



XX конференция
памяти В.Д. Королюка

**Становление
славянского мира
и Византия**
в эпоху
раннего
средневековья



ИСРАН
Москва-2001



Владимир Дорофеевич
КОРОЛЮК
(1921-1981)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ
ОТДЕЛ ИСТОРИИ СРЕДНИХ ВЕКОВ

«СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ»
XX конференция памяти В.Д. Королюка

•

СТАНОВЛЕНИЕ
СЛАВЯНСКОГО МИРА
И ВИЗАНТИЯ
В ЭПОХУ
РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Сборник тезисов

Москва 2001

Редакционная коллегия:

Г.Г. Литаврин (отв. ред. серии),
Б.Н. Флоря (отв. ред. выпуска),
О.А. Акимова (отв. секретарь).

Конференция проводится
при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
грант № 01-01-14029 д

Тексты даны в авторской редакции и авторском наборе

ISBN 5 7576-0123-X

© Авторы

© Институт славяноведения РАН

Д.Е. Алимов
(Санкт-Петербург)

Хорваты в эпоху расселения на Балканах: особенности этнополитической структуры и начало христианизации

Проблемы этнической принадлежности древнейших хорватов-переселенцев, политической организации хорватского общества во время переселения хорватских племен в Далмацию, взаимодействия их с местным христианским населением, безусловно, являются одними из ключевых в истории раннесредневековой Хорватии. В связи с этим представляется важным отметить те аспекты данной проблематики, которые имеют непосредственное отношение к изучению процесса христианизации Хорватии и взаимосвязи этого процесса с социально-политическими переменами в жизни хорватов в VII в.

Так, для определения путей ознакомления хорватов с христианством следует рассмотреть роль неславянских этнических общностей в процессе хорватского этногенеза. Как известно, в хорватской историографии перв. пол. XX в. существовали теории, предусматривавшие значительную роль неславянских этносов (остготов, иранцев и др.) в этногенезе хорватов. Важнейшие письменные источники, на которые опирались сторонники “готской” теории – это Летопись попа Дуклянина (сер. – втор. пол. XII в.) и Хроника Фомы Сплитского (сер. – втор. пол. XIII в.), подробно повествующие о приходе на Балканы готов и отождествляющие последних со славянами. Сторонники “готской” теории видели в свидетельствах Фомы Сплитского и Дуклянского Летописца отражение реального происхождения древнейших хорватов от остготов, которые, как известно, некоторое время занимали балканские земли. В доказательство своей теории ее сторонники приводили и антропологические данные и выводили из германских языков сам этноним “хорват” (S. Guldescu, 1964. P. 53–55; 317–320). “Готская” теория, представленная в историографии перв. пол. XX в. такими именами как К. Шегвич, Й. Рус, не получила поддержки в новейших исследованиях. Критики ее справедливо апеллируют к археологическим источникам. На территории Хорватии остготские поселения, как видно, представляли собой лишь изолированные островки (M. Suić, 1995. S. 20). По-видимому, основная масса остготов не задержалась надолго в районе западных Балкан, и контакты их с хорватами не могли быть интенсивными. Однако, можно допустить существование

контактов между хорватами и какими-либо сохранившимися остатками готского населения. Не исключено и знакомство хорватов с арианством, о распространении которого среди последних сообщает Фома Сплитский.

В настоящее время наиболее распространенным является мнение об иранском происхождении этнонима “хорват”, часто рассматриваемом в контексте предполагаемого иранского (аланского) происхождения самих древнейших хорватов (см., напр.: S. Sakać, 1955. P. 30–46; V. Koščak, 1995. S. 110–116). Однако, остается вопрос о степени славянизации хорватов к моменту их переселения на Балканы. Анализ древнейшей хорватской этногенетической легенды, приведённой в 30-й главе сочинения Константина Багрянородного “Об управлении империей”, не позволяет преувеличивать эту славянизацию ввиду отсутствия славянских имен в списке легендарных хорватских вождей, возглавлявших переселение. Это обстоятельство дает дополнительные основания для теорий хорватского этногенеза, тесно связывающих этнические и социально-политические процессы. Теория, отводившая хорватам место господствующего слоя в созданных хорватами политических образованиях и, следовательно, тесно связывавшая этническую и социальную характеристики, была разработана еще Л. Хауптманном, полагавшим, что хорваты-воины создали политические структуры не только в Далматинской Хорватии, но и в Карантании. По мнению словенского ученого, речь шла об этническом и социальном дуализме, выражавшемся в существовании господствующего слоя хорватов и подчиненных им славян (Lj. Hauptmann, 1925. S. 315). Значительный интерес представляет и современная попытка рассмотрения этногенеза хорватов в контексте социально-политической истории Аварского каганата. Согласно данной точке зрения, изначально хорваты представляли собой определенный социальный слой Аварской державы, передавший свое имя подвластному славянскому населению (W. Pohl, 1995. S. 94). Нетрудно увидеть в такой схеме некоторое сходство с этнополитическими процессами на Руси, в Болгарии, и в других странах. Несмотря на отсутствие в раннесредневековой Хорватии яркого этнического и социального дуализма, подобного существовавшему в Болгарии, все же нельзя преуменьшать наличие определенных этнокультурных различий между хорватами и пришедшими в Далмацию несколько ранее последних славянами, источники которых можно искать в аварском или иранском наследии. Роль этих различий в дальнейшем социально-политическом развитии Хорватии еще предстоит выяснить.

Другим важнейшим аспектом этнополитических процессов в ранне-средневековом хорватском обществе, имеющим непосредственное отношение к проникновению христианства в хорватскую среду, являются взаимоотношения далматинских славян и хорватов с далматинским романизован-

ным населением, исповедовавшим христианство. Как показывают результаты исследований, христианство сохранялось на территории Далмации и Паннонии и после прихода хорватов. При этом христианские общины непрерывно существовали не только в занятых хорватами, но относительно близких к крупным церковным центрам адриатического побережья районах Далмации, но и в значительном удалении от далматинских городов в регионе бывшей Сисакской епископии. Такой вывод позволяют сделать изученные еще Ф. Фанцевым особенности церковного обряда, содержащиеся в древнейшей богослужебной книге Загребской епископии “*Missale antiquissimum*”. Эти черты церковного обряда, характерные для Восточной церкви, были связаны исследователем с наследием древней Сисакской епископии (F. Fancev, 1925. S. 527). То, что сам древнейший церковный обряд фигурирует в книге под названием “горицкий” (*goricensis*), позволило Ф. Фанцеву, а вслед за ним и другим исследователям связывать первоначальное бытование обряда с Горицким архидьяконатом, а точнее с его центром – селением Гора близ Сисака, где источником XIV в. засвидетельствовано существование церквей св. Климента и св. Петра. По мнению Н. Будака, сюда в защищенную географическим положением Гору в древности переместился церковный центр из Сисака, что было, вероятно, связано с участвовавшими венгерскими вторжениями в IX–X вв. (N. Budak, 1994. S. 108). Здесь важно подчеркнуть, что, несмотря на частые варварские набеги, христианская община сохранялась, а возможно и пополнялась за счет новообращенных из славянской среды. После прекращения власти в данном регионе авар, произошедшего вследствие успешной борьбы с ними франков и славян, Сисак становится столицей васального франкам Посавского княжества. К кон. VIII – нач. IX вв. относится распространение в княжестве христианства из Аквилеи и, вероятно, Зальцбурга. При этом франкские миссионеры наверняка опирались на сохранявшееся в Сисаке духовенство (N. Budak, 1994. S. 107). Следует отметить, что христианство, с которым хорваты столкнулись в ходе своего расселения в Далмации и в Паннонии, вряд ли было ортодоксальным, особенно во внутренних районах, отдаленных от городов далматинского побережья. Долгое существование христианских общин в условиях постоянных варварских вторжений и изоляции от крупных церковных центров естественно должно было привести к значительным изменениям. В связи с этим интересно обратить внимание на слова Грамоты эстергомского епископа Фелициана 1134 г. о причинах основания в конце XI в. Загребской епископии: “...videlicet ut quos error idolatrie a Dei cultura extraneos fecerat, episcopalis cura ad viam veritatis reduceret” (Цит. по: V. Klaić, 1974. S. 347). Невероятная для конца XI в. причина основания епископского центра (*error idolatrie*) давно обращала на себя внимание исследователей (N. Klaić, 1975. S. 89). Скорее всего, что в

данной формулировке имелось в виду все же не идолопоклонство, а бытовавшая тогда в Посавской Хорватии форма христианства, сохранявшегося в Сисаке долгое время в почти полном отрыве от центров ортодоксальной религии и к тому же в языческом окружении.

Формы взаимодействия сохранявшегося в Далмации и в Паннии христианского романизованного населения с хорватами, которые могли бы привести к крещению последних определить весьма трудно. Сообщение Фомы Сплитского о смешении проживавших в Далмации “куретов” и пришедших из Полонии “лингонов” в действительности может отражать реальную картину – контакты хорватов с автохтонным населением. О первых контактах славянских мигрантов с далматинскими христианами подробно повествует и Летопись попа Дуклянина. Как сообщает Дуклянский Летописец, при одном из первых правителей “славян-готов” Сенулате отношение к христианам было крайне нетерпимым, однако сын Сенулата правитель Силимир, напротив, покровительствовал христианам. Положение резко изменилось при внуке Силимира Ратомире, который, согласно Летописи попа Дуклянина, развернул против христиан жестокие гонения. Интересную информацию сообщает Дуклянский Летописец и о попытках христиан сохранить свою веру, заставлявших их укрываться в труднодоступных местах. Скорее всего, здесь говорится о тех христианах, которые жили в глубинных районах страны “славян-готов” в отдалении от далматинских городов, пытаясь сохраниться во враждебном окружении. Окончательно прекратил гонения, согласно Летописи, Звонимир, а уже при следующем правителе Светопелеке (в славяноязычной редакции Летописи, датируемой XIV в. и известной под названием Хорватской Хроники имя этого правителя – Будимир) произошло официальное крещение хорватов. Несмотря на всю осторожность, которую следует проявлять при интерпретации сведений Летописи попа Дуклянина, представляется всё же оправданным видеть в этих свидетельствах отголоски вполне реального и длительного процесса ранних контактов язычников с христианами, в котором существовали как благоприятные, так и неблагоприятные периоды.

В условиях непрерывного существования христианских общин на территориях, занятых хорватами, христиане довольно быстро должны были быть вовлечены в отношения с новой хорватской властью. Нам очень сложно судить, какого рода были эти отношения и чем они регулировались, а следовательно, трудно и ответить на вопрос о масштабах распространения христианства среди хорватов, предшествовавшего организованным попыткам их христианизации из далматинских городов. Ясно, однако, лишь то, что раннее знакомство хорватов с новой для них религией, явившееся следствием сохранения христиан и христианского духовенства непосредственно в зоне

хорватского расселения, способствовало успеху христианских миссий в Хорватии в VI – нач. IX в.

Budak N. Prva stoljeća Hrvatske. Zagreb, 1994.

Fancev F. O najstarijem bogoslužju u Posavskoj Hrvatskoj. // Zbornik kralja Tomislava. Zagreb, 1925.

Guldescu S. History of Medieval Croatia. The Hague, 1964.

Hauptmann Lj. Karantanska Hrvatska. // Zbornik kralja Tomislava. Zagreb, 1925.

Klaić N. Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku. Zagreb, 1975.

Klaić V. Povijest Hrvata od najstarijih vremena do svršetka XIX stoljeća. Knj. I. Zagreb, 1974.

Košćak V. Iranska teorija o podrijetlu Hrvata. // Etnogeneza Hrvata. Zagreb, 1995.

Pohl W. Osnove hrvatske etnogeneze: Avari i Slaveni. // Etnogeneza Hrvata. Zagreb, 1995.

Sakać S.K. The Iranian Origins of the Croats according to C. Porphyrogenitus. // The Croatian Nation in its Struggle for Freedom and Independence. Chicago, 1955.

Suić M. Pristupna razmatranja uz problem etnogeneze Hrvata. // Etnogeneza Hrvata. Zagreb, 1995.



А.О. Амелькин
(Воронеж)

Русско-византийские контакты первой трети XIII в. в представлении русского книжника XVI в.

Интересные сведения о русско-византийских отношениях в начале XIII в. содержит “Повесть о принесении иконы Николы Корсунского в Рязань”, открывающая цикл повестей о Николе Заразском. Пока наиболее распространенной точкой зрения на время составления памятника является мнение, относящее повесть к XIII в. Такая датировка установилась с легкой руки Д.С. Лихачева и закреплена в академических и популярных изданиях, справочниках и учебных пособиях. Однако более справедливой представляется точка зрения А.С. Орлова, В.Л. Комаровича и А.Г. Кузьмина, указывающая на XVI в. как на время составления повестей, входящих в Николо-Заразский цикл. В связи с такой поздней датировкой неизбежно возникает вопрос о степени достоверности сведений повестей Николо-Заразского цикла о русско-византийских контактах начала XIII в. и об особенностях отражения этих контактов в сказании XVI в.

Какие же эпизоды русско-византийских отношений сообщает нам автор “Повести о принесении иконы Николы Корсунского в Рязань” и продол-

жающей ее “Повести о гибели князя Федора и его семьи”? Прежде всего, описание топографии Херсона, откуда была вывезена икона, дается в тесной связи с историей крещения князя Владимира. Следующим событием русско-византийских отношений в Повести становится решение священника Евстафия подчиниться воле св. Николая и покинуть Корсунь в 1224 г. и приезд иконы святителя в Рязанское княжество в 1225 г. Причем автор, прежде всего, показал путешествие образа св. Николая и его прем именно в русских землях. В сказании, помимо священника Евстафия и его семьи, действуют и другие выходцы из византийских земель. Так, в качестве эпизодического героя в Повести упомянут епископ Рязанский Ефросин Святогорец, а главная героиня – Евпраксия – названа царевной, т. е. родственницей византийского императора. Однако ее греческое происхождение никак не сказывается в повести. Следует отметить, что все основные сведения о русско-византийских контактах приводятся главным образом в этих произведениях и лишь повторяются в “Повести о Разорении Рязани Батыем”. В редакции Основная Б, вид I этой повести добавлено только сообщение о том, что икона Одигитрии, хранившаяся в Рязанском кафедральном соборе, была принесена с Афона. Наконец, в завершающей цикл повестей о Николе Зараском “Похвале роду рязанских князей” помещено сообщение о том, что рязанские князья “к греческим царям великую любовь имели и дары от них многие принимали”.

