлений по поводу этой «системы» и за пределами Италии. С одной стороны, видно, что по крайней мере некоторые из гипотез, выдвинутых Пиккио, принимаются, с другой — с очевидностью необходимо уточнение границ и содержания понятия *Slavia Orthodoxa* (ср. [73; 56; 74; 75]). Уже в 1962 г. Дуйчев сделал некоторые важные замечания относительно византийского культурного пространства (о Гомере и «Слове о полку Игореве», о Климе Смолятиче, о роли Болгарии и второго южнославянского влияния). Бирнбаум [76; 57] указывал на трудность помещения некоторых феноменов эпох или периферийных областей (заря христианства на Руси, Фрейзингенские отрывки, Киевские листки, Богемия X—XI вв., деятельность Эмаусского монастыря в XIV в., хорватский глаголизм), в такие категории Пиккио как «церковнославянский язык» и *Slavia Orthodoxa*. Бирнбаум обратил также внимание на сложность проблемы взаимоотношения культур — церковной и светской.

Свое отношение к теории Пиккио выражают и ученые молодого поколения в Италии. Дель'Агата показал, что в сознании некоторых сербских и русских переписчиков проявляется их различие церковнославянского и родного языка, т. е. местные варианты (сербские, болгарские, русские) не только языка ученых, но и «разговорного» [77]. В свете намечающегося в славистике стремления к переосмыслению целей и задач дисциплины на основании глубокого и всестороннего изучения рукописной традиции Капальдо [67] указывает на такое слабое, по его мнению, место в теории Пиккио, как недостаточная конкретность, уда-

ленность от реально существующих рукописей (ср. по тому же поводу [78; 79]). В направлении, противоположном идеям Пиккио, идут и мои собственные исследования по эпистолографии, направленные на анализ констант определенных черт, которые позволяют проследить развитие «литературного жанра», существовавшего еще с Киевской Руси [80—82]. Существенный вклад сделал Р. Факкани в изучение берестяных грамот как сочинений эпистолярного жанра (второстепенного, но не лишнего определенного «литературного достоинства» и, возможно, связанного с позднеэллинистическими и византийскими текстами аналогичного экспрессивного и языкового уровня). Этот же ученый высказал интересные гипотезы касательно интерпретации некоторых темных мест в грамотах [83; 84]. Проблеме литературного жанра средневековой Руси посвящены многие работы Р. Пиккио, М. Феррацци, Де Кавайона и другие в сборнике [12]. В своих исследованиях я проводила изучение стилистических инвариантов (на уровне композиционной структуры памятников), как средств оформления определенных идеологических посланий [12; 85] и как возможного инструмента датировки текстов (которым, тем не менее, следует пользоваться с большой осторожностью). Интересные наблюдения над «Поучением» Владимира Мономаха в связи с использованием библейских цитат принадлежат Дж. Гини [86], как и гипотеза о существовании специального жанра, который автор называет «поучительным» («Sapienziale», жанр мудрых изречений).

Предметов для полемики по поводу тезисов Пиккио может быть еще очень много: изонормы, диглоссия и билингвизм (см. работы Бирнбаума, Хютль-Ворт, Толстого, Успенского, Живова), изоколизм [87], многие другие вопросы. Мне кажется это одним из самых существенных аспектов деятельности Пиккио, ибо она вызывает размышления, тщательные исследования по поводу всякого нового тезиса. Возможные направления исследований, которые предлагает в своих работах Пиккио, многочисленны, его подход многосторонен, нацелен на охват проблемы во всех ее аспектах. Его работы являют собой не только заметное достижение нашей науки, но и научный выход, призыв к дальнейшей деятельности как в Италии, так и в других странах.

3.1. Проблема методологии и практики подготовки критического издания текстов, поставленная в работах Пиккио о кирилло-мефодиевской традиции [88] и «Слове о полку Игореве», была систематически исследована Данти.

Исходя из соображений Пиккио по поводу «открытой традиции» («передача композиционного единства... не влечет необходимо передачи всех элементов текста, но, напротив, остается открытой всякому возможному вмешательству, носящему ли характер исправления, или редакционно-компиляторский» [88]) и того факта, что многие памятники дошли до нас в двух редакциях, пространной и краткой, Данти предпринимает исследование нескольких памятников с целью выявить нормативные критерии, которые обеспечивали бы и для рукописной традиции русского Средневековья «*constitutio textus*», сопоставимую с той, к которой тяготеют классическая и библейская филология, сравнимую с западной критической текстологией, основанной на «традиции автора» [89—91]. Данти опирался, помимо работ «неолахманнианского» направления (в особенности — Маас), Паскуали и Г. Париса, на наиболее авторитетные и актуальные труды романской филологии: от ставшего уже классиком Бедьера до Контини и семиотиков Сегре и Авалле.

Пересмотрев некоторые фундаментальные положения «Текстологии» Лихачева, заимствовав, впрочем, многие его идеи относительно «письменной» истории и обычаев средневековой Руси, Данти предлагал в качестве критического издания не «*codex optimus*», снабженный вариантами, как это чаще всего было принято в советской текстологии, но текст, который мог быть «реконструирован» посредством изучения различных редакций (и тем самым с выделением «значительных чтений», вариантов) с целью достичь «*stemma codicum*». В рамках тщательного исследования вариантов текста и его контекста Данти допускал и возможность

использования «непрямой рукописной традиции» (например, «Сказание о Мамаевом побоище» по отношению к «Задонщине»). Признавая существование и в русской литературе памятников «закрытой традиции», Данти уделил много места «Слову о Законе и Благодати» Илариона [92]. Совместно с М. Колуччи он издал «Слово» и «Моление» Даниила Заточника [64].

Представленные на VII Международном съезде славистов (Варшава, 1973) тезисы Данти, посвященные изданию «Задонщины», привлекли внимание международной славистики, послужив, в частности, причиной оживленной дискуссии с Лихачевым [93]. Лихачев утверждал, что «итальянская школа» исходит из фактов «формально-механического» характера, в то время, как советская основывается на всеобъемлющей исторической оценке каждого памятника и стремится к реконструкции всей его истории. Данти защищал свою позицию, отвергая упреки в употреблении «формально-механических» данных. В его понимании, предложенные им методы изучения и выбор вариантов текста с целью построения стеммы, не опирались на абстрактные принципы, а руководствовались некоторыми основными правилами «классической» традиции издания текстов. Одновременно с этим они учитывали и результаты исследования всех аспектов текста — исторических, литературных, идеологических, стилистических, ритмических и др. Этим ответом, впрочем, манифестировалось желание не заострять дискуссию, суть которой в основном заключалась в различных интерпретациях учеными понятий «текст» и «редакция», которые вовсе не обязательно исключали друг друга, но могли, напротив, служить для выявления разных аспектов рукописной передачи [94]. Тезисы Лихачева вновь утверждаются «болгарской школой» в рецензии на издание Черноризца Храбра А. Коссовой [95].

При работе с «Задонщиной» Данти предложил разделение рукописной традиции на три редакции (Ундольская редакция (У), редакция Ефросина, Кирилло-Белозерская (К-Б) и Синодальная (С), с возможным общим протографом С и К-Б), вопреки принятому делению на две редакции (У и К-Б, причем С сближается то с одной из них, то с другой). Остается только сожалеть, что дискуссия по этому вопросу (начатая Колуччи в 1977 г., когда он выразил сомнение по поводу возможности объединения под одной редакцией разных рукописей, включенных Данти в Ундольскую редакцию) ни разу не возобновилась после преждевременной кончины Данти.

3.2. Сейчас нет недостатка в исследованиях по проблемам издания текста, хотя и нельзя сказать, чтобы их было слишком много. По поводу советского издания «Хожения» Афанасия Никитина [96] выступил Колуччи, заявивший, что ему видится более подходящим в качестве исходного Эттеров список Львовской летописи; также он указывал бы в «справочном аппарате ... все „незначительные“ варианты» [97]. Поддержанная Лихачевым работа Ревелли о рукописях Борисо-Глебского цикла (было обнаружено много новых кодексов) нашла отражение как в публикациях [98], так и в объемистой книге [99]. Ревелли издала тексты «Сказания», «Сказания о чудесах», «Чтения» и «Чтения о житии ... о погублении» Бориса и Глеба по всем известным спискам и со всеми вариантами. К сожалению книга изобилует ошибками разного рода, и в методологии, и в передаче текстов (см. рецензию Ф. Томсона в последнем, сорок первом томе «Ricerche slavistiche» за 1994 г.).

К необходимости критического издания и правильной культурно-исторической интерпретации текстов Ивана IV призывает Де Микелис [100; 101]: среди прочего он отрицает возможность идентификации царя с таинственным Парфением Уродивым. Дель 'Агата поднял вопрос о различных редакциях «Повести о взятии Царьграда турками» [12].

Нам особо приятно заключить этот «текстологический» раздел упоминанием издания, составленного отцом Й. Крайцаром (Pontificium Institutum Orientalium Studiorum), текстов, связанных с церковным собором Флоренция-Феррара [102]; оценку этой очень важной работы см. в рецензии Данти [103].

4.0. Существует большое число исследований, связанных с какими-то личными интересами авторов. Попробуем дать их классификацию по темам.

4.1.1. Немало места уделялось в Италии проблеме отношений средневековых культур Руси и Запада, в особенности Италии.

Эта традиция имеет глубокие корни, которые хорошо продемонстрированы в одной из первых послевоенных работ в данной области: издание «Хожения» Афанасия Никитина с переводом, комментариями и введением Вердиани [104]. Сопоставление различий и соответствий между записями русских и итальянских путешественников, проводимое Вердиани, является и по сей день образцовым компаративным исследованием. Думаю, оно и останется таковым, единственным в своем роде, зеркалом, отражающим личность автора, скромную и одновременно восхищающую своей широкой и многообразной культурой, умеющую внушить любовь к занятиям славистикой. Точны и всегда полезны хорошие работы Г. Джераудо о «Дракуле» [105] и «Слове кратком» [106], приписываемом хорватскому монаху Вениамину. Первая содержит исследование политических идей Восточной Европы, вторая — связей новгородской культуры с латиноязычной в том, что касается Геннадиевского перевода Библии. Интересные наблюдения содержатся в работах М. Баракки о Максиме Греке [107], в произведениях которого автор обнаруживает некоторые элементы, заимствованные, возможно, у Данте [104]. Грачотти в своих исследованиях, направленных на реконструкцию картины миграции текстов и сюжетов как на Западе, так и на Востоке, включил в область рассмотрения и средневековую Русь. С присущей ему критичностью мышления, способностью выявить мельчайшие оттенки функциональных различий между памятниками, этот автор исследовал тематическое и функциональное сходство между «Соломоном и Китоврасом» и мифом о Мидасе и Силене, описанным латинским хронистом Валерием Анциатом (I век до н. э.). Грачотти реконструировал в сюжетах и персонажах, известных как в греко-латинском, так и в талмудическом культурном фонде, элементы с ирано-арийским мифологическим происхождением, богатые дуалистичным противопоставлением мудрецов и демонов [109]. В своей предыдущей работе о русском переводе польских «Фацеций» (продолженной, с привлечением нового материала, М. Чиккарини [110]) он отмечает ту новую функцию, которую приобретают анекдоты о женщинах в русской культуре XVII в. [9]. Любопытное видение Московия предстает перед нами в работе П. Личини о картографии эпохи Возрождения [111]. Интересны и богаты новизной и материалами работы Де Микелиса об Антихристе в русской культуре [112]. Начатые им и Лаурой Ронки [113] исследования о «протестантской традиции» в средневековой Руси кажутся нам богатыми перспективами. Особенно важное место занимает только что вышедшая книга о предполагаемой связи новгородских жидовствующих с еретическими движениями вальденсов [114]. Мы не можем не надеяться, что вскоре и другие захотят последовать их примеру.

Невозможно говорить о славяно-романских отношениях, не обратившись еще раз к имени Пиккио, и не только в связи с его работами по сравнительному изучению «филологического возрождения» XIV—XV вв. в России и Италии, но и в связи с трудами, берущими начало от его идей. В первую очередь следует назвать сочинение Данти [115], который, отбросив маловероятные гипотезы о связи Пересветова с «прогрессистами» польского возрождения, включил его произведения в западный культурный контекст, в частности, в литературно-публицистическое течение, связанное с «турецкой» темой. Из исследования, начатого Пиккио, появились и мои недавние работы о картине средневековой Руси у Цезаря Барония и в католической историографии до XVIII в. [116].

Особенно любопытны новые исследования Дель'Агата о русском переводе Орбини и о культурной ассимиляции некоторых западных произведений XVII в., проникших через Россию в Болгарию [117; 118]. Этот вопрос мне кажется столь интересным не только из-за моего специального интереса к Орбини, но прежде

всего потому, что открывает плодотворное направление исследований как относительно России, так и Болгарии, и Сербии. Установленный факт, что проникновение достижений западной культуры XVI—XVII веков на Балканы часто происходило в XVIII в. и шло через Россию. Так как во многих случаях речь идет о произведениях итальянских гуманистов или авторов XVII в., писавших на латыни, можно предвидеть более глубокое внимание к этому вопросу в Италии.

4.1.2. Реже встречаются работы, посвященные сопоставлению каких-либо иных культур, нежели западные. Можно упомянуть оригинальную статью К. Сильви Антонини о некоторых «ориентальных» элементах в «Хождении» Афанасия Никитина [119]. Автор настоящего обзора тоже предпринял попытку вычленить сходства и различия между средневековой русской и византийской культурой в жанре эпистографии, базируясь на стилистических и историко-идеологических факторах [80]. О славяно-византийских интересах Д. Дзиффера свидетельствуют, в числе прочих, его филологические работы об «Исповеди Феодосия» в славянской традиции [120].

4.2. В связи с 1000-летием крещения Руси прошли многочисленные конгрессы (Флоренция, Равенна, Рим, Венеция), появилось множество публикаций итальянских авторов в зарубежных изданиях, доклады на конференциях (Париж, Салоники, Женева). В «Harvard Ukrainian Studies» были опубликованы доклады конгресса в Равенне [121], Римским историческим институтом Средневековья издан труд «Происхождение и развитие византийского христианства», Фондом Чини — «Крещение русских земель. Итоги тысячелетия». Попытка обзора истории русской церкви была предпринята Гардзанити [122]. Тем не менее, по данной тематике, можно констатировать отсутствие фундаментальных работ, отличающихся той оригинальностью и серьезностью замысла, которые присущи многим заграничным публикациям, в особенности французским и немецким.

4.3. Особого упоминания заслуживает круг исследований, объединенных темой «От Рима к Третьему Риму», который затрагивает отношения Руси с Западом и византийским Востоком. Это, возможно, единственная попытка сопоставить наблюдения специалистов разных областей, со всеми преимуществами и сложностями, вытекающими из самого характера междисциплинарного исследования. Уже десять лет это начинание собирает 21 апреля на Кампидолью большую международную группу, состоящую из юристов, историков, филологов, латинистов, византинистов и славистов. Под руководством П. Каталано они занимаются исследованиями самых различных аспектов традиции, берущей начало от основания «*urbs Roma*» и идущей через — Новый Рим, Константинополь — вплоть до «Третьего Рима». На семинарах рассматриваются «личные» (относящиеся к «*status homini*») и «пространственные» (взаимоотношения институтов, несущих универсалистскую традицию идеи Рима) аспекты; юридические понятия «*urbs aeterna*» — «вечный город», «*finis imperii*» — «предел империи», «*orbs*» — «все-ленная»; значение теорий «*translatio imperii*» — «перенесение империи», связанных с библейскими пророчествами (Даниил, 2 и 7); понятие «*imperium*» в связи с понятиями «*basileia*» и «царство», «*рах*» — «*eirene*» и «мир» и т. д. Предметом рассмотрения служит и процесс принятия, адаптации политико-идеологическими системами (в различных государственных и культурных ареалах — Сербия, Болгария, Московская Русь, и в диахронической перспективе) фундаментальных категорий, на которые опирается религиозно-юридическая идея Рима: божественное происхождение, вечность, универсальность [123]. Невозможно было бы изложить здесь все достигнутые результаты. Частично они опубликованы в собрании актов [124—126]. Среди интересных результатов — появление тенденции разграничить религиозную «идею Третьего Рима», возникшую, вероятно, в церковных кругах Москвы в эпоху реформ Ивана IV, и светскую теорию о происхождении царей от римского императора Августа; выделение нескольких фаз развития, «империализации» «идеи Третьего Рима» вплоть до возникновения

Московского патриаршества и до XVII в.; противопоставление византийского «*basileus ton Romaion*» и христианского «царя», выражающееся в четких формулах власти и литургии. По инициативе Дж. Джираудо и Дж. Манискалько-Базиле был подготовлен словарь юридических и идеологических терминов, связанных с Третьим Римом, который включил в себя многие результаты этих десяти лет [127]. Ценным результатом является собрание текстов «Идеи Рима в Москве. XV—XVI века. Источники к истории русской общественной мысли», выпущенное в предварительной редакции в 1989 г. и в окончательной версии в 1993 [128]. Сборник содержит русские тексты, связанные с «идеей Третьего Рима» (от «Эпистол» Филофея и «Цикла Августа» до «Чинов венчания» и различных «актов», относящихся к деятельности церкви и основанию патриаршества). Некоторые еще ни разу не публиковались, другие заново сверены с оригиналом.

5.1. Приступая к заключительной части обзора, не могу умолчать о некоторых прискорбных фактах, касающихся нашей дисциплины. После замечательной работы, проделанной Ло Гатто, Мавером, Дамиани, Сальвини в период между двумя мировыми войнами, мы почти не имеем учебников и руководств (а те, что доступны, большей частью переводные). Исключение может быть сделано для различных «Историй национальных литератур» (в основном устаревших) и некоторых исторических компендиумов. Еще одно счастливое исключение — работы отца Т. Шпидлика (PIOS) о русской духовности [129; 130], единственные в Италии по этому вопросу, хорошо известные на международном уровне и переведенные на многие языки. Переводы русских средневековых памятников редки, случайны и часто недостаточно добросовестно сделаны. Часть ответственности за это падает, вероятно, на издателей, которые публикуют все подряд (в особенности, если издание финансируется из общественных средств), но авторы и редакторы также не всегда подтверждают свою компетентность. В самые последние годы заметно учащение появления монографий и обзоров по отдельным вопросам и периодам, переводов известных памятников (ср. исследования по древнерусскому языку и о «Слове о полку Игореве» Э. Т. Саронне [131; 132], об Иларионе И. П. Сбрициоло [133], об Александре Невском А. Джамбеллука-Коссовой, об Игумене Данииле М. Гардзанити [134], снабженное исследованием литургических элементов в «Хожении»). Нельзя не порадоваться этой тенденции. Достойна уважения и готовность журнала «*Europa orientalis*» к публикации и переводу на итальянский средневековых текстов и обзорных статей на специальные темы (например, недавний обзор Дзиффера [135] по работам Кайперта).

5.2. Достаточно привычным в итальянской славистике стал тот факт, что часто наиболее удачные инициативы исходят от людей, находящихся вне сферы славистики или не имеющих специального славистического образования. Естественная во времена юристов Дамиани и Мериджи, филолога-романиста Мавера, данная тенденция продолжается, однако, и сегодня. По счастью, это приносит, помимо беспорядка, и положительные результаты: из собственных занятий возник интерес к славистике у археолога и историка искусства Вердиани; и сегодня многие заметные ученые — по образованию классики или специалисты по итальянской литературе. Из интересов в юридической сфере (а после и в области «Третьего Рима») возникли монографии Манискалько-Базиле о Пересветове и Московии XVII в. [136—138]. Хотелось бы упомянуть также книгу «Легенда о св. Николае» с оригинальными наблюдениями Дж. Чиоффари [139]. Можем лишь надеяться на удачное продолжение этих начинаний.

Таким образом, подтверждается тот образ итальянской славистики, который вырисовывается из высказываний зарубежных славистов. Изобретательность, своеобразие постановки задачи, способность воспринимать и оценивать факты внутри широкой культурной схемы (иногда затрагивающей несколько смежных дисциплин), чуткость в построении типологических аналогий, умение разглядеть взаимосвязанные явления в далеких друг от друга культурных областях — вот

те характеристики, которые нам приписывают. В последнее время на международных конгрессах ясно звучит, что итальянские ученые — «не последние» в славистике.

К сожалению, глядя изнутри, ситуация кажется мне менее радужной. За исключением деятельности нескольких ученых, научная работа в русской медиевистике выглядит крайне несистематичной и редко, с большими усилиями обращается к ключевым вопросам, углубленное изучение которых потребовало бы длительного времени. Беспорядок научной жизни, безнадежная борьба с бюрократией, плачевное состояние библиотечной системы ставят перед тяжелым испытанием ученого, решившегося заняться этими нелегкими исследованиями. Большие потенциальные ресурсы молодых специалистов безрезультатно распыляются. Основную вину в этом, конечно, можно приписывать некомпетентной и загнившей системе наших министерств, но было бы нечестно не указать на внутренние язвы: фаворитизм, попустительство, стремление к власти, безрассудство и неподготовленность приводят к разрушению учебного процесса, к созданию ненужных должностей и, напротив, отсутствию необходимых курсов. Ресурсы невелики, и часто мы их растрачиваем впустую. Надо сказать, что и у студентов, и у молодых ученых не всегда присутствует в должной степени готовность к сложной работе, к научным занятиям.

Разумеется, у меня нет готовых рецептов от всех этих болезней, помимо продиктованных здравым смыслом. Полагаю, что необходимо серьезно задуматься об улучшении условий дальнейшего развития дисциплины, со всей ответственностью взявшись за дело, видя, что официальные организации и законы не способствуют нам в разрешении этих проблем. Я не призываю к крестовому походу, а лишь предлагаю не способствовать, со своей стороны, появлению новых проблем вдобавок к тем, что есть.

5.3. В качестве заключения хотелось бы поставить вопрос, который может послужить стимулом к дальнейшей работе. Какова взаимосвязь между русской медиевистикой в Италии и международной славистикой? Некоторые аспекты этой проблемы были освещены выше. Несомненно, мы в Италии умеем порождать оригинальные гипотезы, указывая собственные пути исследований, которые могут занять (и занимают) достойное место в международной дискуссии.

Очевидно, что и мы (как все ученые-слависты неславянских стран) сильно зависим от развития исследований у самих славян, в особенности у русских. Из России идет большая часть публикаций новых текстов и исторических реконструкций. Очень сильно влияющие семиотической школы. Применение ее методов требует большого фактического материала и умения с ним обращаться. Нам удалось получить некоторые интересные результаты и в этой области.

Последнее время была естественной позиция пересмотра, новой интерпретации или полемической оппозиции по отношению к некоторым методам советской науки. Сегодня эта тенденция идет на убыль, уступая более спокойному и конструктивному обмену критикой и научными наблюдениями. Думаю, что позиция итальянских славистов может быть и сегодня устойчивой, приносящей пользу, если мы сумеем избежать некоторого провинциализма и приступить, с серьезной культурной базой и жесткой самокритикой, к глубокому исследованию текстов и отдельных вопросов в соответствии с наметившейся в гуманитарных исследованиях общей тенденцией к углубленному подходу.

Достойное место в международной славистике требует общих усилий и в том, что касается серьезных и периодических публикаций. Тот, кто знаком со сложностями, с которыми приходится сталкиваться двум итальянским славистическим журналам, кто видит еле дышащие издания, появившиеся за последние двадцать лет, тот не может не сомневаться относительно возможности улучшения ситуации. Тот, кто занимается научной деятельностью, может лишь надеяться, что взаимная поддержка и сотрудничество, компетентность и инициатива, особенно новых поколений, помогут нам вскоре изгнать эти сомнения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Picchio R.* Letteratura della Slavia ortodossa. Bari, 1991.
2. *Пиккио Р.* Изоколическая традиция и возникновение русского стихосложения//Contributi italiani al X Congresso internazionale degli slavisti (Sofia, 1988). Europa orientalis. 1988. Vol. VII. P. 1—24.
3. *Cantaroni A.* Contributi allo studio della lingua di Simeon Polockij//Ricerche slavistiche. 1973—1974. Vol. XX/XXI. P. 181—194.
4. *Sbriziolo I. P.* Valore e carattere delle Povesti seicentesche//Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Sezione slava. 1975. Vol. XVIII. P. 57—75.
5. *Sbriziolo I. P.* Struttura, lingua e stile dei «Videnija» del Seicento russo. Roma, 1981.
6. *Pera P.* Avvakum e lo scisma dei Vecchi Credenti//[Introd. a] Vita dei Arciprete Avvakum scritta da lui stesso. Milano, 1986. P. 11—55.
7. *Pera P.* I Vecchi Credenti e l'Anticristo. Milano, 1992.
8. *Graciotti S.* L'Athila di Miklos Olah tra gli ascendenti italiani e le filiazioni slave//Venezia e Ungheria nel Rinascimento. Firenze, 1973. P. 275—316.
9. *Graciotti S.* Il ruolo della letteratura faceta umanistica italiana nelle «Facezie» polacche e russa//Mondo slavo e cultura italiana. Contributi italiani al IX Congresso Internazionale degli Slavisti, Kiev 1983. 1983. P. 170—186.
10. Dall'opus oratorium alla ricerca documentaria: la storiografia polacca, ucraina e russa fra il XVI e il XVIII Secolo/a cura di G. Brogi Bercoff//Europa Orientalis. 1986. Vol. V. P. 5—499.
11. La percezione del Medioevo nell'epoca del Barocco: Polonia, Ucraina, Russia/a cura di G. Brogi Bercoff//Ricerche slavistiche. 1990. Vol. XXXVII. P. 7—505.
12. La Povest' russa fra Evo Antico ed Evo Moderno/a cura di M. Ferrazzi//Europa orientalis. 1990. Vol. IX.
13. *Picchio R.* La slavistica come sintesi storico-filologica nell'opera di Bruno Meriggi//Ricerche slavistiche. 1973—1974. Vol. XX—XXI. P. 347—352.
14. Per una storia della Povest' russa (secoli XVII e XVIII). Padova, 1984.
15. *Maver G.* La slavistica italiana nel decennio passato e i suoi compiti futuri//Rivista di letterature slave. 1931. Vol. VI. N 1—3. P. 5—16.
16. *Maver G.* La slavistica in Italia//Scuola e cultura nel mondo. 1957. Vol. V. P. 36—45.
17. *Cronia A.* Quellen und Forschungen zur Geschichte der slavischen Philologie in Italien//Wiener slavistisches Jahrbuch. 1960. Bd. VIII.
18. *Picchio R.* Commemorazione di E. Damiani//Ricerche slavistiche. In memoriam Enrico Damiani. 1954. Vol. III. P. III—VII.
19. *Picchio R.* Quarant'anni di slavistica italiana//Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver. Firenze, 1962. P. 3—21.
20. *Picchio R.* Commemorazione di Angiolo Danti//Ricerche slavistiche. 1980—1981. Vol. XXVII/XXVIII. P. 27—35.
21. *Graciotti S.* Commemorazione di Carlo Verdiani//Ricerche slavistiche. 1980—1981. Vol. XXVII/XXVIII. P. 7—16.
22. *Faccani R.* Commemorazione di E. Gasparini//Ricerche slavistiche. 1982—1984. Vol. XXIX/XXXI. P. 13—15.
23. *Cronia A.* La conoscenza del mondo slavo in Italia. Padova, 1958.
24. *Sgambati E.* L'Ucrainistica e la Bielorussistica in Italia nel Settantennio passato (1920—1990) e i loro compiti futuri//La slavistica in Italia. Cinquant'anni di studi (1940—1990)/a cura di G. Brogi Bercoff, G. Dell'Agata, P. Marchesani, R. Picchio. Roma, 1994. P. 247—269.
25. *Minissi N.* Criteri e metodi nell'edizione e recensione della «Povest» vremennyh let//Ricerche slavistiche. 1957. Vol. V. P. 16—28.
26. *Minissi N.* La Cosmografia della «Povest» vremennyh let//Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Sezione slava. 1959. Vol. II. P. 1—28.
27. *Meriggi B.* Le origini delle byline//Ricerche slavistiche. 1963. Vol. XI. P. 62—85.
28. *Meriggi B.* Le byline — canti popolari russi. Milano, 1974.
29. *Lo Gatto E.* Storia della letteratura russa. Roma, 1927. Vol. I.
30. *Damiani E.* Storia letteraria dei popoli slavi. Firenze, 1952.
31. *Maver G.* Recensione a: R. Picchio Storia della letteratura russa antica//Ricerche slavistiche. 1959. Vol. VII. P. 163—171.
32. *Picchio R.* Rec. a: A. Stender-Petersen. Geschichte der Russischen Literatur//Ricerche slavistiche. 1959. Vol. VII. P. 185—193.
33. *Picchio R.* The Impact of Ecclesiastical Culture on Old Russian Literary Techniques//Medieval Russian Culture/Eds. H. Birnbaum and M. Flier. Los Angeles, 1984. P. 247—279.
34. *Толстой Н. И.* К вопросу о древнерусском языке как общем литературном языке южных и восточных славян//Вопросы языкознания. 1961. N 1. С. 56—66.
35. *Толстой Н. И.* Взгляды В. В. Виноградова на соотношение древнерусского и древнеславянского языков//Исследования по славянской филологии. Сборник, посвященный памяти академика В. В. Виноградова. М., 1974. С. 319—329.
36. *Толстой Н. И.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.
37. *Липатов А. В.* Общие закономерности истории славянских литератур и концепция Р. Пиккио//Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1990. Т. 49. N 1. С. 318—327.
38. Theses//Travaux du Cercle linguistique de Prague. Prague, 1929. 1.

39. *Picchio R.* «Prerinascimento esteuropeo» e «Rinascita slava ortodossa»//Ricerche slavistiche. 1958. Vol. VI. P. 185—197.
40. *Picchio R.* A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica//Ricerche slavistiche. 1963. Vol. XI. P. 105—127.
41. *Picchio R.* Slave ecclésiastique, slavons et rédaction//To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday 11 Oct. 1966. The Hague; Paris, 1967. Vol. 2. P. 1527—1544.
42. *Лихачев Д. С.* Несколькo замечаний по поводу статьи Рикардо Пиккиo//ТОДРЛ. 1961. Т. XVII. С. 675—678.
43. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.
44. *Дуйчев И. С.* Итальянская книга по истории древнерусской литературы//ТОДРЛ. 1962. Т. XVIII. С. 552—568.
45. *Graciotti S.* Il Rinascimento nei paesi slavi. Per una definizione dei termini e dei concetti//Contributi italiani al X Congresso Internazionale degli Slavisti, Sofia 1988. Europa orientalis. 1988. Vol. VII. P. 215—258.
46. *Прохоров Г. М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы//ТОДРЛ. 1979. Т. XXXIV. С. 3—17.
47. *Picchio R.* The Isocolic Principle in Old Russian Prose//Slavic Poetics. Essays in Honor of Kiril Taranovsky/Eds. R. Jakobson, C. H. van Schooneveld, D. Worth. The Hague; Paris, 1973. P. 299—311.
48. *Picchio R.* L'«intreccio delle parole» e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi//Studi slavistica in ricordo di Carlo Verdiani/a cura di A. M. Raffo. Pisa, 1979. P. 245—262.
49. *Picchio R.* Il posto della letteratura bulgara antica nella cultura europea del medioevo//Ricerche slavistiche. 1980—1981. Vol. XXVII—XXVIII. P. 37—64.
50. *Picchio R.* Hesychnastic Components in Gregory Cambal's «Eulogy of Patriarch Euthymius of Trnovo»//Proceedings of the Symposium on Slavic Cultures: Bulgarian Contributions to Slavic Culture (Columbia University 1980). Sofia, 1983. P. 132—143.
51. *Picchio R.* The Hagiographic Framing of the Old Russian Tale on Prince Petr of Murom and the Wise Made Fwernonija//Language and Literary Theory. In Honor of Ladislav Matejka. Ann Arbor, 1984. P. 489—503.
52. *Богдановић Д.* Рец. на: R. Picchio. Se posto dello letteratura bulgara antica nello cultura europea del Medio Evo//Ricerche slavistiche. 1980—1981. Vol. XXVII/XXVIII. P. 37—64//Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор. Т. XLIX/L. 1/4. 1983—1984. Београд, 1987. С. 100—109.
53. *Brogi, Bercoff G.* Prosa epistolare e teoria letteraria di Epifanij Premudryj//Rivista di studi bizantini e slavi. 1982. Vol. II. N 2. P. 349—370.
54. *Brogi Bercoff G.* Sulla poetika nel Medioevo slavo ortodosso: il Poslanie del monaco Epifanij a Kirill di Tver'//Europa orientalis. 1985. Vol. IV. P. 7—28.
55. *Броджи Беркоф Д.* «Житие Илариона Мегленского» Евфимия Тырновского: структура текста и «литературные» принципы//Втори Международен конгрес по българистика. Доклади. Стара българска литература. Литература на българското възраждане. София, 1987. Т. 11. С. 123—143.
56. *Трифуновић.* Рец. на: Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi//Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор. 1972. Т. XXXVII. 143—144.
57. *Birnbaum H.* On the Slavic Share in Western Civilization: the Early Period//Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. P. 43—53.
58. *Giambelluca-Kossova A.* Per una lettura analitica del «Zitie prepodobnago Feodosija Pecerskago»//Ricerche slavistiche. 1980—1981. Vol. XXVII/XXVIII. P. 65—100.
59. *Picchio R.* Models and patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom//American Contributions to the VII International Congress of Slavists (Warsaw, 1973). The Hague; Paris, 1973. Vol. II. P. 439—467. 339—367.
60. *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa//Slavica Hierosolymitana. 1977. N 1. P. 1—31.
61. *Picchio R.* Levels of Meaning in Old Russian Literature//American Contributions to the IX International Congress of Slavists (Kiev 1983). Columbus, Ohio, 1983. P. 357—370.
62. *Picchio R.* On the Prosodic Structure of the Igor Tale//Slavic and East European Journal. 1967. Vol. XVI. N 2. P. 147—162.
63. *Пиккиo P.* Мотив Трои в «Слове о полку Игореве»//Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 86—99.
64. *Colucci M., Danti A.* Daniil Zatocnik, «Slovo» e «Molentie». Firenze. 1979.
65. *Colucci M.* Le strutture prosodiche dello «Slovo Daniila Zatočnika»//Ricerche slavistiche. 1973—1974. Vol. XX—XXI. P. 83—124.
66. *Colucci M.* E possibile una «constitutio textus» della «Zadonščina»?//Spicilegio moderno. 1977. Vol. VII. P. 36—62.
67. *Capaldo M.* Rispetto del testo tradito o avventura congetturale?//Europa orientalis. 1990. Vol. IX. P. 541—642.
68. *Соколова Л. В.* Две первые фразы «Слова о полку Игореве»//Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 210—215; *Pritsak O.* «Xodina» Revisited Anew: From the Commentary to the «Igor' Tale»//Filologia e letteratura nei paesi slavi/Studi in onore di Sante Graciotti. Roma, 1990. P. 65—70.
69. Notes on the Text of the Igor Tale//Harvard Ukrainian Studies. 1978. Vol. II. P. 397—422.
70. *Picchio R.* Sulle strutture isocoliche nella letteratura slava ortodossa//Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Sezione letteraria-artistica. Nuova serie. 1984. Vol. II. P. 7—50.