Что же в этих эпизодах находит реальное подтверждение, а что является искажением исторической действительности? Путешествие иконы из Корсуни в Рязань вокруг Европы, а не через степи Причерноморья хорошо объясняется смутой, возникшей в Восточноевропейских степях после сражения на реке Калке, подчинением части Византии европейским властителям, установлению мирных отношений Новгородской и Псковской земель с Западом (Ригой). Однако составители “Повести о принесении иконы Николы Корсунского в Рязань” уже не помнили о свершившемся в 1224 г. (т. е. в том же году, в котором священнику Евстафию было видение) путешествии из Причерноморья в Киев митрополита Кирилла (грека по происхождению), хотя его роль в перенесении иконы кажется достаточно большой. Митрополит, судя по найденной в византийских слоях Херсонеса его печати, поддерживал отношения с местными властями. Едва ли перенесение святыни, стоявшей вне церкви “посреди града” и, судя по этому, пользовавшейся особым почитанием горожан, было бы возможно по инициативе простого священника Евстафия без участия церковных иерархов. Авторами были забыты (по крайней мере, они оставили их не оговоренными) и изменения в правовом положении Херсона после падения Константинополя, и распад Византийской империи (поскольку происхождение греческой царевны из той или иной области им также не оговаривается). Путешествие Корсунской иконы в рязанские земли подается ими

как уникальное действие. Между тем автор "Повести о Разорении Рязани Батыем" знает в Рязани еще одну икону греческого происхождения – образ "Одигитрие, юже принесе епископ Ефросин иза Святыа горы".

Таким образом, на основе данных цикла повестей о Николе Заразском можно сделать вывод о том, что 1) накануне татаро-монгольского нашествия Рязанское княжество поддерживало тесные церковно-политические контакты с византийскими землями (что связано с поисками православного греческого духовенства поддержки в условиях разгрома Византийской империи крестоносцами); 2) в начале XVI в. интерес к истории церковных связей Руси и Византии заметно ослаб, а русские книжники выделяли как важную деталь лишь царский титул тех, с кем рязанские князья поддерживали свои отношения.

Д.Ю. Арапов
(Москва)

Исламские сюжеты в "древнем славянорусском" переводе "Хроники" Георгия Амартола

Характеризуя рассказы о мусульманстве в сочинениях византийских авторов, академик И.Ю. Крачковский писал: "Обыкновенно они ограничивались сведениями об исламе, чаще всего в искаженном виде, и полемикой с ним. Создавался фантастический образ ислама и сарацина, так же мало соответствующий реальной действительности, как и в средневековой Европе". Ученый проанализировал труд Георгия Амартола в "славянорусском" переводе середины XI в. и отметил, что "Хроника" посвоему обстоятельно говорит об истории "Бохмита", как в переводе назван Мухаммед, излагает основы созданной им религии... Однако все эти сведения передаются в обычной византийской форме, с искажениями и непониманием. Русский перевод значительно усилил эту сторону и в свою очередь внес еще больше недоразумений... Потребовалась бы специальная работа... чтобы вскрыть источник этих данных или извлечь из них здоровое зерно" [6, с. 18].

Рассмотрим некоторые исламские сюжеты в данном переводе труда Георгия Амартола.

1. "... ключися наятися ему [Мухаммеду – Д.А.] к жене богати и сродници ему, нарицаемеи Динага, да на вльблудех куплю деяти с единоплеменники своими... прелсти жену, вдове суши еи, поимет ю в собе жене..." [4, с. 449]

Здесь имелась в виду история первого брака пророка Мухаммеда, когда он около 595 г. женился на своей родственнице Хадидже бинт Хувайлид. После двух предшествующих браков Хадиджа была самостоятельно ведущей

дела, богатой женщиной, снаряжавшей торговые караваны. Мухаммед был вначале нанят ею для организации и сопровождения этих караванов. По мусульманским источникам Хадиджа сама первая предложила Мухаммеду взять себя в жены. [2, с. 16] Согласно исламскому преданию Хадидже было тогда 40 лет, а Мухаммеду – 25 лет. По мнению О.Г. Большакова, Хадидже было всего лишь 28 лет, то есть она была старше своего третьего мужа всего на 3 года. [1, с. 66] Когда у Мухаммеда начались первые "видения" и "откровения", Хадиджа сразу поверила в пророческую миссию своего супруга. В мусульманской традиции первую жену пророка обычно признают первой женщиной, которая приняла ислам. Кончина Хадиджи около 619–620 гг. сильно потрясла Мухаммеда. Согласно "Хронике" Георгия Амартола пророк стал тогда проповедовать свое учение еще более страстно: "одержима бьяше злаа прелесть". [4, с. 450] По мнению историков ислама потеря первой жены, всегда поддерживавшей пророка и материально, и морально, была одной из причин, побудивших Мухаммеда переселиться из ставшей ему враждебной Мекки в Медину в 622 г. ("год хиджры") [3, с. 261, 262].

2. "...Бохмит... рче... яко "видение агглское вижу именем Гавриила" [4, с. 449].

По исламской традиции Джibriл (Гавриил) – это имя ангела, наиболее приближенного к Аллаху, главного посредника между ним и Мухаммедом. Мусульманами Джibriл воспринимается как часто посещавший пророка в его "видениях" покровитель, оберегавший его вместе с Аллахом от враждебности "неверных", главный передатчик пророку "божественного откровения" – Корана [2, с. 21] В исламоведении предполагается, что образ Джibriла в Коране появился под влиянием образа архангела Гавриила, ставшего известным Мухаммеду из христианских преданий. [3, с. 64; 8, с. 28, 71; 9, т. I, с. 374] Следует отметить, что в "Хронике" данное "видение" Мухаммеда, названо, как "агглское", то есть "бесовское". Переводчиком Георгия Амартола здесь была обыграна известная оппозиция церковно-славянских слов "ангел" и "аггел". "Лжепророка", каким с точки зрения христианского автора являлся Мухаммед, не мог посетить настоящий посланец Божий, а в его облике способен был лишь представитель Сатаны [9, т. I, с. 170].

3. "...изобразив о себе истину, и себе [Мухаммеду – Д.А.] ключарю рче быти ему райскому." [4, с. 450]

Недовольство автора "Хроники" было вызвано тем, что, по его мнению, пророк мусульман присвоил себе то, что в христианском понимании являлось прерогативой апостола Петра. Именно Петру, по словам Евангелия от Матфея, Иисусом были

вручены ключи от "райских" и "адских" врат. В христианской иконографии и агиографической литературе Петр обычно изображается, как "привратник и ключарь небесный". В исламском мире образ апостола Петра особенно часто привлекал внимание исмаилитских авторов: по христианскому преданию Петр (Бутрос) постоянно сопровождал Иисуса (Ису), с Петром у исмаилитов сравнивался, как главный спутник пророка Мухаммеда, "истинный носитель Божьей благодати", с точки зрения шиитов единственный "праведный халиф" Али. б Абу Талиб [3, с. 18; 9, т. II, с. 308, 309, 470].

4. " суть же три реки в раи, рче [Мухаммед - Д.А.], едина медвенаа, едина молочна, едина винна " [4, с. 451].

Данный сюжет связан с одной из известных характеристик мусульманского рая ("джанна" - сад) в исламской традиции. В су-ре 47 Корана говорится, что "богобоязненные" праведники попадут в сад "вечного блаженства", где их будут ждать "реки из воды, не портящейся, и реки из молока, вкус которого не меняется, и реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меду очищенного". [5, с. 416] В литературе высказывалось предположение, что кораническое изображение рая было навеяно впечатлением от изображающих рай христианских мозаик Сирии. [9, т. I, с. 373] Необходимо вспомнить о роли "реки", как важного мифологического символа, и то, что образ "рек" из меда, молока, вина и т. п. широко встречается в фольклорном, особенно сказочном материале. [9, т. II, с. 374-376] Интересно, что в более поздних древнерусских текстах, как и в Коране, сообщается о четырех реках, текущих в мусульманском раю [11, с. 270].

Рассказ об исламе в "Хронике" Георгия Амартола вошел в "Еллинский летописец" всех видов, по мнению ряда исследователей оказал свое воздействие на "Сказание о крещении Руси" в "Повести временных лет", достаточно заметно его влияние присутствует в "чине присоединения мухаммедан к православию". [6, с. 18; 7, с. 402-405; 10, с. 39, 40; 11, с. 268-275] Изучение исламских сюжетов в данных памятниках древнеславянской письменности представляется интересной задачей, которая требует совместной работы различных специалистов гуманитарного знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Большаков О.Г.* История халифата. 1. Ислам в Аравии (570-633) М., 1989.

2. Ибн Хишам. Сират саййдина Мухамад расул Аллах ("Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха") // Хрестоматия по исламу. Переводы с арабского, введения и примечания. М., 1994.
3. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
4. *Истрии В.М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 1, Пг., 1920.
5. Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986
6. *Крачковский И.Ю.* Очерки из истории русской арабистики // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 5, М.–Л., 1958.
7. Летописец еллинский и римский. Т. 1, СПб., 1999.
8. *Массэ А.* Ислам. Очерк истории. Перевод с французского. Изд. 2-е, М., 1963.
10. Мифы народов мира. Энциклопедия. Тт. 1–2. М., 1980–1982.
11. Повесть временных лет. СПб., 1996.
12. Чин и устав бываемы еже от срации обращающихся ко чистей и истинней вере нашей христианьской // Православный собеседник, 1881, март.

Н.Д. Барабанов
(Волгоград)

Народная религиозность Византии (к постановке проблемы)

Тема народной религиозности давно и успешно изучается специалистами по истории средневековой Западной Европы, славянского мира и Древней Руси. Успехи византиноведения в этой сфере науки являются более скромными, что вполне пропорционально вниманию, уделяемому теме. Многие элементы ее структуры оказались растворены в истории повседневности и сведены к банальным констатациям длительного сохранения в массе рядового населения рудиментов язычества, различных пережитков и суеверий. Наблюдения такого рода не исчерпывают глубины проблемы, поскольку остаются неизученными как процесс взаимодействия верований, имеющих различное происхождение, так и результат этого процесса – тот особенный вероисповедный сплав, который можно именовать народным православием. Поскольку благочестие и христианское рвение большинства византийцев вряд ли могут быть поставлены под сомнение, необходимо отметить, что суть проблемы видится совсем не в том, чтобы выявить языческие истоки тех или иных ри-

* Тезисы и доклад подготовлены при поддержке Минобразования РФ. Грант ГОО-1.2-301.

туалов и верований, а в том, чтобы понять специфичность всего комплекса религиозности и его функционирование.

Историография темы остаётся до сих пор фрагментарной, труды, посвящённые ей, появляются, как правило, при обнаружении случайного материала, сопутствующего основной теме исследования. В известной мере такое положение определено состоянием источников. В самом деле, специфика состоит в отсутствии массовых источников для изучения религиозного сознания масс. Однако, неизбежные в такой ситуации потери можно компенсировать путём создания базы данных, собранных из источников различных типов. В эту базу должны войти разрозненные свидетельства, содержащиеся в нарративных текстах, в документах церковного и светского права, агиографии, патристике, гомилетике, эпистолярном наследии. Однако перечисленными, как и другими, собственно византийскими источниками, возможности не исчерпываются. Поскольку речь идёт об аспектах мировоззрения, отличающихся крайним консерватизмом и во многих чертах сохраняющихся до наших дней, необходимо привлечение данных из источников поствизантийского времени, а также материалов греческого фольклора и этнографии прошлого столетия. Данное обстоятельство порождает проблему методов исследования, среди которых особое значение приобретает метод ретроспекции, предполагающий изучение того или иного верования на зрелой и лучше известной стадии существования, а затем обращение к его ранним этапам и истокам. Примером применения этого мнения может служить изучение верования в вурколаков, слабо отразившееся в поздневизантийских источниках, но хорошо известное по данным греческой этнографии XX в.

В качестве одного из путей дальнейшей разработки проблемы может выступить создание модели приходского православия, в которой в качестве составных элементов находят себе место храм и литургическая жизнь в аспекте её народного осмысления, магия во всех её формах, праздничная и календарная обрядность, культы реликвий, икон и святых, демонология, гадания. Перечисленные элементы религиозной жизни подлежат рассмотрению в неразрывном единстве. Тесная взаимосвязь этих компонентов определена процессом существования людей, их трудовой деятельностью, базисными установками сознания, общественными условиями, традициями, которые приводят индивидуальный религиозный опыт в соответствие с потребностями социальной группы. Бытующая на уровне прихода совокупность верований, обладая собственной структурой, скреплена пластами архаического религиозного фонда. дискретные и ситуационные проявления которого актуализируются по мере возникновения насущной необходимости, сопряжённой, как правило, с переходными (рождение, брак, смерть) и кризисными (войны, катаклизмы, эпидемии и т. д.) явлениями. В Византии всё это делало ещё более

востребованным религиозное наследие античности, которое и без того в силу традиций воспитания и обучения оставалось популярным. Оно не только скрывало под личиной уважения к древности и за фольклорными играми реальные проявления языческого сознания, но и трудилось над тем, чтобы приспособить к возможностям этого сознания многие комплексы христианского культа. Последний, в свою очередь, извлёк и усвоил из прошлого не только некоторые ритуальные формы, к примеру, votивные изображения, но также отдельных персонажей, таких как Гилу (Гелло) или Харон, занявших видное место в народной картине мира. В итоге временной континуум приходского бытия наполнялся конкретными проявлениями религиозности широкого диапазона – от избыточной христианской набожности до латентного возвращения к идололатрии, при этом в исполнении одних и тех же лиц.

М.В. Бибиков
(Москва)

Славянская лексика в византийских текстах *

При изучении византино-русских и византино-славянских связей все обычно отмечают, что при относительно хорошем знании различных аспектов византийского влияния на Русь с трудом удаётся обнаружить какие-то моменты (по крайней мере для эпохи домосковской Руси) обратного влияния. Однако, если понимать под влиянием не только политические феномены, но оценивать его в историко-культурном аспекте, то таких моментов окажется не так мало. Языковые заимствования из древнерусского в средневековом греческом – один из таких аспектов.

Если изучение тюркизмов в греческом (прежде всего, благодаря Д. Моравчику) или латинизмов (теперь и благодаря Лексикону Э. Трайпа) может к настоящему времени считаться весьма результативным, то “византийская русистика” находится на стадии сбора и обработки материала. Однако и накопленных следов заимствований из древнерусского достаточно, чтобы судить перспективности данного направления исследования.

Правда, в ряде случаев трудно выделить русизмы из общеславянской заимствованной лексики, хотя анализируемые слова из общеславянского лексикона употреблялись и древнерусскими авторами в сохранившихся письменных памятниках. Это относится, в частности, по-видимому к хронологически первым подобным заимствованиям – βλάτος и μέδος у Приска Панийского.

* Исследование осуществлено в рамках проекта по гранту РФФИ № 00-01-00413.

Тексты 9–10 веков позволяют отметить некоторое разнообразие в тематике и источниках проникновения славяно-русской лексики в византийские тексты. С одной стороны, это – социально-политическая терминология типа хорошо известных *πολοῦδια* и *ζάκαγα* Константина Багрянородного, с другой, – топонимы из древнерусской географической номенклатуры типа названий днепровских портов у того же Константина и наименований древнерусских городов и епархий в ранних списках “Notitia episcopatum”.

Специальный интерес вызывает достаточно древний на общем языковом фоне пласт заимствованных древнерусских или славянских ругательств. В 9 в. “Деяния Давида, Симеона и Георгия” зафиксировали эмоционально сильное *κουρβα*, а в 9 в. сам византийский поэт Иоанн Геометр ругает своего оппонента – адресата эпиграммы нарицательным *ψῆνας* (“псина”), который издаёт ещё нечленораздельное *λα*.

Памятники 11–12 вв. пополняются, несомненно пришедшим в греческий через славянский этнонимом *Νεμίτσοι* у Анны Комниной, в многочисленных императорских актах и др. текстах, а также названиями животных, например диковинного зверя Тавроскифских лесов – *ζοῦβρος* у Никиты Хониата.

В 12 в. зафиксировано в византийской литературе и воспроизведение целых фраз из русского языка. Так, эрудит Иоанн Цец в эпилоге “Теотонии” сообщает, что обычно здоровается так: *σδρά[βε], βράτε, σέρσιτσα, δόβρα δέτη*; там же приведены и тюркское, и “аланское” и другие иноязычные приветствия. Наконец, Птехопродром в одном из стихотворений создаёт образ полунисенствующего лирического героя, который, желая получить что-либо поесть, прикидывается (славянским?) монахом, обращаясь к детям с малопонятным бормотанием *ιτόυβρε, σάμυε*. Славянские лексические заимствования проникают тем самым на бытовой уровень.

•
Е.М. Верещагин
(Москва)

Еще раз об этнической принадлежности славянских первоучителей Кирилла и Мефодия*

1. В научной литературе, преимущественно исторической, не раз высказывалось предположение о том, что Кирилл и Мефодий, уроженцы наполовину населенной славянами Солуни, по этнической принадлежности были славянами. И с лингвистической точки зрения основания для такого заклю-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 99-04-00102а “Лингвистическое исследование и подготовка к изданию архаичного источника – Ильиной книги”).

чения, по-видимому, имеются. Действительно, евангельские переводы отличаются высокой степенью идиоматичности, а идиоматичность непреложно свидетельствует: славянский язык был для братьев родным. Тем не менее владение языком, конечно, не всегда обусловлено этнической принадлежностью человека.

2. Как кажется, обнаружилось, наконец, самосвидетельство первоучителей, из которого видно, что они себя к славянам – **не** причисляли.

3. Самосвидетельство содержится в архаичном Последовании Димитрию Солунскому (сокр.: ПДС), которое дошло до нас в источнике, представляющем собой древнейший славяно-русский богослужебный сборник. Имеется в виду т. н. *Ильина книга* (рукопись РГАДА [ф. 381, № 131]; в «Сводном каталоге» под № 76; сокр.: *Ил*). Ныне *Ил* содержит только минейные последования; триодная часть анонсирована, но изъята. Книга, в отличие от других миней или триодей, не подверглась правке по Студийско-Алексеевскому уставу.

4. До обнаружения ПДС в *Ил* было известно семь древних полных списков службы св. Димитрию, и древнейшей считалась рукопись, содержащаяся в т. н. Типографской Минее 1096 г. (сокр.: *Тп*; опубликована Ягичем). Текстовая версия ПДС *Ил* архаичнее версии *Тп*. Именно в версии *Ил* (в отличие от *Тп*) имеется тропарь, позволяющий сделать заключение об этническом самосознании равноапостолов славян.

5. Таков (стоящий на самой сильной [заключительной] коммуникативной позиции) 3-й тропарь **Потъщи сѧ, славьнѣ** (*Ил* 32^у 18–20, 32^у 1–4) IX-й песни Канона Димитрию 4-го гласа (с инципитом ирмоса: **всѧкъ зѣмьнъ** [= «Всяк земно родный»]):

- (1) Потъщи сѧ, славьнѣ,
- (2) <и> [в|арн дь|ньсь во|ево|дѣствомь си
- (3) ль|сть по|пирѧ трѧ|дѣзъ|чѣннѣ||
- (4) и чь|стѣно нѣ| съ|хранн
- (5) и варва|рѣхъ, стѣ, сѣ|ща о|чѣства ти
- (6) напра|ви абнѣ| въ| пристани|це
- (7) чь|стѣно|е| хѣ|во не| в|зла|жѣ|е сѧ.|

Для указанного славянского канона греческий оригинал пока не приискан. Весьма вероятно, что канон был сразу написан по-славянски, но, впрочем, и первоначальной греческой версии нельзя исключать.

6. В *Тп* на том же месте в IX-й песни содержится совсем другой тропарь, но также с упоминанием о триязычниках: (1) **По чѣто, моудре, / нищѣи твои раби ѣднни / лишаемъ сѧ твоѣѧ оубо красотѣ / любѣвѣ ради зижитѣла / по чѣжимъ зѣмлямъ и градомъ ходѣще / на посрамленнѣ, бѣжнѣ, / трѧдѣзъ|чѣннѣ и еретикъ лютѣ / вонни бѣвающе.** Этот тропарь А.И. Соболевский причислил к «церковно-славянским текстам

моравского происхождения». Строго говоря, ученый имеет в виду моравско-паннонский генезис. Если опираться на критерии атрибуции, которыми руководствовался Соболевский, то и (естественно, оставшийся ему неизвестным) тропарь *Ěě Потъщи сѧ, славѣнѣ* также должен быть отнесен к тем же текстам. Иными словами, тропарь мог быть написан еще до катастрофы, постигшей учеников Мефодия после его смерти.

7. Служба св. Димитрию драгоценна, поскольку ее увязывают с авторством или младшего члена двоицы (А.В. Горский и К.И. Невоструев, Й. Иванов), или же Мефодия (Б. Ангелов, Е. Георгиев, П. Динеков), или же кого-либо из их непосредственных учеников (А.И. Соболевский, Н.Л. Туницкий).

Пожалуй, ПДС своим содержанием исключает авторство учеников. Действительно, IX-я песнь канона (в которой, по законам жанра, автор имел право отразить свою личную ситуацию¹) написана явно от имени граждан Солуни, а среди учеников славянских равноапостолов их земляки-солуняне (к тому же, как будет видно из дальнейшего, – греки) неизвестны. Кроме того, неоднократно упомянутая в каноне борьба с триязычниками, актуальная при жизни Кирилла и Мефодия, потеряла свою актуальность, когда изгнанные ученики пришли в Болгарию.

Ср. 2-й тропарь IX-й песни (32^г 11–17): Оуслъзиши нъзи, сѣѣ, ницаѧ своѧ рабъзи и оумили сѧ / Ѡлжчихоумъ сѧ далече сѧще / Ѡ свѣтъла храма твоего / и горѣтъ вънѣтърь| наша срѣдѧца / и желаемъ, сѣѣ, твоѧ црѣвѣ / поклонити сѧ когда| твоими мольбами|. Ср. также троичен, завершающий ту же песнь (32^г 5–12): Безначальна трѣѣ, ѧже трепещютъ| аѧгѧл / и многострашнаѧ серафимъ / дан хвалциимъ тѧ въроуѧ / оупъвание и лъбъвъ нераздѣчимъ / къ црѣствнѧ бжню настаѧлюци нъзи / мольбами мѧѧка ти / и застоупника твѣрѧ градоу нашемоу|.

По верному замечанию С. Кожухарова, «содержание X-й песни не дает прямых указаний об авторстве канона, но несомненно, что его автор – уроженец Солуни». Поскольку сочинитель канона использует грамматическое множественное число, ясно, что он говорит от «референтной группы» (земляков-солунян), т. е. по крайней мере от имени двух человек.

Еретики-*триязычники*, как мы видели, упоминаются в каноне: во-первых, в новообретенном тропаре *Ил* (лъсть попираѧ триѧзъчннкъ); во-вторых, в ранее известном тропаре *Тп* (на посрамление [...] триѧзъчннкъ и еретикъ лютъ).

¹ Ср. суждение Н.Л. Туницкого: в X-ю песнь «по правилам византийской гимнографии составители служб могли вносить собственный автобиографический материал и возбуждаемые им чувства». Остальные песни должны выражать общехристианские чувства.

8. Обратимся теперь к лингвотекстологическому анализу смыслов, содержащихся в тропаре **Потъци сѧ, славьне**.

По перлокутивной цели и по набору рече-поведенческих тактик тропарь принадлежит к жанру молитвы-прошения (ἐκτενής). Молитва состоит из общей оклички святого (строка 1) и из двух равноположенных частей-прошений (2-4; 5-7). Окличка относится к ним обоим. Сочинительная связь двух частей показана использованием союза и (в копулятивном значении) в начале строки (4). Логико-синтаксическая структура тропаря такова:

Потъци сѧ, славьне,

<p><и> [в]ари дьньсь воеводствоь си ѡбрътъ попираѧ тридѧзьчникъ и <u>чьстьно</u> нъи съхрани</p>	<p>и варва рѣхъ, стѣ, сѧща оѣства ти напра ви абнѣ въ пристанище <u>чьстьно</u>е хъво не вѣлажце сѧ. </p>
--	--

9. Первая часть (строки 2-4) – это молитва к св. Димитрию «за себя», «за нас».

Местоимение нельзя понимать в расширительном смысле («за нас» = «за всех христиан»), поскольку названа вполне определённая ситуация, в которой оказались молящиеся, ситуация конкретного противоборства с триязычниками. Иными словами, местоимение нъи надо отнести к группе людей, теснимых приверженцами ереси. Стало быть, нъи стоит вместо имени, точнее: словосочетания, обозначающего дефинитивную группу («сохрани нас, страдающих от триязычников»). В свете сказанного выше «мы» – это солуняне, далеко отлучившиеся от своего града, от светлого храма св. Димитрия и молящиеся, чтобы святой *честно сохранил* «нас». Что конкретно он должен, по прошению, для этого сделать? – Святой должен *попрать лесть* (= лжеучение) *триязычников*.

Строки (2.4) выражают иллюкуцию двумя императивными глаголами: *вари дьньсь* (контекстно: «приди [в нужный момент] на помощь») и *нъи съхрани* («сохрани» = «не дай погибнуть»).

Строки (3.4) выражают временное последование взаимосвязанных событий и тем самым каузацию (post hoc – propter hoc): чтобы сохранить молящихся, необходимо (предварительно) попрать лжеучение врагов. Обращает на себя внимание точность формулировки: испрашивается попрание не самих еретиков, а только свойственной им «лести».

10. Вторая часть – это молитва к св. Димитрию «за них».

«Они» в данном тропаре не есть предельно широкая группа людей («все другие»), а вполне определенное сообщество. *Отечество* св. Димитрия – Солунь, а «они» – того же самого *отечества*, т. е. солуняне (насельники, может быть, не града, а округа). Но «они», хотя и солуняне (подобно «нам»), – всё же не «мы». В отличие от «нас», «они» – *варвары*.

Кто разумеется под *варварами* в Солуни и в окрестностях? Естественно, славяне, те самые, от натиска которых, согласно Житию Димитрия, святой, творя чудеса (в том числе посмертно), оборонял «град свой». Об этом подробно сообщает автор Жития архиеп. Солунский Иоанн I (пребывал на кафедре между 610 и 649 гг.), оставивший описание этих чудес. Во 2-й книге своих *Miracula s. Demetrii* святитель много внимания уделяет присолунским славянам и дает перечень их племен.

Можно думать, что описательная формула *варвары твоего отечества* построена по принципу семантического переноса *pars pro toto*, характерного для поэзии. Если перед нами действительно метонимия, то допустимо думать, что автор тропаря молится не только за присолунских, но и за **всех** славян. Мы видели, что молитва тесно привязана к «текущему моменту», и в момент ее написания, по хронологии известных событий, автора окружали не славяне Солуни, а моравские славяне.

Таким образом, варварских народов множество, но *варвары отечества св. Димитрия* – это избирательно *славяне*.

Автор тропаря не питает к славянам ненависти. Напротив, со зная мятежность их бытия, он молит св. Димитрия стать патроном славян и *направить* их (за слав. глаголом просвечивает греч. κυβερνάω) в *пристанище* честное. Заметим кстати, что *не буруемое пристанище (пристанище не вьлажце сѧ)* – типичный и частый образ гимнографии, производный от «прибрежно-морского» характера византийской цивилизации. *На править* бедствующий во время бури корабль в защищенную от наката волн гавань – то же самое, что *сохранить* (= *спасти*) его.

Фактически автор тропаря молитвенно просит для себя (для «нас») того же самого, что и для славян (не для «нас» – для «них»)! Характерно употребление в обеих частях однокоренного слова (в структурном представлении тропаря [выше] оно подчеркнуто): для себя испрашивается *честное* сохранение, для славян испрашивается пристанище – в равной мере *честное*.

Поскольку перед нами прошение, т. е. иллокутивное (обращенное в будущее) речение, следует предположить, что пристанище *именно* Христово на момент написания тропаря всё еще оставалось для славян *desideratum* и что, следовательно, процесс их христианизации еще не завершился.