71. *Picchio R.* L'ombra di Achab e Giosafat sull'impresa di Igor' e Vsevolod//Dalla forma allo spirito. Studi in onore di Nina Kauchtschischwili. Milano, 1989. P. 161—168.
72. *Danti A.* Note sul Prologo dello «Slovo o polku Igoreve»//Ricerche slavistiche. 1977—1979. Vol. XXIV/XXVI. P. 23—32.
73. *Moszynski L.* Cyrillometodiana na V Kongresie slawistów//Rocznik slawistyczny. 1965. Vol. XXXIV. N 1. P. 153—154.
74. *Hercigonija E.* Srednjovjekovna književnost//Povijest hrvatske književnosti u pet knjig. Zagreb, 1975. II. 484. P. 140—193.
75. *Nedeljkovič O.* Славянская филология в трудах итальянского слависта профессора Рикардо Пиккио//Slovo. 1979. Vol. XXIX. P. 97—132.
76. *Birnbaum H.* On Medieval and Renaissance Slavic Writings. The Hague; Paris, 1974. P. 16—19, 21—22, 26—27.
77. *Dell' Agata G.* Unità diversità nello slavo ecclesiastico: il punto di vista del copista//Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. P. 175—192.
78. *Marti R.* Slavia orthodoxa als literatur- und sprachhistorischer Begriff//Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages. In Memoriam Ivan Dujčev. Sofia, 1988. P. 193—200.
79. *Marti R.* Handschrift-Text-Textgruppe-Literatur. Untersuchungen zur inneren Gliederung der fruhen Literatur aus dem ostslavischen Sprachbereich in den Handschriften des 11. bis 14. Jh. Wiesbaden, 1989. P. 44, 63.
80. *Broggi Bercoff G.* L'epistolografia russa antica e il suo rapporto con quella bizantina, in Mondo slavo e cultura italiana//Contributi italiani al IX Congresso Internazionale degli Slavisti (Kiev, 1983). Roma, 1983. P. 55—76.
81. *Broggi Bercoff G.* Gattungs- und Stilprobleme der altrussischen Briefliteratur (XI—XV Jh.)//Gattungsprobleme und Gattungsgeschichte in den alteren slavischen Literaturen/Hrsg. W.-H. Schmidt. Wiesbaden, 1984. S. 97—120.
82. *Broggi Bercoff D.* Zur epistolaren Kunst im Russischen Mittelalter: Die Poslanija von Nil Sorskij//«Прими собрание пестрых глав». Slavistische und slavenkundliche Beitrage fur Peter Brang zum 65. Geburtstag. Bern; etc, 1989. S. 599—611.
83. *Faccani R.* Messaggi dall'antica Novgorod//Annali di Ca'Foscari. 1982. Vol. XXI. N 1/2.
84. *Faccani R.* Gramoty novgorodiane su corteccia di betula//Annali di Ca'Foscari. 1987. Vol. XXVI. N 1/2. P. 117—137; 1988. Vol. XXVII. N 1—2. P. 129—157.
85. *Broggi Bercoff D.* Considérations sur la structure compositionnelle du Skazanie o Mamaevom poboišče//Revue des études slaves. 1991. T. L. F. 1. P. 161—173.
86. *Ghini G.* Un testo sapienziale nella Rus'kieviana. Il Poucenie di Vladimir Monomach. Padova, 1990.
87. *Бирнбаум Х.* Мечта и тоска в период высокого средневековья: Даниил Заточник и Вальтер фон дер Фогельвейде. (Несколько предварительных соображений)//Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 180—181.
88. *Picchio R.* Questione della lingua e Slavia cirillo-metodiana//Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi. Roma, 1972. P. 8—16.
89. *Danti A.* Criteri e metodi nell'edizione della «Zadonščina»//Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia. 1968—1969. VI. P. 187—220.
90. *Danti A.* Di un particolare aspetto della tradizione manoscritta antico-russa: testi a duplice redazione e problemi della loro edizione//Ricerche slavistiche. 1973—1974. Vol. XX/XXI. P. 15—42.
91. *Danti A.* Per l'edizione della Zadonščina//Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione Slava. 1977. Vol. XVIII/XIX. P. 163—176.
92. *Danti A.* Sulla tradizione dello «Slovo o Zakone i Blagodatii»//Ricerche slavistiche. 1970—1972. Vol. XVII/XIX. P. 109—117.
93. *Лихачев Д. С.* Взаимоотношение списков и редакций «Задонщины» (исследование Анджело Данти)//ТОДРЛ. 1976. Т. XXXI. С. 165—175.
94. *Данти А. О «Задонщине» и о филологии.* Ответ Д. С. Лихачеву//Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 71—95.
95. *Николова С., Тодоров И.* За критическото издание на «О писменех»//Език и литература. 1982. N 1. С. 108—113.
96. *Хождение за три моря Афанасия Никитина*//Памятники литературы древней Руси. Вторая половина XV века/Сост. и общая ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1982. С. 443—477; 655—663.
97. *Colucci M.* Contributi ad un edizione critica del «Choženie za tri morja»//Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. P. 147—162.
98. *Ревелли Дж.* Некоторые новые археографические сведения о неизвестных списках «Сказания о Борисе и Глебе»//Palaeobulgarica. 1988. N 1. С. 81—92.
99. *Revelli G.* Monumenti letterari su Boris e Gleb. Letterатурные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993.
100. *De Michelis C.* Per l'edizione critica del «pamphlet» antiprotestante di Ivan il Terribile//Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. P. 193—208.
101. *De Michelis C.* Ma chi era davvero Parfenij Urodivyj?//Dalla forma allo spirito. Studi in onore di Nina Kauchtschischwili. Milano, 1989. P. 157—162.
102. *Krajcar J.* Akta Slavica Concilii Florentini//PIOS. Roma, 1976.
103. *Danti A.* Rec.//Ricerche slavistiche. 1976—1979. Vol. XXIV/XXVI. P. 252—254.
104. *Verdiani C.* Afanasij Nikitin Il viaggio al di là tre mari. Firenze, 1963.

105. *Giraud G.* Drakula. Contributi alla storia delle Idee politiche nell'Europa Orientale alla svolta del XVII secolo. Venezia, 1972.
106. *Giraud G.* Slovo kratko/a cura di G. Giraudo//Annali della Facoltà di Lingue e Letterature di Ca'Foscari. Venezia, 1976. Vol. XV. N 4.
107. *Baracchi M.* Ricerche sull'opera di Maksim Grek//Acme. 1968. Vol. XXI. N 2/3. P. 217—325.
108. *Baracchi M.* Echi letterari italiani nella Moscovia cinquecentesca?//Mondo slavo e cultura italiana. Contributi italiani al IX Congresso Internazionale degli Slavisti (Kiev, 1983). Roma, 1983. P. 13—36.
109. *Грачотти С.* Один из мотивов легенды о Соломоне и Китоврасе в мире греко-латинской классической древности//Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 160—173.
110. *Чижарини М.* Западные источники русско-польских фацеций XVII в.//ТОДРЛ. 1989. Т. XLII. С. 174—187.
111. *Licini P.* La Moscovia rappresentata. L'immagine capovolta della Russia nella cartografia rinascimentale. Bergamo, 1988.
112. *De Michelis C.* I nomi dell'avversario. Il Papa-Anticristo nella cultura russa. Torino, 1989.
113. *Ronchi L.* Ivan il Terribile — Jan Rokyta. Disputa sul protestantesimo/a cura di L. Ronchi De Michelis. Torino, 1979.
114. *De Michelis C.* La Valdesia di Novgorod. «Giudaizzanti» e prima Riforma (XIV sec.). Torino, 1993.
115. *Danti A.* Ivan Peresvetov: osservazioni e proposte//Ricerche slavistiche. 1964. Vol. XII. P. 3—63.
116. *Broggi Berkoff G.* The History of Christian Rus' in the Annales Ecclesiastici of Caesar Baronius//Harvard Ukrainian Studies. 1988—1989. Vol. XII/XIII. P. 551—575.
117. *Dell'Agata G.* Il Trattato sulla Bulgaria nella traduzione russa del «Regno degli Slavi» di Mauro Orbini//Europa orientalis. 1989. Vol. VIII. P. 9—18.
118. *Dell'Agata G.* La traduzione russa del «Regno degli Slavi» di M. Orbini//Filologia e letteratura nei slavi. Studi in onore di Sante Graciotti. Roma, 1990. P. 387—401.
119. *Silvi Antonini C.* Glosse orientali ad Afanasij Nikitin//Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata. Roma, 1986. Vol. II. P. 635—644.
120. *Ziffer G.* Contributi allo studio della tradizione slava «Confessione di Teodosio»//Orientalia Christiana Periodica. 1988. Vol. 54. P. 331—351.
121. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianiti in Rus'—Ukraine//Harvard Ukrainian Studies. 1988—1989. Vol. XII/XIII.
122. *Garzaniti M.* Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande. Roma, 1988.
123. *Capaldo M.* L'idea di Roma in area slavo-ortodossa nei secoli IX—XVI//L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV—XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Roma, 1993. P. XXIX—XXXIV.
124. Roma, Constantinopoli, Mosca. Napoli, 1983.
125. Nozione (La) di «romano» tra cittadinanza e universalità. Napoli, 1984.
126. Popoli e spazio romano fra diritto e profezia. Napoli, 1986.
127. *Giraud G., Maniscalco-Basile G.* Lessico giuridico, politico ed ecclesiastico della Russia del XVI secolo. Palermo, 1992.
128. L'idea di Roma a Mosca: secoli XV—XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Roma, 1993.
129. *Špidlik T.* Il grandi mistici russi. Roma, 1977.
130. *Špidlik T.* La spiritualité de l'Orient Chrétien. I//Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1978. Vol. 206; *Špidlik T.* La spiritualité de l'Orient Chrétien. II//Orientalia Christiana Analecta. Roma, 1988. Vol. 230.
131. *Saronne T. E.* Breve introduzione all'antico russo. Sussidio linguistico alla lettura dello «Slovo o polku Igoreve» e delle Cronache. Bologna, 1988.
132. *Saronne T. E.* Il Cantare di Igor'. Parma, 1988.
133. *Sbriziolo I. P.* Il Sermone di Ilarion sulla Legge e sulla Grazia. Napoli, 1988.
134. *Garzaniti M.* Egumeno Daniil. Itinerario in Terra Santa. Roma, 1991.
135. *Ziffer G.* Storia del russo e dello slavo ecclesiastico. A proposito di alcuni di H. Keipert//Europa orientalis. 1989. Vol. VIII. P. 275—301.
136. *Maniscalco-Basile G.* Scritti politici di Ivan Semenovič Peresvetov. Milano, 1976.
137. *Maniscalco-Basile G.* La sovranità ecumenica del Gran Principe di Mosca. Genesi di una dottrina, fine XVI-inizio XVI secolo. Milano, 1983.
138. *Maniscalco-Basile G.* L'idea del principe e la origini del potere politico nella Russia Kievana. Ricerche sulla Povest' vremennyh let. Padova, 1988.
139. *Cioffuri G.* La leggeda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo. Bari, 1980.



ВОСКРЕСНОЕ (ПРАЗДНИЧНОЕ) АПОСТОЛ-ЕВАНГЕЛИЕ — МАЛОИЗВЕСТНЫЙ ДРЕВНЕБОЛГАРСКИЙ ПАМЯТНИК КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЙ ЭПОХИ?

В связи с подготовкой к печати древнеболгарского текста Ватиканского палимпсеста X в. [1] я начал разыскивать и сравнивать состав доступных мне для изучения изборных Евангелий. В ходе этих поисков я обнаружил рукопись № 38 в собрании Церковного историко-археологического музея в Софии (ЦИАМ) при Церковно-историческом и архивном институте Болгарской патриархии. Данная рукопись весьма интересна и важна во многих отношениях, но до сих пор недостаточно изучена. Е. Спространовым она была описана неточно [2], а позднее ее не включили в Сводный каталог болгарских рукописей XI—XVIII вв., хранящихся в Болгарии [3].

Основные сведения о рукописи с полной росписью ее состава содержатся в [4]. Здесь же приводятся лишь краткие сведения о ней.

Кодекс ЦИАМ 38 написан на бумаге крупным почерком (полуустав) в один столбец, размер букв — около 3 мм. На первом листе, добавленном в XVIII в., находится оригинальное заглавие — «Евангелие и апостол редовно за съботи и недели и за всички светии от светото Възкресение пак до светото Възкресение за Господските празници и определени светии» — и дата: 1742 г. Но сам список гораздо старше — середины XV в. Писец употребляет оба полугласных (но преобладает *ь*), два «юса» (со случаями взаимной замены), имеются ударения и надстрочные знаки, очень много сокращений и лигатур, которые хорошо видны на снимках, приложенных к [4].

Создается впечатление, что в этом списке XV в. имеется ряд архаичных орфографических и лексических примеров, характерных для памятников древнеболгарской эпохи IX—XI вв. Но для того, чтобы надежно проверить лексемы, типичные для первоначальных переводов богослужебных памятников, выполненных святыми Кириллом и Мефодием, так и для преславской редакции начала X в., которые детально исследованы проф. И. Добревым и его школой, требовалось сначала детальнейшим образом рассмотреть состав памятника в целом, а затем идентифицировать все апостольские и евангельские чтения. Лишь после этого я смог сравнить их с примерами, приведенными в исследованиях И. Добрева [5] и Т. Славовой [6].

Крыстанов Трендафил — канд. филол. наук, научный сотрудник Церковно-исторического и архивного института Болгарской патриархии.

Результаты сравнения следующие: из 34 примеров апостольских чтений лишь 5 принадлежат преславской редакции, 7 смешанных, а 22 соответствуют первоначальному кирилло-мефодиевскому переводу. Это составляет 65% от числа рассмотренных лексем. Из 117 примеров евангельской лексики только 10 соответствуют преславской редакции, 13 находят соответствие в обеих редакциях, а 94 (или около 80%) восходят к первоначальному кирилло-мефодиевскому переводу. Примеры приводятся мной в уже упоминавшейся статье [4].

Как объяснить эти факты? Принято считать, что первым переводом, с греческого, выполненным святыми Кириллом и Мефодием было краткое изборное Евангелие (краткий апракос), которое содержат древнейшие сохранившиеся списки: Саввина книга X в., Ассеманиево и Остромирово Евангелия XI в., равно как и новооткрытый текст Ватиканского палимпсеста. В качестве основания для такого утверждения приводят текст главы XIV пространного Жития Константина-Кирилла, сообщающий, что после изобретения славянской азбуки Философ «начал писать евангельские слова: „Искони бе слово... и Бог бе слово“ и прочее». Здесь, однако, говорится не о переводе, а о написании, что, возможно, означает транслитерацию уже готовых переводов на славянский древнеболгарский язык, но написанных греческими буквами [7].

В Житии Мефодия (пространном) находим более точные сведения о последовательности исполнения переводов. К концу своей жизни св. Мефодий один, с помощью трех скорописцев, перевел 60 библейских книг, а до этого «псалтырь бо бѣ тъкъмо и евангелие съ ап(с) лъмь. И избраныими слоужьбами црквными. Съ философьмъ прѣложилъ пѣрвьє». В Житии Кирилла говорится, что в Великой Моравии братья перевели весь чин богослужения («въсь црковньи и чинъ прѣложъ»). Иоанн Экзарх Болгарский также утверждает, что св. Константин Философ «мьногы тroudы приа строя писмена словьньскыъ кьникъ и отъ евангелиа и ап(с)ла прѣлагаа изборъ» в предисловии к переводу книги «Небеса»; наконец, русский летописец Нестор повторяет эти сведения: «Начаста съставливати писмена азбоуковьяна словьнски и прѣложиста апостоль и еуангельє».

Эти факты показывают, что славянские просветители в первую очередь перевели самые необходимые книги для богослужения славянских христиан в Византии: Псалтырь, Апостол с Евангелием и избранные церковные службы. От византийских хронистов мы знаем, что в VII—VIII вв. десятки тысяч славян, относящихся к болгарской языковой группе, из Фракии, Родопской области и района Солуни были переселены добровольно или насильственно в малоазийскую провинцию Вифинию [8; 9]. Это подтверждается и языковыми данными древнейших кирилло-мефодиевских памятников, в которых имеются носовые и редуцированные гласные, *шт*, *жд*, «ять» и другие элементы, присущие только языку славян, принадлежащих к юго-восточной болгарской группе. Этот древнеболгарский язык и правописание сохраняются и в позднейших списках, таких как ЦИАМ 38, датируемый серединой XV в.

Этот памятник кирилло-мефодиевской эпохи (Апостол-Евангелие апракос) изучен явно недостаточно. В 1963 г. Л. П. Жуковская обратила на него внимание специалистов [10], как на кратчайший вид изборного Евангелия. В 1969 г. А. С. Львов остановился на одном упоминании Мефодия в Охридском Апостоле, где сказано, что им переведены «Възкресни»; это было сделано в связи с попыткой объяснить архаичную лексику в рукописи ГИМ, Увар. 379, содержащей Апостол-Евангелие апракос [11]. Но оба автора не упомянули, что еще в 1913 г. М. Решетар обратил внимание на это упоминание в связи с предположением, что речь идет об 11 воскресных Евангелиях [12]. Но в Охридском Апостоле не говорится, какие именно «воскресные» тексты были переведены Мефодием.

В 1976 г. Л. П. Жуковская вновь обратилась к этому вопросу [13. С.

241—253]. Констатируя, что «праздничный (воскресный) апракос» вообще не был изучен в текстологическом отношении, она полагает, что «списков его дошло до нас очень мало». Исследовательница колеблется, допуская, с одной стороны, что этот вид текста может восходить к первым годам славянской письменности, с другой же — не исключает возможности, что это может быть памятник, созданный в позднейшее время для использования в бедных сельских церквях. Жуковская отмечает, что дошедшие списки памятника «сравнительно поздние», и обращает внимание на различие в составе трех рассматриваемых списков — ГИМ, Хлудов 117, Увар. 379 и РНБ, Гильф. 16 [13. С. 244—251]. К сожалению, она касается состава только евангельских чтений в этих рукописях, при этом лишь в части, относящейся к неподвижным праздникам, без обращения к апостольским чтениям, к чтениям месяцеслова или отдельным другим праздникам; полностью обходится вопрос о церковных песнопениях, которые предваряют апостольские и евангельские чтения или следуют за ними. В той же работе Л. П. Жуковская перечисляет только 7 списков, известных ей, отмечая также, что все они, за исключением Увар. 379, южнославянские [13. С. 242, 253].

Прилагаемым предварительным перечнем списков памятника я хотел бы дополнить и уточнить некоторые из этих выводов и утверждений. Как видно из него, количество списков не так уже мало (на данный момент мне известно их 56, но я не имел возможности просмотреть ряд печатных описаний), да и по времени немало списков XIII в. —10 и XIV—12; XIV—XV—2 и более всего XV в. —18. Больше всего списков в хранилищах Болгарии: в Народной библиотеке «Кирилл и Методий» —15, Архиве Болгарской АН —4, в ЦИАМ и Рыльском монастыре по 2, в Пловдивской библиотеке «Иван Вазов» —1.

Я согласен, что данный тип апракоса заслуживает самого тщательного изучения, поскольку может в перспективе подтвердить соблазнительное предположение Л. П. Жуковской, что именно таким, кратким и простым по составу, и должен был быть первый перевод Константина-Кирилла (по моему мнению, первые переводы, записанные греческими буквами, являются трудом св. Мефодия); в равной мере согласен я и с заключением исследовательницы, что этот вид апракоса не одинаков по составу в различных списках и что всестороннее его изучение может стать исключительно важным этапом в исследовании кирилло-мефодиевской проблематики [13. С. 252].

Наконец, проф. И. Добрев допускает возможность, что «Кирилл и Мефодий создали первоначально литургический новозаветный сборник расширенного содержания, который кроме евангельских отрывков включал и отрывки из апостольских деяний и посланий... Если помимо евангельских и апостольских чтений первая древнеболгарская книга содержала и другие литургические тексты, то особое внимание требуется обратить на глаголическую часть Реймского Евангелия, переписанного в чешских землях в 1395 г. со старого оригинала, которая, кроме апостольских и евангельских отрывков содержит, и перикопы из Апокалипсиса и Ветхого Завета, предназначенные для важнейших праздников подвижного и неподвижного годового церковного цикла — от Вербного воскресения до Благовещения (25 марта)» [14. С. 632].

Наш предварительный список служит именно этой цели: привлечь внимание наибольшего числа ученых к этому типу древнеболгарской книги. Основное пожелание — чтобы при описании отдельных списков сообщались точные данные об их составе и особенностях, так как сегодня мы располагаем лишь самыми общими сведениями (при этом зачастую неточно определенными) об отдельных чтениях, без указаний, приходятся ли они на каждый день, или же лишь на субботу и воскресения, либо только на воскресения и на важнейшие праздники. В равной мере необходимо указание на наличие других элементов: антифонов, прокимнов, аллилуариев, причастнов, тропарей и других песнопений, которые встречаются в рукописях ЦИАМ 38, НБКМ 508 и др.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Воскресные или праздничные апракосы кирилло-мефодиевской эпохи:
Апостола-Евангелия и церковные песнопения

(предварительный список)

1. Апостолы и Евангелия на различные потребности (в составе Миссала). XI в. Пергамен. Л. 20—28 об. 4°. — Синай, б-ка м-ря Св. Екатерины, № 1/N Слав. [14. С. 79].
2. Апостол и Евангелие апракос. XII или XIII в. Сербск. Перг., 2 л. 29 × 19. — София, ЦИАМ, № 488.
3. Апостол-Евангелие апракос. Сер. XIII в. Сербск. Перг., 15 л. 27,2 × 18—Белград, Б-ка Сербской православной патриархии, № 319 (6 л.); Народная б-ка Сербии, Рс 1 (2 л.); Университетская б-ка им. Светозара Марковича, 5 ор. фр. 2 (2 л.); Бухарест, Б-ка Румынской АН, MsS., Рап. 682 (2 л.) [15. С. 1; 16. С. 60. № 89]; Москва, ГИМ, Щук. 39 (1 л.) [17. С. 291], Щук. 884 (2 л.) [18. С. 242. № 226].
4. Апостол-Евангелие апракос. Перв. пол. (сер.?) XIII в. Сербск. Перг., 1 л. 27,7 × 20,4—Москва, РГБ, Сев. 47.4 (М. 1477.4) [18. С. 215—216. № 189].
5. Апостол-Евангелие апракос. XIII в. Русск. Перг., 1 л., 22,5 × 17,5—Москва, ГИМ, Барс. 66 [18. С. 242. № 225].
6. Апостол-Евангелие, апракос краткий. Втор. пол. XIII в. Сербск. Перг., 241 л., 18 × 12,5. — С.-Петербург, РНБ, Гильф. 16 [18. С. 288—289. № 332].
7. Апостол-Евангелие, апракос краткий. Втор. пол. XIII в. Сербск. Перг., 273 л., 23 × 17. — С.-Петербург, Архив СПБОИИ, ЗЕС, Рук. кн. № 680 [18. С. 289. № 331].
- 8*. Апостол-Евангелие апракос. («Иришский отрывок»). Кон. (?) XIII в. Сербск. Перг., 2 л., 17,5 × 12. — Новый Сад, Б-ка Матицы Сербской, РР II 75 [19. С. 16—17. № 3].
- 9*. Апостол-Евангелие апракос («Белопольский отрывок»). Кон. XIII в. Сербск. 36 л., 23,3 × 16,2. — Новый Сад, Б-ка Матицы Сербской, РР III 3 [19. С. 18—19. № 4].
10. Апостол-Евангелие апракос (?) на страстную седмицу. Перв. пол. XIII в. Болг. Перг., 8 л., 22,5 × 16,5. — Пловдив, НБ им. Ивана Вазова, № 8 210 [3. С. 25. № 14; 20. С. 7].
11. Апостольские и евангельские чтения при Требнике. Кон. XIII—нач. XIV в. Сербск. Перг., Л. 22—106 об., 20 × 15,5. — С.-Петербург, РНБ, Гильф. 22 [18. С. 370—371. № 484].
12. Евангелие и Апостол избранные. Нач. XIV в. Болг. Перг., 144 л. 22,5 × 17,5—София, НБКМ, № 508(511) [3. С. 41. № 68; 21. С. 44—45].
13. Апостол-Евангелие апракос на субботы и «недели». Нач. XIV в. Сербск. 141 л., Перг., 22 × 15,5. — София, Б-ка Болгарской АН, Кодов № 7 [22. С. 22—23].
14. Евангелие и Апостол избранные на субботы, «недели» и праздники. XIV в. Сербск. Перг., 238 л., 20,5 × 13,5 — София, НБКМ, 111 [2. С. 82].
15. Апостол-Евангелие апракос. XIV в. Русск. Перг., 4°, 77 л. — Москва, ГИМ, Увар. 379—4° [12. С. 246—247].
16. Служебник с Апостол-Евангелием. XIV в. Сербск. Перг., Л. 70—98, 22,5 × 15—София, НБКМ, № 605 [21. С. 113].
17. Евангелие апракос и Апостол апракос («Евангелие Симеона Гордого»). 1343—1344 гг. Русск. Перг., 267 л., 1° — Москва, РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, Ш, № I (М. 8653) [23. С. 217. № 498].
- 18*. Апостол-Евангелие апракос на субботы и «недели». Перв. пол. (сер.?) XIV в. и кон. XIV—нач. XV в. Сербск. Перг., 17,5 × 13,5. Л. 58—213—Москва, ГИМ, Хлуд. 117 [12. С. 244—245; 24. С. 24—25].
- 19*. Апостол-Евангелие апракос на субботы и «недели». Сер. (?) XIV в. Сербск. Перг., 89 л., 18,5 × 13—Афон, Б-ка Русского Пантелеймонова м-ря, Слав. 8 (88 л.); Москва, РНБ, собр. Григоровича, № 17.1 (М. 1699.1) (1 л.) [23. С. 239. № 898; 24. С. 35. № 8].
20. Евангелие апракос и Апостол апракос. Перв. пол. XIV в. Болг. Перг., 270 л., 23,5 × 16—Москва, ГИМ, Хлуд. 31 [17. С. 278—279].
21. Апостол-Евангелие апракос. Перв. пол. XIV в. Сербск. Перг., 1 л., 9,5 × 8,5—С.-Петербург, БАН, 22.4.22* [26. С. 71].
22. Апостольские и евангельские чтения, Апокалипсис, перикопы из Ветхого Завета («Реймское Евангелие»). 1395 г. Хорват., глаголица. Перг. — Пеймс [27].
23. Апостольские и евангельские чтения на избранные праздники (с песнопениями), воскресные Евангелия и Синайский патерик. Вт. пол. XIV в. Серб. Перг., 184 л., 8° — Москва, РГБ, А. Н. Попов. № 117 (М. 2541) [23. С. 227. № 679].
24. Апостол-Евангелие апракос. Кон. XIV(?) — нач. XV в. Сербск. Перг., 7 л., 1° — Москва, РГБ, Григ.17 П (М. 1699. П) [23. С. 258. № 1298].
25. Апостол апракос и Евангелие апракос (краткие). Кон. XIV (?) — нач. XV в. Сербск. Перг. и бум., 186 л., 4° — Москва, РГБ, Сев. П., 17 (М. 1447) [23. С. 259. № 1300].
26. Избранное Евангелие и Апостол. Ок. 1425 г. Сербск. Бум., 305 л., 21,8 × 14,5—Афон, Б-ка м-ря Хиландарь, № 63 [28. С. 70].

* Сведения сообщены А. А. Туриловым.

- 27*. Евангелские и апостольские чтения. Втор. четв. XV в. Сербск. Бум. — Печ., Б-ка Патриархата, № 26 [29. № 21; 30. С. 25. № 26].
- 28*. Евангелские и апостольские чтения. Втор. четв. XV в. Сербск. Бум. — Печ. Б-ка Патриархата, № 28 [29. № 20; 30. С. 25—26. № 28].
- 29*. Евангелские и апостольские чтения. 1451 г. Сербск. Бум. — Печ. Б-ка Патриархата, № 27 [29. № 22; 30. № 22].
30. Апостол-Евангелие апракос с песнопениями. Сер. XV в. Болг. Бум., 353 л., 19,4 x 12,5—София, ШИАМ, № 38 [4].
31. Евангелие апракос и Апостол апракос. 1424 г. Сербск. Перг., 179 л., 1° — С.-Петербург, РНБ, п. 1.120 [31. № 59].
32. Апостол апракос и Евангелие апракос. XV в. Сербск. Бум., 155 л., 4° — С.-Петербург, РГБ, Q. 1.1175 [31. С. 86. № 413].
33. Евангелие апракос и Апостол апракос. XV в. Сербск. Бум., 276 л., 4° — С.-Петербург, Q. 1.1176 [31. С. 92. № 499].
34. Евангелие апракос и Апостол апракос. XV в. Перг., 2 л. 1° — Киев, ЦНБ НАНУ, КДА, Леб. 31 [31. С. 93. № 524].
35. Служебник, Апостол и Евангелие. XV в. Сербск. Бум., Л. 36—303, 21 x 15,5—София, НБКМ, № 512 [21. С. 48].
36. Служебник, Апостол и Евангелие. XV в. Сербск. Бум., Л. 37—139, 21,5 x 14,5—София, НБКМ, № 606 [21. С. 116].
37. Сборник богослужебный. Трет. четв. XV в. Болг. Бум., Л. 10—125, 21 x 15—София, НБКМ, № 665 [3. С. 84. № 199; 21. С. 177].
38. Служебник. XV в. Бум., Л. 85—121, 20,5 x 14,5—София, НБКМ, № 595 [21. С. 106].
39. Апостол и Евангелие. XV в. Бум., 211 л., 20 x 15—София, НБКМ, № 510 [21. С. 47].
40. Апостол и Евангелие. XV в. Бум., 6 л. 21 x 14—София, НБКМ, № 511 [21. С. 48].
41. Сборник апостольских и евангельских чтений. Кон. XV в. Сербск. Бум., 179 л., 20,5 x 14,5—София, НБКМ, № 1145 [32. С. 11].
42. Апостол-Евангелие апракос. Втор. четв. XV в. Сербск. Бум., 330 л., 20,5 x 13,6—Белград, НБС, Рс 496 [15. С. 280—281. № 130].
43. Апостол-Евангелие апракос. Трет. четв. XV и XVI в. Сербск. Бум., 201 л., 20 x 14—Белград, НБС, Рс 22 [15. С. 38—40. № 23].
44. Апостол-Евангелие апракос. Кон. XV—нач. XVI в. Сербск. Бум., 297 л., 19 x 13—С.-Петербург, РНБ, Пог. 107 [33. С. 74—78. № 11].
45. Служебник с апостольскими и евангельскими чтениями. Перв. пол. (?) XVI в. Сербск. Бум., Л. 74—164 об., 21,5 x 15,5—Б-ка Рыльского м-ря, № 30 [34. С. 65—67].
46. Служебник с апостольскими и евангельскими чтениями. Нач. XVI в. Болг. Бум., Л. 41 об.—285, 21 x 15—София, Б-ка Болгарской АН, № 49 [3. С. 110. № 277; 22. С. 91—92].
47. Апостол-Евангелие апракос. Перв. пол. XVI в. Болг. Бум., 281 л., 21,5 x 16—София, НБКМ, № 513 [3. С. 115. № 294; 21. С. 48—49].
48. Апостол и Евангелие избранные. XVI в. 12 л., Бум., 19,5 x 13,5—София, НБКМ, № 104 [35. С. 80].
49. Апостол и Евангелие избранные. XVI в. Бум., 3 л., 8° — София, НБКМ, № 105 [35. С. 80].
50. Апостол и Евангелие избранные. XVI в. Бум., 126 л., 20 x 15—София, НБКМ, № 108 [36. С. 81].
51. Служебник с апостольскими и евангельскими чтениями. XVI в. Бум., Л. 79—159, 4° — София, НБКМ, № 600 [21. С. 109—110].
52. Апостол-Евангелие апракос. Кон. (?) XVI в. Сербск. Бум., 16 л., 19,3 x 14,2—Новый Сад, Б-ка Матицы Сербской, РР II 73 [19. С. 14—15. № 2].
53. Евангелие апракос с отдельными апостольскими чтениями. Кон. XVI в. Сербск. Бум., 134 л., 19,2 x 12,5—Афон, Б-ка Зографского монастыря, № 49 [36. С. 94—96].
54. Апостол-Евангелие апракос. Посл. четв. XVI в. Болг. Бум., 112 л., 31 x 21—Б-ка Рыльского м-ря, № 1/14 [34. С. 41].
55. Служебник с апостольскими и евангельскими чтениями. Кон. XVI в. Сербск. Бум., Л. 37—51, 21 x 14—София, Болгарской АН, Кодов 52 [22. С. 94—95].
56. Сборник богослужебный. Сер. XVII в. Сербск. Бум., Л. 209—300, 19 x 12,5—София, Б-ка Болгарской АН, Кодов 64 [22. С. 109—111].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кръстанов Т.* Български Ватикански палимпсест (Кирилско кратко избрано евангелие от X в. в Cod Vat. gr. 2502)//Palaeobulgarica. 1988. № 1.
2. *Спространов Е.* Опис на ръкописите в Библиотеката на Св. Синод на Българската църква в София. София, 1900.
3. *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. София, 1982. Т. 1.
4. *Кръстанов Т.* Един възкресен апракос от XV в. — ШИАМ 38//Българският петнадесети век. София, 1993.
5. *Добрев И.* Апостолските цитати в Беседата на презвитер Козма и Преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола//Кирило-Методиевски студии. София, 1984. Кн. 1.