Вероятно, термин **варваръ** в словоупотреблении автора тропаря не имел отрицательных коннотаций, а представлял собой спокойный *terminus technicus*. **Варваръ** (βάρβαρος²) в таком случае представляет собой термин

² Иногда полагают (и подобное мнение даже проникло в учебники введения в языкознание), что βάρβαρος – это звукоподражание (чужестранной, неразборчивой речи). На самом деле перед нами словопроизводство (от βάρος «нечто мучительное, неснос-

апофатической семантики: это – не *ромей*. (скажем, может быть, отчасти анахронистически) не *грек-византиец*, (вероятно) не (коренной) гражданин империи, не «свой», а самое главное – человек, не говорящий по-гречески или говорящий как иностранец. Однако, (в сочетании с атрибутом) **варварь оцѣства ти** приобретает катафатическую семантику; это – *славянин*, представитель племени вполне известного византийцам народа.

11. Предложенный анализ допускает и еще один важный вывод. Разделив свою молитву на две части, автор тропаря отчетливо противопоставил «себя» и «нас» (т. е. свою референтную группу) – «им» (не своей группе). С одной стороны, члены обеих групп – земляки, солуняне, и в этом они тождественны, но первая группа – это **не варвары**, тогда как вторая – *варвары*. Поскольку *варвары отечества св. Димитрия* (в свете сказанного раньше) – *славяне*, т. е. поскольку вторая группа поименована на основании этнического признака, методом исключения получаем, что члены первой группы – **не славяне**.

Таким образом, если авторство канона св. Димитрию связывать с именами Кирилла или Мефодия, то они, в своем самосознании, совершенно отчетливо исключали себя из славянства.



Ю.Я. Вин
(Москва)

Синтез византийской и славянской социокультурной традиции в среде сельского населения средневековой Византии и сопредельных регионов Балкан

Проблему синтеза византийской и славянской социокультурной традиции сельского населения балканских окраин Византии автор этих строк затрагивал неоднократно. В частности, поводом для выводов на этот счет послужила судьба семьи жителя области Призрена Георгия и Обрады, дочери Радослава из Нижнего Полога, описанная в одном из посланий охридского архи-

ное, тоскливое») посредством интенсивирующей редупликации первого слога по модели, реализованной в словах типа βόρβωρος «грязь, навоз, тина», μαρμαρος «мрамор, букв.: ярко сверкающий», τάρταρος «преисподняя, место мучения».

епископа Димитрия Хоматиана¹. По сути дела предметом изучения стала одна из граней названной проблемы. Сейчас хотелось бы продолжить ее обсуждение с целью углубления представлений о содержании такового синтеза.

Прежде всего на первый план выходит рассмотрение семьи в ее целостном виде как общественного образования. Она сопоставима с общиной в качестве разновидности естественной социальности, являясь центром исполнения большинства обрядов жизненного цикла – от родильных до погребальных ритуалов. Сочетание индивидуально-семейных и коллективистских начал получало выражение в совместном выполнении обрядов членами семьи с участием родственников, соседей, старейшин и других представителей сельской администрации. Многостороннее переплетение функций семьи и общины сопровождалось каждодневным вмешательством последней в их внутрисемейные конфликты и неурядицы жителей села. В этом плане поучительна изложенная Димитрием Хоматианом история Станы, дочери некоего Петра из хориона Расини. В девятилетнем возрасте ее просватали за некоего Преаба, который сразу же после помолвки исчез. По прошествии восьми лет, когда Стана давно уже достигла брачного возраста, ее отец, наконец, посчитал оправданным аннулировать прежнее соглашение с женихом дочери. Расторжение их договора опиралось на показания очевидцев, подтвердившись перед церковными властями сведения отца Станы относительно ее возраста. Из числа свидетелей, видимо односельчан, выделен особо местный иерей Стефан. Наверное именно его заявление предредило исход этого дела. Еще одним примером из посланий архиепископа, прямо подтверждающим причастность к улаживанию семейных взаимоотношений рядовых селян их ближайших соседей, служит бракоразводный процесс жителей села Черновицы Мавра и Анны. Присутствовавшие тут их соседи хорошо знали эту супружескую пару и, судя по пояснениям охридского архиепископа, высказали немало слов в ее адрес.

Наряду с признаваемой церковью семейной обрядностью нельзя исключать как реальное явление повседневной действительности византийского села также обычай побратимства. Его резко порицали и Константин Арменопул в своем “Шестикнижии”, и Номоканон при Большом требнике. И даже лапидарность источников рассматриваемого периода не может скрыть жизненной силы различных семейных торжеств и празднеств. Недаром Номоканон повторяет традиционный для канонического права запрет священникам посещать хоры, игрища (“глумилища”) и ристания. Во время брачных cere-

¹ Подробнее см.: *Вин Ю.Я.* Судьба славянской семьи глазами охридского архиепископа Димитрия Хоматиана: опыт историко-психологического исследования // Греческий и славянский мир в средние века и раннее Новое время / Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. С. 109–118.

моний, говоря образно, представителям духовного сословия рекомендуется ограничивать себя освященным трапезы и покидать свадьбу немедленно, когда чопорное застолье перерастает в беззаботное веселье. Запрещение христианам устраивать "игрища на браке", воспроизведенное в XV в. Номоканонем, с большой степенью вероятности позволяет связывать это правило с повседневной жизнью не только города, но и деревни.

Несомненно общедеревенские по природе и общинные по характеру обычаи и традиции складывались прежде всего в производственной и социокультурной сферах, затрагивавших всю совокупность жителей села. Хорошо известны ссылки Никифора Григоры и Григория Паламы на празднование так называемых "первинок". Убедительным доказательством сохранения другой деревенской общинной нормы в сфере сельскохозяйственного производства служит рассказ Иоанна Апокавка о покаянном слове Феодора Водинопула из хориона Вростианес. Оно раскрывает традицию отгонного скотоводства в Малой Вагенетии. Среди переданных Иоанном Апокавком подробностей обращает на себя внимание то обстоятельство, что зимовка со скотом названа Феодором Водинопулом обычаем ("этосом") его хоры. Далекий переход предваряла совместная трапеза пастухов. И сам перегон скота, и сопутствующий ему ритуал пиршества в глазах Феодора Водинопула предстают в виде общепринятой традиции ("синифии") жителей местных сел, закрепленной благодаря неукоснительному соблюдению в их сознании.

Многие традиции византийской деревни формировались под непосредственным влиянием переполнявших общественное сознание крестьян религиозных воззрений и верований. Особенно яркие проявления такого воздействия на умы простых селян вызывали к жизни отягощавшие их внутренний мир еретические наслоения или наследие языческой эпохи. Это нередко делалось важнейшим фактором подъема высокой социальной активности отдельных групп сельского населения. Подтверждением тому служит вмененное в вину патриарху Арсению восстание трикоккиотов в Малой Азии середины XIII в. В европейских же провинциях Византии своеобразное религиозное сознание народных масс издавна облекалось в форму обладавшего сокровенной социальной сущностью богомилства. Его прямыми поборниками издревле становились монахи, сельский клир и крестьянство. В богомилах видели самых опасных врагов христиан. С этой точки зрения показательно разбойное нападение на монастырское поместье жителей села Буковик, которых грамота 1330 г. константинопольского патриарха Исаяи называет "нечестивыми". Этот эпитет позволяет с определенной долей уверенности относить участников этого народного выступления к категории зараженных богомильскими идеями еретиков.

В то же время открытое воплощение народных форм религиозности то и дело обнаруживало себя во дни сельских празднеств и торжеств. В этой связи трудно избежать прямых отсылок на упоминания русалий в толковании 62 правила Трулльского собора Феодором Вальсамоном, посланиях Димитрия Хоматиана и, наконец, Номоканоне при Большом требнике. Как показали Ф. Миклошич и А.С. Павлов, тексты названных памятников наряду с разного рода извлечениями из латинских и славянских источников, включая поствизантийские исповедальные опросные статьи, допускают возможность неоднозначного их толкования. Тем не менее ученые последующих поколений практически единодушно возводят русалии к языческому обряду, известному под наименованиями Вота, брумалий или розалий. Феодор Вальсамон сравнивает русалии с выше названными языческими обрядами. Канонист сообщает, что вплоть до его времени в отличие от римских календ сельские жители устраивали это “чудовишное” празднество после Пасхи, следуя, по собственному выражению Феодора, “дурному обычаю”, имевшему место “в чужих странах”.

В свою очередь Димитрий Хоматиан также не ограничился сопоставлением русалий с древней языческой традицией Вота или брумалий. Поводом, побудившим охридского архиепископа затронуть в своем послании тему русалий, послужило произошедшее во время этого празднества убийство одного из местных жителей фемы Молиску. Рассказ владыки передает самобытные подробности народных гуляний в селениях, где их участники пускались “во все тяжкие” – игрища, пляски, “ваххические скакания” и “сценические непристойности”. С их помощью молодые повесы добивались от местных жителей подарков. Ф. Кукулес отождествляет описанное действо с традицией ряженых. Однако обвиняемые в приверженности чуждому христианству обычаю селяне были православными и потому на них возлагалась суровая епитимья. Тот же идейный смысл проистекает из упоминания русалий в Номоканоне при Большом требнике. Ссылка на них, независимо от данных по поводу этого обычая толкований, ставит его в один ряд с другими языческими обрядами – плясками, свадебными хорами, разного рода гаданиями и тому подобными прегрешениями, которые подлежали запрету и наказанию в полном соответствии со сложившейся канонической традицией.

Вместе с тем участие в русалиях юношей опосредованно свидетельствует о складывании на селе молодежных объединений. Откровенный намек на то содержит история прибывшего к охридскому архиепископу из Просека некоего Драгана, который, как уточнено далее, жил в каком-то хорионе, находившемся под юрисдикцией архиерея Струмицы. Из переданных в послании Димитрия Хоматиана слов самого Драгана явствует, что однажды праздничным днем он отправился пасти стадо овец, взяв с собою восьмилетнего сына. Оставшийся незаванным “праздник того дня”, по выражению рассказчика,

побудил Драгана к участию в соревновании собравшихся пастушков по прицельной и дальноточной стрельбе из лука. Драган превзошел своих соперников в первых трех попытках. Однако следующий выстрел стал для селянина роковым, потому что закончился случайным убийством собственного сына. Тот неожиданно для состязавшихся – а, быть может, мальчик помогал им, подбирая пушенные участниками игрища стрелы? – выскочил из-за стада и попал на место их падения.

Сопоставление сведений рассмотренных документов обнаруживает не только процесс распространения самобытных и каждодневных, будничных и праздничных, форм общинного бытия. Важна и другая их сторона, ясно высвечивающая тот факт, что главные особенности крестьянского сознания формировались на основе эволюции архаического мировосприятия, а не разрыва с ним. Поэтому на начальных стадиях развития крестьянскому сознанию и самосознанию свойственна вовсе не его рационализация, напротив – преобладание сакрально-магических элементов, придающих психике сельского жителя миросозерцательность, полную внутренних ограничений и суеверий. Независимо от своего этнического происхождения селяне постоянно демонстрируют необычайно трепетное отношение к разного рода местным ритуалам, будь то принесение клятвы, процедура поземельного межевания или наложенная на нарушителей церковных канонов епитимья. Среди всех прочих примеров того следует указать на характерное поведение жителей малоазийского села Приновари во время освидетельствования принадлежности хорафия Спана. В пылу полемики с оспорившими этот земельный участок монахами Лемвиотисского монастыря селяне предложили присутствовавшему тут же его игумену Герасиму самому пройти вдоль границ этого надела и собственными руками выкопать межевые стелы. Эта процедура в представлении приноваритов очевидно обладала особым, очистительно-разрешительным, значением. Они выражали готовность в случае выполнения данного обряда отступить от спорного поля. И действительно, сразу после того, как один из местных икодееспотов вручил игумену принесенную с собой кирку, а тот перед лицом всех собравшихся односельчан и представителей властей вытащил и переставил по собственному усмотрению три межевых столба, обозначив тем самым принадлежность хорафия своему монастырю, шумная перебранка завершилась.

Симптоматично также своеобразное предписание Иоанна Апокавка об епитимье, которую ему некогда пришлось возложить на раскаивающегося преступника. Речь, правда, идет не о рядовом земледельце – об управляющем, убившем своего “подручного”. Не потому ли назначенный душегубцу пост, хотя и весьма продолжительный, не был слишком строгим? К тому же вслед за епитимьей иерарх рекомендовал “энергунтам димостия” не накладывать на

управляющего свою длань. Поясняется, что его преступление – душевное прегрешение, а не телесное. Обычная, казалось бы, кара, призванная побудить виновного к покаянию, наряду с требованием многолетнего поста и воздержания от святых даров включала еще одно очень важное, с нашей точки зрения, наставление. Покаянные молитвы и коленопреклонения Иоанн Апокавк наказывал совершать в преддверии храма, обращая мольбы о прощении к каждому из входивших туда и выходявших прихожан. Это само по себе обнаруживает неоспоримое свидетельство их духовной общности.

Словом, проявления эмоционально-чувственных аффектов поведения и духовной составляющей социокультурного развития византийских крестьян побуждают обратиться к оценке роли в том низовой церковно-приходской организации. Воздерживаясь от изложения и сиюминутной критики относящихся к тому концепций М. Каплана и Г.Т. Деннис, нельзя в этой связи не вспомнить наиболее яркие высказывания Д.П. Шестакова относительно возникновения в византийских селах локальных культов святых. Они, согласно наблюдениям ученого, обычно возникали, “либо около могилы святого, либо в связи с местным его праздником”, там, где подвижничал преподобный, там, где он принял страдания и свершил свои дни, там, где почитавшие праведника прихожане и церковь устраивали торжественное его поминовение и отмечали дни памяти, то есть в местных христианских общинах.

Заложенные веками традиции селян обращаться к помощи и заступничеству местных святынь не утратили своей естественной энергии и в рассматриваемый период истории империи, когда немало из них, собственно говоря, получили известность и стали предметом поклонения. Правда, большая часть рожденных тогда религиозных культов так или иначе была связана с городскими центрами. Но и современная им деревня оставалась к тому очень чуткой и легко воспринимала досточтимые культы местных чудотворцев. Так, останки императора Иоанна Ватаци, которые, судя по его Житию, прослыли в качестве чудотворных, нашли свое упокоение, по-видимому, в каком-то вифинском хорионе. Угроза турецкого наступления заставила местных жителей вывезти раку с мошами святого как бесценное сокровище, по фразеологии Жития, в Магнезию. Это лишь подтверждает предположение о возникновении культа Иоанна среди тамошних крестьян. Столь же убедительны сведения о почитании Иоанна Милостивого Младшего в посвященном ему “Слове” Константина Акрополита. Оно передавало устную традицию о возникновении культа названного святого благодаря чудотворным его останкам, погребенным в пригородах Никеи. Примечательно, что “Слово” Константина Акрополита приписывает обретение мощей преподобного безымянному крестьянину, возделывавшему землю окрестного монастыря. Этому-то пахарю и суждено было стать провозвестником их целительной силы, спасшей его незрячую от

рождения дочь от тяжелого недуга и тем самым положившей конец семейному горю. Хотя в рассказе о том (главы 3–4) нет ни малейшего намека на сельский приход, волей свыше перенесение мощей преподобного из предместьев в один из городских храмов возлагалось, по выражению “Слова”, на “праведного” земледельца, жившего ожиданиями божественного великодушия.