6. *Славова Т.* Преславската редакция на Кирило-Методиевია старобългарски евангелски превод//Кирило-Методиевски студии. София, 1989. Кн. 6.
7. *Кръстанов Т.* Откритието на Българския Ватикански палимпсест в подкрепа на Малоазийската теория на Кирило-Методиевския език//София, 1992. № 1.
8. *Кувев К.* Малоазийската теория за езика на св. Кирила и Методия//Училищен преглед. София, 1940. Кн. 1.
9. *Жуковская Л. П.* Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием//Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7.
10. *Львов А. С.* По поводу упоминания о Мефодии в календаре Охридского апостола//Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969.
11. *Rešetar M.* Zur Überetzungstätigkeit Methods//Archiv für slavische Philologie. 1913. Bd. 34.
12. *Жуковская Л. П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976.
13. *Добрев И.* Евангелие//Кирило-Методиевската енциклопедия. София. 1985. Т. 1.
14. *Tarnanidis I.* The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 of St. Catherins Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988.
15. *Штавальанин-Ђорђевић Љ., Гроздановић — Пајић М., Цернић Л.* Опис ћирилских рукописа Народне Библиотеке Србије. Београд, 1986. Кн. 1.
16. *Јовановић — Стипчевић Б.* Ново датирање српских рукописа у Библиотеци Румунске Академије наука//Археографски прилози. Београд, 1980. Т. 2.
17. *Щепкина М. В., Протасева Т. Н., Костюхина Л. М., Голышенко В. С.* Описание пергаментных рукописей Государственного Исторического музея. Ч. 2. Рукописи болгарские, сербские, молдавские//Археографический ежегодник, 1965. М., 1966. С. 273—309.
18. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М., 1984.
19. Ћирилске рукописне књиге Библиотеке Матице Српске. Нови Сад, 1988. Књ. 1 (еванђелја).
20. *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската Народна библиотека. София, 1920.
21. *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. София, 1923. Т. 2.
22. *Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките. София, 1969.
23. Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР до конца XIV в. включительно)//Археографический ежегодник, 1965. М., 1966. С. 177—309.
24. Дополнения к «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР» (М., 1986)/Составители: Охотина Н. А., Турилов А. А. М., 1993.
25. *Tachiaos A.-E. N.* The Slavonic Manuscripts of Saint-Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki; Los-Angeles, 1981.
26. Пергаментные рукописи Библиотеки Академии Наук СССР/Составители: Бубнов Н. Ю., Лихачева О. П., Покровская В. Ф. Л., 1976.
27. *Leger L.* L'évangéliste slaven de Reims dit: Texte du sacre. Praha, 1899.
28. *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1976.
29. *Мошин В.* Рукописи Пећке патријаршије//Старине Косова и Метохија. Приштина, 1968—1971. Књ. IV—V.
30. *Гроздановић — Пајић М., Станковић Р.* Датирање и водени знаци српских ћирилских рукописних књига Пећке патријаршије// Археографски прилози. Београд, 1991. Т. 13.
31. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). М., 1986.
32. *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. София, 1971. Т. 4.
33. *Иванова К.* Български, сръбски и молдо-влахийски ръкописи в сбирката на М. Погодин. София, 1981.
34. *Райков Б., Кодов Х., Христова Б.* Славянските ръкописи в Рилския манастир. София, 1986. Т. I.
35. *Цонев Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната Библиотека в София. София, 1910. Т. 1.
36. *Кодов Х., Райков Б., Кожухаров С.* Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора. София, 1985. Т. 1.



© 1995 г. ДЗИФФЕР Дж.

ЗАМЕТКА О РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ СКАЗАНИЯ «О ПИСМЕНЕХ» ЧЕРНОРИЗЦА ХРАБРА (ХИЛАНДАРСКИЙ СПИСОК № 481)

Особое место среди памятников кирилло-мефодиевской литературы занимает небольшое произведение — Сказание «О писменех». В рукописной традиции оно приписывается черноризцу Храбру, автору древнейшей эпохи церковнославянской литературы, прямые сведения о котором до нас не дошли. Все, что можно узнать о нем, мы вынуждены извлекать из самого текста его единственного произведения, и этим отчасти объясняется множество выдвинутых гипотез о возможном его отождествлении с той или иной исторической личностью. Его предлагали идентифицировать с такими крупными представителями церковнославянской литературы той эпохи как Константин-Кирилл, Наум или Климент Охридский, Иоанн Экзарх, царь Симеон, черноризец Докс [1. С. 175], но ни одна из этих гипотез не представляется до конца убедительной. Личность черноризца Храбра, по всей вероятности, останется для нас навсегда окутана тайной, но его произведение заключает в себе ответы на многие вопросы в истории славянской письменности.

Исключительное значение памятника состоит во многих его особенностях. Во-первых, это его древность, поскольку произведение Храбра можно отнести к самой ранней фазе развития церковнославянской литературы на болгаро-македонской территории. Нельзя лучше, на мой взгляд, чем Б. Н. Флоря, определить датировку произведения, «стоящего как бы на грани между великоморавской и древнеболгарской письменностью» [1. С. 59]. Во-вторых, бросается в глаза богатство информации, содержащейся в нем и относящейся как к созданию и составу самой древней славянской азбуки (Храбр, видимо, писал в те времена, когда кириллица еще не существовала [2. С. 15]), так и кирилло-мефодиевской миссии и зарождению новой письменной культуры в средневековой Европе. В-третьих, следует подчеркнуть литературное мастерство, способность автора заключить в столь малый текст такое количество сведений, к тому же так наглядно. Во всей церковнославянской литературе едва ли найдется другой подобный текст, где автор сумел бы изложить свою мысль столь сжато и одновременно ясно. Обвинения в «темноте», неясности, которые не раз высказывались в адрес Храбра, вызваны, с одной стороны, некоторыми текстологическими трудностями, а с другой — еще и тем, что большинство исследователей рассматривали произведение как памятник относительно поздний, относящийся

к тому времени, когда в церковнославянской литературной среде наряду с глаголицей существовала уже и кириллица.

Мы в состоянии хорошо изучить это произведение не в последнюю очередь благодаря исключительно богатой рукописной традиции его текста. Видимо, «Сказание» Храбра уже в Средние века возбуждало тот живой интерес, о котором в наши дни свидетельствует огромное число посвященных ему исследований. Недавно я предложил перечень выявленных к настоящему времени списков текста, насчитывающий не менее 95 позиций, к которым следует добавить различные переработки памятника [3. С. 284—285]. Но и этот перечень нельзя считать окончательным, поскольку дальнейшие тщательные разыскания, особенно в российских библиотеках, вне сомнения, позволят его расширить.

Хотя рукописная традиция текста и столь богата, необходимо все же заметить, что число списков, играющих решающую роль в установлении текста (*constitutio textus*), весьма ограничено. Это объясняется тем, что подавляющее большинство списков входит в одну лишь группу (в моем разделении речь идет о группе β и о подгруппе β^1), тогда как остальные ветви стеммы представлены немногочисленными списками [4]. К наиболее авторитетным в науке уже давно принято относить такие списки как Лаврентьевский, Московский—Академический, Вроцлавский и некоторые другие. В их числе и один весьма важный, известный с начала нашего века и с момента введения в научный оборот привлечший внимание исследователей. Речь идет об известном списке библиотеки Хиландарского монастыря на Афоне № 481, который, по мнению его первого исследователя П. А. Лаврова, «заслуживает особенного внимания по соединению в нем нескольких весьма важных чтений» [5. С. 357]. Лавров указал на несколько наиболее важных чтений этой рукописи, например, на присутствие в ней известной фразы «Сж(т) ѿ ѿ еще живъи иже сж(т) видѣли» [5]. В 1931 г. список был опубликован болгарским ученым Й. Ивановым, а впоследствии переиздан несколько раз [6. С. 442—446; 7. С. 189—192; 8. С. 211—214; 9. Р. 365—371] и использован в текстологических работах, посвященных «Сказанию» [10; 11. С. 196]. Несмотря на длительную известность списка в науке, нельзя однако сказать, что поводы для интереса к нему целиком исчерпаны. Но прежде чем перейти к рассмотрению его текстологического и исторического значения, следует остановиться на самой рукописи, содержащей этот список.

По определению Д. Богдановича, описавшего рукописное собрание Хиландарского монастыря, кодекс под современным шифром 481 является сборником середины XVI в., молдавской редакции, написанным на бумаге и насчитывающим 333 листа [12. С. 183—184]. Как явствует из записи на л. 307, рукопись была принесена в Хиландарь первым известным нам владельцем кодекса, игуменом Быстрицкого монастыря в Северной Молдавии Анастасием. Состав сборника довольно пестр: в кодексе соседствуют гимнографические произведения, тексты, связанные с исихастами, антилатинская полемика и грамматические сочинения [12. С. 183—184; 13]. Среди последних описатель отмечает лишь наличие «Словес вкратце», являющихся переработкой известного трактата Константина Костенечского на л. 125 и следующих [12. С. 183], не сообщая о других чрезвычайно интересных текстах. После выхода в свет каталога Д. Богдановича, к этой рукописи обратились К. Куев и Г. Петков в связи с изучением рукописной традиции сочинений Константина Костенечского [14. С. 241—313]. Но поскольку и болгарские ученые не вполне удовлетворительно описали грамматический раздел рукописи [14. С. 248], мне представляется не лишним (на основе любезно предоставленных мне Археографической комиссией Народной библиотеки «Кирил и Методий» в Софии снимков л. 214—253) уточнить содержание интересующей нас части кодекса.

Л. 225: «Словеса вкратце» (Сѧ словеса въ кратцѣ...; см. 14. Кон. (Л. 246): ..М е(с) си(х) писме(н) числѡ(м). Зане(ж) и два сръбска въспомжхѡ(м).—

Разночтения этого списка, содержащего также «Продолжение к Словесам», см. [14. С. 290—310].

Л. 246: «Сказание о переводе Священного писания» (Сказаніе ѡ(т)кждѣ и въ кое врѣмѣ прѣведеса бж(с)твѣное писаніе...). Нач. (Л. 246 об.): ѡвѣ ѡко при Птоломеѣ ц[а]рѣ еллинскаго бы(с) по съмотреніе б[о]жіе... Кон. (Л. 247 об.): ...оучи(т) и наказоуе(т) на(с) трѣзвися ѡ се(м).— Издание текста см. [5. С. 355; 15. С. 171].

Л. 247 об.: Азбучная молитва «Азь есмь Богъ» (тл(к)ъ. кр(с)те помагаи). Нач.: а. азъ есмь б[ог]ъ... Кон. (Л. 248): Ю. юден. безаконни. е. еже мѣ свѣзасте.— Издание текста см. [5. С. 355—356; 15. С. 171. 172; 16. С. 36—37].

Л. 248: «Сказание» Храбра (Сказаніе како състави с[в]е[т]и Кври(л) словъѡ(м) писмена противѣ ѡзыкоу). Нач.: Прѣж(д)е оубо словѣне не имѣхъ кии(т) писме(н) нѣ чрътѣнми и нарѣзанми чьтѣхъ и гадахъ... Кон. (Л. 252 об.): ...таковѣ разоумь братіе б[ог]ъ дароваль словѣнѡмь. емоуже слава и ч[е] (с) [т]ъ дрѣжава. нинѣ и присно и въ вѣкы вѣкѡ(м) аминь.— О изданиях текста см. выше.

Л. 252 об.: Послание Григория Богослова Филагрию (Б[о]гослова къ Филагрию ж(т)вѣтно. Нач.: Филагрию въпрашашоу з(д)равіи б[о]гослова ѡ(т)вѣща... Кон. (Л. 253): ...кто мѣ избави(т) ѡ(т) тѣла смрти сеж. хвалѣ Б[ог]а моего Ив Х[ри]сто[в]ь. Б[ог]о[в]ь нашимь.— Греческий текст послания — *Patrologia graeca*, 37, col. 153; см. [17. С. 141, 143—144].

Л. 253: памѣ(т) иже въ Никеи великѡ(м) чюдеси. вьнег(д)а ве(л)кии Василіе м(л)твож ѡ(т)врѣзе црковна врата. И прѣда(с) ж православнымь.— Только заглавие.

Здесь уместно напомнить, что Хиландарский кодекс № 481 не является единственным, в котором переписаны рядом и «Словеса вкратце» и «Сказание» Храбра. Сходное явление наблюдается и в следующих рукописях: Хиландарь 463; СПб, РНБ, Гильфердинг 39; Киев ЦНБ, Почаевская лавра (116)/Б. 47 [9. Р. 201, 207, 218; 14. С. 244—245, 247]. Кроме того, заслуживает внимания то, что текст «Словес вкратце» Хиландарской рукописи № 481 обнаруживает немало сходства с Почаевским списком, также происходящим из Северной Молдавии. В то же время текст «Сказания» Храбра в этих трех рукописях отличается от Хиландарского 481, отражая другую ветвь традиции. Уже давно отмечено, что эти списки близки к наиболее древнему представителю рукописной традиции Храбра — Лаврентьевскому списку (СПб., РНБ Ф. 1.376), в то время как Хиландарский 481 явно связан с другой группой списков, и в первую очередь с Вроцлавским. По моему новому определению стеммы он входит в группу α [3]. Но все высказанное мной еще не свидетельствует о том большом значении, которое, как я уже оговорил в начале этих заметок, следует придавать Хиландарскому списку.

Незаурядность этого списка «Сказания» Храбра заключается в контаминации, которую он бесспорно отражает. В рукописной традиции текста существуют и другие контаминированные списки, такие как Венский или Соловецкий¹. Но, в отличие от других контаминированных списков, которые сопоставлялись с представителями иных, но известных нам ветвей традиции, Хиландарский 481 был контаминирован с вариантом текста, восходящим к ветви традиции, не доступной более исследователям (в моей стемме эта ветвь обозначена как γ). Именно в силу внестемматической контаминации² Хиландарский список 481 сохранил ряд чтений, отсутствующих в той группе, к которой он восходит в своей основе.

¹ Венский список находится в рукописи Австрийской Национальной библиотеки в Вене, *Cod. slav.* 9 (о нем см. [11, С. 49—53]); Соловецкий — в рукописи СПб., РНБ, Соловецкое собр. 1023/913 (о контаминации в нем см. [4]).

² Этим термином, не принятым в текстологии древних славянских литератур, я перевожу итальянское выражение «contaminazione extrastemmatica», о которой см. [18].

Самым известным из таких чтений является до сих пор фраза, на которую ссылался уже П. А. Лавров: сж(т) бо еще живы иже сж(т) видѣли. Мне, однако, представляется, что данный список содержит и другое чтение, на деле имеющее еще большее значение, поскольку этот вариант утрачен во всей остальной традиции «Сказания» и, шире, в церковнославянской литературной традиции вообще. Говорю здесь о заключительной части произведения, в которой Храбр перечисляет имена правителей, во времена которых Константин «письмсна сотворил и книги перевел». Заключает этот перечень имя хорошо известного исследователя князя Коцеля, который назван здесь князем «Блатенска костела» (л. 252: «...и коцела, княза Блатѣнска коцела»). За этим редчайшим различием стоит, однако, не неверный вариант, возникший при контаминации основного протографа Хиландарского списка с дополнительным (если допустить, что контаминация принадлежит самому писцу данной рукописи; в противном случае соединение произошло по стемме на одну ступень выше), а различие, взятое целиком из этого второго списка для замены упрощенного варианта, который читался в первом (и, соответственно, в группе β¹). — костела кнѣза блате(н)ска (цитирую по Вроцлавскому списку, см. [8. С. 217]). Вероятно, и сам писец, столь внимательно сличавший бывшие у него в руках два списка, не подозревал об огромном значении данного различия, которое показалось ему просто более полным, чем другое. На деле же, как установил первым видный словенский филолог Р. Нахтигал, он спас тем самым церковнославянское название города, где жил и правил Коцель, и в котором, как повествует «Житие Константина», побывали и славянские апостолы Константин и Мефодий: Блатъньскъ костель [19. С. 17—18]. Этот топоним находит, как известно, полное соответствие в древневерхненемецком языке, где мы обнаруживаем *Mosarug*, и весьма близкие параллели в латыни, где встречаются топонимы *urbs paludarum* или *castrum Chezilonis* [3]³.

Кратко описанный здесь случай контаминации может послужить в будущем поводом для углубления и в пределах славянской филологии проблематики контаминации для правильного представления об истории традиции и удачного определения самого критического текста⁴. Цель настоящей заметки более скромна. В первую очередь здесь хотелось напомнить о значении открытия Р. Нахтигала — славянском названии столицы княжества Коцеля, — которое хотя и не совсем было предано забвению в славянской филологии, но в последующие годы ему не придавалось должного значения⁵. Одновременно я хотел указать на весьма (если не самый) важный элемент мораво-паннонского происхождения, скрытый в тексте «Сказания»⁶. Можно добавить также, что аналогичное чтение имелось и в архетипе Пространного жития Константина, однако здесь, в отличие от рукописной традиции Храбра, мы можем лишь реконструировать его, поскольку ни один из списков Жития не сохранил правильного исходного чтения [2. С. 264—265].

И наконец, пример Хиландарской рукописи № 481 наглядно показывает, сколь важны и необходимы при изучении древнейших эпох церковнославянской письменности сравнительно поздние рукописи. То обстоятельство, что без этого

³ О дальнейшей судьбе этого заимствования в славянских языках я надеюсь вскоре написать отдельно.

⁴ В этом смысле не вполне удовлетворительными оказываются страницы, посвященные Д. С. Лихачевым данному вопросу в его известной «Текстологии», где имеются весьма интересные наблюдения о практике контаминации, но где автор ни разу не упоминает о значении данного явления в плане критики текста [20]. О «внестемматической» контаминации в этой последней перспективе см. [18]. Сомнения в оправданности самого термина и суждения о некоторых проблемах, связанных с этим видом контаминации (но не о значении его), высказал недавно английский филолог М. Рив [21].

⁵ Показательный пример являет Пражский словарь, где первое значение слова «костель» правильно указано как «hrad, hradisko; кремль; Burg; castellum» (со ссылкой именно на Хиландарскую № 481 рукопись «Сказания» Храбра), но где открытие Р. Нахтигала не учтено [22].

⁶ О других подобных элементах писал несколько лет назад С. Б. Бернштейн, пренебрегший, однако, тем, которому посвящена настоящая заметка [23].

кодекса середины XVI в. наши лингвистические и исторические представления о кирилло-мефодиевской миссии были бы существенно обеднены, лишний раз подтверждает истину, содержащуюся в словах крупного итальянского филолога Дж. Паскуали, подчеркивавшего возможное большое значение поздних рукописей: «Recentiores, non deteriores» [24]. Есть основания полагать, что Хиландарский список «Сказания» Храбра не является последним подобным случаем в кирилло-мефодиевской филологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сказания о начале славянской письменности/Вступительная статья, перевод и комментарии Б. Н. Флори. М., 1981.
2. Трембовольский Я. Л. Проблемы атрибуции, установления и распространения текста древнего славянского памятника «О писменехъ чрьноризца Храбра». Минск, 1985.
3. Ziffer G. La tradizione della Letteratura cirilometodiana (Vita Constantini, Vita Methodii, Encomio di Cirillo, Panegirico di Constantino e Metodio, Sulle Lettere di Chrabr)//Ricerche slavistiche. 1992—1993. № 39/40. P. 263—289 («Contributi Italiani all' XI Congresso Internazionale degli Slavisti»).
4. Ziffer G. Sul testo e la tradizione dell' «Apologia» di Chrabr//Annali dell'Istituto Orientale di Napoli Sezione: Aion Slavistica. Firenze. 1993. № 1.
5. Лавров П. А. К вопросу о времени изобретения письмен и перевода Священного писания//Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin, 1908.
6. Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1931.
7. Texty ke studiu jazyka a pisemnicvi staroslovenskeho/Vydal M. Weingart, druhe revidovane vydaninove upravil J. Kurz. Praha, 1949.
8. Куев К. М. Черноризец Храбр. София, 1967.
9. Magnae Moraviae Fontes Historici. Vrno, 1969. Т. III (Diplomata, epistolae, texti historici varii).
10. Черноризец Храбр. О писменех//Критическо издание изготвила А. Джамбелука-Косова. София, 1980. С. 38—39.
11. Slavia. 1983. № 52. S. 196—199.
12. Богдановић Д. Каталог, Лрилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.
13. Иванова К. Значението на хиландарските ръкописи за изучаването на средновековната българска книжнина//Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 157.
14. Куев К., Петков Г. Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София, 1986.
15. Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930.
16. Olof K. D. Philologische und Literarische Aspekte Slavischer Alphabetakrostichis nebs einem Exkurs über die slavischen Buchstabennamen. Amsterdam, 1973.
17. Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. Мюнхен, 1991.
18. Timpanaro S. Stemmi ripartiti e perturbazioni della tradizione manoscritta//La genesi del metodo del Lachmann. Ed. 2. Padova, 1981. P. 123—150.
19. Nahtigal R. Nekaj pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Konstantina-Cirila//Slavistična revija. 1948. Т. I. S. 5—18.
20. Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы XI—XVII вв. 2-е изд. Л., 1983. С. 92—95.
21. Reeve M. Stemmatic method: «Qualcosa che non funziona»?//The role of the book in medieval culture. Turnhout, 1986. P. 65—69.
22. Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1966. Т. 2. S. 55.
23. Бронштейн С. Б. Западнославянские (моравские) элементы в сказании «О писменах» черноризца Храбра//Македонски јазик. 1981—1982. Год. 22/23 (Посветено на академик Б. Конески по повод на 60-годишнината). С. 43—48.
24. Pasquali G. Storia della tradizione e critica del testo. Ed. 2. Firenze, 1952.



О НЕСОХРАНИВШЕМСЯ ГРЕЧЕСКОМ ПЕРЕВОДЕ КНИГИ ЕСФИРЬ¹

Почти столетие продолжается дискуссия об оригинале первого² славянского перевода книги Есфирь (XIV век или ранее)³. Близость славянской Есфири к Масоретскому тексту (далее — МТ) в большей степени, чем к какому-либо из известных нам переводов, закономерно приводит к гипотезе о прямом переводе с древнееврейского. Поэтому предположение о существовании несохранившегося греческого оригинала нуждается в убедительной аргументации. Окончательное решение этого вопроса имело бы значение не только для формирования представлений о переводческой практике у славян, но и для изучения истории греческих переводов библейских книг.

Предположение о существовании не дошедшего до нас греческого перевода — посредника между МТ и славянской Есфирью позволяет разрешить некоторые проблемы интерпретации славянского текста и его соответствия МТ. С другой стороны, буквализм и погрешности переводчика часто представляют дополнительный материал для характеристики несохранившегося греческого текста.

Так, например, разрешается трудное чтение в 1:20: *wkl — hnšum ytnw yqr lb'lyhn*⁴ букв.: 'и все жены воздадут почет мужьям своим', где еврейскому *yqr* 'почет' соответствует славянское СРАМОТА: И ВСЪ ЖЕНЫ ВЪЗЛОЖАТЬ СРАМОТУ НА МУЖЬ СВОИ. Очевидно, что ошибочная интерпретация вызвана полисемией греческого существительного *ἐντρολή* 'уважение, почет' и 'стыд', часто переводившегося в славянской письменности как СРАМОТА [7; 8]. По-видимому, в греческом тексте здесь было сочетание, подобное *ἐντρολήν ἀπονέμειν* (ср., например, у Игнатия Антиохийского: *πάσαν ἐντρολήν ἀπὸ τοῦ ἀπονέμειν* 'весь почет ему воздать') [9; 10. S. v. *ἐντρολή*]. Примечательно, что в Септуагинте (далее — LXX) и в греческом тексте Нового Завета это слово используется только в том значении, которое и было приведено в славянской Есфире [11; 12].

Не менее загадочно также соответствие МТ и славянского текста в стихе

Кулик Александр — мастерант Еврейского университета в Иерусалиме.

¹ Благодарю д-ра В. Орла (Тель-Авивский университет) и проф. М. Таубе (Еврейский университет в Иерусалиме) за внимательное чтение моей работы и сделанные замечания.

² Свидетельство о том, что Кирилл и Мефодий перевели все книги Ветхого завета [1], не обязательно означает, что в их составе была книга Есфирь. У восточных христиан Есфирь, как правило, не включалась в списки канонических книг по меньшей мере до середины IX в. [2].

³ О современной истории исследования книги см. [3—6].

⁴ Еврейский текст передается в консонантной транслитерации.

1:6. Еврейское *hwr* переведено славянским БОБРЪ⁵. Согласно большинству древних и средневековых источников *hwr*, как и следующие за ним *thlt* и *'rgmn*, означает цвет (согласно Вавилонскому Талмуду — белый, *lbnh* (*Mgylh* 12a); Иероним переводит его как небесно-голубой, *aerii coloris*). Греческое же слово *καστόριον* 'бобер' [10. S. v. *καστόριον*] может также означать *εἶδος βαφῆς ἀπὸ τῆς κοιλύλης* — 'вид краски [производящейся] из моллюска' [14]. Для редкого, встречающегося в МТ только дважды, еврейского слова переводчик выбирает очень редкое греческое.

Синтаксис славянского текста также позволяет судить о реалиях и технике предполагаемого греческого перевода. Еврейской конструкции косвенной речи с инфинитивом после *verba dicendi* в славянском тексте последовательно соответствует конструкция, в которой инфинитив заменяется личной формой повелительного наклонения (или *ДА* + глагол настоящего времени), хотя в прямом переводе уместно было бы ожидать конструкцию подобную еврейской, особенно в таком насыщенном синтаксическими буквализмами тексте: (4:7) *pršt hksp 'sr 'mr hmn lšqwl 'l-gnyz hmlk* 'рассказ о серебре, которое сказал Аман отвесить в царскую казну' — **И РАСПОВѢДАНІЕ СРЕБРА ЕЖЕ РЕЧЕ АМАН ДА ВЪСИТ КЪ ПОЛАТЬ ЦАРА**; (9:14) *wy'mr hmlk lh's'wt kn* 'и сказал царь сделать так' — **И РЕЧЕ ЦАРЬ СТВОРИ ТАКО**.

По-видимому, греческий переводчик старался избегать двусмысленной в греческом языке последовательности, которая могла быть интерпретирована как конструкция косвенной речи с инфинитивом, относящимся к субъекту речи (т. е., *ἔφη λέγειν* он сказал, что он сделал). Так же поступили переводчики LXX с арамейским текстом Дан. 4:23: *wdy 'mrw lnyšbq 'qr šršwhy dy 'ln* 'и что сказали оставить главный корень дерева' — *καὶ ὅτι εἶπαν εἰσάσατε τὴν φύην τῶν ῥιζῶν τοῦ δένδρου*.

Текст перевода свидетельствует не только о языковых особенностях оригинала, но и о культурных условиях его создания и функционирования. Гипотеза о еврейском характере греческого перевода книги Есфирь, основанная на общих историко-культурных соображениях (см. [4; 6]), находит свое текстологическое подтверждение. Ср. МТ и славянский текст в 9:16—17: (9:16) *wš'r hyhwtdym 'sr bmdynwt hmlk nqhlw w'md 'l npšm wnwḥ m'ybyhm whrwg bs'n'yhm hmšh wsb'ym 'lp wbbzyh l slhw 't ydm* (9:17) *bywm — šlwšh 'sr lhđš 'dr wnwḥ b'r'b'h 's'r bw w's'h 'tw ywm mšth ws'mhh* (9:16) 'И остальные иудеи, которые [находились] в областях царских, собирались, чтобы отстаивать свою жизнь и покой от врагов своих и убили их пять и семьдесят тысяч, а на грабеж не простерли рук своих. (9:17) В тринадцатый день месяца адара, и покоились в четырнадцатый день его, и сделали его днем пиршества и веселья' — (9:16) **И ОСТАТКЫ ИЮДѢИ ИЖЕ ПО ЗЕМЛЕМЪ ЦАРА СЪБРАША СѦ И СТОУХУ ПОКОИХЪ СВОИХЪ И УБИТЬ КЪЖДО НЕЛЮБИМОГО 70 И 5000 И В ПОЛОНЪ НЕ ПОДЪША РУКЪ СВОИХЪ**; (9:17) **ВЪ ДНЬ 13 МЪСАЦА АДАРА ГОВѢХУ (РЕКАМОГО МАРТА) И УПОЧИША 14 И ТВОРИША ДНЬ ПИТВЪНЫИ И ВЕСЕЛЬНЫИ**.

Начало стиха 9:17, являвшееся в МТ продолжением высказывания в стихе 9:16, было исправлено переводчиком или позднейшим редактором (см. положение глоссы «РЕКОМАГО МАРТА») на самостоятельное высказывание и дополнено сведением о том, что в 13-й день месяца адара иудеи постились, **ГОВѢХУ**.

Пост 13-го адара, «пост Есфири», упоминается в еврейских источниках впервые в VIII в. в гомилетическом сборнике «*š' yltwt*» [15], и дата поста связывается непосредственно со стихами 9:16—17: ... *kwlw m'f'nyn bšlšh 's'r b 'dr d'mry r. smw'l br rb ychq šlwšh 's'r zmn qhyhl lkl ky, sn'mr wš'r hyhwtdym 'sr bmdynwt hmlk nqhk w 'md 'l npšm bywm šlšh 'sr lhđš 'dr. m'y qhyhl ywm l'nyt*. '... все постятся тринадцатого адара, как сказал рав Шмуэль сын рава Ицхака: три-

⁵ Следует также учитывать возможность того, что употребленное здесь БОБРЪ может принадлежать к той же семантической сфере, что и БЪБРИАНЪ (БЕБРИАНЪ, БЕБРЬНЪ), которое было использовано для перевода греческого *οφρίχοφ* 'шелковый' (ср. [13]).

надцатое — день собрания для всех, ибо сказано: и остальные иудеи, которые в областях царских, собирались, чтобы отстаивать свою жизнь ... в тринадцатый день адара (Есф. 9:16—17). Что означает здесь «собрание»? День общего поста¹.

Подобные интерполяции традиционного комментария в текст перевода характерны для еврейской переводческой практики¹.

Для определения нижней границы датировки греческого текста важно знать, что упоминаемый впервые в VIII в. пост 13-го адара не мог возникнуть ранее II в., когда в этот день еще праздновался установленный Маккавеями день Никанора, а посты были запрещены (см. II Макк. 15:36; Mgyll T'nyt, 346; Iosephus, Ant. 12:402—5; Вавилонский Талмуд, T'nyt 18b; Msht Swprym 17:3).

Ср. также еврейский и славянский тексты в 9:21: *lqym 'lyhm lhywt 's'ym 't ywm 'rb'h 's'r lhdš 'dr w't ywm hmšh 'sr bw bkl šnh wšnh* 'Установить для них обязанность делать четырнадцатый день месяца адара и пятнадцатый день его из года в год' — УСТАВИТИ ИМ АБЫША ТВОРИЛИ ДНИИ 14 ВСАКУ ГОДИНУ И ГОДИНУ².

Из законодательной части письма Мордехая, устанавливающего празднование Пурима 14-го и 15-го адара, исключена вторая дата: известно, что в подавляющем большинстве общин диаспоры Пурим празднуется в 14-й день адара. Только в городах, окруженных стеной со времен Иисуса Навина, [Свиток Есфири] читают пятнадцатого (Мишна, Mgyllh 1.1).

Таким образом, мы наблюдаем отчетливую тенденцию внесения законодательного материала, связанного с праздником и предшествующим ему постом, в перевод, имевший, по-видимому, литургическое употребление и предназначенный также для ознакомления общины с законами праздника (см. источники, указанные в прим. 6).

Очевидность иудаистического характера славянского перевода предоставляет еще один довод в пользу гипотезы о существовании его несохранившегося греческого источника, см. Вавилонский Талмуд, Mgyllh 17—18: *mšnh: ... qr'h 'l ph qr'h trgum bkl išwn l' yc' 'bl qwryn'wth llw'zwt blw' z ...gmr': qr'h trgwm i' yc' wkwly. hyky dmy ylymh dktwbh mqr' wqry lh trgwm hyynw 'l ph l' cryk dktwbh trgwm wqry lh trgwm. 'bl qwryn 'th llw'zot bf'z wkwly. wh' 'mrt qr'h bkl išwn l' yc' rb wsmw'l d'mry trwyyhw bf'z ywwny.* 'Мишна: ... если читали [Свиток Есфири (речь идет об обязанности литургического чтения) в Пурим.— А. К.] наизусть или в переводе на любой язык, то не выполнили своей обязанности, но для говорящих на чужом языке читают его на чужом языке ... Гемарра: Если читали в переводе, то не выполнили своей обязанности и т. д. О каком случае идет речь? Если Свиток Есфири записан языком Писания, а читали его в переводе, то это то же, что наизусть. Но это не излишнее упоминание, потому что речь идет о случае, когда Свиток Эсфири записан в переводе и читается в переводе. Но для говорящих на чужом языке читают его на чужом языке и т. д. А ведь сказано, что если читали его на любом языке, то не выполнили своей обязанности? Рав и Шмуэль согласились, что «на чужом языке» означает «по-гречески»³.

Вопрос о возможности литургического чтения негреческих переводов книги Есфирь стал предметом дискуссии в Талмуде и в позднейшей литературе, поэтому мы не можем с уверенностью говорить о полной невозможности или литургической непригодности иудаистического перевода Есфири на славянский (тем более, что нам известен пример такого перевода в более позднюю эпоху — в составе Виленского сборника 262 [17]³). Но вместе с тем, следует учитывать особый статус

¹ См., например, арамейский перевод Онкелоса (II в.) к Быт. 9:6, Исх. 12:6, 23:7, 23:19, 34:26, Втор. 14:21 [16].

² Множественное число слова ДНИИ указывает на то, что законодательные интерполяции внесены в текст не изначально. Значит, и в 9:17, возможно, первична глосса «РЕКОМАГО МАРТА», а не «ГОВЪХУ» если только в стихе 9:21 не имеются в виду «четырнадцатые дни адара из года в год».

³ Хотя возможно, что этот перевод был сделан для христианского заказчика и, таким образом, не был предназначен для синагогальных чтений [18].

греческого языка в еврейском законодательстве, большую вероятность и законодательную непроблематичность греческого иудаистического перевода.

Нам известны по меньшей мере два греческих (и выполненных греческой графикой) перевода библейских книг, сделанные евреями: перевод Акиллы (II в.) и Graecus Venetus (XIV в.) [19]. Оригинал славянской Есфири не принадлежал ни к одному из этих лишь частично сохранившихся сборников. Таким образом, если утверждение о греческом оригинале славянской Есфири верно, мы имеем дело со свидетельством об еще одном, неизвестном исследователям греческих переводов Библии, тексте, который подлежит описанию и, возможно, более или менее полной реконструкции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Рождественский И.* Книга Есфирь, в текстах еврейско-масоретском, греческом и славянском. СПб., 1885. С. 193—194.
2. *Moore C. A.* Esther. New York, 1971. P. XXV—XXVIII.
3. *Меуцарский Н. А.* Издание текста древнерусского перевода «Книги Есфирь»//Acta Universitatis Szegedensis, Dissertationes Slavicae. 1978. Vol. 13. P. 131—164.
4. *Altbauer M., Taube M.* The Slavonic Book of Esther, When, Where, and from what Language was it Translated?//Harward Ukrainian Studies. 1984. Vol. 8. P. 304—320.
5. *Алексеев А. А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в древней Руси//Russian Linguistics. 1987. Vol. 12. P. 1—20.
6. *Lunt H. G., Taube M.* Early East Slavic translations from Hebrew//Russian Linguistics. 1988. Vol. 12. P. 147—187.
7. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893—1903. Т. 1—3.
8. *Miklosich Fr.* Lexicon Paleoslavenico-Graeco-Latinum. Wien, 1862—1865.
9. *Ignatus Antiochenus.* Epistola ad Magnesiois, 3.1.//The Apostolic Fathers: S. I., 1989. Vol. 3. P. 164—179.
10. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.
11. *Hatch E., Redpath H. A.* A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament. Graz, 1975.
12. *Moulton W. F., Geden A. S.* A Concordance to the Greek Testament. Edinburgh, 1963.
13. *Меуцарский Н. А.* История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958. С. 415.
14. *Suidae Lexicon.* Ed. G. Bernardy. S. I., 1853.
15. *Sheiltot de rav Ahay gaon.* Ed. Sh. K. Mirsky. Jerusalem, 5725(1961). Vol. 3. P. 222.
16. *Komlosch I.* Targumin aramiim jehudiim//Targumey ha-Miqrah. Jerusalem, 1984. P. 8—44.
17. *Altbauer M.* The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262). Jerusalem, 1992.
18. *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси — XIV—XV вв. СПб., 1903. С. 436.
19. *Gebhard O.* Graecus Venetus. Lipsiae, 1875.



К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ПАМЯТНИКОВ КИРИЛЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ В ПОЛЬШЕ

В государственных, частных, церковных и иных собраниях Польши хранится огромное количество книжных и рукописных памятников кирилловской традиции, большая часть которых даже не учтена и совершенно неизвестна специалистам. По числу восточнославянских рукописей Польша занимает третье место в мире вслед за Россией и Украиной. Одна Национальная библиотека (Biblioteka Narodowa) в Варшаве имеет их более 600 [1], преимущественно это кодексы XVI—XVII вв., но есть и памятники XI—XV вв., а порой даже не выявленные. Так, при изучении собрания Перемышльской греко-католической капитульной библиотеки, ныне находящегося в Национальной библиотеке в Варшаве, нам удалось обнаружить пергаменную рукопись XIV в. Безусловно, это редчайший случай, однако даже столь необычные находки не стоит исключать при обследовании фондов многих хранилищ, например, музейных на юго-востоке Польши, наполненных предметами церковной старины с Лемковщины, Перемышльщины и других регионов, где истари жили восточные славяне.

Как никакая другая страна мира, за исключением России и Украины, Польша богата восточнославянскими старопечатными кирилловскими книгами. Общее их число здесь равняется нескольким тысячам, начиная от первых кирилловских изданий, выпущенных в Кракове Швайпольшом Фиолем в конце XV в., первых печатных белорусских книг Франциска Скорины, первой русской печатной книги, Узкошрифтного Евангелия, напечатанного в Москве в середине XVI в. [2].

Различные архивы наполнены множеством документов деловой письменности на восточнославянских языках, от средневековых до современных.

На этнических землях белорусов, лемков и украинцев в современной Польше, а также в среде выселенных с этих земель в послевоенные годы (операция «Висла» и др.) можно еще видеть в достаточно значительном числе кирилловские книги, различные церковные документы, как исключение и рукописи (последних гораздо больше у русских старообрядцев, живущих в основном на северо-востоке Польши). Потомки русских эмигрантов и русское старожильческое население в Польше (преимущественно старообрядцы) обладают многими памятниками церковной культуры, в том числе книжными.

Рукописная и печатная восточнославянская старина Польши давно привлекает внимание как польских, так и зарубежных ученых, в основном российских, украинских и белорусских. Особенно много в этом плане сделано Я. Н. Шаповым [3], А. И. Роговым [4], Е. Л. Немировским, Я. Д. Исаевичем, В. Витковским, Э. Иванцем, А. Наумовым и др. Тем не менее, восточнославянское рукописное

и печатное наследие в Польше столь огромно и значимо, что требует специального систематического изучения, включая и самые настоящие археографические экспедиции, своего рода опыт проведения которых был впервые поставлен Варшавским университетом в 1970-е годы.

Отрадно, что подобную работу начинают инициировать православные молодежные братства Польши, свидетельством чему выпущенное в свет Братством православной молодежи Варшавско-Бельской епархии «историческое и статистическое описание церкви и прихода в Чарной Церковной» [5], составленное более ста лет назад священником о. Алексеем Волковским и найденное в январе 1992 г. при обследовании архива этой церкви Дорофеем Фиоником. Оригиналы рукописи, сохранившейся не полностью, написаны на русском языке. Автором она названа «Церковно-историческое и статистическое описание Чарнянской церкви и ее прихода» — и состоит из пяти больших «отделов» (глав): «Приход», «Приходской храм», «Причт церковный», «Прихожане», «Церковно-приходские учреждения».

«Описание» о. Алексея представляет большой научный, культурный и чисто церковный интерес, ибо в нем священнику удалось почти с фотографической точностью запечатлеть особенности основных сторон жизни нескольких православных селений самого края польско-восточнославянского пограничья в XIX ст. Для написания своего труда о. Алексей изучал местные традиции, материалы богатого церковного архива, во многом ныне утраченные, собирал народные предания и даже проводил археологические раскопки.

Автор скрупулезно описывает все местные особенности и достопримечательности, начиная с географических, топографических и топонимических; повествует о результатах раскопок древних церковных зданий, приводит старинные народные предания, подробно рассказывает о крестах, найденных у подножия «холма» (кургана), носящего и по сей день название «Церквиска». В «Описании» много места уделено истории храма, его архитектуре, убранству, хранимым святыням — иконам, напрестольным крестам и Евангелиям, а также церковной утвари и облачениям, библиотеке и архиву.

«Отдел IV. Прихожане» — насыщенный этнографический очерк, писавшийся на основе собственных постоянных наблюдений автора и потому особенно ценный. В нем живо представлены наиболее значимые стороны духовной и материальной жизни местного населения, национальный состав которого о. Алексей определяет так: «Чарнянский приход по племени весь принадлежит к белорусам с малой примесью малороссийского элемента. Оба племени взаимно смешаны, так что провести между ними разделяющую грань невозможно. Выговор языка белорусский с примесью некоторых слов, выражений и оттенков малороссийских. Впрочем, таков язык в чисто православных деревнях: селе Чарне-Церковной и дер. Чарне-Средней. В остальных деревнях, где православные помещаны с католиками, там упорно держится язык польский с мазурским акцентом. В этом отношении католичество имеет магическое действие на православных» (С. 60). Необходимо заметить, что ныне в Чарне-Церковной и ее окрестностях практически все, и уже давно, используют только польский язык.

Хочется привести некоторые выдержки из раздела «Умственное развитие народа», ибо документальная ценность приводимых о. Алексеем сведений очевидна: «Половину Чарнянского прихода составляют грамотные, умеющие читать, писать по-русски, а часто и по-польски. Молодежь — до 30 лет — почти вся грамотная. В селе Чарной имеется министерская народная школа, основанная в 1859 году на средства прихожан с жалованием учителю 150 руб. от казны. С 1888/1889 учебного года учителем состоит Леонид Адамов Гуляй, из крестьян... Народ хорошо понимает пользу учения и с охотой посылает детей в школу; при этом одинаково желает видеть грамотными не только мальчиков, но и девочек... Полный курс учения проходит в школе в 3—4 года.

Наиболее народом уважаются книги религиозно-нравственного характера, почему при церкви в 1890 году заведена небольшая библиотека для народного

чтения, откуда всякий желающий может брать для чтения книжки и листки во всякое время безвозмездно. Молитвослов можно найти в каждом доме, нередкость встретить и часослов псалтырь, сборник акафистов, Библию. Польские молитвенники тоже в большом употреблении по домам у прихожан. Нам случилось встретить Библию на польском языке» (С. 74, 76). Сейчас, по нашим наблюдениям, на центральном Подляшье, в том числе и в районе Чарной Церковной, основу религиозной литературы в православных домах составляют современные польские православные издания, а также книги и брошюры, выпущенные в межвоенный период знаменитой Синодальной типографией в Варшаве, роль и значение которой в судьбах православия XX ст. пока по достоинству не оценены.

Приход — основная организационная форма религиозно-общественной жизни, основное слагаемое церковной организации, основа сельского микрокосма, единый отшлифованный столетиями целостный механизм передачи духовных ценностей. На примере прихода нагляднее всего видны процессы взаимодействия различных культур, их интерференция и смешение. В этой связи, хочется процитировать небольшой фрагмент из написанного о. Алексеем: «В районе Чарнянского прихода живет православных до тысячи душ, католиков 500 душ и евреев 15 семейств. Смешанных браков (католиков с православными) три семейства. В объяснении последнего нужно сказать, что, за немногими исключениями, большую часть православные вступают в брак с православными, а католики — с католиками, хотя религиозной вражды между православными и католиками в простом народе (крестьянстве) не заметно; только так называемая шляхта пропитана религиозною нетерпимостью в отношении ко всему русскому и православному. Крестьяне менее полагают различия в вероисповедных особенностях. Бывают примеры иногда посещения католиками православных храмов» (С. 66).

«Описание» о. Алексея обрывается на рассказе о двух местных православных братствах — мужском и женском.

Составители публикации, Д. Фионик и С. Иванюк, напечатали «Описание» в оригинале и параллельно в переводе на современный польский язык, что является, на наш взгляд, большой их удачей, так как не только помогает ввести памятник в широкий научный оборот, но и познакомить с его содержанием всех интересующихся историей Подляшья. Публикации предшествует краткое введение составителей, в конце книги напечатаны их комментарии, а также воспроизведена статья известного исследователя истории православия в Польше о. Григория (Сосны) [6] и его соавтора Николая Сахаревича «Чорна-Царкоўная», напечатанная в издающейся белорусами Польши газете «Ніва» (1992. № 14—15).

С точки зрения археографической, публикация почти безупречна, составители постарались даже воспроизвести не столь все же важные в данном случае орфографические особенности оригинала, поместили образцы почерка о. Алексея, рисунок найденного в 1888 г. на Церквиске креста, схематический план прихода, выполненные автором «Описания».

Хочется надеяться, что книга — только успешное начало большого и кропотливого труда православной молодежи Польши по собиранию и публикации богатейшего культурного наследия предков. Ученым различных стран публикация дает в руки великолепный и уникальный по своей достоверности материал для изучения такого феномена церковной, социальной и культурной жизни, каким является приход, а также самого широкого круга проблем культурного пограничья, взаимодействия культур, прежде всего *Slavia Orthodoxa* — *Slavia Romana*. Наконец, этнолог, фольклорист и лингвист найдут в «Описании» важные для них сведения, имеющие свойства первостепенного экспедиционного материала, собранного вдумчивым, старательным исследователем более столетия назад.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Kaszlej A.* Wpływ cerkiewnosłowiańskiej książki drukowanej na rękopiśmienną (na podstawie zbiorów Biblioteki Narodowej w Warszawie)//Rękopis a druk: Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej: Materiały z sesji — Kraków 7—10 XI 1991. Kraków, 1993.
2. *Labyncew J.* Egzemplarz pierwszej rosyjskiej książki drukowanej ze zbiorów Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu//Roczniki Biblioteczne. 1977. R. XXI. Z. 3—4.
3. *Щанов Я. Н.* Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. М., 1976. Ч. 1—2.
4. *Рогов А.* Кириллические рукописи в книгохранилищах Польши//Studia źródłoznawcze. 1969. Т. XIV.
5. *o. Aleksy Wołkowski.* Historyczny oraz statystyczny opis cerkwi i parafii w Czarnej Cerkiewnej/Wstęp i przypisy Doroteusz Fionik, Sławomir Iwaniuk. Czarna Cerkiewna; Bielsk Podlaski, 1994.
6. *Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л.* Православная церковь на Белостотчине в работах протоиерея Григория Сосны. Минск, 1994.



МАТЕРИАЛЫ К УЧЕБНИКУ ЦЕРКОВНО-СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА

Севакова О.А.

Церковнославянско-русские паронимы

ХОТѢНІЕ — воля, желание, θελήματα: ѡврѣтохъ давіда сына іессеова, мѡжа по сѣрдцѣ моемѣ, ѡже сотвориѣтъ всѧ хотѣнїа моѧ (Деян. 13,22); **Къ ти́хомѣ пристѧницѣ вѣ́ственнагѡ хотѣнїа наста́ви мѧ** (КАИС).

ХОТѢТИ (ХОЩѢ) — 1: желать, иметь волю к чему—либо, ἔθελω: ꙗ́кѡ хотѣнїемъ не хощѣ смѣрти грѣшника... (М. прич.); ꙗ́ще хо́щеши, мо́жеши мѧ ѡчи́стити... и глаго́ла е́мѣ: хощѣ, ѡчи́стиса. (Мк. 1, 40-41); 2: служебный глагол будущего времени, ἔθελω: **Къ хотѣ́щей сла́вѣ ѡви́тиса въ насъ** — К славе, которая явится в нас (Рим 8,18); **Гнѣ́ва ва́мъ о́у̀клонїтиса хотѣ́щагѡ бы́ти** — Чтобы вы избежали грядущего гнева (КБГ (Маям)); **Ѡ ка́къ ѡсѣ́жденъ хощѣ́ предста́ти тебѣ́, сѣ́дїи вѣ́хъ и ѡбличѣ́нъ бы́ти...** — О как я предстану перед Тобой, Судией всех Богом, и буду осужден и обличен (О., гл. 4, Пнд. утр. К. пок. X. и муч., п. 5); **Ѡто́ше сѣ́дїмъ члѣ́вколю́бче ѡже сѣ́дїти хотѣ́и всѣ́мъ** — И Ты Человеколюбче, Кто будет всех судить, стоял перед судом (О., гл. 4, пт. утр., К.Кр., п.9) ♦ **БЫ́ТИ ХОТѣ́щаа** — будущее: **Вѣ́сть дрѣ́внаа и́ бы́ти хотѣ́щаа разсмо́тритъ** — Знает давнее и провидет будущее (Прем. 8,8).

ХРА́МЪ — 1: дом, οἰκία: ꙗ́ще въ вѣ́далѣ до́мѣ вѣ́ка, въ кѣю стра́ждѣ та́тъ прї́детъ, вѣ́лѣ о́убѡ вѣ́, и не вѣ́ далѣ подкѡпѧти хра́ма своегѡ (Мф. 24,43); 2: храм, здание для богослужения, ναός: **Ѡ свѧтѣ́мъ хра́мѣ́ сѣ́мъ, и съ вѣ́рою, благоговѣ́нїемъ и́ сстра́хомъ вѣ́имъ вхо́дѧщихъ во́нь...** (Ект. вел.); 3: сокровищница, γαζοφυλάκιον: **Вї́дѣ́ вметѧю́щымъ въ хра́мъ наведѧ́щїи и́мѣ́нїа да́ры своѧ вога́тыа** (Лк. 21,1).

Окончание. Начало см. Славяноведение. 1992. № 5 - 1994 № 4

хранѣніе — надзор, стража, φυλακή: **Всѣцѣмъ хранѣніемъ блюди твоѣ сердце:** ѿ сѣхъ во исхѣдица живота (Притч. 2,4) ♦ **хранѣніе сердца** φυλακή της καρδίας — термин аскетики.

хранілица — небольшие ящики и коробки из кожи, филактерии (соотв. современному кошельку): **Расширяютъ хранілица своѧ** (Мф. 23,5).

хранітисѧ (**храніюсѧ**) — стережись, воздерживайся, φυλάσσω: **Блюдите и хранітесѧ ѿ лихоимства** (Лк. 12,15).

хрѡмый — не могущий ходить, безногий, χωλός: **Добрѣйше ти ѣсть внѣти въ живѡтъ хрѡмѣ, илѣ бѣднѣ, нѣже двѣ рѣще и двѣ нѡзѣ имѡщѣ, вверженѣ быти во Ѡгнь вѣчный** (Мф. 18,8); **и гнѣкѣи мѡжъ хрѡмъ ѿ чреѡа матере своеѧ сѣи носимъ бываше** (Деян. 3,2).

хѡдѡжество — 1: искусство, умение, τέχνη: **Въ рѣкѣ во ѣгѡ и мы и словеса нѡша, и всѧкѣи разумъ и дѣлѣ хѡдѡжество** (Прем. 7,16); **Мѣро помѡзательное хѡдѡжествомъ мировѡрца** (Исх. 30,25); 2: разумение, мудрость, ἐπιστήμη: **Все собравше дѡшѣвное хѡдѡжество...** (Стих. св. отц., гл. 6).

хѡдѡій — 1: плохой, бедный, πτωχός: **Какѡ въ хѡдѡмъ грѡбѣ полагѡешиѧ** (Веч.); 2: слабый, некрепкий: **Ѣкоже листвѣ хѡдѣ колеблешѧ всю зѣмлю** (Мин. Окт. 26, К. тряеня, л. 1).

хѡдѡжникъ — умелец, мастер, τεχνίτης (чаще о зодчем и скульпторе): **Ѣще же разумъ дѣлаетъ, ктѡ ѣлѣ ѿ сѡщѣхъ лѡчшѣи хѡдѡжникъ ѣсть** (Прем. 8,6); **Изваиніе и слѡиніе, мерзость гдѡи, дѣло рѣкѣ хѡдѡжника** — Изваянные и литые [кумиры], изделие рук ремесленника, мерзость для Господа; **Ѣмѡже (градѡ) хѡдѡжникъ и содѣтель бѣгъ** (Евр. 11,10).

цѡвѣтъ — цветок, ανθος: **Жѣлзъ изъ корене іессѡва и цѡвѣтъ ѿ негѡ** (К.Рожд (Маюм)); **Чистѡ тѧ посреде тернѣлѡ вѣрѣтъ Ѣкѡ чистѣйшѣи крѣнѣ и оѡдѡльный цѡвѣтъ, ѡ бѡмѣти, женихъ** — Тебя, Чистую, нашел среди терний Жених, как чистойшую лилию и цветок долин, о Богоматерь (М. окт., К., л. 6).

цѡвѣтнаѧ недѣла — Неделя Ваий, Цветоносная, Вход Господень в Иерусалим.

цѡвѣтнаѧ трѡдѣ или Пентекостарий. Собрание богослужебных песнопений от Воскресения Христова до Св. Пятидесятницы.

цѣрковь — 1: собрание, ἐκκλησία: **Ѣще же не послѡшастъ ѣхъ, повѣждѣ цѣркви** (Мф. 18,17); **Повѣмъ ѣмѡ твоѣ вратѣи моѣи, посреде цѣркви воспоѡ тѧ** (Пс. 21,23); **Возненавидѣхъ цѣрковь лѡкавѡющихъ, и съзъ нечестивыми не сѡдѡ** — Я возненавидел собрание замышляющих злое и вместе с нечестивыми не сяду (Пс. 25,5); 2: храм, ναός: **Разорѣте цѣрковь сѣю, и трѣми дѣньми воздвѣгнѣ** ...

Ѡнъ же глѣше ѡ цѣркви тѣла своегѡ (Ин. 2,19-21); 3: Церковь Христова, ἐκκλησία: **Во ѣдинѣ стѣѣю собѡрнѣю и апльскѣю цѣрковь** (Симв); **и того хрѣта даде главѣ выше всѣхъ цѣркви Ѣже ѣсть тѣло ѣгѡ, исполнѣніе исполнѡющагѡ всѧческаѧ во всѣхъ** (Еф. 1, 22-23); 4: местная община, ἐκκλησία: **Ѣже видиши,**

напиши въ книгѣ и послѣ церквѣмъ, ꙗже сѣуть во асїи ... агглы ефесскїа церкве напиши (Откр., 1,11;2,1); Домашнѣй твоѣй цркви: влгодать (Филим. 1,2).

ЦѢЛОВАНІЕ — приветствие, ἀσπασμός; архистратигъ гавриилъ принесѣ съ небесѣ цѣлованіе и еже радѣиса — Архистратиг Гавриил принес небесное приветствие и [слова] "радуйся!" (Богор., отп. гл. 4); Слыша во еже радѣиса и не оубѣже цѣлованїа (Богор. отп. гл. 6); ꙗкѡ вѣистъ гласъ цѣлованїа твоегѡ во оушїю моею, взыгрѣса мѣнецъ радоцями во чрѣвѣ моеемъ (Лк. 1,44); и вѣистъ ꙗкѡ оуслыша елїсаветъ цѣлованїе марїино, взыгрѣса младенецъ во чрѣвѣ еѣ (Лк. 1,41); азъ боюса цѣлованїа страннагѡ твоегѡ стыдѣцїиса поползновенїа (— Я боюсь необычайного твоего приветствїя, опасаясь паденїя (К. Бл. Б. (Ф. и Ин.Д.); Целованїе моею рѣкою павлею (I Кор. 16,21).

ЦЕЛОВАТИ (ЦѢЛѢЮ) — приветствовать, ἀσπάζομαι: Входяще же въ домъ, цѣлѣйте егѡ, глголюще: мїръ домѣ семѣ (Мф. 10,13); и вниде въ домъ захарїинъ, и цѣлова елїсаветъ (Лк. 1,40); и намѣренїа цѣлѣетъ (Сл. Зл.); 2: любить, хоошо принимать, ἀγαπάω: ꙗще цѣлѣете другїи ваша токѡмъ что лишше творїте (Мф. 5,47).

ЦѢЛОМѢДРІЕ — благоразумие, σφροσύνη, ср. оуцѣломѣдрити; Но истинны и цѣломѣдрїа глаголы вѣщаю (Деян. 26,25); Но мѣдрствовати въ цѣломѣдрїи... Но размышляйте благоразумно (Скромно) (Рим. 12,3); 2: чистота телесная и душевная, воздержанїе.

ЦѢЛЫЙ — 1: здоровый, исцеленный, οὐγις: Видѣвъ ꙗисъ лежаша и разѣмѣвъ, ꙗкѡ многа лѣта оубе имаше въ недѣзѣ, глагола еѣмъ: хощеш ли цѣль вѣти (Ин. 5,6); и буди цѣла ѡ раны твоѣа (Мк. 5,34); 2: простой, чистый, непорочный: Будите оубѡ мѣдри ꙗкѡ эмїа и цѣли ꙗкѡ голубїе (Мф. 10,16). Да будете неповїнни и цѣли (Филип. 2,15).

ЦѢНА — 1: плата, τιμή: Недостѡино есть вложити ѡхъ въ корванъ: понеже цѣна крѡве (τιμή αίματος) есть (Мф. 27,6) ♦ **БЕЗ ЦѢНЫ** — бесплатно, даром: ѡдалъ еси люди твоѣа безъ цѣны и не вѣ множество въ восклицанїахъ нашихъ — Ты продал нас безъ выгоды и не было повышающихъ цену на нас (Пс. 43,13); 2: цена, ценность, достоинство, τιμή: Цѣнъ моѡ совѣщаша ѡрїнѣти (Пс. 61,5).

ЦѢНІТИ (ЦѢНЮ) — назначить цену (при покупке и продаже), оценить, τιμῶ: и прїаша тридесать срѣвренникъ, цѣнъ цѣненнагѡ (Мф. 27,9); Не двѣ ли птицы цѣнатса едїнѣмъ ассарїемъ (Мф. 10,29).

ЧАСТЬ — 1: доля, участие, μέρος: и сподѡби мѣ спсѣаемыхъ части — И сподоби меня быть причастнымъ к тем, кто спасается (КАИС); ꙗще не оумью тѣвѣ не ѡмашн части со мною (Ин. 13,8); 2: доля, надел, жребий, μέρος: и части да не будетъ тѣвѣ въ нихъ: ꙗкѡ азъ часть твоѣа и наследїе твоѣе посредѣ сыновъ израїлевыхъ (Числ. 18,20); 3: сословїе, μέρος: Бѣдѣ прїемлетъ наша часть, еже вы во ѡблїченїе не прїити — Опасность грозитъ нашему сословїю

(изготовителям языческих статуёй) прийти в упадок (Деян. 19,27); 4: удел, участь, μέρος: **Маріа** же благоу часть нзвѣра, ꙗже не ѿниметса ѿ неѧ (Лк. 10,42).

часъ — 1: время, срок, ѿра: **и часъ оуже минѹ** (Мф. 14,15); **Дастъ во са вамъ въ тои часъ, что возглаголете** (Мф. 10,19); **Пѣнію время и молитвѣвъ часъ** (О., Песни Троицны, гл. 5); 2: соотв. совр. русскому *час*, ѿра: **Бѣ же платокъ пасцѣ, часъ же ꙗкѡ шестый** (Ин. 19,14) ♦ **часъ третій (первый, шестый, девятый)** названия суточных богослужений, посвященных воспоминанию Евангельских событий, происходивших соответственно в первый, третий, шестой и девятый час суток.

чаѡти (чаю) — ожидать, προσδοκῆω: **Поношеніе чаѡшее дѹша моѧ и страсть** (Пс. 78,21) **Въ тѣхъ слежаше множество волѡщихъ, слѣпыхъ, сѹхихъ, чающихъ движеніа воды** (Ин. 5,3); **Ты ли еси градый, или инокѡ чаемъ;** (Мф. 11,3); **Чаю воскресеніа мертвѣихъ** (Симв).

человѣчество — человеческая природа, ἀνθρωπότης: **Всю ѡбретосте способствующю вамъ помощь, во все чѡвчество — Вы обрели всю способствующую вам помощь от Того Кто облекся во всю человеческую природу** (О., гл. 1, Ср., К. Кр. 6).

чесѡти (чешѹ) — собирать (плоды), συλλέγω: **Не ѿ тернѧ во чешѹтъ смѡквы** (Лк. 6,44).

чѣстность — достоинство, ἀξίωμα: **и ѡбличаетса фѣлософѡвъ чѣстность, и рѣторѡвъ красота** (Пог. Жив. Ист.).

честный — 1: обладающий честью, чтимый, τίμιος: **Иже дарѹи ... целыхъ, честныхъ, здравыхъ...** (Лит.Зл.); **Чтѧ предъ гдемъ смѣртъ прѣпныхъ егѡ** (Пс. 115,17); **и честнымъ егѡ крестомъ рѹкописаніе грѣхъ нашихъ растерзавый** (Млв., Вас.Вел., Час.); **Честною кровію ꙗкѡ агнца непорочна и пречиста хртѧ** (1 Петр. 1,19); 2: дорогой, ἐντιμος: **Ниже ймамъ дѹшѹ мою честнѹ севѣ** (Деян. 20,24); **Сѡтникѹ же нѣкоемѹ равѡвола элѣ хотѡще оумрѣти, йже вѣ емѹ чѣстенъ** (Лк. 7,2); **Мнѣ же эѡлѡ чѣстни выша дрѹзи твои вѣже** (Пс. 138,17); 3: драгоценный: **Изливаюци жена мѹро честноее владычню и бжественномѹ страшномѹ верхѹ** (Трип. В.Ср. (Маюм)); **ѡзарѡешн ны чѣстными дарованіи чѣстала** (К. Ввѣг. (Георг)).

чѣнъ — 1: порядок, τάξις: **Бысть же служѡщѹ емѹ въ чѣнѹ чредѧ своеѧ предъ вгмъ** (Лк. 1,8); 2: ступень в иерархии (**чѣны аггльскїа**) небесной и земной; **По чѣнѹ мелхиседековѹ** (Пс. 109,4); 3: стройность (?): **Чѣны ведрѹ твоѡю подобны оусерѡзамъ, дѣлѹ рѹкѹ хѹдѡжника** (Песнь 7,2)¹;

чрѣво — живот, внутренности (отчасти син. оутрѡба), γαστήρ: **Законъ твои посредѣ чрѣва моего** (Пс. 39,9); **и се, заччешн во чрѣвѣ** (ἐν γαστρῷ), **и родиши**

¹ Синог. перевод: Округление бегр твоих, как ожер-лиѹ, дело рук искусного художника.

сына (Лк. 1,31); Блажено чрево (κοιλία) носившее тл и сосца ꙗже еси ссалъ (Лк. 11,27).

ЧВСТВИЕ, ЧВСТВИА, ЧВСТВО — 1: чувства, вообще восприятие, способ — ность воспринимать, αἰσθησις: **Учѣстимъ чвствѣа и оуѣримъ непристѣпнымъ свѣтомъ воскресѣнѣа хртѣа влѣстающася...** (К. Пасхи.); **Прѣимемъ чвства, и ѡ спасѣнѣи своемъ попечѣмса** — *Придем в разум² (Мин. окт., К., п., 6);* 2: разум, разумность, αἰσθηριον: **Аще же ѡблѣчѣши мѣжа разѣмна, оуразѣмѣетъ чвство** — *Если же ты вразумишь умного человека, он придет в разум (Прит. 19,26);* **Благочѣстне же въ бѣга начало чвства, премѣдрость же и наказанѣе нечестивѣи оуничжѣатъ** — *Начало разумности - в благочестии перед Богом, а нечестивые отвергают мудрость и учение (Притч. 1,7);* **Любѣи наказанѣе любит чвство; ненавѣдѣи же ѡблѣчѣнѣа везѣменъ** — *Кто любит учение, любит разум; а ненавидящий вразумления безумен (Притч., 12,1);* **Житѣе во твоѣ оустранѣа еси въ премѣдрости, и чвство твоѣ назѣалъ еси мѣтерѣю** (3 Ездр. 13,45) ♦ **Ср.: нечѣствѣе** — неразумие: **Изѣави мѣа всѣакагв неведѣнѣа, и завѣнѣа, и малодѣшѣа, и ѡкаменѣннагв нечѣствѣа** (Млв.).

ЧВСТВЕННЫЙ — 1: разумный, осмысленный, см. **ЧВСТВО**, 2, αἰσθητός: **Дѣждъ въ наказанѣе сѣрдце твоѣ, оушеса же твоѣа оуготѣваи словесѣмъ чвственнымъ** (Прит.6 23,12); 2: вещественный, материальный, плотский, αἰσθητός: **Чвственный фараѡнъ потѣпленъ высть со всеѡннствомъ** (О., гл. 6, Чт., У., К. Ник. Ирм. 1); **И съ скорѣиѣю чвственнойю эмѣа оуморѣвъ мѣсленнаго** — (Вмч. Димитрий) *вместе с материальным скорпионом убив духовного змея...* (Мин. окт., 26, К. ДМ., п. 8) ♦ **В прот. дѣховномъ, оумномъ, мѣсленномъ** (снн. вѣщественный).

ЧВСТВОВАТИ (ЧВСТВѢЮ) — разбирать, понимать, νοεῖν: **Не оу ли чвствѣете?** — *Вы еще не понимаете? (Мк. 8,17).*

ЧВДО — 1: чудо, знамение, θαυμάσιος, σημεῖον: **Повѣмъ всѣа чвдеса твоѣа** (Пс. 25,7); **Сотворѣ чвдеса велика** (Откр. 13,13); 2: изумление, ужас, θάμβος: **Исполнишася чвда и оужаса ѡ приключѣшемса ѣмъ** (Деян. 3,10).

ЧВЖДЫЙ — 1: враг (часто обозначает лукавого), ἄλλοτριος: **Да мѣръ исхѣтиши ѡ чвждѣгв** — *Чтобы похитить мир из власти врага (Посл. У., 12 Ев);* **Рѣдѣса оупразднѣвий кознодѣйства чвждѣгв, крѣпостѣю данною тебѣ ѡ ѣдинагв бѣга** (Мин. окт. 26, стих. гл. 6); 2: чужой, иноплеменник, ἄλλοτριος: **Сынове чвждѣи солгѣша ми** (Пс. 17,45); **И пожрѣша вогѡмъ чвждѣмъ, и поклонѣшася дѣломъ рѣкъ своѣхъ** (Иер. 1,16); 3: чужой, принадлежащий другому, ἄλλοτριος: **Ты ктѣ еси сѣдѣи чвждѣмъ равѣ** (Рим. 14,4) **По чвждемъ же не идѣтъ...** ꙗкв не зѣаютъ чвждѣго глѣса (Ин. 10,5).

ШАРЪ — 1: краска, хрѣма: **Испецрѣна разлѣчѣемъ шѣра бѣблагодѣтнаа...** — *Изукрашена разными красками, богоблагодатная (О., гл. 8, Ср. повеч. КМПБ,*

² т.е. перестанем быть бесчувственными

³ σημεῖα

п. 1); Царское ми подписавъ свобождѣніе, шáры червелѣнными, пѣрсты твоѡ ѡкровавивъ, вѣлко, и ѡбагривъ твоѣю кровію — По-царски подписав мое освобождение пурпурной краской, Владыко, окровавив персты и обагрив кровию Своей (О., гл. 8, Сб. утр., На стих. пог.); 2: изображение: Нижѣ во прельстѣи насъ... видѣъ иъзвѣанъ различными шáры — И не обольстил нас образ, украшенный разными изображениями.

ШАТА́НІЕ — высокомерие, заносчивость, φπόαυρα (см. ШАТА́ТИСА): Воевóды скѹфскагѡ шатáніе въ недоумѣніе низложи таковымъ воевóдствомъ вѣмѣре (Повесть о несегаальном).

ШАТА́ТИСА (ШАТА́ЮСА) — заноситься, гордиться, волноваться, φρούσσομαι: Всѣю шатáшася ѡзыцы (Пс. 2,1).

ШИ́ПОКЪ (ШИПÓКЪ) — 1: гранатовое яблоко: Главѣ твоѡ ѡкѡ шипокъ свѣщѣннѣйшій ѡ землѣи ѡврѣтше (Посл. изобр.); 2: роза, рóдов: ѡкѡ чистѣйшій крѣнъ... творецъ иъзравъ тѣ, ѡтроковѣце (О., гл. 8, чт., утр., К.Ап. п. 6).

ШѢ́МЪ — звук, ήχος: ШѢ́мъ иъз ѡблака посылашеса, иъзвѣствѣа чѣдо,... сѣи снѣ мóй возлюбленный (К.ПР.Г. (Маюм.) ♦ ШѢ́МЪ морскій, ήχος θαλάσσης: буря, шторм.

ЩЕ́ДРИТИ (ЩЕЕ́ДРЮ) — миловать, оказывать милость, οἰκτεῖρω: Заѣмлетъ грѣшный и не возвратитъ, прѣвнѣи же щѣдритъ и дѣетъ — Грешный берет в дом и не возвращает, а праведный оказывает милость и дарит (Пс. 36,21); ѡкоже щѣдритъ ѡтѣецъ сыны, οὐσщѣдри гдѣ воѡцихса ἐγὼ (Пс. 102,13).

ЩЕ́ДРОТА — 1: сострадание, милосердие, οἰκτιρμός: Помилѡй мѡ вѣже по вѣлѣицей милости твоѣей и по множествѣ щѣдрóтъ твоиѡхъ ѡчѣисти мѡ (Пс. 50); Гдѣ ѣсть множество милости твоѣѡ, и щѣдрóтъ твоиѡхъ, ѡкѡ терпѣлѣ ѣси намъ, гдѣи (Ис. 63???) 2: щедрость.

ЩЕ́ДРЫЙ — милосердный, οἰκτιρμων: Щѣдръ и мѡтивъ гдѣ (Пс. 102,8); Сѡдѣи щѣддрагѡ чѡю, и человекóлюбѣвагѡ твоѣгѡ снѡ, чѣаа (О., гл. 6, Вт., повеч., КПБ., п. 9); Положилъ ѣси твѣрдѣю лювóвь крѣпости, ѡче щѣдрѣи (К. В. Чт. (Маюм.)).

Ю́ГЪ — 1: южный ветер, νότοϋ: Дѡхнѡвшѣ же югѣ, мнѣвшѣ волю своѡ оѡлѡчѣити — Когда подул южный ветер, они гдумали исполнить свое намерение (Деян. 27,13); Воздѡвѣже югъ съ невесе (Пс. 77,26); И ѣгда югъ вѣющѣъ, глаголетѣ: знóй вѣдетъ: и вывѣетъ (Лк. 12,55); Въ югъ сѣющѣи слезáми вѣжественными, жнѡтъ клáсы радóстѣю присножнѡтѣа — Те, кто сеет божественные слезы при южном ветре, пожинают в радости колосья вечной жизни (О., гл. 3 Нег. Степ., антиф. 1); 2: юг (сторона света): И прѣидѡтъ ѡ востѡкѣъ и западъ и сѣвера и юга и возлáгѡтъ въ царствѣи вѣжѣи (Лк. 13,29).

Ю́НЕЦЪ — телец, жертвенный телец, ταῦρος: Юница несквѣрнѡа, юнца видѡщи на дрѣво воздѡвѣжена вооблею, рыдѡющи оѡмѣльнѡ вопѣаше... — [Как] чистая телица, видя тельца, вознесенного на [Крестное] древо, скорбию рыдая, взывала (О., г. 8, Вт. веч. Стих. Крестобог.);

ЮНИЦА см. ЮНЕЦЪ ♦ **СИН. АГНИЦЪ** и **АГНИЦА**: Два и агница видѣвши на крѣтѣ безъ сѣмене изъ неа агница рождашася, и копѣемъ проведена... вопѣаше волѣзненнымъ восклицаящи... (Мин. окт. 5, Крестобог.).