Безусловно изложенные эпизоды отображают чаянья многих рядовых жителей византийского села, их приверженность христианскому идеалу труженика-землепашца, уповающего на помощь божью. Как и в отношении раннего времени, для византийского средневековья типичным нужно признать воплощение благочестивости общинного крестьянства, выражавшееся в добровольном пожертвовании духовным учреждениям и иерархам земельных наделов и воздвигнутых там усилиями односельчан культовых сооружений. В данном случае подразумеваются не индивидуальные или семейные вклады “на помин души” – чрезвычайно распространенное явление даже среди беднейших крестьян, а коллективные пожертвования, производимые как отдельными группами, так и всеми жителями того или иного села. Говоря другими словами, речь идет о ситуации, подобной той, что была описана еще в новелле 996 г. императора Василия II. Как хорошо известно, она посвящена мелким монастырям, сооружаемым одним или несколькими хоритами. Они становились монахами, чтобы провести там остаток своих дней. Но после кончины своих основателей сельские обитатели чаще всего быстро опустевали, ветшали и потому беспрепятственно попадали под юрисдикцию местного епископата. Именно против этого и выступил законодатель, безуспешно пытавшийся предотвратить отчуждение сельских монастырьков иерархами и динатами.

На новом витке исторического развития византийской деревни отчуждения селянами с благочестивыми целями земельных наделов и культовых сооружений осуществлялось уже беспрепятственно. Один из примеров такого рода содержит дарственная грамота XIII в. эпиков хориона Генику в пользу Лемвиотисского монастыря на сельскую обитель св. Марины Аманариотиссы, которая была возведена на землях указанного селения. Жители Генику, передавая свой обеднелый монастырек лемвиотисским монахам, оправдывают этот акт тем, что они, дескать, следуют “отечески” желанию их архиерея и как бы будучи увещены в той его воле. Несравненной, как представляется, доказательностью благочестивости обладают доводы эпиков хориона Дрианувены в поддержку желания их господ основать обитель на выкупленном для того у одного из их односельчан, Михаила Архонтицы, земельном участке. В их рассказе помимо относительно шаблонных фраз о стремлении выполнить то с готовностью и рвением главным оказывается проявленная ими решимость выплачивать ежегодный налог на отчуждаемую стась, ибо, согласно заявлению селян, “все посвященное Богу не обращается в рабство”. Идеиная посылка

ка жителей Дрианувены, внешне сообразуясь с этимологическим значением понятия “рабство”, в приведенной фразе вполне отчетливо обретает конфессионально окрашенную мотивацию. Иначе говоря, решающим аргументом при истолковании смысла поступка эпиков названного хориона выступают их представления, ассоциированные отнюдь не с “рабством” или фискальными тяготами крестьянства, а с высоким христианским “служением”, столь свойственные византийцам на протяжении долгих столетий. Именно эта сторона общественного сознания, став несомненной доминантой социального поведения жителей села Дрианувена, сыграла преобладающую роль во исполнении ими своего намерения относительно земли их односельчанина.

Так или иначе все сказанное до сих пор о социокультурном развитии жителей византийской деревни находится в полном соответствии с еще одним – глобальным – принципом складывания сельского сообщества, который получил постоянное выражение в локальности как специфической черте крестьянского социума. Этот принцип доминировал над большей частью систем организации территориального и социального пространства сельской общности в формах семейно-родственных образований, самоуправления, социальных движений и тому подобных явлений. Прямое воздействие принципа локальности охватывало также духовность селянина, приверженного местным обычаям и традициям, исполненного глубокой привязанности к родной деревне, природе и ландшафту, чтившего местный храм, святыни и восходящие к ним предания и легенды. Надо подчеркнуть, что эту всеобщую закономерность византийские современники изучаемой эпохи ощущали со всей ясностью. Так, Иоанн Апокавк один из своих ответов на запрос дуки Керкиры Алексея Периатита начинает со сравнительно подробных объяснений о роли в общественной жизни традиции (синифии) и обычая (этоса). При этом на-впактский митрополит воспроизводит дословно сразу несколько статей из первого титула второй книги “Василик”, посвященных синифии. Но самое примечательное в этом правовом экскурсе владыки – его собственное суждение, предваряющее обширную цитату законодательства. По словам Апокавка, многие “из вещей” надлежит регулировать согласно местным традициям и обычаям. Аналогичным образом рассуждал и другой знаток исстари заведенных порядков сельского населения удаленных от митрополии регионов – Димитрий Хоматиан. Среди многократно используемых им понятий “синифия” и “этос” также выделяются те примеры, что по праву характеризуют местные обычаи. В частности, охридский владыка прибегает к этому приему в своем пересказе подробностей уже упомянутого развода Георгия и Обрады. Сообразно оценке Димитрия Хоматиана, этот развод, состоявшийся в соответствии с народным обрядом – путем соглашения родителей жены с ее мужем, свершился “по языческому местному обычаю”, “посредством языческого обычая”,

да и сам развод назван "языческим". Примерно тот же акцент сделан архиепископом и в характеристике народного праздника русалий, отмечаемом жителями фемы Молиску, которое признано еще одним "древним обычаем".

Итак, в средневековой византийской деревне можно констатировать повсеместные отклонения исконных народных нравов и принятых форм общественного поведения от ортодоксальных установок и предписаний. К этой картине остается прибавить лишь один дополнительный штрих, хорошо заметный, допустим, в творчестве Димитрия Хоматиана, сталкивавшегося воочию со своеобразием локальных традиций и обычаев местного населения. Большинство так или иначе восходящих к общинным порядкам описаний народных традиций и обычаев, обрядов и празднеств наблюдается в провинциальных регионах, которые населяли не только греки, а представители иных, преимущественно славянских, балканских народностей. Несомненно, однако, что всеобъемлющий принцип локальности, в особенности его социальные и конфессиональные аспекты, принадлежность к лону православной церкви, приходу, выступали подлинной основой реального синтеза отличных друг от друга этнических традиций, что и составляло наиважнейшую особенность социокультурного развития сельского населения Византии и прилегающих регионах Балкан.

•

И.Г. Воробьева
(Тверь)

Н.А. Попов

"О значении византийского влияния на русскую историческую жизнь"

Во второй половине 19 века в российской общественной и научной мысли неожиданно остро стала обсуждаться проблема византийского влияния на судьбы славян. По ней высказались Н.Я. Данилевский, В.И. Ламанский, К.Н. Леонтьев. Тогда же и появился термин "византизм". Суждения русских историков, принадлежавших к государственной школе, прозвучали в речи, прочитанной в Московском университете на акте 12 января (в Татьянин день – День университета) профессором Н.А. Поповым. Речь называлась "О значении германского и византийского влияния на русскую историческую жизнь в первые два века ее развития"¹.

¹ Попов Н.А. О значении германского и византийского влияния на русскую историческую жизнь в первые два века ее развития // Московские университетские известия. М., 1871. № 1. С. 26–55.

Н.А. Попов (1833–1891), историк-славист, ученик и коллега С.М. Соловьева², исходил из убеждения, что "чем доступнее посторонним влияниям общество и вместе с тем, чем живее и сознательнее оно относится к ним, тем богаче проявления его жизни. Чем более поглотил в себе чуждых элементов какой-либо народ, чем богаче одарены были эти элементы, чем полнее перерабатывал их в себя принявший народ, тем шире, сильнее и развитее будет его собственная природа. Ни один из исторических народов не избежал такой судьбы". Попов подчеркивал общность европейских народов, соединенных христианской цивилизацией, находя в этой общности место и России. Но отечественная история имела особенности, обусловленные происхождением русского народа. Восточные славяне, приняв в себя новый, пришлый элемент, норманнский или германский, стали называться Русью, а "подчинившись еще влиянию элемента византийского, они явились в качестве народа христианского. С тех пор судьбы и положение их не только среди иноплеменных народов старого света, но и среди остальных славян были решены и приняли определенное направление". Следовательно, рассуждал историк, необходимо выяснить вопрос: как определились взаимные отношения элементов славянского, германского и византийского в русской жизни?

Что касается византийского влияния, то Попов говорил о нем гораздо меньше, возможно, не видя здесь предмета для дискуссий, в отличие от острого спора вокруг "норманнской проблемы". Историк предполагал, что византийское влияние стало обнаруживаться с момента прибытия варягов, которым была известна столица Восточной империи. Он считал закономерным, что славяне и варяги "невольны должны были подчиниться влиянию византийскому, особенно в отношении религиозном и культурном", ибо "византийский элемент был сильнее, стоял на высшей степени развития, чем элементы славянский и германский". Попов перечислил существенные отличные черты византийской жизни от славянской: "...особенное значение в Византии верховной власти и особенные отношения ее к подданным; общественное положение церкви вместе с влиянием христианства на общественный и частный быт; совершенно иные юридические понятия и необыкновенно развитая административная система". В его работе эти три положения подробно разъяснялись, представляя собой лекцию по византийской истории.

Указанные элементы византийской жизни по-разному и в разное время влияли на жизнь восточных славян, считал историк. С принятием христианства византийское влияние начинает играть совершенно определенную роль в жизни древнерусского населения. В первую очередь, это касается норм юридического быта. Активная внешняя торговля, политические и церковные кон-

² Воробьева И.Г. Профессор-славист Нил Александрович Попов. Тверь. 1999.

такты русских с византийцами способствовали вольному или невольному заимствованию норм византийского права и этикета, церковных обрядов. Все это не могло не сказаться и на представлениях о роли верховной власти и ее взаимоотношениях с церковью. Не случайно поэтому появление теории Москва – третий Рим и провозглашение России преемницей Византийской империи. Именно XV–XVI вв. Попов считает вершиной византийского влияния в России, оставившего после себя не только чисто внешние, заимствованные формы придворного этикета, но и многие черты политической организации власти русских царей и ее взаимоотношения с обществом и церковью. Главным элементом основ древнерусской жизни Попов полагал славянский.

Оценка им византийского влияния сопоставима с выводами К.Н. Леонтьева, прозвучавшими в его книге "Византизм и славянство", с которыми Попов познакомился еще в рукописи и не согласился с ними.

Философ Леонтьев писал, что византийский дух, византийские начала и влияние пронизывают насквозь, как сложная ткань нервной системы, весь великорусский общественный организм. По его мнению, "византизм есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия"³. Леонтьев характеризовал византизм в государственном отношении как самодержавие, в религиозном – как истинно православное христианство византийского типа, в нравственном – как отречение от идей обретения земного благополучия, земного счастья. К византийским началам, по его мнению, относятся и такие принципы, как аристократизм, неравенство, иерархия, строгая дисциплина, смирение и послушание. По его убеждению, именно на этом фундаменте возможно создание истинно прочных и "красивых" общественных и жизненных форм. Леонтьев писал возвышенно: "Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество... Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы". Он подчеркивал: "Для существования славян необходима мощь России. Для России необходим византизм".

Историк Попов рассуждал о конкретных фактах русской истории как варианта славянской и был убежден, что византийское влияние сохранялось в России только до времен Петра Первого. Он полагал, что "как жизнь отдельного человека, начинающаяся в семье, выйдя за ее пределы, вступает в круг общественных отношений, где встречается с более широкой деятельностью,

³ Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 19.

так и жизнь целого народа необратимо сама собой втягивается в задачи и отношения, общие целой группе государств. Эта совместная жизнь народов подчиняется тому же историческому закону постепенного расширения сцены для общей деятельности"⁴. При этом профессор указывал, что "при изучении исторических явлений неминуемы два вопроса, влияние цивилизации одного народа должно быть рассматриваемо с двух сторон, как по отношению к внутренней, так и внешней его жизни". В актовой речи 1871 г. эти влияния и были рассмотрены.

Л.В. Горина
(Москва)

К истории духовно-культурных связей Византии, Болгарии и Руси (Русская кормчая второй половины XIII в.)

XIII век в истории средневековой Руси стал веком трагическим. Страна пережила разрушительное нашествие татаро-монгольских полчищ. На длительное время установилось иноземное господство на Руси. Однако перерыва в исторически сложившихся духовных связях Византии, Болгарии, Сербии и Руси наступило. В богатую палитру общения православных народов XIII век внес свои детали и штрихи.

Во второй половине XIII века на Русь из Болгарии была прислана важнейшая книга церковного права – византийский Номоканон в славянском переводе, заменивший собой ранее бытовавший в стране аналогичный памятник. Благодаря сохранившемуся уникальному источнику – письму болгарского деспота Якова Святослава русскому митрополиту Кириллу II (1262 или 1270 гг.) – мы узнаем любопытные детали истории поступления в Киев этого источника. Упомянутое письмо сопровождало сам кодекс, скопированный в болгарской столице Великое Тырново с Номоканона сербской редакции. Болгарский сановник был русским по происхождению и с готовностью откликнулся на просьбу своего соотечественника Кирилла II о присылке этого важного византийского церковно-правового кодекса. К работе по составлению списка памятника Яков Святослав привлек троих помощников, главным среди которых был Драгослав.

Сам факт получения столь важной церковно-исторической книги, каковым являлся греческий Номоканон, примечателен не только как подтвержде-

⁴ *Попов Н.А.* Новая русская история. Лекции за 1882/83 гг. С. 1.

ние духовных контактов Болгарии и Руси, но и достоин внимания ввиду того, что полученная книга стала базисом для составления на Руси во второй половине XIII века новой редакции Номоканона, а именно Русской кормчей.