ПАВІТІСА (ПАВЛЮСА), **ПАВЛАТІСА** (ПАВЛАЮСА) — открыться, стать явным: Бгъ гдѣ и павіса намъ (Лит. зл.); **Всѣ** же ѡбличаемая ѡ свѣта павлаются (Еф. 5,13).

ПАВСТВЕННЫЙ — светлый: **СВАЩЕНІЕ**

ПАЗВА — 1: рана, τύπος, στίγμα: **Аще** не віжѣ на рѣкѣ егѡ пазвы гвоздіныа... не имѣ вѣры (Ин. 20,25); **О** ко за **О**ко... пазвѣ за пазвѣ, вѣдѣ за вѣдѣ (Исх. 21, 24-25); **Азъ** во пазвы гдѣ иіса на тѣлѣ моѣмъ ношѣ (Галат. 6,17). 2: бедствие, траѡма: **Акъ** мужа оубѣхъ въ пазвѣ мнѣ, и юношѣ въ стрѣпѣ мнѣ (Быт. 9,23); 3: заразная болезнь: **И** порази гдѣ люди пазвою великою зѣлѡ (Исх. 11,33).

ПАЗЫКЪ — 1: народ, племя, языческий народ (**В ПРОТИВ. ЛЮДІЕ** см.) ἔθνος: **Бже**, прїидѡша пазыцы въ достоаніе твоѣ (Пс. 78,1); **Свѣтъ** во ѡкровеніе пазыкѡмъ и славу людемъ твоимъ... ііла Лк. 2,32); **Сказаша**, елика сотвори бгъ съ нїми, и акъ ѡвѣрзе пазыкѡмъ двѣрь вѣры (Деян. 14,27); **Иже** ѡ пазыкѣ, поѣмъ тѣ вѣе чїстѣа — Мы, [происходящие] изъ языческихъ народовъ, воспеваемъ Тебя, чїстая Богородица (У., 12 Ев.); 2: всякій народ, включая еврейскій: **И** сотворю тѣ (Авраама) въ пазыкѣ велиїи (Быт. 12,2); 3: языкъ пламени: **Егда** же **О**гненнымъ пазыки раздалше, въ соединеніе всѣа призва (Конг. Преобр.).

АЗЫКЪ — 1: язык, наречіе, ὑλῶσσα: **О**гнь оутѣшителевъ сніде на зѣмлю, акъ въ видѣ азыкѣ (Сег. Троицы); 2: органъ речи, ὑλῶσσα: **Прильпѣ** азыкѣ моѣ къ гортани моѣмъ (Пс. 13,6); **Грѣвъ** ѡвѣрстѣ гортань ихъ, азыки своімн лщахъ (Рим. 3,13); **Кїиждо** ѡ апѡстолѡвъ, всѣмн азыки пазыкѡвъ глаголаше (Син. Дух. День); 3: чужой язык: **Иномѣ** же рѡди азыкѡвъ, дрѡгомѣ же сказанїа азыкѡвъ — *Одному - разные языки, другому - истолкованіе языковъ* (1 Кор. 12,10); **Тѣмже** азыцы въ знаменіе сѣтъ не вѣрѡющимъ, но невѣрнымъ — *Поэтому [чужие] языки - знаменіе не для верующихъ, но для неверующихъ* (Пс. 14,22).

От составителя

Составитель еще раз приносит извинения за предварительный, черновой характер опубликованного текста словаря, который несомненно требует серьезной доработки в отношении рубрикации словарныхъ значений, иллюстративного материала, переводовъ на русскій языкъ и указаній на источники. Греческіе соответствія даны для ограниченнаго круга текстовъ: Нового Завета, Литургии и канѡновъ на Дванадѣсятые Праздники. Та же работа

должна была бы быть проделана с Минеями, Триодями, Октоихом, Требником...

Все отзывы, поправки и советы были бы драгоценны для дальнейшей работы. Прошу присылать их по адресу: *127434, Москва, ул. Немчинова г. 10 кв. 36. Ольге Александровне Седаковой.*
Тел. 977-00-46.



ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

J. ŁUGOWSKA. W świecie ludowych opowiadań: teksty, gatunki, intencje narracyjne.
Wrocław, 1993

Й. ЛУГОВСКА. В мире фольклорной прозы: тексты, жанры, повествовательные интенции

Практические усилия, предпринимавшиеся фольклористами по упорядочению и систематизации текстов народной прозы, имеют такую же длинную и богатую историю, как и сама наука о фольклоре. Этой сложной и неизменно актуальной проблеме посвящена новая книга польской исследовательницы Йоланты Луговской «В мире фольклорной прозы: тексты, жанры, повествовательные интенции». Автора интересуют не столько прикладные цели практической таксономии (т. е. классификации фольклорных текстов в собирательской, издательской и архивной деятельности), сколько научно-исследовательские задачи, связанные с изучением фольклорного жанра как модели определенной коммуникативной ситуации, в условиях которой происходит процесс воспроизведения текста, связанного как с индивидуальными особенностями сказителя, так и с восприятием слушателей, их пониманием своей роли в акте коммуникации, их настроением, мировоззрением и т. п.

При таком подходе к анализу текста, по мнению автора, меняется и понимание варианта, трактуемого в традиционной фольклористике как разновидность одного и того же текста, соотносимого с неким абстрактным (сюжетным и структурным) инвариантом, который служит основной единицей классификации текстов. В рамках же коммуникативной концепции вариант можно понимать как приспособление типовых структур к индивидуальным намерениям сказителя, который из общего фонда фабульных схем и языковых формул создает собственное произведение. Иными словами, каждая реализация надындивидуального стереотипа есть акт творчества, смысл которого

заключается в приспособлении традиционного образца к актуальной ситуации общения рассказчика и его слушателей.

Чтобы приблизиться к раскрытию механизма такого творческого акта, каким является воспроизведение фольклорного прозаического текста, автор вводит понятие *интенции*, понимаемой как цель высказывания или как намерение сказителя. Если особенностью фольклорной культуры признано многократное использование одних и тех же фабульных сегментов при построении разных типов повествования, то — по мнению Й. Луговской — введение в научный обиход категории интенциональности (целевой установки) дает возможность понять саму суть процесса творчества в этом типе культуры, ибо интенция — это такое динамическое начало, которое определяет весь тип повествования, выбор его составных элементов, способы их конкретной реализации. Таким образом, польская исследовательница рассматривает исполнителя текста как активного творца, а не только как «пользователя» традицией, поскольку он выбирает из всего доступного ему репертуара такие сюжетные фрагменты, которые в наибольшей степени отвечают его намерениям (например, желанию продлить повествование, развлечь, рассмешить, научить, вызвать чувство страха и т. п.). В результате сообщение о встрече с нечистой силой, имеющее все формальные признаки былички, на самом деле может оказаться юмористическим рассказом, если сказитель пародирует этот жанр, стремясь развеселить аудиторию. Следовательно, категория интенциональности может служить ценным критерием типологии фольклорных текстов.

В соответствии с этим в книге прослеживаются два направления исследования: изучение механизмов построения текстов и вопросов фольклорной классификации, учитывающей роль жанрового образца в процессе воспроизведения текста.

В поисках подтверждения тезиса о динамическом, «процессуальном» аспекте бытования фольклорного текста, автор старается отойти от понимания жанра, как раз и навсегда данной жесткой схемы, и предпринимает попытку найти практическую возможность для различения разных типов повествования, которая уберегла бы фольклористов от излишне формализованных тематических критериев жанра. Исходя из этих позиций, И. Луговская соотносит категорию жанра не с понятием «единицы меры», а с понятием «грамматики» фольклора, т. е. набора правил отбора определенных фабульных единиц (минимальных мотивов или простейших их комбинаций) из доступного для членов сообщества репертуара и соединение их в самостоятельное высказывание, в котором реализуется целевая установка говорящего.

По мнению автора книги, в ситуации бытования живого фольклора опытный сказитель, желающий развлечь, испугать, рассмешить своих слушателей, морально воздействовать на них — менее всего старается соблюсти критерии точности передачи традиции, а наоборот, трактует закрепленные в традиции повествовательные образцы как общие основы (эластичные модели), позволяющие сохранять принятые в сообществе пропорции между устойчивыми стереотипами и индивидуальным творческим актом сиюминутного исполнения. Соответственно, в зависимости от воли и интенции отправителя текста, повествование могло включать фрагменты из разных жанровых отделов (сказок, этиологических преданий, христианских легенд, нравоучительных рассказов, быличек и т. п.).

К числу наиболее типичных повествовательных интенций, характерных для польской народной прозы, И. Луговская относит следующие: намерение проинформировать; обучить или морально воздействовать; вызвать чувство иррационального страха; рассмешить или высмеять; вызвать ощущение удовлетворения по поводу развития событий в том направлении, которого ожидал слушатель (интенция компенсации).

Каждая из перечисленных целевых установок подробно анализируется в самостоятельной главе книги, в результате чего автор представляет образец предварительной классификации народных рассказов на основе интенционального критерия. Такая классификация не может заменить общепризнанной жанровой систематики, но она по-

казывает подвижные границы жанровых схем, постоянно меняющиеся в ситуации конкретного коммуникативного акта.

Одним из способов определения целевой установки сказителя автор считает чисто вербальные средства: намерения исполнителя могли найти свое отражение во вступительных или финальных репликах, в интерпретации описываемых событий, в итоговых сентенциях, поговорках и т. п. Если в тексте нет прямых словесных сигналов, то интенцию можно реконструировать на основе анализа фабульной структуры и речевой стилистики: особые эпитеты, оценочные характеристики, выбор тех или иных художественных средств. Например, если известная сказка «Как мужик от беды избавился» рассказывается с морализаторской целью, то фабульное развитие сюжета будет лишено элементов «чудесного», стиль речи будет сближен с особенностями бытовой сказки или нравоучительной истории, повествование может характеризоваться «сниженной» образностью, лапидарным стилем изложения и т. п. Такой текст часто завершается морализаторской формулой: «Не рой другому яму, сам в нее попадешь!».

В некоторых случаях интенция, объявленная во вступительных формулах, расходится с действительной целью сообщения. Так, пересказ анекдота — в расчете на эффект неожиданности — мог предваряться вступительной фразой: «Расскажу вам одну страшную историю».

Исследование И. Луговской доказывает продуктивность использования лингвистических методов и теории речевой коммуникации при анализе фольклорных прозаических текстов. Такой подход действительно помогает раскрыть механизм отбора сюжетных единиц и художественных средств из арсенала фольклорных стереотипов в рамках конкретного повествовательного акта. Сложности, однако, остаются в той части исследования, где категория интенции рассматривается как отправная точка жанровой классификации, поскольку в одном и том же тексте могут реализоваться разные интенции одновременно — информационная, морализаторская, развлекательная и т. п. В такой ситуации однозначное отнесение текста к одному определенному типу повествования бывает затруднительным. Кроме того, в настоящее время изучение интенционального критерия фольклорной текстологии осложняется тем обстоятельством, что фольклористам приходится иметь дело, как правило, с публикациями старых записей, не сохранивших никаких данных об условиях, в которых произносился текст (кто и кому рассказывал, в связи с чем, какими комментариями исполнителя и слушателей сопровождался рассказ и т. п.).

Тем не менее, безусловной заслугой автора книги можно считать разработку коммуникативной концепции бытования текстов народной прозы, учитывающей роль исполнителя и слушателя в акте общения, их мировоззрение, целевые установки, систему ценностей. Сама постановка вопроса о необходимости изучения категории ин-

тенции высказывания и ее культурных функций выводит нас за пределы узко фольклористических исследований в область этнопсихологии, изучающей взгляды на мир и потребности человека традиционного общества.

© 1995 г. Винодарова Л. Н.

MILANA ČERNELIČ. Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca. Zagreb, 1991. 233 S.

МИЛАНА ЧЕРНЕЛИЧ. Функции и названия некоторых свадебных чинов у буневцев

Для решения поставленных задач в монографии М. Чернелич дается обстоятельный, охватывающий все аспекты и детали анализ фрагментов традиционного свадебного обряда и делается попытка определить происхождение буневцев — одной из этнических групп бывшей Югославии.

Первая (и единственная до монографии М. Чернелич) попытка объяснить происхождение разных ветвей буневцев была сделана в работе Ж. Эрделяновича [1], который проанализировал прозвища, топонимы, легенды и обычаи буневцев в районах Дуная, Приморья, Лики и Далмации, причем основное внимание также уделено элементам свадебного обряда.

М. Чернелич в своей работе значительно расширила рамки изучаемой территории, включив в нее весь далматинский регион и пограничные районы Боснии и Герцеговины, а также Лику, хорватское Приморье, Горски Котар, район Бачки в Венгрии, где на присутствие этнической группы буневцев указывают исторические сведения, имена и топонимы, производные от прозвища *буневац*. М. Чернелич изучила все население очерченного ареала, независимо от этнической принадлежности (за исключением венгров в районе Дуная). Ей удалось выявить ряд особенностей свадебного обряда буневцев, указывающих на то, что их прародина может быть локализована в районе Неретвы и Пельешаца, южной Далмации, Коначли, Боки Которской и частично восточной Герцеговины. По мнению автора, специфические ритуалы в буневской свадьбе возникли под влиянием венгерского окружения.

Выбор материала свадебного обряда для решения вопросов этногенеза не случаен. Как известно, свадьба — один из наиболее устойчивых и архаичных фрагментов народной духовной культуры, в котором находят отражение различные стороны социальной организации — правовые, этнические, обрядовые. И хотя работа М. Чернелич подчинена определенной задаче — установлению происхождения буневцев — книга, может быть независимо от намерений автора, оказалась ценна и в другом отношении — как опыт сравнительного изучения и типологии свадебных чинов. И в этом смысле она представляет особый интерес для этнолингвистов¹.

Критически оценивая данные использованных источников (неопубликованных архивных материалов, вопросников Этнологического атласа Югославии, дипломных и курсовых работ студентов), автор отмечает их неполноту, несистематичность, часто бедность и справедливо отдает предпочтение новым полевым материалам, собранным по специальной программе с большой тщательностью более чем в 400 населенных пунктах (в книге приводится карта изученности территории — С. 218). Эта грандиозная собирательская работа проделана практически целиком самим автором; лишь отдельные записи принадлежат другим собирателям. Таким образом, значительное число этнографических и лингвистических фактов в данной работе вводится в научный оборот впервые.

Чтобы проанализировать такой огромный материал, необходимо было найти адекватный способ

¹ См. работы П. С. Богословского [2], Р. Эккерта [3], Я. Коморовского [4], Р. Ивановой [5] и А. В. Гуры [6].

систематизации и представления фактов, при котором было бы возможно отразить и этнографически существенные детали, и терминологию, и статистику, и географическую документацию исследуемых свадебных чинов. Таким наиболее удобным и экономным способом представления материала оказались таблицы. Всего их в книге 33. Главным свадебным персонажем, имеющим важные функции и принимающим участие в большом числе ритуалов, посвящается несколько таблиц, например, куму — 10 таблиц, *старшему свату* — 8 таблиц, *деверю* — 8 таблиц. Второстепенным персонажам отведено по одной таблице (*mustuludžija*, *čauš*, *buklijaš*). В таблицах приводятся: названия свадебных чинов, области их распространения и основные функции по трем крупным регионам: I. Дунайские буневцы и Бачка; II. Лица, хорватское Приморье, Горски Котар; III. Западная Босния, западная и восточная Герцеговина и Пельешац. Все обследованные населенные пункты имеют в таблице свой порядковый номер.

Каждая таблица сопровождается подробным комментарием, в котором уточняется область распространения соответствующего явления или термина, приводятся этнографические пояснения и детали, анализируется соотношение разных типов реалий и названий.

М. Чернелич объединила свадебные чины в три категории, выделив в качестве критерия наличие данного персонажа во всех пунктах Подунавья и роль и значение его действий на свадьбе. В первую категорию вошли *kum*, *stari svat*, *stačel*, *mustulundžija*, *buklijaš*. Вторую категорию составили *djever*, *nevestina pratilja* и *čauša*, встречающиеся не во всех дунайских селах, но имеющие аналоги у буневцев в других регионах. Третью категорию составили те свадебные персонажи, которые не встречаются у дунайских буневцев: *barjaktar*, *dolimbaša*, *vojvoda*, *prvijenec*. Автор не счел нужным составлять для них специальные таблицы и ограничился небольшими главками, где указал их географию, ритуальные функции и лексические и словообразовательные варианты терминов (например, для знаменосца — *barjektar*, *barektar*, *baektar*, *barjaktar*, *bajro*; *zastupnik*, *zastavnjak*, *bandiraš*, *kopljaš*).

Среди главных свадебных чинов выбраны кум и кума (как наиболее значимые для всего хода свадьбы), им посвящено наибольшее число таблиц. В первой таблице определяется принадлежность кума и кумы к партии жениха или невесты, их социальный и брачный статус (например, кума — жена или сестра кума, сестра отца жениха и т. д.), число персонажей с именем кум; соотношение функций кума и других ведущих персонажей), кум и «старший сват», кум и «деверь» и т. п.),

типы их названий (*prikumak*, *debeli kum*, *mladi kum*, *mršavi kum*, *tanki kum*, *veliki kum*, *mali kum*, *pirničar*, *pobratim* и т. п.). Вторая таблица показывает, кто может быть избран кумом: (родственник/неродственник, близкий/дальний родственник, друг, брат, дядя, крестный отец, сосед, старик и т. п.). Третья таблица определяет основные функции кума на свадьбе: старший среди сватов, «заместитель» отца жениха, «защитник» невесты, «шутник, весельчак», предводитель свадебной дружины и т. п. Четвертая таблица даст сведения о функциях и ритуальных действиях кума в предсвадебный период и т. д. Аналогично строятся таблицы для других свадебных чинов: «старшего свата», (*stari svat* — табл. 11—18), «деверя» (*djever* — табл. 19—26), подружки невесты (*nevestina pratilja* — табл. 27, 28) и др.

Одна из глав книги посвящена анализу функций и ритуальных действий «стачела» (*stačel*, *nastačilo*, *strčalo* и т. п.) — персонажа, который, по мнению автора, является особым чинем в буневской свадьбе. Ему могут принадлежать самые разные роли, но чаще всего он охраняет невесту, произносит благопожелания, развлекает гостей или служит объектом насмешек и шуток. Этот персонаж является общим для всех локальных традиций буневцев, но он известен и шире — у градишчанских хорватов, в Истрии и в северных районах Сербии (с валашским населением). В главе исследуются лексические и словообразовательные варианты названий «стачела» и их география, подробно обсуждаются вопросы этимологии (в том числе и греческое происхождение термина) и семантики (в частности, наличие пейоративных значений). Именно в семантике автор видит ключ к решению этногенетической задачи, хотя, не будучи лингвистом, не может предложить новой убедительной этимологии слова.

Описание отдельных свадебных персонажей дополняется в книге ценным и весьма содержательным разделом, в котором дается анализ некоторых, наиболее интересных свадебных ритуалов буневцев, так или иначе связанных с действиями описываемых персонажей, а также обзор основных функций, которые могут в разных местностях принадлежать разным персонажам. Так, функцию старшего свата могут выполнять кум или «стачел», функцию «стража невесты» — кум, «стачел», «деверь» и т. д. Интересный и ценный новый материал содержится в параграфах, посвященных ритуалам перед запертыми дверями в доме жениха, куда кум или старший сват не пускают невесту, требуя выкупа; обычая бросания денег в сосуд с водой, сбрасывания невесты с повозки или с лошади перед домом жениха, ри-

туалом ввода невесты в дом жениха, обычая кражи и выкупа туфли невесты, проверки «честности» невесты, многочисленным в свадебном обряде здравницам и благопожеланиям и другим элементам буневской свадьбы.

Несмотря на то, что вопрос о происхождении буневцев не получил однозначного решения, монография М. Чернелич явилась важным этапом на этом пути, сделав доступным для исследователей исключительно ценный этнографический и лингвистический материал по свадебному обряду значительной этнической группы. Но главное значение этого труда, вероятно, в другом. М. Чернелич дала образцовое этнолингвистическое описание важного фрагмента славянской ду-

ховной культуры, продемонстрировав методику строгого комплексного исследования, учитывающего этнографические, социологические, статистические параметры, включающего подробный лингвистический и лингвогеографический анализ. По полноте и документированности материала эта работа сопоставима с «Этнологическим атласом Югославии» [7] и может служить его чрезвычайно ценным дополнением². Собранный в работе материал послужит также серьезным источником для типологического и ареального изучения славянской традиционной обрядности³.

© 1995 г. Чирьева Е. С.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Erdeljanovich J.* O poreklu Bunjevaca. Beograd, 1930.
2. *Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927.
3. *Eckert R.* Zur slawische Hochzeitsterminologie//Zeitschrift für Slawistik. 1965. Bd. X. Hf. 2. S. 185—211.
4. *Komorovský J.* Tradičná svadba u slovanov. Bratislava, 1976.
5. *Иванова Р.* Българска фолклорна сватба. София, 1984.
6. *Гура А. В.* Терминология севернорусского свадебного обряда. Диссертация. МГУ, 1977; *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь//Славянское и балканское языкознание. М., 1984. С. 137—178; *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь//Славянский и балканский фольклор. М., 1994. Вып. 8 (в печати).
7. *Etnološki atlas Jugoslavije.* Pokusne karte. Zagreb, 1963; *Karte s komentarima.* Svezak I. Zagreb, 1989.
8. *Никончук М. В.* Матеріали до лексичного атласу української мови: Правобережне Полісся.— Київ, 1979; *Никончук М. В.* Сільськогосподарська лексика Правобережного Полісся. Київ, 1985; *Никончук М. В., Никончук О. М.* Ендемічна лексика Житомирщини. Житомир, 1989; *Никончук М. В., Никончук О. М.* Транспортна лексика Правобережного Полісся в системі східнослов'янських мов. Київ, 1990; *Никончук М. В., Никончук О. М.* Будівельна лексика Правобережного Полісся в лексико-семантичній системі східнослов'янських мов. Житомир, 1990.
9. *Куриленко В. М.* Лексика тварництва поліських говорів. Суми, 1991.
10. *Генчев Ст.* Към проучването на различията между обичаите при погребение от двете страни на яковата говорна граница в Северна България//Известия на Етнографския институт и музей при БАН. София, 1968. Кн. XI. С. 169.

Р. ПИКИО. Православното славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993. 724 С.

Р. ПИККИО. Православное славянство и древнеболгарская культурная традиция

Само по себе появление фундаментального сборника трудов выдающегося итальянского слависта Риккардо Пиккио — немаловажное научное событие. Еще больший вес придает книге написан-

ное специально для нее методологическое исследование, которое поясняет и обобщает знаменитую концепцию Р. Пиккио о *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Romana*, развиваемую ученым с конца 50-х годов.

² Ср. также работы М. В. Никончука [8] и В. М. Куриленко [9].

³ См. также работу Ст. Генчева [10].

Наконец, знаменательно и то, что многолетние штудии ученого, разбросанные по различным и разноязычным изданиям, публикуются под одной обложкой и на одном из славянских языков.

Содержание книги выстроено вокруг двух больших взаимосвязанных тем. Во-первых, это формирование, структура и функционирование культурной общности православных славян от ее возникновения в IX в. до рубежа Нового времени в XVII—XVIII вв. Во-вторых, это особенности средневековой болгарской культурной традиции в контексте восточноправославной общности и ее славянского сегмента. Сборник включает 13 статей и докладов, объединенных в три раздела — «Язык — литература — культура», «Проблемы литературной техники» и «От Средневековья к Новому времени».

Книгу открывает очерк Г. Димова о Р. Пиккио и его творчестве, в котором дано широкое и детальное представление о научных интересах и исследовательских методах итальянского ученого. Целиком позитивное содержание очерка вполне объяснимо его предназначением, но с точки зрения критического восприятия взглядов и выводов Р. Пиккио вводную статью удачно дополняет обширный редакторский комментарий видного болгарского филолога-медиевиста К. Станчева, завершающий книгу и содержащий ценные замечания ко многим концептуальным положениям ее автора. Эти два материала вкупе с компетентно подобранными работами Р. Пиккио достойно и объективно представляют читателю одного из крупнейших славистов современности.

Центральное место в первом разделе книги занимает написанная специально для данного сборника обширная статья «„Православное славянство“ и „римское славянство“ (Литературно-историографические вопросы)» (С. 35—136). Концепция Р. Пиккио относительно православной славянской общности известна специалистам уже более тридцати лет, она анализировалась во взаимосвязи с целостным научным творчеством ученого О. А. Седаковой, О. Неделькович, Р. Марти и др. [1]. Впервые публикуемое в рецензируемой книге исследование демонстрирует не столько возможности, сколько пределы приложения данной концепции. Ученый характеризует «православное славянство» как «литературную цивилизацию» (С. 38—39) и подчеркивает, что это понятие относится не «к территориальным юрисдикциям в политико-административном смысле, а к духовному наследию» (С. 55). Особый интерес представляет обоснование понятия «римское славянство» (*Slavia Romana*), излагаемое Р. Пиккио, если мы не ошибаемся, впервые в столь развернутом виде. «Римское славянство» образует

вторую часть оппозиции, с помощью которой, по мнению ученого, возможны общие культурно-исторические сопоставления в рамках всего славянского мира.

При очевидной полезности сравнения роли и функций древнецерковнославянского языка у южных и восточных славян и латыни — у западных, тенденция рассматривать «римское славянство» как адекватную «православному славянству» по структуре, содержанию, хронологическим рамкам существования и наличию самосознания общность не представляется нам достаточно обоснованной, на что, кстати, указывает в своем комментарии и К. Станчев (С. 682—685). К его резонным замечаниям о различном характере отношений между государствами и церквями на Востоке и на Западе христианского мира и особой роли славянской письменности можно добавить, что, сопоставляя «православное» и «римское» славянство, Р. Пиккио, как кажется, смешивает в иных случаях тщательно разделяемые им генетический и функциональный аспекты культурной роли «апостольского диалекта». Например, не в полной мере учитывается расхождение между предполагавшимися Константинополем результатами кирилло-мефодиевской миссии и ее реальными плодами. Налицо и явное преувеличение роли общеславянского контекста средневековой культуры православных славян. Безусловно, как общеславянские, так и общехристианские измерения характеризовали ее и во времена Кирилла и Мефодия, и на протяжении многих веков после моравской миссии. Однако для развития культуры православного славянства и, в особо значительной степени, для развития литургического языка неизмеримо большую роль играл общеправославный византийско-славянский контекст. Вычленение критерия функций языка в качестве основы для общей культурно-исторической типологии, на наш взгляд, в данном случае создает для анализа больше препятствий, чем возможностей. В то же время, вскользь высказанная мысль Р. Пиккио о важности сопоставления чешской культуры XIV в. с современной ей культурой православных южных славян именно на основе их отношения к литургическому языку (С. 94—95, 275—276) заслуживает самого пристального внимания.

Концепцию «православного славянства» развивают и остальные статьи раздела, прежде всего фундаментальное исследование «Вопрос о языке и кирилло-мефодиевское славянство», впервые опубликованное в 1972 г. по-итальянски. Его содержание подробно освещено О. Е. Седаковой, но в контексте всего раздела обращает на себя внимание известная коррекция базовой концеп-

ции путем дополнения оппозиции «православное славянство» — «римское славянство» понятием «кирилло-мефодиевское славянство». С одной стороны, это дополнение формирует своеобразный пролог истории культурных взаимосвязей двух частей славянства, а с другой — подчеркивает то не всегда учитываемое исследователями обстоятельство, что первоначально вопрос о «достоинстве» славянского языка обсуждался в контексте христианского единения европейских народов, а не с точки зрения более позднего конфессионального раскола христианской Европы и, соответственно, славянства. Статью дополняет работа «Введение к сравнительному изучению „Вопроса о языке“ у славян» (С. 333—381, впервые опубликована на английском языке в 1984 г., на французском языке в 1978 г.). Здесь ученый прослеживает споры о «достоинстве» славянского языка в православном мире в чрезвычайно широких хронологических рамках — от раннего средневековья до эпохи национального Возрождения, отчасти касаясь и современности. Актуальность такой нетрадиционной постановки темы очевидна не только в плане основного объекта исследований Пиккио, но и в связи с современным продолжением этих споров, где в центре внимания оказывается язык богослужения. Естественно, следует заметить, что эти дискуссии ведутся в совершенно отличной от гуманитарного знания системе понятий и ценностей, но сам факт их существования актуализирует ретроспективный аспект изучения культурной роли языка.

В разделе также переизданы хорошо известные специалистам доклады Р. Пиккио на I и II конгрессах по болгаристике в Софии. Существенная коррекция широко распространенной в то время концепции Д. С. Лихачева о средневековой болгарской литературе как посреднице в византийско-славянском культурном общении, сделанная в первом из докладов — «Место древнеболгарской литературы в культуре средневековой Европы» (1981), — сохраняет свое значение и по сей день. Р. Пиккио видит в болгарской культуре X—XIV вв. первообраз *Slavia Orthodoxa*, генератор и источник тематических, структурноформальных, идеологических и образных моделей, составляющих стройную литературную систему, «которая впоследствии направляла значительную часть других православнославянских литератур до самого Нового времени» (С. 163). Эта «парадигматическая» функция средневековой болгарской литературы раскрывается в докладе «Литературные и языковые аспекты древнеболгарской традиции» (1986), где исследователь сосредоточивается главным образом на функциях литературного

языка как стержня культурной преемственности в развитии средневековой болгарской культуры.

Во втором разделе наиболее важна открывающая его статья «Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства» (впервые опубликована на английском языке в 1977 г.). Здесь раскрывается подробно разработанная в последующие годы самим ученым и его многочисленными учениками и последователями концепция культурного языка православного славянства. Ведущую роль в нем, по мнению Р. Пиккио, играют «библейские тематические ключи» — прямые или косвенные ссылки на Писание, через которые становится возможным реконструировать духовное содержание открываемого этими «ключами» текста. Это существенное и плодотворное концептуальное дополнение к исследованию поэтики средневековых литератур православных славян демонстрируется «в действии» на конкретном материале XIII главы Пространного жития Константина-Кирилла. Данному сюжету посвящена обширная статья, опубликованная по-английски в 1985 г. (С. 437—472). Три остальные работы, включенные в раздел — «О изоколических структурах в средневековой славянской прозе» (впервые опубликована на болгарском языке в 1980 г., на итальянском — в 1984 г., «„Плетение словес“ и литературные стили православных славян в эпоху позднего средневековья» (впервые опубликована на итальянском языке в 1979 г.) и «О некоторых формальных соответствиях между латинской прозой Петrarки и литературными техниками балканских славян в XIV в.» (впервые опубликована на итальянском и французском в 1978 г.), — посвящены особенностям стиля и техники в средневековых славянских православных литературах. Одной из объединяющих их существенных черт Р. Пиккио считает «изоколическую структуру», т. е. определенную ритмическую организацию прозаического (с современной точки зрения) текста, который расчленяется на цельные в смысловом отношении отрезки с определенным числом ударений. Следует отметить, что эта часть творчества Р. Пиккио наиболее активно и, на наш взгляд, аргументированно оспаривается многими исследователями. В то же время, предметом критики чаще являются конкретные примеры реконструкции ученым изоколических структур, а не сам факт их присутствия в средневековых литературных текстах.

Книгу завершает третий раздел, состоящий из небольших конкретных исследований — «Болгария в „Церковной истории“ Цезаря Барония» (впервые опубликована на итальянском в 1986 г.), «„История славяноболгарская“ на языково-куль-

турном фоне православного славянства» (впервые опубликована на итальянском в 1958 г.) и «Славноболгарский язык Паисия» (впервые опубликована на итальянском в 1966 г.). Их включение в том представляется правомерным, так как они полнее характеризуют болгарскую тематику в творчестве Р. Пиккио и демонстрируют длительность существования православной культурной традиции в болгарской литературе. Убедительные выводы автора о принадлежности этой традиции по целому ряду критериев произведения, которое обыкновенно считается первым памятником новой болгарской литературы — «Истории» Паисия Хилендарского.

Специалисты, следящие за творчеством Р. Пиккио, хорошо знают, что для него характерно многократное возвращение к пройденным темам и сюжетам, постоянное привлечение нового материала, уточнение понятийного аппарата и концептуальных выводов. Однако при этом ученый практически никогда не пересматривает основные концепции, выдвинутые чаще всего на раннем этапе исследований. Это может показаться свидетельством заданности конечных выводов, которые, будучи однажды сформулированными, получают дальнейшие подтверждения в последующих работах, обрастают новыми подробностями, но не меняют своей начальной сути. Но при этом нельзя не заметить, что ученый не только полностью открыт для компетентной критики и не оставляет без внимания многочисленные отклики на свои труды, но и сам активно провоцирует дискуссии. Характерный тому пример — не раз

декларируемый Р. Пиккио принцип рассмотрения средневекового текста не как источника по истории его создания, а как свидетельства о времени написания самого раннего из дошедших до нас списков. Так, он игнорирует существование, что находится вне сомнений, известных ему косвенных свидетельств бытования того или иного памятника гораздо ранее времени создания первого сохранившегося списка. Трудно допустить, что на момент подготовки книги к печати Р. Пиккио не знал о передатировке Берлинского сборника, содержащего версию «Сказания о письменах» Храбра, рубежом XIII—XIV вв., но он продолжает трактовать этот памятник как документ XIV в. (С. 272).

Но и в этом случае, как нам кажется, ученый лишь следует установленным им самим правилам игры. Блестящая эрудиция Р. Пиккио и доскональное знание им источников дают на это ученому полное право. Все вместе эти особенности исследовательского почерка итальянского слависта превращают чтение его работ в увлекательный диалог с одним из самых компетентных, остроумных и смелых специалистов в области средневековой культуры славян. Не умаляя заслуг Р. Пиккио в изучении конкретных проблем культурной истории православного славянства, рискуем завершить рецензию предположением, что главная ценность книги — в том творческом импульсе, который она сообщает читателю.

© 1995 г. *Полывинный Д. И.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Седакова О. А.* Риккардо Пиккио о средневековой славянской литературе // Современное исследование по литературе Средних веков и Возрождения. М., 1979; *Седакова О. А.* Проблемы славянского средневековья в работах Риккардо Пиккио // Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X—XVII вв. // Зарубежные и советские исследования.

М., 1991. Ч. 1; *Неделькович О.* Славянская филология в трудах итальянского слависта профессора Риккардо Пиккио // Slovo. Zagreb, 1979. № 29; *Marti R.* Slavia Orthodoxa als literar- und sprachhistorischer Begriff // Studia slavico-Byzantina et mediaevalia europensia. Sofia, 1989. V. 1.

Медиевистични ракурси: Топос и енигма в културата на православните славяни / Общество за изучаване на славянската старина. София, 1993. 192 С.

Медиевистические ракурсы: Топос и энигма в культуре православных славян.

Среди немногих отрадных явлений, наблюдаемых в последнее время в сфере развития славя-

новедческих медиевистических исследований, едва ли не самое заметное — образование обще-

ственных профессиональных объединений в том или ином городе, регионе, реже стране.

«Общество по изучению славянской старины», созданное в 1990 г. в Болгарии, объединяет молодых ученых, ставящих своей целью «проникнуть в тайны Средневековья», используя новейшие методы исследований, помимо филологов-славистов, составивших ядро общества, в него также входят филологи других направлений, прежде всего византологи и османитсы, а также историки и искусствоведы.

В мае 1992 г. общество провело в Благоевграде свои третьи чтения, посвященные теме «Топос и энигма в славянской православной культуре», а через год вышел из печати сборник докладов и сообщений на этой представительной конференции.

Научный патрон конференции, известная болгарская исследовательница Елена Коцева, по праву называет ее участников «новым поколением славистов и эллинистов» (С. 9) — на конференции был рассмотрен чрезвычайно широкий круг проблем, связанных с историей болгарского языка и литературы древнего периода, вопросы славянского языкознания, литературы и фольклора, литургики, болгарской истории, искусства, кодикологии.

Сборник, ставший первым печатным изданием общества, открывает доклад профессора Е. Коцевой «Царская иконография или царская идеология? (Эссеистический взгляд на образ носителя власти в болгарской письменной и неписьменной традиции)», в котором на основе анализа обширного и весьма разнородного материала раскрывается ряд особенностей средневековой болгарской культуры, ее формирования в связи с некоторыми основополагающими обстоятельствами влияния идеологии власти. В материале епископа Фотия (Сиромахова) рассматривается судьба христианского семантического грекоязычного неологизма «католикос» в славянской переводческой традиции вплоть до XVII в.

Статья П. Яневой посвящена сопоставлению Симеонова сборника и «Библиотеки» патриарха Фотия; И. Христовой — переводам литургии св. Якова и св. Петра; Э. Герговой (она является председателем общества, главным организатором чтений, составителем и редактором сборника) — гимнографическому тексту как части ритуального комплекса; Р. Трифиновой — проблеме идентификации Феодора Грамматика с Феодосием Хиландарским; Н. Георгиевой-Гаговой — некоторым топосам в похвальных словах Евфимия Тырновского; М. Младеновой — особенностям употреб-

ления глагола «заповедати/заповедети» в тексте Никодимова евангелия; С. Богдановой — первому славянскому переводу «Пандектов» Никона Черногорца; В. Гешева — некоторым проблемам изучения болгарского языка на основе анализа «Троянской повести»; М. Димитровой — вопросам заимствования в болгарских переводах греческой церковной книжности; А. Стоилова — старинной болгарской лексике в современных говорах (юго-запада Болгарии); Н. Вутовой — истории бумаги в Европе и ее распространению в Болгарии; Е. Мусаковой — одному из основных «сигнальных элементов» древних кодексов — инициалу; Е. Узуновой — тайнописи в болгарских рукописях XV—XVII вв.; А. Ангушевой — языку гадательных книг и приписок на них; К. Костовой — анализу изображений на Вилргортской и Черниговской позолоченных чашах; З. Ждракова — сакральной топографии Рима; С. Карагеоргиевой — проблемам взаимоотношения Византийской и Болгарской церковью в XIV в.; И. Тодоровой-Пирговой — структурным особенностям исполнения болгарской народной обрядности; Р. Р. Малчева — местному народному культу св. Николы в районе Калиакра; М. Ивановой — распространению сюжета об Алексее, человеке Божьем, в среде каварненских гагаузов; Г. Димитровой — фольклорной основе легенды о Святополке; Д. Григоровой — изображению первого чешского князя в старочешской литературе; С. Бабалиевской — знакомству с коллективным исследовательским проектом «Женщина в староболгарской литературе IX—XI вв.».

Хочется отметить, что изданный сборник — весьма наглядное свидетельство возможности успешного развития гуманитарных исследований в кризисный период существования стран бывшего восточноевропейского блока, умело найденной формы организации науки, пример удачного сочетания молодой энергии и интуиции в попытке интерпретировать сложные явления и важные факты европейской истории и культуры эпохи Средневековья.

И последнее. Следует сказать, что рассматриваемый сборник посвящен 70-летию профессора Мирослава Янакиева, столь много сделавшего для развития в Болгарии новых методов исследования в филологии и культурологии, зачинателя «графолингвистического анализа», машинного перевода и изучения языка с помощью машинных средств.

Н. М. ЯКОВЕНКО. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. 414 С.

Н. М. ЯКОВЕНКО. Украинская шляхта в конце XIV — середине XVII в. (Волинь и Центральная Украина)

Рецензируемая работа представляет собой выдающееся явление в современной исторической литературе, посвященной истории Восточной Европы. Дело не только в том, что автор обратился к теме, практически заброшенной украинской историографией советского периода, т. е. к истории господствующего класса украинских земель. Очевидно, что без изучения его судеб невозможно представить себе основные пути развития средневекового общества вообще и уже поэтому попытку Н. М. Яковенко как-то заполнить этот вопиющий пробел можно только приветствовать. К этому, однако, следует прибавить, что судьбы украинской шляхты рассматриваются автором на протяжении большого исторического периода — от подчинения украинских земель власти великих князей Литовских в XIV в. до событий народно-освободительной войны середины XVII в., которые, как известно, стали важнейшим переломным моментом в судьбах украинского общества, в том числе и в судьбах украинской шляхты. Еще более важно, что выдвинутые автором в работе положения опираются на огромный фактический материал украинских и польских архивов, в значительной мере введенный в научный оборот впервые самой Н. М. Яковенко.

Из совокупности проблематики, характеризующей историю украинской шляхты, Н. М. Яковенко выделила для специального изучения одну проблему — проблему формирования украинской шляхты как особого класса-сословия феодального общества. Выбор этот представляется вполне оправданным, так как именно исследование этой проблемы позволяет понять специфику исторического пути, пройденного и украинской шляхтой, и всем украинским обществом в целом на пути от раннефеодальных структур к сословному обществу позднего средневековья.

Важной и сильной стороной работы следует считать то, что автор именно и ставит целью выявление специфики исследуемых процессов, постоянно прибегая к сопоставлению процессов, происходивших на украинской почве, с аналогичными не только в Польше, но и в западноевропейских странах. Умелый источниковедческий анализ огромного фактического материала, свободная ориентация в богатой

историографической традиции, сравнительно-исторические сопоставления в рамках типологического анализа — все это позволило Н. М. Яковенко дать оригинальную схему формирования и последующей эволюции дворянского сословия на украинских землях, схему, которая заслуживает тщательного внимания и серьезного обсуждения.

Представляется вполне оправданным, что Н. М. Яковенко ограничила свое исследование рамками Киевщины и Волини, оставив в стороне территорию Галичины. Если на Волини и в Центральной Украине украинская шляхта на протяжении большей части изучаемого периода была безраздельно господствующей социальной группой, то на территории Галичины ведущая роль в общественной жизни принадлежала польским магнатам, а местная украинская шляхта составила лишь один (и не главный) из компонентов здешнего дворянского сословия. После этих вступительных замечаний представляется целесообразным непосредственно обратиться к предложенной Н. М. Яковенко схеме эволюции дворянского сословия на украинских землях.

Первый раздел работы посвящен рассмотрению процесса формирования дворянского сословия на украинских землях Великого княжества Литовского на протяжении XV—XVI вв. — переходу от боярства-рыцарства к боярству-шляхте. Так как данный процесс постоянно находился в центре внимания исследователей социальной истории западнорусского общества, то не удивительно, что в этой части своего труда Н. М. Яковенко главным образом опирается на результаты предшественников. От них, однако, исследовательницу отличает оригинальная оценка результатов данного процесса. Присоединяясь к мнению своих предшественников, согласно которому имевшие место в этот период глубокие преобразования происходили под воздействием польской модели, являвшейся своего рода политическим идеалом для формирующейся белорусской и украинской шляхты, она вместе с тем настойчиво подчеркивает, что имело место лишь поверхностное восприятие чуждой местным традициям общественной модели и что и после всех реформ украинское общество продолжало существенно отличаться от польского. Формальное заимствование правовых норм не ве-

ло к формированию соответствующих этим нормам отношений. Сформулированная впервые в начальном разделе, данная мысль затем проходит красной нитью через всю работу.

Однако уже знакомство с первым разделом работы позволяет внести в выдвинутое положение некоторые ограничения. Н. М. Яковенко, безусловно права, утверждая и подкрепив в дальнейшем это утверждение богатым и разнообразным материалом, что процесс консолидации дворянского сословия как единой социальной общности — «шляхетского народа» имел здесь более сложный характер и привел к иным результатам, чем в Польше. Иначе, как представляется, обстояло дело с установлением новых отношений между формирующимся сословием и государственной властью. В этом отношении нормы, характерные для польской модели, были весьма последовательно проведены в жизнь, и к концу XVI в. не было серьезных различий в положении польской и украинской шляхты по отношению к государству. Таким образом, характер восприятия разных сторон польской модели был различен.

Внимательно проследив изменения статуса разных слоев формирующегося сословия по памятникам права, Н. М. Яковенко почему-то не уделила почти никакого внимания тем сведениям о дворянстве и вообще терминологии, характеризующей структуру общества, которые содержатся в так называемом Уставе Ярослава. Между тем, после того, как Я. Н. Щапов установил, что ряд редакций этого памятника был создан именно в XIV — начале XV в. на белорусско-украинских землях Великого княжества Литовского, очевидно, что этот материал нельзя оставлять в стороне при изучении социальной истории данного региона. Привлечение «Устава Ярослава» дало бы в руки исследовательницы важный материал для изучения структуры правящего класса, для определения степени обособления правящих верхов от остального общества, для установления времени появления понятия «сословная честь».

Большой раздел о князьях, их положении в украинском обществе и исторических судьбах представляет собой одну из наиболее интересных частей работы Н. М. Яковенко.

Автор справедливо подчеркивает отсутствие подобной группы в польском обществе и особое положение князей в украинском обществе как его «естественных» руководителей, носителей легитимной богоизбранной власти. Именно с этим представлением Н. М. Яковенко удачно связывает создание в XVI в. легенд о происхождении ряда княжеских фамилий (в действительности потомков Гедимины) от Рюрика. В работе показано, что уже на рубеже XV—XVI вв. княжеский слой

не составлял единого целого, разделяясь на две разных по положению группы: так называемых главных князей и князей — поветников. Если последние по своему положению ничем (кроме формального первенства) не отличались от нетитулованной светской знати — панов, то первые (к числу их принадлежал узкий круг наиболее знатных родов) обладали суммой прав и привилегий, резко выделявших их из среды прочих феодалов, превращавших их владения в особые автономные единицы — княжества, в которых князья были настоящими государями.

Могущество «главных князей» опиралось не только на их огромные земельные владения, они обладали также и судебно-административной властью над теми районами, в которых эти владения располагались. Сопоставление данных «пописов» войска Великого княжества Литовского 1528 и 1567 гг. позволило Н. М. Яковенко показать, что за этот промежуток времени размеры владений «главных князей» еще более увеличились.

В работе всесторонне показано, что реформы 60-х годов XVI в. в Великом княжестве Литовском, устранившие особые привилегии знати и установившие формальное равенство всех членов дворянского сословия, не привели к ослаблению особого положения «главных князей» в украинском обществе, к уменьшению их власти и могущества. Напротив, создались благоприятные условия для увеличения того и другого. В этой связи Н. М. Яковенко специально обращает внимание на два обстоятельства. Во-первых, именно после этих реформ, снявших, в частности, все ограничения ранее оборот земли, «главные князья», чьи владения ранее ограничивались Волинью, захватывают в свои руки судебно-административную власть на Киевщине и создают здесь новые княжества за счет скупки земель у местной шляхты. Во-вторых, отмена обязанности в общем порядке выставлять со своих владений на войну определенное количество коней привела к тому, что князья получили возможность создавать собственные военные силы, вне контроля центрального правительства, используемые исключительно в личных интересах.

Таким образом, под покровом формального равенства шел процесс усугубления поляризации дворянского сословия, где на одном полюсе образовался узкий круг богатых и могущественных «государей в миниатюре», а на другом — многочисленный слой безземельной шляхты. Этот процесс, как показано в данном разделе работы, отразился на судьбах группы князей в целом. В отличие от «главных князей», многие «князья-поветники» в конце XVI — первой половине XVII в. утрачивают свои земли, а иногда и княжеский

титул и становятся клиентами — слугами «главных князей».

Особый, третий раздел работы посвящен характеристике слоя панов, стоявших на лестнице социальной иерархии между князьями и основной массой дворянства. Характеристика данной социальной группы также отличается богатством фактического материала и разнообразием анализа, когда автор стремится показать читателю все наиболее существенные черты положения ее членов в обществе. Н. М. Яковенко определены количественные размеры этой группы, к которой принадлежала примерно 1/4 часть дворянских фамилий на территории Киевщины и Волыни, и проанализирована совокупность данных о размерах их земельных владений по сравнению с размерами земельных владений основной массы дворянства. Четко охарактеризованы те права и привилегии, которые выделяли панов из среды обычных дворян. Значительную часть раздела составляют монографические исследования по истории отдельных панских родов, где предпринята реконструкция их происхождения, систематизированы данные о землевладении и административной карьере их членов на протяжении второй половины XV — первой половины XVI в. Исследован даже этнический состав представителей этой социальной группы, что позволило установить значительный удельный вес (до 30%) тюркского элемента в составе панства Киевщины. Исследование истории ряда панских родов Волыни (например, рода Кирдеев) позволило Н. М. Яковенко установить существование уже на рубеже XIV—XV вв. ветвей одних и тех же фамилий как на Волыни, так и на Галичине — на территории Польского королевства, что дало возможность Н. М. Яковенко связать происхождение этих родов с галицко-волынским боярством и тем самым — генезис этой социальной группы с древнерусским обществом.

В историографии была распространена точка зрения, согласно которой паны отличались от обыкновенных феодалов прежде всего размерами землевладения. Н. М. Яковенко убедительно показала ее ошибочность: уже в первых десятилетиях XVI в. до 1/3 представителей этой группы не принадлежали к числу крупных земельных собственников.

Гипотеза самой исследовательницы состоит в том, что в отличие от других слоев дворянства, чье землевладение носило условный характер, паны были обладателями родовых вотчин — аллодиальной собственности, что придавало иной характер их отношениям с правителем. Однако при знакомстве с богатым материалом о панстве, собранным самой Н. М. Яковенко, возникает ряд

сомнений в правильности этой гипотезы. Исследовательница, безусловно, права, говоря об особом привилегированном статусе родовой вотчины, но она не привела четких свидетельств того, что подобные владения были только у панов. С другой стороны, сама Н. М. Яковенко указывает, что владения панов Киевщины в основной части состояли из «выслуг» и из них же состояли владения некоторых волынских родов (например, рода Семашков).

Как представляется, главным критерием следует считать другой признак статуса панов. Это — их монопольное право на занятие административных должностей — урядов на территории своей земли (на Волыни паны делились этим правом с князьями, в Киевщине эта монополия была полной). Данный признак статуса панов как особой социальной группы был в столь отчетливой форме сформулирован самой Н. М. Яковенко, но она почему-то не придала ему значения. Между тем, перед нами явно архаический критерий разделения (если учесть, что существование системы управления с помощью временных бенефиций — кормлений по времени значительно опережает формирование родового землевладения), и это заставляет видеть в панах исторических приемников боярства — «старшей дружины» древнерусского периода, не связанной, в отличие от более низких социальных групп, с каким-либо определенным центром и сосредоточивавшей в своих руках главные функции управления. Такая гипотеза хорошо согласовалась бы с наблюдением Н. М. Яковенко, что земские уряды могли занимать даже сравнительно малообеспеченные представители панства. Такое толкование в известной мере можно подкрепить сравнительно-историческими аналогиями. Так, в средневековой Чехии разделение правящего сословия на панов и владык было связано не с разным характером их собственности, а с монополией панов на занятие высших государственных должностей.

На этом вопросе имело смысл подробнее остановиться также и потому, что гипотеза о панах как лицах, обладающих особой родовой собственностью, не является в построении Н. М. Яковенко каким-то частным моментом, а органично связано с ее представлением о формировании более низких слоев украинского дворянства. Исследованию особенностей сословного статуса основной массы дворянства также посвящен особый раздел работы. Н. М. Яковенко, и это ее несомненная заслуга, обратила внимание на то, что держания основной массы местных бояр — будущих шляхтичей не рассматривались в праве как их безусловная собственность, напротив, со своих земельных владений они должны были нести во-

енную службу в строго определенных размерах. Вместе с тем они были привязаны к определенным замкам и подчинены судебной-административной власти воевод и наместников. Кроме того, Н. М. Яковенко сконцентрировала внимание на том, что в отличие от обычного для Европы рыцарского держания, налагавшего на вассала лишь обязанность ходить на войну, участвовать в ремонте укреплений и строительстве мостов, на владения основной массы украинских дворян ложились также обязанность давать подводы и корм великокняжеским послам и гонцам и сторожевая служба по охране замков.

Обратив внимание на эти особенности положения «землян», Н. М. Яковенко объяснила их тем, что мы имеем дело с новобразованием XIV в., возникшим после установления литовской власти в Киевщине и на Волини. Местный, уже обладавший, по мнению исследовательницы, своей родовой собственностью, господствующий класс в ходе татарского нашествия и последующих событий понес значительные потери и не был в состоянии своими силами организовать оборону. Тогда государственной властью было начато создание обширного слоя военных слуг из людей, не принадлежавших к «верхам» общества. Они получали владения на условном праве, и сами условия держания были гораздо худшими, чем у потомков княжеских дружинников.

Подчеркнув еще раз, что Н. М. Яковенко поставила перед исследователями очень важную проблему, хотелось бы заметить, что сравнительно-исторические аналогии, сопоставление с материалами о положении основной массы дворянства в странах Центральной Европы позволяют дать наблюдениям исследовательницы иное объяснение, чем то, которое она предлагает.

Анализ свидетельств источников о положении основной массы «воинов», вошедших затем в состав польской шляхты, показал, что лишь в XIII в. эти люди приобрели свободу распоряжаться своими земельными наделами, лишь с этого времени они стали освобождаться от судебной власти воевод и каштелянов. Одной из их основных обязанностей, постепенно заменявшейся уплатой налогов, была сторожевая служба в соответствующих замках. Что касается выделения подвод и корма великокняжеским послам и гонцам, то в начале XIII в. от этой повинности не были свободны даже владения епископов. В такой области, как Мазовия, лишь с конца XIV в. шляхта стала избавляться от обязанности возить княжеские «листы» о созыве рады или веча.

Таким образом, обрисованный Н. М. Яковенко статус основной массы «землян» вполне соответствует положению верхнего социального слоя

польского общества в период раннего средневековья, до изменений его статуса на протяжении XIII—XIV вв. Все это позволяет полагать, что если по своему конкретному составу слой «землян» и был новообразованием (на что может указывать большой удельный вес тюркского элемента), то социальный статус его представителей был традиционным, восходя к статусу «младших» дружинников, уже в период раннего средневековья тесно связанных с определенными центрами. В этом случае важные результаты, полученные Н. М. Яковенко, можно было бы использовать для реконструкции модели древнерусского общества домонгольского времени.

В работе также внимательно проанализированы изменения в положении слоя панов после реформ 60-х годов XVI в., которые полностью уравнивали их в правовом отношении с другими слоями шляхты. Н. М. Яковенко убедительно показала, что в отличие от «главных князей» представители этого слоя лишь частично сохранили свои прежние позиции. В условиях свободной мобилизации земель и формирования магнатских латифундий произошло значительное обеднение представителей этой группы, многие из которых перешли в разряд мелкой шляхты, часть из них утратили родовые земли. Вместе с тем, та же ситуация формального равенства и свободного обращения земель открыла путь в ряды верхушки — магнатории немногим предприимчивым лицам из среды обычной шляхты (примером может служить карьера Адама Киселя). Отражением происшедших перемен в сфере управления стала утрата панами монополии на занятие урядов.

Сопоставление между собой разделов, содержащих сведения о судьбах князей и панов после 60-х годов XVI в., позволяет резче подчеркнуть четко обозначившиеся к рубежу XVI и XVII вв. тенденции поляризации в среде шляхетского сословия и поставить вопрос о возможных социальных последствиях этих процессов.

Намеченная в этих разделах проблематика получает дальнейшее освещение в части книги, посвященной характеристике изменений в положении основной массы шляхты после реформ 60-х годов XVI в. Здесь убедительно показано, что помимо позитивных, приведших к приобретению шляхтой ряда прав и привилегий, которыми она не располагала, реформы имели и негативные последствия: утрата связи между держанием земли и воинской службой, устранение контроля государства за обращением земель, приобретение собственниками свободы полного распоряжения своими владениями привели к росту концентрации земель в руках князей и магнатов не княжеского происхождения. Обратной стороной

небывало высокого удельного веса крупного землевладения стал рост малоимущих и неимущих прослоек в составе господствующего сословия. Опираясь на данные статистического анализа тарифов подымного 1629 и 1640 гг., автор убедительно показал, что к этому времени абсолютное большинство шляхты составляли в Киевском, Волынском и Брацлавском воеводствах мелкие и мельчайшие собственники, зачастую вообще не имевшие подданных и ведшие по существу крестьянский образ жизни. Констатируя этот факт, Н. М. Яковенко переходит к вопросу о том, какого рода занятиями лишившаяся собственности шляхта стремилась поддержать свой привилегированный социальный статус в обществе. В работе приведен богатый материал, свидетельствующий об участии шляхтичей в деятельности судебно-административного аппарата в роли канцелярских и судебных служащих низшего ранга и о частых выступлениях таких шляхтичей затем в роли адвокатов — своего рода профессиональных юристов. Явление, на которое обратила внимание Н. М. Яковенко, заслуживало бы специального изучения в сравнительно-историческом плане, так как хорошо известно, что в ряде стран средневековой Европы ни канцелярская, ни судебная служба не считалась занятием, достойным дворянина. Это тем более интересно, что, как видно из материалов, приведенных в книге Н. М. Яковенко, позитивное отношение к канцелярской службе было характерно не только для мелкой шляхты и не только для данного периода, а сама эта служба открывала дорогу к самым высоким ступеням государственной лестницы. Так, представители одного из панских родов Киевщины, Горностаи, став писарями в «русской» канцелярии Сигизмунда I, открыли тем себе дорогу к самым высоким государственным должностям. В современной им России подобная карьера была бы невозможна.

Другим видом занятий, позволявшим мелкой шляхте поддерживать свой социальный статус, стала военная служба. Как показано в книге, служба шляхты украинских земель Великого княжества Литовского в наемных войсках, содержащихся Польским королевством для охраны южных границ, началась уже во второй половине XV в. и, естественно, приняла еще более широкий характер после Люблинской унии, когда и сами эти войска превратились в регулярную армию. После работы, проделанной Н. М. Яковенко по определению численности малообеспеченной шляхты и установлению характера ее занятий, не связанных с земельной собственностью, закономерно поставить как задачу для последующего изучения вопрос: достаточно ли было количества

мест в судебно-административных учреждениях, количество и структура которых существенно не менялась после 1578 г., и в регулярной армии, размеры которой колебались в разные годы от 2 до 6 тыс. человек, для удовлетворения потребности столь значительного социального слоя, размеры которого с течением времени все увеличивались? Не побуждало ли часть мелких шляхтичей именно отсутствие перспективы выгодной административной или военной службы связывать судьбу с Запорожским войском и искать для себя карьеры в его рядах? Выяснению этой стороны дела могло бы способствовать изучение сохранившихся в документах российских архивов рассказов выезжавших на русскую службу шляхтичей. Ряд из них провели перед этим какое-то время в Запорожском войске и сообщают об обстоятельствах, при которых это произошло.

Сюжет, на котором следует остановиться особо и которому заслуженно уделено в работе самостоятельное место, это вопрос о польском землевладении на землях Восточной Украины в конце XVI — первой половине XVII в. В работе убедительно показана несостоятельность ряда традиционных, разделившихся и такими выдающимися исследователями истории Украины, как М. С. Грушевский, представлений о характере распространения и масштабах этого землевладения. Как ясно следует из проделанного Н. М. Яковенко анализа исторических фактов, в рассматриваемый период не имела место массовая колонизация польской шляхтой земель Восточной Украины с помощью щедрых королевских пожалований местных земель. Речь может идти лишь о появлении на данной территории владений польских магнатов, весьма значительных по своим размерам (1/4 общего фонда земель Волыни и Брацлавщины и 1/5 Киевщины), но все же так и не ставших здесь господствующей формой землевладения. Сами эти владения образовались не благодаря королевским пожалованиям, а как результат установления семейных связей между польскими магнатами и местной княжеской элитой. Как показано в работе, не сам факт появления здесь владений польских магнатов, а переход в руки этих магнатов судебно-административной власти на землях Восточной Украины из рук местных князей способствовал обострению кризиса, приведшего затем к освободительной войне. В свете собранных Н. М. Яковенко фактов становится понятным, в каких исторических условиях в массовом сознании низов местного общества могло сформироваться представление о Речи Посполитой как государстве, власть в котором принадлежит представителям «чужого» народа — «ляхам».

Особое место в работе (в разных ее разделах) отведено теме «шляхта и казачество». Отталкиваясь от упрощенного представления советской историографии, характеризовавшей казачество как силу, противостоявшую всему существовавшему социальному порядку и потому не имевшую с общественными верхами никаких иных отношений, кроме враждебных, Н. М. Яковенко вводит в оборот, возрождая отчасти более ранние историографические традиции, новые материалы, показывающие, в частности, достаточно сложный характер отношений между казачеством и князьями, когда наряду с хорошо известными конфликтами имели место и отношения другого рода — казаки искали опеки и покровительства князей, а те использовали помощь казаков в борьбе со своими противниками. Походы на татар или в Молдавию были часто совместными предприятиями князей и казаков. Лишь приход к власти на Украине не связанных с прежними традициями польских магнатов положил конец особым отношениям такого рода.

Существенно и то, что с помощью ряда тонких наблюдений Н. М. Яковенко показывает вообще относительность сословных барьеров в районах, пограничных со Степью, где в зависимости от той или иной житейской ситуации одно и то же лицо могло попеременно выступать то как шляхтич, то как мещанин, то как казак. Бесспорной заслугой Н. М. Яковенко является специальное исследование положения той социальной группы, с которой, по-видимому, в первой половине XVII в. казачество было связано больше всего. Речь идет о слое так называемых зависимых «землян»-ленников. В значительной мере сошедший со сцены с ликвидацией зависимости основной массы шляхты от местных властей после реформ 60-х годов XVI в., этот слой, как показано в работе, снова возродился в первой половине XVII в. в связи с необходимостью организации обороны восточных и южных границ. В этот период возрождается практика пожалований небольших земельных владений на ленном праве, предусматривавших для владельца обязанность нести военную службу под начальством соответствующего старосты. Признававшиеся в праве шляхтичами, «земляне»-ленники не имели права распоряжаться своими владениями и не пользовались теми политическими правами, которые были прерогативой «оседлой» шляхты. Именно из среды этого слоя шляхты, неимущего, недовольного своим положением, сталкивавшегося с притеснениями местных вла-

стей, которым он был подчинен в военно-административном отношении, как показано в работе Н. М. Яковенко, формировалась старшинская верхушка Запорожского войска.

В заключительной части работы мы находим размышления автора о том, почему шляхта, являвшаяся в течение ряда веков признанным лидером общества и гарантом сохранения его целостности и исторических традиций, утратила эту роль во время социального и национального кризиса середины XVII в. Объяснение этого явления Н. М. Яковенко связывает, с одной стороны, с тем, что шляхта так и не стала единой социальной общностью, объединенной общими интересами, а с другой — с тем, что шляхта привыкла подчиняться руководству князей и с их уходом с исторической сцены (вследствие биологического вымирания или утраты связи с местным обществом) оказалась неспособна к самостоятельным действиям. Представляется, что значение первого из этих положений, может быть, следовало бы еще больше подчеркнуть, а правильность второго вызывает известные сомнения. Активная деятельность А. Киселя в 30-е — 40-е годы XVII в. именно как лидера местной шляхты говорит о ее способности к самостоятельным действиям и после утраты руководящей роли князей. Иное дело, что ни Кисель, ни другие лидеры шляхты не смогли выдвинуть программу, которая отражала бы интересы всего шляхетского сословия. Это, однако, было, по-видимому, объективно невозможно в условиях той поляризации в среде шляхты, яркая картина которой нарисована на страницах работы Н. М. Яковенко. Если зажиточная «заможная» часть шляхты была заинтересована в сохранении существующего устройства, то многочисленной мелкой шляхте, которую этот строй довел до потери собственности, лишь его резкое изменение могло принести желаемый социальный аванс. И эти интересы никак нельзя было согласовать.

Даже в столь обширной рецензии невозможно охарактеризовать в полной мере работу Н. М. Яковенко, так она богата по конкретному содержанию, такой широкий круг проблем в ней охвачен, так много оригинальных решений предложено. Думается, она надолго останется настольной книгой для каждого, кто захочет серьезно заниматься социальной историей Украины XIV—XVII вв.

© 1995 г. *Флоря Б. Н.*

The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262) / Introduction and notes by M. Altbauer. Concordance compiled by M. Taube. Jerusalem, 1992, 421 P.

Пять библейских свитков в переводе XVI в. с иврита на белорусский язык (Виленский кодекс 262) / Предисловие и комментарии М. Альтбауэра. Конкорданция составлена М. Таубе

Рецензируемая книга проф. Моше Альтбауэра представляет собой важное событие одновременно в двух областях знания. С одной стороны, с точки зрения слависта, новая книга является высококачественной публикацией нескольких библейских переводов XVI в. на белорусский язык и, таким образом, имеет большое значение для тех, кто исследует историю белорусского и других славянских языков. С другой, с точки зрения историка еврейской диаспоры в Восточной и Центральной Европе, та же книга — бесценный источник знаний об истории и литературно-переводческой деятельности *евреев диаспоры в XVI в.*, поскольку издание М. Альтбауэра знакомит нас с памятниками, которые одновременно являются достоянием обеих культур, славянской и еврейской, а именно — с еврейскими переводами библейских свитков (*Песнь песней, Руфь, Плач Иеремии, Экклезиаст, Эсфирь*) на белорусский язык. Весьма вероятно, что эти тексты являются *первыми* в истории прямыми переводами библейских книг с иврита на (точно) славянский (Р. 13).

Сама публикация перечисленных текстов, входящих в состав Виленского кодекса 262, занимает сравнительно небольшую часть издания (Р. 82—178) и обеспечивает читателя возможностью ознакомиться с оригинальным текстом манускрипта и с последовательной построчной транслитерацией, приводящейся рядом с оригиналом, что весьма облегчает работу с источником. Публикация текста весьма аккуратна и отвечает — в своей транслитерационной части — самым высоким славистическим стандартам.

За воспроизведением текста в книге М. Альтбауэра следует обширный комментарий, обозначенный как «Notes on the text» (Р. 179—248). В этом разделе, одном из самых важных и информативных в книге, тексты Виленского кодекса рассматриваются на фоне массоретского текста и примыкающих к нему переводов с древнееврейского (например, *Песнь песней* в ее древнерусской версии), а также в сравнении с собственно христианскими версиями, прошедшими через посредство Септуагинты (перечень текстов,

используемых для сопоставления, приведен автором на Р. 13). Основной целью комментария является сопоставление исследуемого текста с его ивритским источником и демонстрация близости перевода к ивритскому оригиналу, шире говоря, *техника перевода*, что имеет определенный интерес не только для славистов и гебраистов, но и для специалистов по истории переводческой деятельности в целом. Заметим, что все основные аспекты комментария получили также выражение в аналитической части исследования, сосредоточенной во «Введении» (см. ниже).

За комментариями следует великолепная конкорданция к славянским текстам, составленная проф. М. Таубе. Существенной особенностью этого указателя является его ориентация на массоретский текст-источник. Таким образом, конкорданция фактически устанавливает соответствие между славянским переводом и ивритским оригиналом (отсутствие прямого соответствия особым образом отмечается в указателе).

Читатель, вероятно, заметил, что мы ведем описание книги М. Альтбауэра вопреки всем принятым канонам — от конца к началу. Причина этого вполне очевидна — наиболее интересная часть книги, историко-филологическое исследование текста как таковое, помещена автором в начало издания и обозначена как «Введение». «Введение» состоит из пяти глав.

В главе первой — «Происхождение переводов» (Р. 13—24), автор формулирует основные цели исследования, о которых уже упоминалось выше. С одной стороны — «чисто славистической» — автор стремится показать, что «... язык перевода — это язык, сформировавшийся впоследствии как национальный белорусский литературный язык». С другой стороны, еще больший интерес у автора вызывает «техника переводов, степень их „обработанности“ и „адекватности“...». Таким образом, исследователь ставит перед собой не только чисто исторические, но и культурно-типологические задачи.

В рамках той же главы автор дает краткий обзор того, что уже сделано наукой по части исследования Виленского кодекса 262. Он также устанавливает предполагаемых авторов перевода,

определяя их как потомков «автохтонных» евреев, первоначально мигрировавших в Восточную Европу с византийской периферии (Р. 23).

Глава вторая — «Описание рукописи» (Р. 25—27); содержит кодикологию манускрипта (с важными замечаниями, позволяющими предположительно датировать рукопись вторым десятилетием XVI в.) и палеографию его полуустава. Краткая третья глава — «Текстологические проблемы» (Р. 28—30), описывает основные случаи отклонения белорусского перевода от массоретского текста, преимущественно — пропуски и погрешности переводчика и/или переписчика.

Глава четвертая — «Слабистический анализ переводов» (Р. 31—37), предлагает читателю весьма детальный анализ языка перевода. При этом выделяются две группы фонетических и грамматических черт — (обще)восточнославянские и специфически белорусские. Среди восточнославянских черт отметим: *полногласие*, охватывающее около 80% случаев развития праславянских сочетаний типа **TeRT*, **ToRT* (*molodici, poroxi, veremja* и под.); характерное для восточнославянского развитие сочетаний с **j* (*čiča-ja* < слав. **tjudja-*), сопровождающееся, однако, спорадическими полонизмами типа *močju, moci* при *pomoč'i*; рефлексация носовых гласных как *и* и *ja/e* соответственно; прояснение «сильных» редуцированных как *'e* и *o*; чисто восточнославянская рефлексация слоговых плавных (типа *černa* < слав. **čьrna* и под.) и некоторые другие фонетические явления.

На этом фоне следует рассматривать те черты, которые позволяют автору характеризовать текст как белорусский. К важнейшим из них в области фонетики относятся следующие:

1. *Аханье*, выражающееся в замене безударных *o*, *e* и *je* на *a*, как, например, в написаниях *naamí* вместо *naomí*, *maavskuj* вм. *moavskuy*, *tavah* вм. *tohav*, а также — судя по всему, реже — в формах типа *oť jarusolima, u batleheme*. В некотором количестве случаев наблюдается обратное явление, которое, быть может, связано с гиперкоррекцией: *polaty, v'eruzolemê*. Как соотносится с этим явление *o* на месте ожидаемого *a* в континуантах слав. *-or- (*oť robv, roba, roboty*), без специального исследования сказать трудно, однако едва ли эти факты как-то связаны друг с другом.

2. *e > o* после шипящих. ср., например, *mižovъ, čomi, žonku* и т. п.