Благодаря фундаментальным изысканиям нескольких поколений отечественных ученых и, главным образом, новейшим работам Я.Н. Щапова, мы можем с уверенностью констатировать, что работа над Кормчей после получения Номоканона из Болгарии прошла два этапа: первый был связан с Киевом и пришелся на 1273–1277 гг., второй – на 1279–1280 гг. и приходил на территории Северо-Восточной Руси, скорее в ее Ростовском центре.

На обоих этапах важнейшую роль в составлении Кормчей сыграл митрополит Кирилл II, инициировавший получение Номоканона из Болгарии. Итоги работы над памятником были подведены на Соборе в Переяславле в 1280 г. с участием Кирилла II, а также Владимирского и Ростовского епископов и Новгородского архиепископа. Затем Кормчая поступила в Новгород, где послужила основой Новгородского (Синодального) списка 1282 г. Благодаря данному списку, мы получаем сведения о дополнительных статьях, попавших в кодекс на Киевском и Ростово-Переяславском этапах работы над ним. Число этих материалов обширно. Остановимся лишь на одном из них.

В состав Русской кормчей был включен византийский памятник – Летописец патриарха Никифора (IX в.). На Руси эта краткая византийская хроника стала известной вскоре после крещения, знакомство состоялось по болгарским переводам памятника. Летописец Никифора, включенный в состав Русской кормчей, был дополнен сведениями по болгарской истории, и, в самой значительной степени, русской. Завершают последние заметки по истории Северо-Восточной Руси, точнее Владимирской и Ростово-Суздальской землям. Как болгарские, так, в особенности, русские сведения Летописца заслуживают дальнейшего исследования.

Важно отметить, что труд византийского патриарха стал для русских составителей Кормчей образцом для передачи сведений по отечественной истории. Творческая манера византийского автора буквально копируется. Так, на протяжении всего текста Летописца встречаются одни и те же словесные штампы, а летосчисление ведется “от Адама” даже при изложении местных событий, развернувшихся на территории Северо-Восточной Руси. Усвоена и тщательно воплощена основная идея памятника: история каждой страны – это часть всемирной общечеловеческой истории, представляющей единое целое.

По мнению Я.П. Щапова, последняя запись в Летописце, повествующая о смерти ростовских князей Бориса (1277 г.) и Глеба (1278 г.) Васильковичей – свидетельство составления указанной редакции Летописца в эти годы в Ростове.

История создания Русской кормчей в тяжелейших условиях татаро-монгольского владычества второй половины XIII века – свидетельство не

только прочных культурных контактов в рамках православного сообщества, но и высокого духовного потенциала ее составителей, как непосредственных участников этой сложной работы – митрополита Кирилла II и его канцелярии, так и косвенных – деспота Якова Святослава и его помощников.

Несомненно важна роль Ростово-Суздальского центра, сохранившего богатые творческие возможности в тяжелейших условиях иноземного гнета.

С.А. Иванов
(Москва)

Неиспользованные известия Иоанна Эфесского о славянах

Сообщение Иоанна Эфесского (византийского автора 2 пол. VI в.) о славянах, помещенное в его “Церковной Истории” (III,6,25), десятки раз становилось объектом цитирования и анализа. Столь же тщательно изучены и те его известия, которые содержались в не дошедших частях “Церковной Истории” (III,6,45) и сохранились в пересказах позднейших авторов. В науке утвердилось убеждение, что это – “единственное открытое упоминание о них” (*Свод древнейших письменных известий о славянах*, т. I. М., 1991, с. 277). Между тем, в собственном, сохранившемся тексте Иоанна содержатся еще два упоминания о славянах, которые по неизвестной причине ускользнули от внимания исследователей. Ниже они даны в переводе с латинской версии Е. Брукса.

“III,3,25. Когда Тиверий еще при жизни императора Юстина сделался кесарем, ... он прежде всего уделил внимание тем войнам, которые велись против персов и всех других варварских народов, что воздвиглись со всех сторон против могучего царства ромеев. После же смерти Юстина они еще пуще стали нападать, особенно проклятые народы склавинов и тех волосатых (людей), что зовутся аварами” (*Joannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia*, interp. E.W. Brooks [Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri, ser. III, tom. III, versio], Louvain, 1936, p. 112–113).

“III,5,19. (Домициан, епископ Мелитинский, императора Маврикия) утешал в тяжких и жестоких искушениях, которые возникали по причине войн – не только тех, которые велись с языческим народом магов-персов, но также и (войн против) варварских и многочисленных народов, которые пришли от края земли и которые именуются авары, а еще и других народов, склавинских, которые обступили императора Маврикия со всех сторон” (*Ibid.*, p. 204).

Разумеется, перевод с перевода неизбежно порождает опасность неверной интерпретации, поэтому пока следует ограничиться самыми общими наблюдениями над приведенными известиями. Первый текст позволяет думать, что Тиверий, еще будучи соправителем-кесарем, при жизни Юстина II, вел войны с теми самыми народами, с которыми ему пришлось иметь дело по восшествии на престол; а если это так, значит, славянское нападение следует датировать временем от 574 до 578 г. Видимо, Иоанн Эфесский имеет в виду то самое нападение, которое упоминает Менандр во фрагменте 47 (Свод, с. 319). Этот фрагмент подвергался различным интерпретациям: “четвертый год” правления Тиверия, к которому Менандр привязывает свой рассказ, отсчитывали и от “кесарства” Тиверия, и от его единодержавия (Там же, с. 340–342). В свете сообщения Иоанна предпочтительным представляется первая версия.

Что касается второго сообщения Иоанна, то оно ценно тем, что демонстрирует различное восприятие аваров и славян. Многие источники уравнивают эти народы и даже попросту путают их, называя славян аварами, однако современник событий Иоанн четко отличает “пришлых” аваров от, видимо, “здешних” славян. Вопрос о том, следует ли слова историка об “обступивших со всех сторон” относить к войнам, варварам или конкретно к славянам (в этом случае они будут важнейшим свидетельством), останется открытым впредь до прочтения текста специалистами.



И.И. Калиганов
(Москва)

Несколько неизученных аспектов жития Ивана Рильского (в редакции византийского писателя XII в. Георгия Скилицы)

В истории духовной жизни Болгарии фигура св. прп. Ивана Рильского (876–946) является одной из крупнейших. Упование, с которым к нему относились болгары, сопоставимо с почитанием украинцами свв. Бориса и Глеба, русскими – прп. Сергия Радонежского и сербами – свт. Саввы Сербского. Внимание к нему книжников не ослабевало на протяжении всего болгарского Средневековья и сохранялось по “новое” время включительно. Посвященные Ивану Рильскому жития, службы и стихиры создавались не только местными болгарскими агиографами, но и творцами неболгарского происхождения. Его имя славили византийский писатель XII в. Георгий Скилица, сербские авторы XV в. Владислав Грамматик и Димитр Кантакузин, анонимные российские

агиографы XVI в. – составители новых редакций проложных житий подвижника, и афонские монахи написавшие в начале XIX в., новое житие святого.

Часть сочинений об Иване Рильском неболгарских авторов была составлена на греческом языке, затем переведена на славянский и стала достоянием культуры южных и восточных славян. Таким сочинением является житие подвижника, созданное Георгием Скилицей – византийским наместником Средецкой (Софийской) области во второй половине XII столетия. Это был прекрасно образованный человек, служивший одно время протокуропатом (то есть начальником дворцовой охраны в Константинополе*) и успевший проявить себя на литературном поприще – он прославился сочинением канона известнейшему византийскому св. Димитрию Солунскому и своими Эпиграммами. Житие Ивана Рильского Скилица решил создать после исцеления от ревматизма в результате чудодетельной силы мощей святого и в связи посещением Софии византийским императором Мануилом I Комниным (1143–1180), который также исцелился от телесного недуга столь же чудотворным образом.

Весьма общими, расплывчатыми, лишенными конкретики являются и многие другие сведения Скилицы о подвижнике, говорящие об опоре создателя жития скорее на устные предания болгар, чем на некие документальные письменные источники. Показательным здесь выглядит и слова писателя о погружении в забвение тех рассказов о святом, которые передавались из поколения в поколение, и об отсутствии “всюду всяческая веднувшей”², т. е. каких-либо известий о подвижнике ко времени написания памятника. Впрочем, это место, как и многие пассажи повествования Георгия Скилицы, очевидно, не были до конца поняты славянским переводчиком, который, по заключению исследователей, не всегда достаточно хорошо улавливал смысл отдельных выражений переводимого им текста.

Не исключено, что и сам славянский перевод жития анонимного книжника был искажен позднейшими переписчиками и книжниками. Он дошел до нас только в более поздних списках XV–XVIII вв., еще недостаточно текстологически изученных. В особенности это касается русских списков, сохранившихся в значительно большем количестве по сравнению со списками южно-славянскими. Древнейший из них датируется 80-ми годами XV в.³ и, возможно, к этому же времени следует относить и проникновение данного жития Георгия Скилицы в русскую рукописную традицию. Однако характеризовать его как единый архетип, положивший начало всем остальным русским спискам, было бы крайне рискованно. Нельзя сбрасывать со счета возможность повторного попадания памятника на русскую почву и возникновения другой

* Титул, присваивавшийся наиболее знатным византийцам и занимавший второе место после императорского.

ветви русских списков. Во всяком случае, окончательный вывод возможен только после тщательного текстологического изучения всех русских списков памятника, которых насчитывается около двух десятков⁴.

Другой аспект исследования жития Ивана Рильского в редакции Георгия Скилицы, связанный с текстологией его русских списков, заключается в скрупулезном анализе встречающихся в них вариантов словоформ и другого родоразночтений. Некоторые из них, наверняка, помогут прояснить ряд “темных” мест в славянском переводе памятника, обязанных слабому знанию греческого языка переводчиком. Эти сопоставления, разумеется, будут плодотворными только при “состыковании” южнославянской и русской рукописных традиций жития Георгия Скилицы посредством сводного критического издания памятника, выполненного по новым правилам. В противном случае, из-за незначительного количества “редакционных” разночтений надежные стеммы выстроить не удастся⁵.

Из других мало изученных аспектов можно назвать вопросы о:

- а) месте написания и адресате жития Георгия Скилицы;
- б) поэтической организации произведения в соответствии с замыслом писателя;
- в) соотношении памятника с ближайшими житиями Ивана Рильского: восприятие святого болгарскими и византийцами.

Примечания

¹ *Златарски В.* Георги Скилица и написаното от него житие на св. Иван Рилски // Известия на Историческо дружество. Т. XIII. София, 1938. С. 49–58; *Дуйчев И.* Рилският светец и неговата обител. София, 1947: Фототипно издание. София, 1990. С. 58–60; *Ангелов Б.С.* Повествователни съчинения за Иван Рилски в старобългарската литература // Старобългарско книжовно наследство. София, 1983. С. 186–198.

² *Иванов Й.* Жития на св. Иван Рилски. С уводни бележки // Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет. Кн. XXXII. София, 1936. С. 39.

³ *Турлилов А.А.* Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан в русской письменности конца XIV – первой половины XVI в. М., АКД, 1980.

⁴ *Дылевский Н.* Жития Иоанна Рильского русских древлехранилищ и их болгарские источники // Литературные связи древних славян. М., 1968. ТОДРЛ. Т. XXIII. С. 276–292; *Ангелов Б.* Нови вести за книжовното дело на Георги Скилица. Неизвестни преписи на житието на Иван Рилски // Литературна мисъл. София, 1968. № 2. С. 113–118; *Томова Е.* Из литературната история на житията на търновските светци в славянската ръкописна традиция // Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София, 17–20.X.1994. София, 1996. С. 275–286.

⁵ *Калисанов И.И.* Георгий Новый у восточных славян. М., 2000. С. 207–209.

Т.М. Калинина
(Москва)

“Архонт” и “глава глав” славян

В некоторых византийских источниках освещается положение и роль славянских вождей. Патриарх Константинопольский Никифор в своем “Бревиарии” рассказал о стычках Юстиниана II со славянами во Фракии, откуда он переселил их в область Опсикий, а из части набрал войско, “поставив над ними *архонтом* (курсив мой – Т.К.) некоего по имени Небул из более благородных [среди них]”. Аналогичные известия есть у Феофана Исповедника, однако он не сделал акцент на выборность вождя славянами из “более благородного” сословия, хотя и имел один первоисточник с Никифором.

Зато Константин Багрянородный в книге “Об управлении империей” писал об *архонтах*, которых избирали себе славяне в Далмации и ее окрестностях, а также об *архонтах* сербских племен, под предводительством которых те вступили в контакт с императором Ираклием. Есть у него также сведения о том, что независимым *архонтам* славянских племен захлумов и тервуонитов платили дань подвластные Византии города Далмации.

Исходя из этих свидетельств, можно сделать вывод, что славяне выбирали независимых вождей из числа местной аристократии. Византийские власти, зная об этом обычае, признавали эту традицию, когда утверждали славянских *архонтов* под своей эгидой. В византийской литературе термин *архонт* обозначал, помимо глав провинций и прочих высокопоставленных лиц, – чужеземных правителей: болгарских царей, племенных вождей кочевников, русских князей и славянских правителей.

В арабо-персидских источниках имеются параллели к сведениям византийских авторов. У ряда восточных писателей X–XVII вв. сохранилась так называемая “Анонимная записка о народах Восточной Европы”, как она была условно названа исследователями. Она представляет собой сводку информации о восточноевропейских народах. Полнее всего материалы представлены в написанной по-арабски “Книге дорогих ценностей” персидского географа Ибн Русте (первая треть X в.) и в персоязычном труде “Краса повествований” Гардизи (XI в.). Другие арабские книжники давали сокращенную версию тех же известий или часть их, иной раз изменяя детали. Авторство этих данных неизвестно.

Взяв за “канонические” наиболее полно сохранившиеся фрагменты из книг Ибн Русте, Гардизи и Марвази и из книги анонимного автора “Худуд ал-‘алам”, хотя он имел собственные воззрения на расположение народов, в том числе славян, отметим, что после сведений о местоположении страны славян, ее ландшафте, хозяйстве, погребальных обычаях, верованиях, чертах быта, элементах вооружения идет фрагмент о правителе славян (*pa'uce*). Он живет

“посередине” страны славян, проходит процедуру коронования и называется своим народом “главой глав” (*ra'is ar-ru'asa* – Ибн Русте, *ra'is-e beхтер* – Гардизи, *падишах* – “Худуд ал-алам”, *ра'ис ал-акбар* – Марвази). Далее речь идет об имени царя. После сообщения об этом арабские авторы, имея в виду того же властителя, применяют титул *малик* (Ибн Русте, Марвази, Гардизи) в рассказе о его праве сбора дани с подданных и наказании обвиненных в воровстве. Власть этого руководителя была освящена до известной степени религией, о чем сохранилось свидетельство в “Худуд ал-алам”, где употреблен термин *падишах*.