3. *Неслоговое билабиальное w*, отражающееся графически в колебаниях между *и* и *у*, как в случаях *uboh-oho-vъbohъ, po ulicaxъ~ na v'licaxъ*, и вплоть до уникального *naixadnecavъ*, отражающего ивритское *nôbîkad' ne ššar*. Заметим, что

материала, который подтверждал бы переход конечного *-l > -w*, в текстах не имеется.

Ряд других особенностей, например, специфика рефлексации протетических нагласных, выражен не столь ярко и последовательно. Подчеркнем, что переводы ни в какой степени не отражают *uekanъя* и *dzekanъя* — это, однако, не может вызывать удивления, поскольку фонетические особенности такого типа, охватывающие всю фонетическую систему в целом и трансформирующие определенные фонологические единицы в едином направлении, вообще чрезвычайно плохо и с запозданием фиксируются на письме. В данном случае прекрасной параллелью переводчикам XVI в. могут служить современные носители русского языка, в речи которых завершился тот же процесс, который, однако, никак не выражается на письме.

В области морфологии автор выделяет следующие особенности переводов:

1. *Переход s-основ ср. рода в o-основы в парадигме ед. ч.* Интересно, что по крайней мере в одном случае этот процесс охватывает и форму мн. числа, ср. дат. мн. ч. *slovovъ*.

2. *Форма вин. пад. одушевленных существительных мужского рода* в ряде случаев совпадает с формой род. пад., ср. *pokinula esi ot(ъ)ca svexo; postavitъ tovaryša svexo* и под., хотя имеются и примеры, где этот процесс (заторможенный литературной нормой?) еще не нашел отражения, ср. *poroži synu*.

3. *Локатив мн. ч. на -охъ*, сосуществующий с формами на *-ехъ*.

4. *Вытеснение аориста новым претеритом*, представляющим собой сочетание *l*-причастия с презенсом *byti* (и, как правило, нулем в 3 л. ед. ч.).

Наряду с фонетико-грамматическими явлениями, автор выделяет в текстах Виленского кодекса и ряд особенностей словаря, в том числе лексические инновации. Естественно, что среди новых элементов лексики немало полонизмов. Вместе с тем, в сфере словаря проф. Альтбауэр обращает внимание на весьма яркое явление, связанное с церковнославянским влиянием на «белорусский литературный язык *in statu nascendi*». По наблюдениям автора, сосуществование белорусских и церковнославянских фоно-морфонологических вариантов одних и тех же славянских лексем приводит к семантической их дифференцировке: так, если восточнославянская форма с полногласием *horodъ* используется как эквивалент ивр. *š'ir* 'город', то церковнославянское *hradъ* служит для перевода ивр. *bîrā* 'столица'. Аналогично, молодые люди, обозначаемые обычно как *molod'ci* и *moloduci*, при переводе ивр. *na^arēy ha-melek* передаются как *mladenci*.

Глава пятая — «Еврейская переводческая тех-

ника» — блестящий фонетико-грамматический обзор тех языковых явлений, обнаруживаемых в исследуемых памятниках, которые неопровержимо свидетельствуют о прямом переводе их с иврита на восточнославянский.

Соответствующие языковые явления изучаются автором на контрастном материале нееврейских переводов тех же текстов. Факты ивритского влияния относятся к различным языковым уровням. В ряде случаев еврейская переводческая техника выражается в воспроизведении морфологических особенностей оригинала. Здесь наблюдаются следующие случаи: сохранение ивритских частей речи, грамматического числа, грамматического рода, передача абсолютного инфинитива в функции личной глагольной формы причастием или деепричастием, передача *infinitivus constructus* с местоименными суффиксами с помощью различных средств, в частности, с помощью отглагольных существительных, передача *infinitivus absolutus cum verbo finito* тавтологическими сочетаниями имени и глагола, воспроизведение залога переводимого глагола, передача перфекта у *verba dicendi et sentiendi* славянским презентом (свидетельство весьма тонкого знания иврита переводчиком!), регулярный перифрастический перевод пород *hip'il* и *pe'el* с помощью конструкций с *dati* и *činiti*, различные виды передачи *status constructus*.

Любопытно, что в ряде случаев — когда это возможно — переводчик весьма удачно использует для передачи ивритского языкового своеобразия грамматические резервы славянского языкового строя. Так, например, *status constructus* иногда переводится славянскими именными *composita*, ср., например, *ʔohēb kesep* → *srebroljubecь*, *'erek rūʔh* → *dolhodušnyi*. Другой пример — передача тавтологического инфинитива. В славянской — а шире, в индоевропейской — традиции наличествует необходимый эквивалент, носящий название *figura etymologica* и доживший в русском языке до сего дня [1]. Именно таким образом, т. е. как использование наличного в славянском лексико-грамматического средства, я склонен понимать случаи типа *bāk ū tibʔkkeh ba-laylā* → *plāca plāčety vь noči*. Такое же соотношение наблюдается и в случае появления в ивритском тексте *figurae etymologicae* как таковых.

В ряде случаев правомерно говорить о синтаксическом влиянии ивритского оригинала. Подобные случаи распадаются на следующие группы: отражение

ивритского определенного артикля в славянском местоимении или в членной форме прилагательного при передаче *status constructus* (последнее наблюдение, как кажется, нуждается в дополнительной проверке), сохранение ивритского паратаксиса и асиндетона, буквализмы в падежном управлении и в передаче *passivum plus dativus auctoris*, использование личного местоимения в качестве копулы, порядок элементов в составе числительных.

Ощутимы следы ивритского оригинала и в лексике перевода. Они наблюдаются, в основном, в форме различного рода буквализмов и калек (буквализмы охватывают, к слову сказать, и такие случаи, как перевод сложных предлогов типа *minneg'ddī* → *отъ protivъ mene*), а также как транслитерации в области *res secreae*, ср., например, *adonai, šadai, šabat* и т. п. Автору удалось продемонстрировать наличие в белорусских текстах также влияния традиционной еврейской экзегезы, а также следов знакомства переводчика с библейской традицией на идиш.

Глава завершается очерком «грамматики имен», т. е. перечнем наблюдений над фонетикой и морфологией имен собственных в Виленском кодексе. Эти наблюдения убедительно демонстрируют отсутствие греческого посредства и в то же время характеризуют иврит самого переводчика как не идентичный ашкеназийскому ивриту, доминирующему в этом регионе позднее.

Книга проф. М. Альбауэра — результат многолетнего труда, и значение этого труда сегодня представляется очевидным: рецензируемая книга одновременно вносит значительный вклад как в историю белорусского языка и культуры, так и в историю евреев восточноевропейской диаспоры. Нелишне заметить, что существует еще ряд областей, для которых появление рецензируемого труда небезразлично: книга бесспорно вызовет интерес у специалистов по истории и теории перевода вообще и Библии в частности, у исследователей в таких областях, как культурные и языковые контакты и интерференция. Замечу, что данное издание является одновременно готовым пособием для чтения специализированного курса по славистике. Поэтому рецензенту остается только порекомендовать книгу читателям самых различных специальностей и поблагодарить автора за увлекательное чтение.

© 1995 г. Орел В.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иванов В. В. Использование для этимологических исследований сочетаний однокорен-

ных слов в поэзии на древних индоевропейских языках // Этимология. 1967. М., 1969.

В. КОСЕСКА-ТОШЕВА, Г. ГАРГОВ. *Българско-полска съпоставителна граматика. Т. 2. Семантичната категория определеност/неопределеност.* София, 1990. 182 С.

В. КОСЕСКА-ТОШЕВА, Г. ГАРГОВ. *Болгарско-польская сопоставительная грамматика. Т. 2. Семантическая категория определенности/неопределенности*

Рецензируемая монография представляет собой второй том серии научных изданий «Болгарско-польской сопоставительной грамматики», являясь результатом многолетнего сотрудничества польских и болгарских лингвистов (проект сопоставительного изучения двух языков был опубликован еще в 1981 г.). Одним из приоритетных направлений в данной области является контрастное исследование семантических категорий — модальности, темпоральности, отрицания, количества и др. Важнейшее место в этом ряду занимает категория определенности, что и обусловило тематику второго тома.

Наиболее ценная часть рецензируемой работы связана с анализом конкретного языкового материала; это разделы два и три. Лежащий в основе книги функциональный подход позволяет авторам выделить и проанализировать множество разнородных языковых форм, выражающих значения категории определенности, включая так называемые грамматические криптиты. Так, значительное место в работе уделено анализу грамматических категорий глагола в аспекте семантики определенности, в частности, функциональному описанию грамматических значений времени и вида. Можно характеризовать как спорное лишь утверждение авторов о коррелятивности предельности и определенности. Во-первых, в условиях предельности может быть реализована универсальность, которая, согласно трактовке В. Косеской-Тошевой и Г. Гаргова, соответствует значению неопределенности, например: *Naprawdę to się nigdy porządnie nie pascłowałem* (J. Hen). Во-вторых, в отдельных случаях именно семантика предельности и выступает маркером абсолютной квантификации, ср.: *Иван прочитал газету* ('Иван прочитал всю газету') — *Иван читает газету* ('Иван читает всю газету').

Авторы детально исследуют в аспекте категории квантификации болгарский определенный и неопределенный член; на С. 157 приводится табличное представление их соответствий. Описываются также лексические средства польского языка, которые используются в качестве аналогов болгарского члена.

Все лексические средства квантификации ав-

торы делят на два класса: входящие в номинальную и вербальную группы. Для каждого типа квантификации приводятся списки маркеров в двух языках: болг. *всеки* — пол. *každy*, болг. *винаги* — пол. *zawsze* и т. д. Авторы подчеркивают семантическую специфику болгарской лексемы *един*, которая, в отличие от польского аналога *jeden*, является немаркированной (эту точку зрения применительно к южнославянским языкам в 1983 г. высказывала З. Тополинская). Завершается обзор основных форм определенности/неопределенности удачно построенными таблицами, в которых четко эксплицированы все лексические и семантические параллели.

К сожалению, не все соответствия точны. К примеру, приводятся пары болг. *нищо един* — пол. *ani jednego*, болг. *никакъв* — пол. *żaden* (С. 131—132), хотя отсутствует пара болг. *нищо един* — пол. *żaden*, «потерялась» польская форма *ani jaki*.

Ссылка на то, что рассматриваются только отдельные («избранные») формы квантификации, в какой-то степени оправдывают отсутствие в материале работы целого ряда кванторных лексем, например, польских *rzadko, często, w całości, częśc, większość, mniejszość, częściowo, połowa, ani, zwykle, wszędzie, jedynie, do szczętu, na drobne kawałki* и многих других.

К сожалению, следует отметить и тот факт, что среди морфологических средств категории определенности авторы не упоминают значений категории числа. Кстати, известная в научной литературе трактовка (см. работы И. И. Ревзина) множественного числа как импликатора определенности и единственного как импликатора неопределенности противоречит концепции авторов, которая базируется на теории дескрипций Б. Рассела (и в которой только формы ед. ч. способны обладать референцией).

Интересный материал содержит раздел о невыраженной квантификации, детально исследуются отношения между квантификацией, модальностью и темпоральностью, вводятся понятия сильной и слабой квантификации, отражающие характер референции связанной именной группы (хотя, как представляется, они

неправомерно связываются с определенными типами кванторных слов — сильная и слабая квантификация представляет собой две текстуальные версии реализации данной категории, носят речевой, а не языковой характер).

Монография ценна и в общетеоретическом аспекте. В ней содержится неплохой обзор по современной семантике, большое количество дефиниций важнейших семантических понятий. С этой точки зрения книга В. Косеской-Тошевой и Г. Гаргова могла бы использоваться и как учебное пособие по общему языкознанию.

Вместе с тем, по нашему убеждению, в работе имеются существенные теоретические просчеты. Они касаются центральной проблематики работы — кванторной модели определенности. Без достаточного обоснования квантификация включается в определенность, так что, с одной стороны, маркерам квантификации приписываются не свойственные для них значения определенности или неопределенности, а с другой стороны, квантификация усматривается там, где имеется определенность/неопределенность. Так, высказывания с неопределенным местоимением в большинстве случаев ошибочно трактуются как высказывания с экзистенциальным квантором, например: *Пред апартамента ви чака някаква жена; Тя има някакъв талант; Jakaś kobieta rzytała o siebie; Pewien posiąg do Warszawy na stacji* и др. При квантификации ограничивается объем некоторого исходного множества индивидов, по отношению к которому верно высказывание, в данном же случае такое множество вовсе отсутствует — речь идет о единичных объектах, что маркируется формой ед. ч., а неопределенное местоимение выполняет функцию категории определенности, информируя о неизвестности объекта говорящему лицу.

На с. 21 повторяется известный тезис современной семантики (заимствованный из логической системы А. Тарского) о том, что кванторы являются операторами истинностного значения

высказывания, однако далее следуют утверждения, не согласующиеся с данным тезисом. Например, авторы отказываются признать обязательность квантификации в высказывании, что было бы закономерно в рамках их концепции (в логическом исчислении предикатов кванторы облигаторны). С другой стороны, В. Косеска-Тошева и Г. Гаргов определяют всеобщность и экзистенциальность как кванторные значения, соответствующие неопределенности (см. С. 34), т. е. не актуализирующие истинности или ложности высказывания.

Система значений квантификации, помимо всеобщности и экзистенциальности, включает также единичность, что является ошибочным решением. Единичность в трактовке авторов представляет собой не что иное как рестриктивность (фермоность) — некоторое свойство, присущее этому и только этому индивиду или множеству индивидов. Не случайно возможна непосредственная синтаксическая дистрибуция маркеров экзистенциальности и всеобщности, с одной стороны, и единичности (-рестриктивности), с другой стороны, что свидетельствует об отсутствии в множестве значений 'всеобщность' — 'экзистенциальность' — 'единичность' (как они определены в работе) единства основания, ср.: *Нужно взять все эти и только эти книги* ('всеобщность' + 'единичность'); *Только некоторые ученики получили золотые медали* ('экзистенциальность' + 'единичность').

Несмотря на замечания, второй том «Болгарско-польской сопоставительной грамматики» должен быть признан важным и ценным изданием. И даже как отрицательный в некоторых аспектах опыт он полезен потому, что в очередной раз напоминает старую истину, сказанную И. А. Бодуэном де Куртеном: не следует применять к категориям чуждых им значений.

© 1995 г. Киклевич А. К.

Л. В. ЗАБОРОВСКИЙ. Великое Княжество Литовское и Россия во время польского Потопа (1655—1656 гг.) Документы. Исследование. М., 1994. 189 С.

«Потоп» — тяжкие события в Речи Посполитой, начатые вторжением в нее шведско-немецких войск летом 1655 г. (в литературной версии они хорошо известны по одноименному блестящему роману Г. Сенкевича), — одно из тех событий,

которые прочно вошли в историческую память поляков, на протяжении столетий, вплоть до нашего времени, в немалой мере влияли на формирование их менталитета. Неудивителен неизменный интерес к разным сторонам этой

проблематики в польской историографии, причем уже появились крупные обобщающие работы [1].

Значительное внимание уделялось исследователями и изменениям ситуации в Великом княжестве Литовском (ВКЛ) в те годы. При этом, однако, историки более всего занимались внутривнутриполитической борьбой в ВКЛ и шведско-литовскими отношениями, в то время как не менее важные и интенсивные литовско-русские контакты находились на периферии их научных интересов. Не меняло положения и использование материалов из российских архивов в монументальном труде С. М. Соловьева [2. С. 646—654]. Только в 50—60-х годах нашего века произошел заметный прорыв в разработке этой темы, связанный с именем московского исследователя А. Н. Мальцева (статьи и вышедшая позже монография) [3], который ввел в оборот и проанализировал ряд ценных источников из русских архивохранилищ. Данная линия была продолжена, в частности, автором рецензируемой работы [4].

Тем не менее до настоящего времени интересующиеся названной проблематикой не имели под рукой массива хотя бы основных документальных материалов по теме. Теперь эта лакуна отчасти заполнена. Книга Л. В. Заборовского — оригинальное двухчастное исследование. В первую часть включены источники о литовско-русских переговорах второй половины 1655—февраля марта 1656 г. (с основательнейшими комментариями), преимущественно из фондов Российского государственного архива древних актов (РГАДА. Москва), где действительно сохранилась главная их масса. Как видим, охвачено менее года, но это важнейшее время, «пик» Потопа. Разумеется, очень жаль, что осталась не опубликованной ценная документация о достаточно интенсивных контактах на протяжении 1656 г., что позволило бы воссоздать более полную картину русско-литовских взаимоотношений, но автор был жестко лимитирован объемом работы. Надеемся, что данный пробел удастся ликвидировать в дальнейшем.

Впрочем, и изданное — материал первостепенной значимости, к тому же до сих пор известный лишь в отрывках или неизвестный вовсе. Это источники о переговорах царского правительства и властей с виднейшими литовско-белорусскими магнатами Я. Радзивиллом, П. Сапегой, В. Гусевским, Е. Тышкевичем, М. Пацем, Е. Глебовичем и др., посланцами отдельных территорий ВКЛ и воинских группировок. Опубликованы такие важнейшие для этой темы документы, как переводы (с использованием подлинников, если они сохранились) грамот указанных деятелей и ответов им (так называемые «отпуски»), статей-

ные списки посольств В. Н. Лихарева и Ф. М. Большого Ртицева, источники о переговорах в Смоленске и Москве с дипломатическими представителями Великого княжества С. О. Гладовицким, П. Я. Ролей, И. Липским, материалы, определявшие разные стороны жизни ВКЛ после планируемого объединения с Россией и др. Очень существенно, что позиции договаривающихся сторон показаны не статично, а в развитии, с изменениями, происходившими в ходе обсуждений и в результате быстрых перемен обстановки (в данной связи весьма ценны высказанные автором в примечаниях соображения о реальной датировке некоторых сложносоставных источников, вопрос о чем до сих пор просто не ставился в историографии).

Сравнение богатых данных, приведенных в публикации, с известной документацией о литовско-шведских переговорах, позволяет нарисовать гораздо более многообразную картину политики не только магнатов, но и других групп господствующего класса ВКЛ (в особенности шляхетства) в разгар Потопа, чем это было возможно прежде. Проясняется и роль, которую русско-литовские контакты сыграли в дальнейшем урегулировании взаимоотношений между Речью Посполитой и Россией, столь значимом для улучшения положения первой в переломном 1656 г. Не менее богатое поле открывается для анализа разных аспектов политики царского правительства в ВКЛ: о территориальных пределах Великого княжества, относительно магнатов, шляхты, сохранения их прав и «вольностей» в религиозной сфере, по земельному вопросу, в судебном отношении, военной организации и др.

Выскажем некоторые соображения о публикационной стороне дела. При передаче текстов автор использует гораздо больше сокращений, чем это принято в наших изданиях, следуя в данном случае скорее практике современных польских и украинских археографов. Учитывая необходимость жесткой экономии места, такое решение представляется возможным. Больше сомнений вызывает иное. Хорошо известно, что в московской бюрократической практике XVII в. в одновременные и тематически близкие документы, направляемые различным адресатам, включались нередко довольно большие одинаковые или почти не отличающиеся по содержанию куски. Так и в данной публикации. Л. В. Заборовский счел целесообразным в подобных случаях отказаться от повторений, ограничиваясь отсылками на первый полный вариант. Но это создает определенные неудобства для читателей. Думается, нашим археографам следует обмениваться мнениями, какое решение в аналогичных случаях наиболее при-

емлемо. К сожалению, из нашей издательской традиции вовсе исчез такой простой, но необходимый элемент, как список опечаток. Автор внес необходимые исправления в экземпляры, прошедшие через его руки, но ведь это только малое их количество. Хотя крупные ошибки отсутствуют, однако ряд примеров (на с. 7, 14, 15, 60, 73, 86, 90, 99, 101, 112, 114, 142, 151, 176, 178, 179, 180, 183, 184, 185) показывает, что такой список был бы полезен.

Во второй части книги Л. В. Заборовский решил подвести читателя к истокам событий, описываемых в ее документальных разделах, охарактеризовав причины Потопа не только в ВКЛ, но и вообще в Речи Посполитой (РП). Отметив более чем трехсотлетнюю традицию изучения этой проблемы, опираясь на прочный фундамент сделанного предшественниками, собственные многолетние научные разыскания и новый анализ всего накопленного материала, он изложил свой вполне оригинальный взгляд. Не споря с известным положением о заметном ослаблении РП в середине XVII в., автор вместе с тем выдвинул и защищает тезис, что Потоп не был неизбежностью, а проявлением временной государственной и общественно-политической патологии, паралича, к которым страна пришла постепенно «шаг за шагом». Он видит причину этого явления в одновременном существовании на протяжении ряда лет трех крупных неурегулированных проблем: украинской, русской и шведской. В условиях прогрессирующей слабости страны курс на подавление освободительной войны на Украине силой оружия, который в общем, с определенными колебаниями стал генеральной линией для господствующего класса РП с 1648 г., не принес результатов. Попытки найти решение на путях соглашения со старшинской верхушкой (особенно Я. Радзивилл) были непоследовательны и недостаточно активны и в итоге не привели к желаемому. Только в середине 1655 г. Ян II Казимир выдвинул радикальную программу урегулирования на Украине, но она слишком запоздала и практической роли не сыграла.

Во взаимоотношениях с Россией, как показывает Л. В. Заборовский, правительство РП не использовало ряд достаточно благоприятных возможностей их урегулирования. Автор отрицает старый тезис о нацеленности царских властей на войну с РП уже со времени Земского собора 1651 г. и считает, что примерно до лета — сентября 1653 г. они готовы были выступать в качестве посредника на Украине. Лишь после отклонения такого предложения в ходе львовских переговоров 1653 г. война стала неизбежной. Столь же неудачной представляется исследователю политика руководителей РП по отношению к другому своему мощному соседу и сопернику, Швеции. Как устанавливает Л. В. Заборовский, по ряду конкретных причин и правительство королевы Кристины, и даже Карл X Густав в начале своего властвования были склонны к урегулированию противоречий с РП на договорных началах, хотя и на ухудшающихся для нее с течением времени условиях. Но и здесь шансы оказались упущенными. Это было тем опаснее, что многие группировки правящей элиты ВКЛ и Короны считали соглашение со Швецией жизненно необходимым, и его отсутствие способствовало дальнейшему обострению споров между ними и королевским лагерем.

В данной связи автор останавливается еще на одном факторе, повлиявшем на ухудшение положения страны перед Потопом, — на неудачных действиях Яна II Казимира, и констатирует, что в итоге все главные внутренние и международные проблемы, стоявшие перед РП, не только не были решены, «но оказались к этому времени функционирующими одновременно, причем в наиболее острых проявлениях, стянутыми в сложный узел...». Именно в этом исследователь видит причины дальнейших драматических событий Потопа. На таком фоне не имели на первых порах значения достигнутые польской дипломатией успехи (союз с Крымским ханством и др.).

© 1995 г. Турилов А. А.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Polska w okresie drugiej wojny północnej 1655—1660. Warszawa, 1957. Т. 1—3; Wojna polsko-szwedzka 1655—1660. Warszawa, 1973.
2. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1963. Кн. 5. Т. 9—10.
3. Мальцев А. Н. Россия и Белоруссия в середине XVII века. М., 1974.
4. Заборовский Л. В. Русская дипломатия и начало первой Северной войны (январь — октябрь 1655 г.) // Советское славяноведение.

1973. № 1; Заборовский Л. В. Русско-литовские переговоры во второй половине 1655 г. // Славяне в эпоху феодализма. К столетию академика В. И. Пичеты. М., 1978. С. 206—214; Заборовский Л. В. Некоторые проблемы внутренней и международной жизни Речи Посполитой 50-х гг. XVII в. в источниках того времени // Studia Polonica. К 60-летию Виктора Александровича Хорева. М., 1992.



КОНФЕРЕНЦИЯ «МИФ И КУЛЬТУРА: ЧЕЛОВЕК — НЕ-ЧЕЛОВЕК»

22—23 ноября 1994 г. в Институте славяноведения и балканистики РАН состоялась научная конференция «Миф и культура: человек — не-человек», продолжившая серию конференций, проводимых отделом истории культуры по проблеме «человек в контексте культуры» — «Человек в культуре народов Центральной и Юго-Восточной Европы» (1990), «История культуры и история» (1991), «Театральность в жизни и в искусстве» (1992), «Натура и культура» (1993). Если внимание участников предшествующих научных форумов сосредоточивалось на таких вопросах как: место человека в картине мира, модель личности, вырабатываемая в культуре различных историко-культурных эпох; корни исторического сознания, принципы отбора авторами исторических фактов, их интерпретация; категория театральности, свойственная различным видам искусства, официальной и бытовой культуре; человек Нового времени в мире природы и другие, то целью конференции о мифе и культуре (подзаголовком которой могло бы стать: люди — нелюди, Бог — Человек — Дьявол, по ту сторону человеческого) было рассмотрение *антипода* человека, будь то сверхчеловек, враг, злодей, либо силы природы — водяные, русалки, а также животные и растения, в которые переселяется человеческая душа, либо роботы, куклы, машины — иными словами, существа и предметы, выходящие за границы человеческого «Я», те детали мозаики, без которых картина мира была бы неполной.

Такой поворот темы вызвал большой интерес и привлек внимание специалистов разных профилей. В работе конференции — помимо сотрудников отдела истории культуры и других подразделений Института, в первую очередь группы этнолингвистики и фольклора, — активное участие приняли исследователи Российского института искусствознания, Института философии РАН, Института этнологии РАН, Института культурологии, ИМЛИ, МГУ, РГГУ и других институций.

Конференция прошла с участием чешских ученых: директора Института чешской литературы АН ЧР доктора Владимира Мацуры и заместителя директора института доктора Павла Яноушека, выступивших с содержательными докладами, точно нацеленными на проблематику конференции.

Отличительной ее чертой стал весьма широкий спектр самых различных методологических подходов и тем — от фольклора до искусства авангарда и социалистического реализма.

Во вступительном слове В. А. Хорев затронул ряд важных теоретических вопросов, в том числе касающихся взаимоотношения мифа и культуры, показав, что миф составляет ее сущность, ту основу, без которой она не может жить и успешно развиваться. Говоря о «размытости» границ человеческого «Я», В. А. Хорев подчеркнул, что способность человека к превращениям, его контакты с «неживой» природой составляют важный момент построения образа человека в контексте всей системы культуры.

Основная идея доклада Л. А. Софроновой сводилась к тому, что мифологические персонажи, выступающие в текстах высокой культуры, а также и массовой, служат сигналами-определителями границ человеческого «Я» и средством познания человека от противного.

Человеческое и нечеловеческое в традиционных представлениях славян, контакты человека с потусторонним миром, демонические черты в славянских обычаях и обрядах и другие интересные вопросы нашли освещение в выступлениях А. А. Плотниковой, В. В. Усачевой, О. В. Беловой, Е. Е. Левкиевской, В. Л. Кляуса, составивших внушительный «фольклорный» блок конференции. К сожалению, в ее работе не смогли принять участие С. М. Толстая («Между двумя мирами: магические способы распознавания ведьмы»), Л. Н. Виноградова («Человек как вместилище демонической души») и Л. Г. Невская («Душа: роль и место в противопоставлении „человеческое“ и „нечеловеческое“»), однако подробные тезисы этих докладов, опубликованные в вышедшем заблаговременно сборнике тезисов конференции, помогут составить более полное представление об этом блоке выступлений.

На примере «Слова о полку Игореве» и пушкинских текстов Т. М. Николаевой была интересна и содержательно рассмотрена тема «восточного врага».

Доклад «Человек/не-человек в искусстве (о границах бытия)» И. И. Свириды был посвящен функции человеческой фигуры в искусстве (антропоморфизация, персонификация, персон). Она охарактеризовала семантику портретных образов (миф и реальность, индивидуализация и идеал), рассмотрев также «вторичную мифологизацию» портрета как двойника человека в художественной литературе, возвращающую его изображение к первоначальной ритуально-магической функции.

Доклады В. В. Мочаловой («Еврейские представления о перемещениях души, о связи человека с потусторонним миром») и Г. П. Мельникова («Легенда о Големе: искусственный человек и трансцендентные силы») связывали анализ особого случая взаимодействия человеческого и нечеловеческого начал — создание Голема, образ которого был наиболее выразительно воплощен в пражской легенде об этом «человеке-нелюде».

О «потомках Голема» — искусственных людях, порождении технологии будущего и научной фантастики — речь шла во второй день работы конференции, отмеченный, кстати, отчетливым «богемистическим» уклоном. Доклад С. В. Никольского «Псевдочеловек — миф и реальность XX в.» был посвящен вопросу о нравственно-гуманистической сущности человека, которая в литературе XX в. нередко демонстрируется как бы от противоположного, через образ своего рода «псевдочеловека» (роботы и саламандры у Чапека, Шариков у Булгакова и т. д.). Функция этого образа была рассмотрена в философско-предостерегающих и сатирически художественных построениях, направленных против обесчеловечения человека, на защиту гуманизма.

П. Яноушек в докладе «Человек — животное — машина в чешской экспрессионистской драматургии» обратился к анализу пьес Чапека 20-х годов. Богемисты говорили также о мифологических персонажах в творчестве чешских сюрреалистов (Л. Н. Будагова), о мире, утратившем человеческое лицо, — на примере романа В. Ванчуры «Поля пахоты и войны» (Р. Л. Филиппикова), образах «нечистой силы» в операх русских и чешских композиторов (В. Н. Егорова), о мифологических мотивах баллад К. Я. Эрбена (Л. Н. Титова).

Последний блок докладов, открытый экспансивным выступлением Г. Д. Гачева, поделившегося своими представлениями о рождении сегодняшних мифов, удачно сочетал различные аспекты жизни мифа в современной культуре. Владимир Мацура вынес на суд слушателей размышления о мифе мичуринского сада, символизирующего «социалистический рай», и об империи насекомых, в частности колорадского жука, символизирующего «западный империализм». Его яркое выступление было выслушано с огромным интересом. Доклады Н. Н. Козловой о продукте симбиоза идеологического мифа и жизни, названного ею в память о большевистской газете «комплексом „Искры“», и Н. М. Куренной «Советский человек — сверхчеловек» подтвердил ритуально-мифологический характер советской культуры.

Даже этот беглый обзор дает представление о богатстве и разнообразии проблематики конференции, о содержательных и интересных докладах, нередко сопровождаемых оживленной дискуссией. Прошедшая конференция наглядно показала безусловную важность многоплановых исследований мифа в системе культуры. Материалы конференции будут опубликованы.

© 1995 г. Титова Л. Н.

КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ПРОБЛЕМЕ ДИНАМИКИ НОРМЫ В ИСТОРИИ СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ЯЗЫКОВ

25-26 мая 1994 г. в Москве была проведена международная научная конференция «Традиция и новые тенденции в развитии славянских литературных языков: проблема динамики нормы», организованная отделом славянского языкознания Института славяноведения и балканистики РАН. В ходе работы конференции, в которой приняли участие ученые из Москвы, С.-Петербурга, Белоруссии, Болгарии, Германии, было заслушано и обсуждено 23 доклада.

Конференция была приурочена к празднованию Дней славянской письменности и культуры и включена в качестве «круглого стола» в общую программу праздника. Атмосферу торжественности и причастности к великому делу Св. Кирилла и Мефодия внес доклад проф., д-ра А. Рауха «Институт восточных церквей как продолжатель кирилло-мефодиевских традиций», в котором ученый-богослов из Регенсбурга ознакомил собравшихся с деятельностью Института восточных церквей. Содержание остальных докладов было сосредоточено на исследовании вопросов традиции и новых тенденций в развитии славянских литературных языков, так или иначе связанных с различными аспектами конкретной лингвистической проблемы динамики нормы. Работа конференции показала, что проблема динамики нормы требует самого пристального к себе внимания как лингвистов, занимающихся историей языка и, в частности, историей славянских литературных языков, так и исследователей современного состояния славянских литературных языков.

Теоретическому осмыслению феномена динамики нормы был посвящен доклад инициатора созыва конференции Е.И. Деминной. В докладе было показано, что динамика нормы является одной из важнейших характеристик онтологии литературного языка как историко-культурного феномена. Проблема динамики литературно-языковой нормы (чаще в имплицитном, чем в эксплицитном виде) так или иначе присутствует в работах ученых-историков литературного языка. Вместе с тем теоретическая разработка проблемы динамики нормы как сложнейшего социолингвистического феномена по-прежнему остается недостаточной. В теоретическом аспекте разрабатывалась в основном проблема *внутренней* динамики нормы, при этом исследовались те или иные социально одобренные сдвиги в орфографической, фонетической и грамматической системе и словарном составе литературно-языкового ядра. В докладе было выдвинуто понятие «внешней», «надлитературно-идиомной» динамики нормы, которое учитывает факт возможного существования в истории данного народа ряда языковых ядр, на том или ином историческом этапе выполнявших функции литературного языка, которые могли сосуществовать и сменять друг друга, находиться в отношениях дополнительного распределения или конкуренции. Фактически при таком подходе речь идет уже о динамике нормативного процесса, в ходе которого происходит смена литературно-языковых ядр, каждый из которых обладает своей нормой.

Большинство докладов участников конференции было посвящено изучению динамики нормы в истории славянских языков. Проблема, названная Е.И. Деминной проблемой «внешней» динамики нормы, явилась предметом исследования многих выступавших. В докладе В.К. Журавлева церковнославянский язык рассматривался как динамический регулятор норм русского литературного языка. По мнению докладчика, специфика создания церковнославянского языка исключительно как богослужебного обеспечила ему стабильность. После размежевания в эпоху Петра «славянского» языка на собственно церковнославянский и «российский» (т.е. русский литературный), последний продолжал в своем развитии постоянно «подпитываться» церковнославянским языком. В начале XX в. современный русский литературный язык содержал более 55% разнообразных элементов, прямо или косвенно восходящих к церковнославянскому языку. За последние семь десятилетий разрушена социальная церковнославянского языка, прервана благотворная «подпитка» русского литературного языка, что отрицательно отразилось на экологии русской языковой культуры. В докладе В.М. Свежинского было рассмотрено соотношение и взаимовлияние орфографических норм старобелорусской традиционной письменности и нарождающихся норм старобелорусской деловой письменности, ориентированной на живую речь, во второй половине XVI в. в Великом княжестве Литовском. Несмотря на то, что отдельные белорусские черты нашли широкое отражение в деловых документах и вошли в новую норму, церковнославянское произношение лиц, владевших грамотой, стало препятствием для дальнейшей фонетизации старобелорусской кириллической орфографии. В докладе Г.П. Клепиковой была предпринята попытка изучения лексической нормы в болгарском книжном языке на народной основе, отраженном в новоболгарских дамаскинах XVII-XVIII вв. Дивергентность развития книжного языка этого периода выразилась в возникновении вариантов лексической нормы, отличавшихся различным соотношением «традиционного» и народного языка. В дамаскинах XVII-XVIII вв. фиксируется повышенный уровень внутрисистемной синонимии (и конкуренция лексических вариантов), которая может рассматриваться как следствие интеграции единиц, унаследованных как из «традиционного» языка, так и из народного. В XVIII в., по сравнению с XVII в., степень допускаемой «лексической нормой» вариативности увеличилась, что отразилось на динамике нормы и привело к ее неустойчивости и значительному ослаблению. Нормы

формообразования и функционирования существительных в сборниках Иосифа Братаго XVIII в. в сопоставлении с соответствующими нормами в новоболгарских дамаскинах XVII в. рассматривались в докладе И.В.Платоновой. Выступавшая была согласна с существующим в научной литературе мнением, что новые реальности того времени нуждались в опоре на культурную традицию, поэтому элементы древнеболгарского языка использовались наряду с новоболгарскими особенностями, манифестируя сознательное смещение традиционных и новых языковых средств. Доклад Г.Г.Тяпко был посвящен методическим приемам исследования динамики словарного состава сербского литературного языка первой половины XIX в., характеризовавшейся сменой двух типов народного языка – досифеевского и караджичевского образцов. Применяемая Г.Г.Тяпко комбинированная методика изучения употребления абстрактных имен существительных позволила определить факторы динамики в сербской лексике первой половины XIX в. Характер нормы серболужицких литературных языков в связи со спецификой серболужицкой языковой ситуации был рассмотрен в докладе М.И.Ермаковой. Своеобразие серболужицкой языковой ситуации проявляется на всех стадиях формирования письменных, а затем и литературных языков. В докладе было показано, что при действующем факторе конкуренции серболужицкого языка с различными формами немецкого языка литературные языки являются специальными и факультативными средствами общения. Было выделено несколько типов взаимоотношений между литературной и диалектной нормой.

Несколько докладов было посвящено выявлению ряда диахронических процессов в истории письменных славянских языков, начиная с X в. О проблеме внутренней динамики нормы в языке классических старославянских рукописей X-XI вв. говорилось в докладе Р.М.Цейтлин. Ряд изменений структурного характера в области фонетики, морфологии, синтаксиса, словообразования, лексики, во множестве представленных в языке старославянских рукописей, должны рассматриваться в совокупности: это не изолированные и случайные явления в динамической истории старославянского языка; они характерны для определенных культурных центров Древней Болгарии и соответствующих циклов рукописей. Специфика функционирования нормы в отсутствие формального нормирования в литературном языке на древнейших стадиях его развития рассматривалась в докладе В.С.Ефимовой на конкретном материале употребления наречий образа действия в языке Иоанна Экзарха Болгарского (X в.). В докладе отмечалось, что наблюдения лексикологов-палеославистов над изменением норм словоупотребления касались в основном существительных и глаголов, однако при изучении языка как литературного наблюдения над изменением в характере употребления прилагательных и наречий представляются не менее важной задачей. Употребляемые в произведениях Иоанна Экзарха наречия во многом относятся к числу выразительных языковых средств, вызванных к жизни необходимостью перевода сложных по содержанию и стилю греческих текстов. Становление нормы употребления детерминаторов имени в книжном болгарском языке XVII в. на народной основе было рассмотрено Е.А.Сорокиной, которая пришла к выводу, что процесс выбора показателей определенности проходил через несколько стадий: от детерминации имени при помощи указательного местоимения к употреблению членных форм имени через стадию использования эвклитических указательных местоимений в именных группах (склоняемых членных морфем).

В ряде докладов наряду с проблемой динамики нормы рассматривались проблемы ее кодификации. Кодификация и динамика нормы в болгарском литературном языке XIX в. был посвящен доклад Р.Цойской. В докладе было показано, что появление грамматик болгарского языка в 30-70-е годы XIX в. выражало объективную необходимость создания литературного языка наддиалектного и полифункционального характера. Стремление к стабилизации литературно-языковой нормы характерно для возрожденческого периода, отличавшегося тенденцией к литературно-языковому единству. Динамичность же литературной нормы объясняется в состоянии современного письменного и устного узуса, и взглядами составителей грамматик возрожденческого периода на пути создания нового болгарского литературного языка. Причины возникновения и судьба «искусственных правил» современного болгарского литературного языка рассматривались в докладе Г.К.Венедиктова, где отмечалось, что складывание норм нового общеполгарского литературного языка в 20-70-е годы XIX в. протекало в острой филологической борьбе, при этом в решении спорных вопросов функцию своего рода арбитра вередко исполнял сначала церковнославянский, а позднее древнеболгарский язык. Книжникам той поры выдвигались и такие предложения по нормализации структуры нового литературного языка, которые закрепляли в ней нормы, не свойственные народной речи того времени или литературно-письменным традициям. Такого рода предложения носили характер искусственных правил. По мнению докладчика, целесообразность существования некоторых из этих правил в системе кодифицированных норм современного болгарского литературного языка не вызывает сомнений. Опыты кодификации норм словацкого литературного языка в период его становления рассматривались в докладе Л.Н.Смирнова. В трех основных кодификациях литературных норм словацкого языка, связанных с именами А.Бернолака, Л.Штура, М.М.Годжи и М.Гатталы, отражалась та или иная степень близости к нормам чешского литературного языка, который с XV в. выступал и в качестве литературно-письменного языка словаков. Особое внимание в докладе уделялось вопросу о соотношении традиционного и нового уже в рамках феномена «литературный словацкий язык». Морфоунифицирующим тенденциям в сербском фонетическом правописании был посвящен доклад В.П.Гудкова. Начиная с текстов Вука Караджича, в орфографической практике нового литературного языка установился ряд отступлений от последова-

тельного «фонетизма», что было закреплено правилами официального орфографического кодекса 1960 г. Помимо этих узаконенных отступлений в обиходе письма и печати постоянно появляются новые морфоунифицированные написания. Полуторавековая история современного литературного языка у сербов подтверждает известную закономерность, что последовательный «фонетизм» подвергается эрозии под воздействием ряда объективных факторов.

В ряде докладов внимание было сосредоточено на изучении динамики нормы в современных славянских литературных языках. Г.П.Нещименко рассмотрела феномен устного литературного языка в чешской языковой ситуации XIX-XX вв. Она подчеркнула, что по ряду причин феномен устного литературного языка обычно не является предметом специального изучения. В XX в. благодаря НТР и, в частности, появлению новых средств трансляции культуры устный литературный язык приобрел статус идиома общенациональной значимости. Доклад Т.Н.Молошной был посвящен появлению в современном русском языке новых аналитических именных образований типа *пресс-центр*, *бизнес-план*, параллельных английским типа *stone wall* и немецким типа *Steinpflaster*. По мнению докладчика, возникновение подобных образований, которые колеблются между словосочетаниями с «аналитическими» прилагательными и сложными словами с основами существительных в качестве первых компонентов, является одной из новых аналитических тенденций в развитии современного русского языка. В.М.Моквиенко рассмотрел употребление фразеологических библеизмов в современном тексте и показал, что их употребление подчиняется тем же стилистическим законам, что и употребление фразеологизмов другого происхождения. Как считает В.М.Моквиенко, функционирование библейских по происхождению слов и оборотов в русских текстах с прошлого века до 80-х годов XX в. не испытало прерывности. Прерывной оказалась их историко-этимологическая интерпретация, поскольку многие далеко не всегда точно идентифицировали источник таких слов и оборотов. Проблема стилистического снижения и вульгаризации современного русского литературного языка была освещена в докладе Л.И.Скворцова. Социальные сдвиги, связанные с условиями переходного периода, приводят к известному «расшатыванию» традиционных норм. По мнению докладчика, следует критически оценить попытки безусловного оправдания употребления общенной лексики. В лингвоэкологическом аспекте культура речи (и шире - культура языка) должна быть осмыслена как поддержание здоровой «речевой среды существования». Социолингвистический анализ употребления в современной русской речи клише и штампов был дан в совместном докладе Т.М.Николаевой и И.А.Седаковой. К клише и штампам авторы относят перцептивно маркированные компоненты высказывания, не относящиеся к свободно порождаемой речи, т.е. «старые» и новые фразеологизмы, советизмы, сленгизмы, крылатые фразы и др. В докладе была сделана попытка описания функционирования сложноорганизованной системы клише путем развертки всех членов семиотической оппозиции «свой - чужой».

К началу работы конференции был издан сборник тезисов докладов «Традиция и новые тенденции в развитии славянских литературных языков: проблема динамики нормы» (М., 1994), в котором опубликованы также тезисы докладов, авторы которых по разным причинам не смогли выступить на конференции. Среди них интересные тезисы докладов Е.М.Верещагина, В.М.Живова, А.Г.Широковой, А.С.Новиковой, В.В.Усачевой, Ю.Е.Стемковской (Москва), Н.Б.Мечковской (Минск), Л.М.Хоменко (Киев), А.Д.Дуличенко (Тарту). К сожалению, сборник тезисов был выпущен небольшим тиражом и вскоре стал библиографической редкостью.

Ефимова В.С.



КОНСТАНТИН КОНСТАНТИНОВИЧ ТРОФИМОВИЧ

(1 IV 1923—29 III 1993)

Славистам России, Украины, Белоруссии, ученым-филологам за рубежом СНГ знакомы работы профессора Львовского университета им. Ивана Франко К. К. Трофимовича. Со многими учеными он дружил, со многими его связывали творческие и научные интересы. Он был частым гостем на конференциях и семинарах, на защитах диссертаций в МГУ им. М. Ломоносова, в Институте славяноведения и балканистики РАН, в Минском университете и академических институтах Белоруссии. Был он членом Ученого совета Института языкознания им. А. Потебни НАУ, членом Комитета славистов Украины. Он везде поспевал, внося своим присутствием настроение благожелательности, уважения и дружелюбия, а его выступления и доклады отличались глубиной и новизной изучаемой проблемы и неизменно вызывали заинтересованность и внимание как ученой аудитории, так и студенческой молодежи.

Он был блестящим педагогом и не представлял себе жизни без активного общения со студентами. Его лекции по старославянскому языку, сравнительной грамматике славянских языков и другим дисциплинам снискали ему любовь и уважение студентов-филологов Львовского университета, где он работал непрерывно свыше 40 лет на филологическом факультете, долгое время в должности декана (1979—1986) этого факультета и заведующего кафедрой славянской филологии (1968—1990).

К. К. Трофимович родился 1 апреля 1923 г. в городе Пинске в семье инженера-землеустроителя. Школьные годы его прошли в небольшом городе Сарны на Ровенщине, где с 1930 г. жила семья Трофимовичей. Здесь он учился в гимназии, тут проявился у него интерес к изучению языков. Он отлично овладел еще на школьной скамье латинским языком, свободно говорил по-белорусски, по-польски, по-немецки, а позднее в университете изучал старославянский, чешский, лужицкий и болгарский языки. Русский и украинский он, белорус по рождению, считал своими родными языками.

В годы гитлеровской оккупации К. Трофимович жил в Ровно и на себе испытал «новый порядок». Его отец был расстрелян. После освобождения Ровно К. Трофимович стал солдатом, был ранен. После госпиталя он вновь вернулся на фронт и окончил свою военную карьеру в Германии в городе Франкфурт-на-Одере.

В 1947 г. К. Трофимович поступил на славянское отделение филологического факультета Львовского университета, с которым был тесно связан вплоть до своей кончины. Среди его учителей — видные слависты: профессор И. Свенцицкий, М. Онишкевич, Н. Пушкар, Е. Кратевич, М. Пархоменко, И. Ковалик, Г. Шило и многие другие. Еще в студенческие годы у будущего ученого и педагога зародился интерес к таким дисциплинам, как старославянский язык, история чешского языка, а в последствии — к сорабистике, которой он остался верен всю свою творческую жизнь.

К. К. Трофимович — автор более 170 научных трудов, среди которых статьи, рецензии, монографии, учебники, словари и т. д. Первые публикации ученого касались проблем чешского языка; это и стало темой его кандидатской диссертации (1961). Однако львиная доля его наследия — это работы в области сорабистики, которой он посвятил и свою докторскую диссертацию (1978). Сорабистические интересы К. К. Трофимовича необычайно широки и разносторонни. Это прежде всего труды по истории лужицких языков, лексикографические работы. Вместе с тем перу ученого принадлежат и исследования в области фольклора, литературы, этнографии, истории и культуры серболужичан. Среди сорабистических трудов К. К. Трофимовича назову: «Сербский язык» (1964), «Очерки по истории серболужицкого языка» (1970), «Национальное движение лужицких сербов и формирование верхнелужицкого языка в 30—70-х годах XIX в.» (1975), «Из истории кодификации нормы верхнелужицкого литературного языка» (1979), «Диалектика развития литературного языка и художественной культуры (на серболужицком материале)» (1982). Нельзя не отметить большие заслуги К. К. Трофимовича как автора словарей: «Верхнелужицко-русский словарь» (1974), «Украинско-верхнелужицкий словарь» (1994).

Много сделал К. К. Трофимович и для изучения лужицкой культуры и литературы. Он написал несколько монографий: «Очерки по истории серболужицкой литературы» (1970), «Серболужицкая литература» (1987), «Серболужицкая культура» (1991) и т. п. Ряд статей ученого посвящен укра-

инско-лужицким культурным и литературным связям: «Серболужицкая литература и Украина» (1977), «Иван Франко и Якуб Барт-Чишинский» (1980) и др. Со статьями по истории серболужицкой литературы К. К. Трофимович выступал и в российских изданиях (например, в «Истории всемирной литературы» и т. п.).

Перу ученого принадлежат учебники и учебные пособия по сравнительной грамматике славянских языков, по старославянскому и серболужицкому языкам.

К. К. Трофимович своими научными трудами и педагогической деятельностью снискал глубокое уважение среди ученых и студенческой молодежи, стал главой сорабистической школы на Украине.

Много сделано ученым в деле популяризации серболужицкой литературы: он создал сотни подстрочных переводов поэтических и прозаических произведений классиков лужицкой литературы и современных писателей Лужицы (среди них Я. Барт-Чишинский, Г. Зейлер, Я. Веля, К. Лоренц, Ю. Кох и многие другие).

В архиве профессора К. Трофимовича сохранились не только раритетные лужицкие издания, которые он собирал, но и сотни писем от лужицких деятелей науки, культуры, литературы, от ученых-славистов многих стран. Архив К. К. Трофимовича — это история нашей отечественной славистической науки, в частности, отечественной сорабистики.

Заслуги К. К. Трофимовича были отмечены наградами. Его боевые подвиги — скромными, но почетными солдатскими медалями, а за труды в области сорабистики ученый был награжден премией им. Я. Барт-Чишинского и литературной премией «Домовина». Долгие годы К. К. Трофимович был членом «Матицы Сербской», также отметившей его научные достижения.

В памяти своих коллег-славистов К. К. Трофимович останется честным и доброжелательным человеком, образцом интеллигентности и научной принципиальности, талантливым ученым и мудрым педагогом. Таким он был в жизни, таким его будут помнить друзья, коллеги и ученики.

© 1995 г. *Моторный В. А.*

(1925—1994)

Ушел из жизни выдающийся чешский историк, доктор исторических наук, крупнейший специалист по чешской истории XVI—XVII вв. Йозеф Яначек (9 X 1925—27 X 1994).

Научные интересы Й. Яначека включали социально-экономические проблемы развития чешского города XVI в., политику Чешского королевства XVI — первой половины XVII в., вопросы ренессансной культуры и историю города Праги. Перу Й. Яначека принадлежит большое количество монографических исследований и статей по этой тематике. Он первым в исторической науке провел детальное исследование всех сторон городской экономики (книги «История торговли в предбелогорской Праге», «Ремесленное производство в чешских городах XVI в.», многочисленные статьи), обобщив свои наблюдения в монографии «Обзор развития ремесленного производства в Чешских землях в эпоху феодализма». Разработанная им концепция социально-экономического развития городов остается одним из важнейших достижений чешской историографии последнего времени. Она легла в основу комплексного исследования истории Чехии XVI в., периода, малоизученного до работ Й. Яначека. Результатом этой огромной работы стал двухтомник «Чешская история. Предбелогорский период. 1526—1547», в котором дана всеобъемлющая картина развития страны в этот период. Концепция Й. Яначека заключается в том, что ход чешской истории в XVI в. обусловил национальный крах в 1620 г., ставший неизбежным результатом недостаточности социально-экономического и политического развития страны в предшествующий период. Перелому чешской истории на рубеже XVI—XVII вв. посвящены исследования жизни и деятельности двух крупнейших фигур эпохи — императора Рудольфа II и полководца Вальдштейна. Монографии, посвященные им, внесли вклад в европейскую историографию, так как явились итогом исследования жизни исторических деятелей, оказавших огромное влияние на ход европейской истории. Без учета работ Й. Яначека невозможно дальнейшее изучение переломных для Европы XVI и XVII вв. В историко-биографическом жанре Й. Яначек также исследовал проблемы культуры (книги «Ян Благовост», «Женщины чешского ренессанса» и др.).

Много сил ученый отдавал истории Праги. Наряду с разработкой частных вопросов (книги о Вышеграде и Пражской ратуше), он создал лучшую популярную книгу о своем любимом городе — «малая история Праги», выдержавшую три издания и переведенную на ряд иностранных языков. Интересовала его и геральдика (книга «Чешские гербы», совместно с художником И. Лоудой).

Значительным было участие Й. Яначека в крупнейших коллективных исследованиях обобщающего характера, прежде всего в «Обзоре истории Чехословакии» (Прага, 1980—1982. Т. 1). Этот труд стал вехой в развитии чехословацкой историографии.

Ученый уделял постоянное внимание популяризации результатов научно-исследовательской работы историка. Ряд его статей (особенно в журнале «История и современность» в 1960-е годы) и монографий имели широкий общественный резонанс и успех у читателей. Этому в немалой мере способствовала präкрасная литературная форма изложения. Книги Й. Яначека благодаря органическому сочетанию научного исследования с искусством слова, причем без какой-либо адаптации к широкому читателю, доносили до него всю сложность и привлекательность исторических проблем, что обусловило их популярность и содействовало росту исторического сознания чешского общества.

Научная деятельность Й. Яначека развивалась в сложную историческую эпоху. Он родился в маленьком моравском городке Гулин, детство провел в Подкарпатской Руси (нынешнее Закарпатье, входившее тогда в Чехословакию), где служил чиновником его отец. Там же окончил русскую школу, затем гимназию в Голешове (Моравия). В 1949 г. окончил Карлов университет в Праге, где специализировался по чешской истории (у известного ученого проф. В. Гусы) и вспомогательным историческим дисциплинам. «Весна народов» 1945 г. увлекла своими иллюзиями и молодого Й. Яначека. В мае 1945 г. он вступил в КПЧ, однако, поняв суть сталинизма, через год покинул ее и более никогда не состоял в рядах коммунистов. В социалистической Чехословакии это создало ему массу трудностей. Молодого историка не взяли на работу в академические институты. Он смог устроиться лишь в Архив города Праги, где чрезвычайно интенсивно работал. Архивная выучка во многом способствовала выработке методики его исследований. Здесь же определились и его научные интересы. «Оттепель» 1956 г. позволила ему перейти на научную работу в Исторический институт Чехословацкой Академии наук (ныне — исторический институт АН Чешской республики), где он защитил кандидатскую (1956), затем докторскую (1968) диссертации и долго и плодотворно работал. В 1968 г. он принял активное участие в составлении текста заявления Исторического института с протестом по поводу советского вторжения в Чехословакию. В нестабильный переходный период (1969) он несколько месяцев был заместителем директора института. В период «нормализации» заведовал сектором истории средних веков (1970—1981), ведущим научным сотрудником которого оставался до ухода на пенсию в 1987 г.

Й. Яначек никогда не стремился сделать себе карьеру от науки, поэтому не участвовал в так называемой общественной жизни социалистической Чехословакии. В трудный период после «Пражской весны», когда многие талантливые оппозиционно настроенные историки по принципиальным соображениям уходили из науки, Й. Яначек был сторонником компромисса с властями, считая, что профессиональное признание ученого должно быть выше текущей политики. Путем такого компромисса, подписав заявление, осуждавшее диссидентов, о чем на склоне дней он сожалел, Й. Яначек добился возможности для нормальной научной работы. Насколько результативен был избранный им

путь, говорит успех его многочисленных работ. В стенах института он в эти же годы воспитал ряд талантливых учеников, ставших теперь ведущими чешскими медиевистами. Среди них Я. Панек, Й. Жемличка, М. Поливка. Власти чувствовали скрытую оппозиционность Й. Яначека. Ученый европейского уровня стал невыездным, его уход на пенсию расценили как нежелание работать в социалистической науке. Однако тяжело больной ученый продолжал писать книги. Свой огромный научный архив он завещал Архиву города Праги, учреждению, во многом сформировавшему его как исследователя, давшего необходимый историку объективизм во времена псевдонаучной идеологической конъюнктуры.

Й. Яначек был умным и обаятельным человеком, типично чешский менталитет сочетался в нем с глубокой преданностью своему делу. Главным в жизни, как он любил повторять, для него было «сделать часть хорошей честной работы». Будучи глубоко честным человеком, насмешливо относясь к пафосу политической борьбы, он вместе с тем искренне надеялся на реальный поворот в развитии страны прочь от «развитого социализма». Незадолго до смерти в беседе с автором этих строк Й. Яначек признался, что многое ему не нравится в новой посткоммунистической исторической реальности, но что он «страшно рад тому, что смог дожить до падения коммунистического режима, уж очень он был противным».

Вклад Й. Яначека в историческую науку уже сейчас выглядит значительным и бесспорным. Идеологическая конъюнктура никогда не влияла на его научные исследования. Благодаря трудам Й. Яначека чешская история конца Средневековья и начала Нового времени стала хорошо изученным пространством. Его влияние на чешскую историческую науку очень велико.

Чувство глубокой скорби в связи с кончиной доктора Й. Яначека разделяют все российские ученые, знакомые с исследованиями этого скромного и умного, ироничного и влюбленного в честный научный труд прекрасного историка и человека.

© 1995 г. Мельников Г. П.

М. А. МИХАЙЛОВ

В начале 1993 года в Нижнем Новгороде скончался талантливый славист-сорабист Марк Алексеевич Михайлов. Его жизнь была всецело посвящена славянским языкам: их он любил, хорошо знал, изучал и преподавал. Родился М. А. Михайлов в 1930 году в Москве, где и прожил первую половину своей жизни. Военные годы он с родителями провел в эвакуации в Алма-Ате, а затем вернулся в Москву, где в 1948 году поступил в Московский университет на славянское отделение филологического факультета, в группу богемистов. В том же Московском университете он прошел под руководством профессора С. Б. Берштейна курс аспирантуры, закончив его в 1956 году. Успешно защищенная диссертация была опубликована в виде небольшой монографии «Суффиксы имен действующего лица в серболужицком языке» в «Ученых записках Института славяноведения АН СССР» (том XVII. М., 1959). Это исследование сразу завоевало М. А. Михайлову достойное место в ряду немногочисленных сорабистов. Впоследствии появилось еще несколько работ по лужицкому языку, среди которых следует выделить статью «Верхнедужицкие образования типа *nabèl, nazòlè*», опубликованную в Будышине (в сб. *Weitrag zur sorbischen Sprachwissenschaft*. Bautzen, 1968).

Московская славистическая среда, к сожалению, рано лишилась молодого талантливого сорабиста, которому пришлось в силу скорее бытовых, чем деловых и научных обстоятельств, стать сначала старшим преподавателем, а затем доцентом Дальневосточного государственного университета. Во Владивостоке, где М. А. Михайлов прожил восемь лет, раскрылся его талант педагога, который потом окреп и принес немалые плоды в высших учебных заведениях России и Польши. Пребывание на Дальнем Востоке оставило след и в научном наследии М. А. Михайлова. Оно побудило его съездить на Брянщину и написать интересную работу «О количественных формах существительных (на материале говора брянских переселенцев Приморского края)», опубликованную в серии «Общеславянский лингвистический атлас» (М., 1973). К тому же времени относится и его статья «Депровербизация и семантика приставки», помещенная в нашем журнале «Советское славяноведение» в 1972 году. М. А. Михайлов, однако, покидает Дальневосточный край и переезжает поближе к Москве, на Волгу. Там, в Горьковском (ныне Нижегородском) университете, он работал с 1964 года до конца своих земных дней. Правда, в 1971 году он был приглашен в Польшу, во Вроцлавский университет, где несколько лет, вплоть до 1974 года, читал лекции и вел занятия по русскому

языку. Сорабистика стала сочетаться с русистикой, с интересом к общелингвистическим теоретическим проблемам, хотя и ограниченным рамками словообразования. Плодотворный вроцлавский период отразился в ряде работ, прежде всего в книге «Вопросы морфологического анализа (проявление выделительности морфем в деривационных процессах)» (Wrocław, 1976) и в ряде статей: «Деаффиксация и выделительность морфем», «О словообразовании по конкретному образцу», «О процессах, связанных с выделением служебных морфем в конкретных образованиях» (опубликованы на русском языке в серии «*Slavica Wratislaviensia*». IV—VI. 1974—1976). В России в это же время вышла небольшая, но весьма содержательная книга М. А. Михайлова «Вопросы морфологического анализа слов (выделительность основ и формантов)» (Горький, 1974).

Вроцлавские годы сменились некоторым затишьем на творческом, но отнюдь не на педагогическом поприще. Тем не менее М. А. Михайлов никогда не терял интереса к современным лингвистическим проблемам, к своей более узкой сфере — морфологической структуре, семантике и деривации слов. Это было скорее внешнее затишье, вызванное трудностями публикации, затишье в нашем читательском представлении, но не в авторской работе. О том, что это было именно так, свидетельствует последняя книга М. А. Михайлова — «Речевая номинация и выделительность морфем» (Красноярск, 1989), в которой глубоко продумано и ярко ставятся вопросы формальной и семантической идиоматичности, деривации по конкретному образцу и ее отношения к семантическим сдвигам, актуализации морфемной структуры слова и речевой номинации. На эту работу не появилось рецензии, хотя она ее вполне заслуживает. Книга из-за малого тиража (400 экз.) и «провинциальности» издания (Красноярский университет) осталась незамеченной. Такая судьба характерна для многих хороших книг и столичных изданий. Но все же, я верю, будет пора, когда многие из них получат вторую жизнь, приобретут известность, как приобретают известность забытые или не дошедшие до нас в свое время труды Н. С. Трубецкого, Д. К. Зеленина, И. А. Боузна де Куртенэ.

М. А. Михайлов внес свой скромный вклад в славистику; весьма скромным был и он сам, всегда предпочитавший тень яркому свету популярности, но он действительно внес вклад, который остается его наследникам, его многочисленным ученикам. А для нас, его друзей, коллег и современников, он всегда был примером бескорыстного служения науке и обществу, без которого все остальные усилия и чаяния становятся бессмысленными или напрасными.

© 1995 г. Толстой Н. И.

НОВЫЕ КНИГИ

Национализм и формирование наций. Теории — модели — концепции/Отв. ред. А. И. Миллер. М., 1994. 198 С.

Весьма показательно, что в начале 1990-х годов стало появляться все больше работ, авторы которых ставят своей задачей так или иначе систематизировать море публикаций о национализме последнего десятилетия. Следовательно, мы присутствуем при подведении некоторых предварительных итогов того этапа исследований национализма, для которого характерно преимущественное внимание к теоретическому осмыслению феномена.

Книга «Национализм и формирование наций» представляет собой первое издание на русском языке, посвященное анализу наиболее важных теоретических работ о национализме, появившихся за рубежом во второй половине 70-х — начале 90-х годов. Специальные статьи рассматривают работы Б. Андерсона, А. Винклера, Э. Геллнера, М. Гроха, Л. Колли, И. Кожалки, Э. Смита, Ю. Хлебовчика, Э. Хобсбаума, Т. Шидера, а также австрийскую и хорватскую историографию по проблемам национализма. Книга снабжена библиографией, охватывающей литературу до 1993 г.

CONTENTS

ARTICLES

<i>Müller L.</i> (Tübingen). The Importance of Bible for Christianity in Russia (from conversion till 1240)	3
<i>Vasiliev M. A.</i> (Moscow). «Khors zhidovin»: Old Russian Pagan God in the Context of the problem Khazaro-Slavica	12
<i>Gardzanity M.</i> (Florence). «Walking» of Father-Superior Daniel to the Holy Land. Literature and Theology in Russia of XII ct.	22
<i>Belova O. V.</i> (Moscow). To the question of research of Slavic «Physiologist»	38
<i>Brogli Berkoff G.</i> (Milan). Research of Middle-Ages Russian Literature in Italy in recent decade	46

COMMUNICATIONS

<i>Krystanov T.</i> (Sophia). Sundays (holydays) Apostol-Gospel — the Old-Bulgarian little known Monument of Cyrill-Methody's age?	65
<i>Dziffer G.</i> (Udine). Remark on manuscript tradition of Tale «On Letters» by Monk Khrabr (Khilandar-manuscript N 481)	71
<i>Kulik A.</i> (Jerusalem). On unpreserved Greek translation of Book of Esther	76
<i>Labynceva J. A.</i> (Moscow). On the Research of Monuments of Cyrilian tradition in Poland	80

MATERIALS TO THE MANUAL OF CHURCH-SLAVIC-RUSSIAN LANGUAGE

<i>Sedakova O. A.</i> Church-Slavic-Russian Patronyms (to be continued)	84
---	----

REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Vinogradova L. N. J.</i> Ługowska. W świecie ludowych opowiadań: teksty, gatunki, intencje narracyjne	92
<i>Tchirieva E. S.</i> Milana Černelič. Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca	94
<i>Polyviannu D. I. P.</i> Пикио. Православното славянство и старобългарската културна традиция	96
<i>Labynceva J. A.</i> Медиевистични ракурси: Топос и енигма в културата на православните славяни	99
<i>Floria B. N. H. M.</i> Яковенко. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь и Центральная Україна)	101
<i>Orel V.</i> The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262)	107
<i>Kiklewitch A. K. B.</i> Косеска-Тошева, Г. Гаргов. Българско-полска съпоставителна граматика. Т. 2. Семантичната категория определеност/неопределеност	110
<i>Turilov A. A. L. V.</i> Zaborovsky. Great Lituianian Princedom at the time of Polish Deluge (1655—1656)	111

SCIENTIFIC LIFE

<i>Titova L. N.</i> Conference «Myth and Culture: Human — not-human»	114
<i>Efimova V. S.</i> Conference devoted to the problem of dynamic of the norm in the history of Slavic standard languages	116

<i>Motorny V. A.</i> Konstantin Konstantinovich Trofimovich (1923—1993)	119
<i>Melnikov G. P.</i> Josef Janacek (1925—1994)	121
<i>Tolstoy N. I.</i> M. A. Mikhailov	123

Технический редактор *В. М. Пахомова*

Сдано в набор 10.12.94	Подписано к печати 26.01.95	Формат бумаги 70×100 ¹ / ₁₆
Офсетная печать	Усл. печ. л. 10.4	Усл. кр.-отт. 9,3 тыс. Уч.-изд. л. 13,0 Бум. л. 4,0
	Тираж 877 экз.	Зак. 2052

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский проспект, д. 32а. Телефон 938-01-20
 Московская типография № 2 РАН, 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

ГЛУБОКОУВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

*В 1993—1994 гг. в Институте славяноведения и балканистики РАН
вышли следующие издания*

- * Тысячелетие введения христианства на Руси. М., 1993.
- * Дополнения к Предварительному списку славяно-рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. М., 1993.
- * *Косик В. И.* Время разрыва. Политика России в болгарском вопросе, 1886—1894 гг. М., 1993.
- * *Костюшко И. И.* Аграрная реформа 1848 г. в Австрии. М., 1993.
- * *Шемякин А. Л.* Радикальное движение в Сербии. М., 1993.
- * *Липатов А. В.* Литература в кругу шляхетской демократии. М., 1993.
- * Литературный авангард. Сб. статей. М., 1993.
- * Ян Коллар — поэт, патриот, гуманист. М., 1993.
- * Натура и культура. Тезисы конференции. Москва, ноябрь, 1993.
- * Исследования по славянской диалектологии 2. М., 1993.
- * Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения II. М., 1993.
- * Типологические и сопоставительные методы в славянском языкознании. М., 1993.
- * МАИРСК — 26. Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур. Информационный бюллетень.
- * МАИРСК — 27
- * Проблемы развития и функционирования современных славянских литературных языков. Сб. статей. М., 1993.
- * Политические партии и движения в Восточной Европе. Проблемы адаптации к современным условиям. М., 1994.
- * Польско-советская война. 1919—1920. М., 1994. Ч. I—II
- * *Михутина И. В.* Польско-советская война, 1919—1920. М., 1994.
- * *Улунзи А. А.* Россия и освобождение Болгарии от турецкого ига. 1877—1878. М., 1994.
- * Российское византиноведение. Итоги и перспективы. Сб. тезисов конференции. М., 1994.
- * Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и раннее время. (Тезисы XIII конференции). М., 1994.

- * *Фрейдзон В. И.* Судьбы крестьянства в общественной мысли Хорватии XIX — нач. XX в. М., 1994.
- * *Костюшко И. И.* Аграрные реформы в Австрии, Пруссии и России в период перехода от феодализма к капитализму. М., 1994.
- * *Шушарин В. П.* Крестьянская война 1514 года в Венгрии. М., 1994.
- * Славянские съезды XIX—XX вв. Сб. статей. М., 1994.
- * НКВД и польское подполье. 1944—1945. (По «Особым папкам» И. В. Сталина). М., 1994.
- * Национализм и формирование наций. Теории — модели — концепции. М., 1994.
- * Очаги тревоги в Восточной Европе (Драма национальных противоречий). М., 1994.
- * *Семенова Л. Е.* Дунайские княжества в международных отношениях в Юго-Восточной Европе (конец XIV — первая половина XVI в.). М., 1994.
- * История. Культура. Этнология. Доклады российских ученых к VII Международному Конгрессу по изучению Юго-Восточной Европы. М., 1994.
- * Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994.
- * Специфика литературных отношений. М., 1994.
- * Общечарпатский диалектологический атлас. М., 1994. Вып. 2.
- * Миф и культура. Человек — не-человек. Сб. тезисов конференции. М., 1994.
- * *Кишкин Л. С.* Литература среди искусств и наук. М., 1994.

* Книги, отмеченные звездочкой,
 Вы можете приобрести по адресу:
 117334, Москва, Ленинский пр-т, 32А, корп. В,
 Институт славяноведения и балканистики РАН, комн. 924.
 Тел. (095) 938-58-83, Гурьева Маргарита Васильевна.

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ!

Издательство "Наука"
обращает ваше внимание на следующие книги:

Язык — культура — этнос. Науч. совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1994. 17 л.

Триада "Язык — культура — этнос" рассматривается на основе нового теоретико-методологического подхода — комплексного, междисциплинарного, системно-функционального изучения языковых и социокультурных процессов.

Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 21 / Ин-т русского языка РАН. М.: Наука, 1994. 17 л.

Выпуск Словаря построен на исчерпывающем охвате славянских лексикографических источников (диалектных, литературных, исторических).

Смирнова Э.С. Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV в.: Центры художественной культуры средневековой Руси / Ин-т искусствознания М-ва культуры РФ. М.: Наука, 1994. 46 л.

Издание является публикацией 16 лицевых новгородских рукописей XV в., обнаруженных в последние годы в различных хранилищах Москвы, Санкт-Петербурга, Новгорода и др. Издание богато иллюстрировано.

*По всем вопросам приобретения книг просим обращаться
в Торговую фирму "Академкнига" по адресу:*

*103624, ГСП, Москва, Б. Черкасский пер., 2/10.
Тел. торгового отдела: 923-72-84.*