У арабов титул *ра'ис* применялся к лицам, избираемым высшей администрацией, из числа местных семей, на роль посредника между верховной властью и местным населением в городах. В приведенных материалах о славянах этот момент явно не присутствует. Однако сам выбор термина *ра'ис* не может быть случайным: как и в византийских источниках, и особенно у Константина Багрянородного, здесь подразумевается повелитель славян как выборное лицо, с одной стороны, и как представитель местной власти перед верховной администрацией, с другой. Термин *ра'ис ар-ру'аса* (т.е. “глава глав, высший руководитель”) и замена его термином *малик* (“государь, владыка”) свидетельствует о том, что речь идет именно о верховном правителе славян.

Правитель назван у Ибн Русте “главой глав” (*ра'ис ар-ру'аса*) по имени *Свийт.м.л.к.*, его заместитель – *суб.н.дж.* В трудах Ибн Русте и Гардизи вторая часть имени главы славян передана буквами *м.л.к.*, что может означать *малик*, т.е. “царь”. Д.А. Хвольсон предложил конъектуру: изменить букву *м* на *б*, поскольку, как он писал, слово, означающее “царь”, “тут не дает смысла”. Несмотря на то, что многие, после Д.А. Хвольсона, высказывали сомнения в правомерности конъектуры, версия первого издателя Ибн Русте не может быть отброшена. Дело в том, что форма “Свийт-малик” не органична для арабского языка: нормой должно быть “Свийт ал-малик”. Вероятно, подстановка “малик” вместо “б.л.к.” была произведена самим автором “Анонимной записки”, и сделана она была потому, что в следующей фразе, зафиксированной Ибн Русте и ал-Марвази, о наличии верховных животных у главы славян, последний назван именно “малик”. Отсутствие этой приставки у других авторов, передававших “Записку”, свидетельствует не о более точной передаче имени, а, напротив, о неприятии, непонятности для арабских авторов слова “малик” без артикля после имени Свийт. Вариант “Худуд ал-Алам”, заинтересовавший Б.Н. Заходера – “Б.смут Свит” – еще Ф. Вестбергом был объяснен искаженной передачей арабского выражения “йусаммунаху Свийт”, т.е. “называют его Свийт”. Старая гипотеза, наиболее разработанная Т. Левицким, побуждает считать, что речь может идти о Святополке Велико-моравском (870–894). Название его заместителя *суб.н.дж* ученые еще в прошлом веке

соотносили с термином *жупан*, *жупанич*, хотя и здесь высказывались сомнения разного рода. Если признать правомерным аналог *суб.н.дже* – *жупан*, то и имя царя, и титул его заместителя соответствуют реалиям юго-западной ветви славянства. Однако в целом рассказ “Анонимной записки” относится к более широкому ареалу расселения славян, включая восточно-европейский.

В применении же к восточнославянскому обществу “ра’исы” и “архонты” были, вероятно, теми главами знатных родов, которых летописи именовали “великими и светлыми князьями”, “всяким князем”, правившими подвластной территорией до захвата ее великокняжескими представителями. Известны и неоторые имена таких правителей: новгородский Бравлин, полянский Кий, древланский Мал, вятичский Ходота и др.

Д.В. Каштанов
(Москва)

К истории связей Северо-Восточной Руси и Фессалоники во второй половине XII – начале XIII века

Существует одно очень любопытное и достаточно не изученное известие¹, дополняющее нашу скудную картину связей Северо-Восточной Руси со вторым по величине городом Византии. Я имею в виду заметку “О ливане”, которая представляет собой текст толкования псалмов 28:5, 36:35 и 71:16, повторяющий толкования на соответствующие места Псалтири Афанасия Александрийского². Приводим ее по древнейшему списку РГБ.

¹ На него впервые обратил внимание и опубликовал по списку *А.* только упомянув список *О.* А.И. Соболевский: *Соболевский А. И.* Неизвестный русский паломник // ИОРЯС. СПб., 1911. Т. 16. Кн. 1. С. 5–7. Позже уже по списку *О* ее приводят А.А. Алексеев по указанию А.А. Турилова (*Алексеев А.А.* К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. XLI. С. 181), авторы Сводного каталога славяно-русских рукописных книг XI–XIII вв., хранящихся в СССР (Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 312. № 375) и Л.В. Столярова (*Столярова Л.В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000. С. 165. № 135 (с публикацией, датирована второй половиной XIII века), и упоминает ее А.А. Турилов [*Турилов А.А.* Заметка о построении церкви Бориса и Глеба в Константинополе // Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннотированный справочник / Под ред. Я.И. Щапова (в печати)].

² *Алексеев А.А.* К истории... С. 181.

Ф. 205. Собрание ОИДР. № 171. Л. 20 об. (вторая половина XIII века):

пс(а)л(о)м 28. скру|шить г(оспод)ь кедры ли|ваньскыя.

т(ол)къ. Бесы | яко гърды. присно | радующая лива|ну. ливанъ бо гора| парцается. жерь|тва идольская. съ|круши же е Х(ристо)во съ|шествие. и узрази | идольское неистовь|ство.

пс(а)л(о)м 36. Виде|хъ нечстиваго пре|возносящаяся и въ|сящаяся яко кедры ливаньскыя.

т(ол)къ. Дявола г(а)голеть. яко възнесся на ч(е)л(о)в(е)чь|ство идолслужещи|емь. ливанъ бо вседе | причагается. по | кажениемъ идоле|хъ.

пс(а)л(о)м. 71. превъзне|сется пача ливана | плодь его.

т(ол)къ. Възне|се бо ся г(оспод)ь на кр(е)сть. и | вера кр(е)стьянська|я възнесся. паче идо|льскыхъ жертвъ. ли|ванъ бо сказается. | жертва идольская. и | живище бесовское³.

За заметкой следует запись, которая повествует об обстоятельствах ее возникновения.

Эта заметка "О ливане" дошла до нас в шести, а точнее, если не считать одной копии сохранившейся рукописи, в пяти списках разного времени⁴. И во всех списках она следует за "Сном царя Иоаса"⁵, средневековой компиляцией по мотивам "Четвертой Книги Царств", "Екклесиаста" и "Песни Песней". Запись же дошла до нас в двух рукописях, причем в сильно различающихся видах.

Воспроизводим текст записи в обоих видах. В древнейшем списке

³ Начало каждого стиха псалма и толкования с новой строки введено мною для удобства восприятия текста.

⁴ О – РГБ. Ф. 205. Собрание ОИДР. № 171. Л. 20 об. Вторая половина XIII века;
В – РГБ. Ф. 113. Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. № 13. Лл. 225–225 об. До 1519 года (по вкладной записи);

В² – РГБ. Ф. 113. Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. № 14. Лл. 358 об.–360. 1519–1545 гг. (список с предыдущей рукописи, terminus ante quem – наличие ее в монастырской описи 1545 года, что указано на переплете почерком XIX века);

РГБ. Ф. 98. Собрание Е.Е. Егорова. № 891. XVI век (с этой рукописью я не имел возможности ознакомиться, т. к. она находится на реставрации);

А – РГАДА. Ф. 181. Рукописный отдел библиотеки МГАМИД. Оп. 5. Ч. 2. № 478/958. Лл. 533–533 об. Третья четверть XVI века;

П – РНБ. Q. 1. 43. Лл. 134 об.–135. XVII век.

⁵ Он опубликован: по русскому списку РНБ. Q. п. 1. 18: Мочульский В. Сон царя Иоаса // Русский филологический вестник. Варшава. 1897. Т. 37. С. 111–113 (отзыв на эту статью: Истрин В.М. К вопросу о "Сне царя Иоаса" // ЖМНП. СПб., 1898. Февраль. С. 306–307); по единственному болгарскому списку 1348 г. РНБ. F. п. 1. 367: Куев К. Иван Александровият сборник от 1348. София., 1981. С. 383–385.

заметки "О ливане" второй половины XIII века РГБ. Ф. 205. Собрание ОИДР. № 171. Л. 20 об. (далее *О*) она выглядит следующим образом: "[То же ми бляше сказаъ попнѣ гречьскѣи въ Селуни язъ же бяхъ купишь много ли|вана и то слышиа роздаяхъ. и сде пришедъ сказахъ [?]"⁶. Она находится в необычной узкой рукописи, текст в которой располагается в один столбец, на внешнем поле листа 20 об. перпендикулярно к основному тексту, идет сверху вниз. Во второй рукописи, РГАДА. Ф. 181. Рукописный отдел библиотеки МГАМИД. Оп. 5. Ч. 2. № 478/958. Лл. 533–533 об. (третья четверть XVI века) (далее *А*), также содержащей текст "О ливане", запись значительно пространнее и имеет немаловажные по сравнению с древнейшим списком дополнения. Она следует непосредственно за текстом заметки "О ладане" и гласит: "[Т]о же ми сказа попнѣ греческѣи в Селуни. | язъ же бе купишь много ливана въ Іер(у)с(а)л(и)ме. | и то слышавъ разсынах. и zde пришед сказахъ | Георгию ки(я)зю. Числа от втораго на десят лета | [С]оломония ц(е)сарства до Х(рист)а, лет 900 и 9. Се аз неве|жа и неумя истолковах. да кто ес(ть) хитрее | умя и онъ наки хитрее толкуи. и не зазри|те моеи худости. аз бо не учихся философи. | но тому учихся иже не ведати ничто же". Даже в первой своей части, в общем соответствующей тексту записи по списку *О*, запись в варианте из рукописи *А* содержит данные, которые никак нельзя было вывести из первого варианта – я имею в виду упоминание Иерусалима, где автор записи и покупал ладан.

О разных сортах ладана было известно в Древней Руси. Даниил, бывший в Святой Земле в начале XII столетия, упоминает черный темьян – игоифит, который собирался в Ликий, на юго-западном побережье Малой Азии, темьян-ладан (без уточнения), собиравшийся на Кипре, и ливан и темьян белый, происходившие с горы Ливан в Палестине⁷. Темьян упоминается в некоторых древнерусских источниках⁸. По наблюдениям

⁶ При передаче текста из отсутствующих в настоящее время в русском алфавите букв я оставил неизменными только ъ в конце слов и і. остальные переданы близкими им буквами современного алфавита. Падстрочные знаки не передаются, титла раскрыты, что обозначено круглыми скобками, выносные буквы внесены в строку, что специально не обозначается. Прописные буквы и пунктуация переданы в полном соответствии с рукописью. Киноварные инициалы подчеркнуты. Утраты заключены в квадратные скобки. Вертикальная черта обозначает начало строки.

⁷ Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. XII век. СПб., 1997. С. 31, 33, 99.

⁸ ПСРЛ. Т. I. Стб. 211, 214 (1091 г.); стб. 391. (1184 г.); стб. 457. (1231 г.); Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот. Я.П. Щапов. М., 1976. С. 163, 165; Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 353. Раздел Б 84. См. об этом также: Александр (Мусин), диакон. Археология древнерусского паломничества в

диакона Александра (Мусина), в эпоху зрелого средневековья используется исключительно этот термин, а интерес к темьяну Даниила объясняется его дефицитом на Руси. Видимо, наш паломник имел при себе еще более редкий вид благовоний – ливан, происходивший только из Святой Земли, тогда как темьян вывозили и из других мест. В связи с этим может только недоумение вызывать объяснение Л.В. Столяровой слова "ливан" как "плоды ливанского кедра". Плоды кедра, как известно – шишки и орехи, а "ливан" – его смола. Впрочем, и другие ее комментарии этой записи не менее сомнительны. Так, ею неточно указаны псалмы, отрывки из которых использованы в заметке "О ливане". Также она утверждает, что автор записи купил плоды ливанского кедра после разговора со священником (т.е. уже в Фессалонике), что невозможно уже следуя логике заметки "О ливане" и записи, не говоря о свидетельстве записи в *А*. Кроме того, она считает, что ливан был роздан паломником уже по приезде на Русь, что ниоткуда не следует и маловероятно. Мне представляется первоначальным вариант *разсытах* из *А*, а не *роздаяхъ*, как в *О* – он более соотносится со смыслом заметки "О ливане".

Два варианта записи следуют за различающимися текстами заметки "О ливане", однако различия последних не существенны. Однако эти варианты следуют за двумя видами "Сна царя Иоаса", которые отличаются не только многочисленными разночтениями, но и расположением отдельных частей текста. В редакции списка *О* последовательность частей такова, когда видение царя Иоаса представляет собой единый текст, а все толкования следуют за ним, тогда как в списке *А* само видение разбито на две части, после которых следует относящееся к каждой толкование. Возможно, это все – и разночтения, и разница в расположении частей текста – результат позднейшей правки, так как во всех списках без исключения есть такие общие черты, которые позволяют говорить о том, что в конечном итоге все они восходят к одному оригиналу. Я имею в виду общие ошибки. Так, изначально непонимание места, которое передано следующим образом (в видении Иоаса): "*градъ ж пакы великъ, мне малъ*"⁹, "*градъ убо ес(ть) великъ м*(далее непонятный знак, похожий на букву *г*)*е малъ*"¹⁰.

Списки "Сна" и *О*, *В* и *П* относятся к одному виду. Везде его заключает заметка "О ладане", за которой не следует нашей записи (кроме, разумеется, списка *О*, где она помещена на поле). Списки "Сна" *О* и *В* настолько близки, что создается впечатление, что второй переписан с первого. Список "Сна" в

Святую Землю в XII–XIII веках // Богословские труды. Сб. 35. К 150-летию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1847–1997). М., 1999. С. 97.

⁹ В. Л. 356 об.

¹⁰ О. Л. 532 об.

рукописи РНБ имеет множество разночтений, не носящих принципиального характера, а текст заметки "О ливане" в нем практически идентичен рукописям *О* и *В*. Отсюда можно сделать вывод, что "Сон" и заметка рукописи *В* были переписаны напрямую из рукописи *О*. Сложнее говорить о том, что было протографом "Сна" в рукописи *П*, но это не имеет принципиального значения. Важно то, что такое соотношение рукописей и видов позволяет нам объяснить отсутствие записи во всех рукописях, содержащих "Сон" и заметку "О ливане" в редакции списка *О*. Писец рукописи *В* опустил запись потому, что ее легко можно было отделить от основного текста. Это возможно в том случае, когда запись помещена вне основного текста – так, как в *О*. Отсюда следует вывод, что все рукописи, в которых отсутствует наша запись, восходят в конечном итоге к списку *О*.

Однако является ли запись рукописи *О* оригинальной записью самого писца, сообщающей об эпизоде из его жизни, как считает Л.В. Столярова, датируя ее второй половиной XIII века, или ее воспроизведением? Разрешение этого вопроса упирается в проблему, почему запись в списке *О* размещена столь необычно. Ни одна другая дневниковая или выходная запись писцов (по материалам, собранным Л.В. Столяровой) не расположена таким образом, обычно для них отводится или основная площадь листа, или же нижнее или верхнее поле. Единственная писцовая запись, частично размещенная так же, как и наша – молитвенная, на рукописи 1354 года, но начинается она на нижнем поле листа, а продолжается – на левом, внешнем¹¹. Из публикации Л.В. Столяровой причина этого неясна, видимо, такое расположение объясняется нехваткой места на нижнем поле листа. Такое объяснение применимо к нашей записи, тем более что она достаточно развернутая, а рукопись написана в один столбец, и нижнее поле заведомо бы ее не вместило. Заметка "О ливане" уместилась на листе 20 об. впритык, а на л. 21 начинается следующий текст. Только отсутствием места убедительно объясняется необычное размещение записи.

Таким образом, запись была не внесена в текст, изначально находившись вне его, а выделена из него, и именно писцом рукописи *О*, которому не хватало места для того, чтобы воспроизвести ее вместе с текстом заметки "О ливане" или на нижнем поле. Причем из-за нехватки места он ее сократил, опустив вторую часть. Отсутствие упоминания Иерусалима можно объяснить, например, физическим повреждением кодекса, который так или иначе лежал в основе *О*. Такое объяснение требует наименьшего количества допущений. Поэтому, по-моему, нужно признать запись в рукописи *О* восходящей, как и запись в *А*, к общему протографу.

¹¹ Столярова Л.В. Свод записей... С. 280. № 269.

Таким образом, запись в том виде, в каком она сохранилась в позднейшем списке А, дошла до нас в своем первоначальном виде, а вот текст "Сна" и заметки "О ладане" в варианте, более близком к тому, что переписывал автор записи, сохранился в списке О и восходящих к нему. То есть, в списке А (или в предшествовавших ему) правка не коснулась записи, которую просто не было по чему править, а в списке О именно запись была искажена по изложенным выше причинам.

Еще в протографе всех изученных списков заметка "О ладане" следовала за "Сном", а то, что "Сон" существует в рукописной традиции и без заметки, говорит за то, что к тому времени, как она была составлена, уже существовали и другие списки "Сна". То есть заметка и была присоединена к списку "Сна", выполненному ее автором. Это находит подтверждение и в количественном соотношении списков, в которых они присутствуют вместе (6) и в которых – лишь "Сон царя Иоаса" (их количество измеряется десятками)¹².

Два текста – "Сна" и заметки – действительно в некоторых местах очень похожи, но объясняется это их жанром христианской экзегезы, в одном случае – на "Песнь Песней", в другом – на "Псалтирь". Вполне возможно, что уже в XIII веке два эти сочинения воспринимались как единое целое. Но заметка отделена в списках О, В и П от "Сна" киноварным инициалом, правда, находящимся в строке. Об их разном происхождении позволяет говорить и различная их тональность в том случае, когда речь там заходит о ливанских кедрах. Во "Сне" они ассоциируются с праведниками (Пс. 91:13), а в заметке – с дьяволом и язычеством (Пс. 28:5, 36:35, 71:16). В тексте, принадлежащем одному автору, такое вряд ли возможно. Поэтому следует разделять два текста и принять нашу гипотезу об их соотношении.

Terminus post quem записи – время создания "Сна царя Иоаса", terminus ante quem – вторая половина XIII века, дата древнейшего списка. Если с верхней границей все более-менее ясно, с нижней дело обстоит сложнее, но не безнадежно. Дело в том, что, по наблюдениям А.А. Алексеева, "Сон" не знает перевода толкового текста "Песни Песней" и использует перевод чьего-то варианта, но уже использует перевод толкований на "Екклесиаст" Олимпиодора Александрийского¹³. Перевод Толковой "Песни Песней" уже использован в "Молении" Даниила Заточника конца XII столетия, а перевод Толкового "Екклесиаста" – в "Послании" Климента Смолятича¹⁴. Появление славянского текста "Сна царя Иоаса", таким образом, может быть датировано второй половиной XII века, а заметка с записью – любым временем с этого момента до конца XIII века.

¹² Алексеев А.А. К истории... С. 182. Прим. 65.

¹³ Там же. С. 182, 186.

¹⁴ Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 177–178.

В изучаемой приписке в списке *A* упоминается князь Георгий. Это крестильное имя было очень популярным в княжеской семье. Но недвусмысленно засвидетельствованные связи с Фессалоникой из всех русских князей имел лишь Всеволод Юрьевич. Его пребывание там упоминается в статье "А се князи Русьстии" владимирского происхождения, предшествующей Комиссионному списку НЛ: "*На третии год (после гибели Андрея Юрьевича) приде изъ заморья из Селуя братъ его (Михалка Юрьевича) Всеволодъ, наречены въ крещении Дмитрии Юрьевичъ, и седе на великое княжение, и мсти обиду брата своего Андрееву*"¹⁵. Летописец специально указывает на его крещальное имя – Дмитрий, чтобы читатель мог догадаться, что ездил Всеволод, скорее всего, в судьбоносный для себя момент поклониться мощам своего небесного покровителя. Михалко умер 20 июня 1177 года, после этого Всеволод и стал князем во Владимире¹⁶. Андрей был убит в 1175 году, и Всеволод тогда был на Руси¹⁷. И в этом, и в следующем году он, согласно свидетельствам Радзивиловской летописи, действует заодно с братом Михалком. Так что он не имел возможности долго оставаться в городе своего небесного патрона. Его пребывание там можно отнести, например, к осени–зиме 1176/1177 года, за это время в летописях нет известий о деятельности его и князя Михалка.

Всеволод и позже, став князем, поддерживал сношений с Фессалоникой. 10 января 1198 года оттуда во Владимир была перенесена "доска гробная", видимо, икона в рост с саркофага св. Дмитрия¹⁸, и частица его окровавленной сорочки¹⁹. Произошло это после взятия Фессалоники в августе 1185 г. норманнами короля Сицилии Вильгельма II. Деятельность Всеволода находит полную аналогию в действиях братьев Асеней, только-только провозгласивших возрожденное Болгарское царство. В его новой столице Тырново в 1186 г. появляется чудотворная икона святого, якобы покинувшая Фессалонику после норманнского погрома, и, возможно, частица его мощей, т. е. сорочки²⁰.

Всеволод, чья связь с Фессалоникой столь очевидна, имел отцом Юрия Владимировича (уп. 1108 – 15 мая 1157 г.) и сына – тоже Юрия (29 ноября 1187 или 1188 г. – 4 марта 1238 г.), павшего в битве на реке Сити. Неизвестный по имени русский паломник, посетивший Солунь, мог быть

¹⁵ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., Л., 1950. С. 468.

¹⁶ ПСРЛ. Т. I. Стб. 379–380.

¹⁷ Там же. Стб. 371–372.

¹⁸ *Зверев А.С.* Константинопольские и греческие реликвии на Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 119–120. Кат. № 28.

¹⁹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 414, 437.

²⁰ *Польвагинный Д.И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков. Иваново, 2000. С. 131–132.

связан с одним из них. А поскольку до Всеволода никаких известий о связях русских князей с Фессалоникой нет²¹, Георгий записи – скорее всего, Юрий Всеволодович, великий князь владимирский с февраля 1218 года, сильно раздвинувший границы княжества, покровительствовал церкви и сам был ктитором множества церквей. Таким образом, свидетельство нашей записи позволяет говорить о продолжении связей с Фессалоникой, зародившихся при Всеволоде Юрьевиче, во времена княжения его сына Юрия.

Если такое отождествление верно, то можно представить, в какой обстановке русский паломник очутился в Фессалонике. После латинского завоевания, когда она попала под власть Бонифация, маркиза Монферратского, и его наследников, с воцарением там через 20 лет, в декабре 1224 года, эпирского правителя Феодора Ангела Комнина, самого сильного греческого соперника латинян в то время, коронованного в 1227 г. архиепископом Охридским Димитрием Хоматианом как император ромеев, Фессалоника стала одним из центров, претендовавших на роль восстановителя Империи. А уже через 3 года в битве при Клокотнице он потерпел сокрушительное поражение от болгарского царя Ивана Асеня II, сам был пленен, Фессалоника попала под власть Тырново, а на монетах и печатях болгарского царя появился образ св. Димитрия, венчающего или благословляющего Ивана Асеня II.

С другой стороны, в сентябре 1228 г. Фридрих II, император Священной Римской Империи, возглавил крестовый поход, и 18 февраля 1229 г. султан отдал ему Иерусалим, которым обладал с 1187 года. По наблюдениям А.В. Назаренко, паломничества русских в Святую Землю осуществлялись лишь тогда, когда ею владели крестоносцы²². Может быть, стоит датировать путешествие нашего паломника временем между 1229 и 1238 годами. Любопытно, что маршрут возвращения из Иерусалима совпадает с тем, который избрал для себя Сава, архиепископ Сербский, когда после путешествия к святыням востока как раз после взятия Иерусалима он заехал в Фессалонику зимой 1229/1230 г., еще до поражения Феодора²³. С этим русским паломником А.И. Соболевский связал составление описания базилики св. Димитрия²⁴, и вероятно, так оно и есть. Однако это тема для отдельного исследования. В любом случае, не связанное наверняка с политическими мотивами, это паломничество находится вполне в струе

²¹ Если не считать убийства там Ивана Ростиславича ("Берладника") в 1162 году: ПСРЛ. Т. II. Стб. 519.

²² Назаренко А.В. Русь и Святая Земля в эпоху крестовых походов // Богословские труды. Сб. 35... С. 184, 189

²³ Оболенский Д. Шесть византийских портретов. 4. Сава Сербский // Оболенский Д. Византийское Содружество наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 520.

²⁴ ВМЧ. Октябрь. 26. Стб. 1912.

событий и путей того времени, и русский странник, видимо, был о них неплохо осведомлен, когда решался на столь длительное путешествие в то беспокойное и для Балкан, и для Святой Земли время.

И.О. Князький
(Коломна)

Тиверцы в русско-византийской войне 907 г.

Повествуя о походе в 907 г. киевского князя Олега на Византию, летописец пишет следующее: "В лето 6415 (907) Иде Олег на Греки, Игоря оставив в Киеве, поя же множество варяг, и словен, и чюдь, и славене, и кривичи, и мерю, и древляне, и радимичи, и поляны, и северо, и вятичи, и хорваты, и дубы, и тиверцы, яже суть толковины: си вси звахутся от грек Великая скуфь".

По поводу сочетания тиверцы-толковины уже на протяжении многих десятилетий ведется дискуссия. Подробно разбирать ее в данном исследовании нецелесообразно, предпочтительно ограничиться разбором трех основных мнений.

Первое: не может ли название "тиверцы" быть тюркским переводом славянского "толковины"?

Для этого К.Г. Менгес предлагает следующий опыт установления тюркской этимологии. При отбрасывании славянского суффикса – ьць – основа "тивер" может быть представлена как композит тив-ар, где второй элемент имеет тюркское значение "мужчина", "человек". В тив обнаруживается тюркская глагольная основа ти, означающая "говорить". В – представляет собой суффикс от глагольного имени. Таким образом, тив могло бы означать "действие говорения", и тив-ар, соответственно, человек, чьей обязанностью является говорение.

Это, конечно, чистая реконструкция, никаких реальных тюркских производных от тив-ар мы не знаем, но тем не менее эта реконструкция дает параллель к славянскому "толковины", в случае осмысления этого слова как "переводчик", "толмач".

Второе: слово "толковины" неоднократно подвергалось рассмотрению историками и филологами и одним из самых распространенных мнений является перевод "толковин" – "переводчик".

В этом случае необходимо разобраться, почему именно тиверцы могли выступать в качестве переводчиков и с каких именно языков.

Тот факт, что целое племя упоминается как переводчики, на первый взгляд, может показаться недостаточно убедительным. Д.А. Расовский писал,

что для целого племени быть переводчиками странное занятие. Однако подобный факт не является уникальным для Северного Причерноморья в рассматриваемое время. Константин Багрянородный, перечисляя племена (фемы) печенегов, упоминает шестую печенежскую фему под названием Талмат. Название это передает тюркское слово Толмач, что значит "переводчик". Племя Талмат обитало в степях левобережья Днестра близ рубежей Алании и Хазарии. Возможно, что тиверцы, проживавшие на юго-западных рубежах Руси, могли, часто соприкасаясь со своими соседями, иметь в своей среде большое число людей-биллингов и поэтому могли считаться переводчиками.

Войско князя Олега, завершающее длительный поход по неприятельской территории к Константинополю, несомненно, нуждалось в услугах переводчиков, и тиверцы, будучи соседями этих земель и в известной степени владея языком их населения, могли оказать своим соратникам неоценимые услуги.

С какого же именно языка могли быть переводчиками тиверцы-толковины?

Земли, населенные тиверцами, непосредственно соприкасались с владениями Первого Болгарского царства, расположенными к северу от Дуная, и, следовательно, сталкивались прежде всего с населением этих земель, состоявшим, как уже отмечалось, из двух основных этнических элементов: тюрко-болгарского (салтовского) и южно-славянского. В степных районах тиверцы соприкасались также с печенегами. Как отмечали советские исследователи, для языкового общения русских и славянского населения Болгарии в то время преград не существовало благодаря общему старославянскому языку. Поэтому совершенно логичным является заключение, что тиверцы могли быть переводчиками именно с тюркского языка, распространенного, наряду со славянским, на территории между Карпатами и Дунаем, бывшей ареалом балкано-дунайской культуры, где его носителями были остатки протоболгар-салтовцев и печенеги.

При продвижении русского войска через Балканы и вдоль побережья Черного моря к Константинополю могли понадобиться переводчики и с других языков. Для общения с населением городов Черноморского побережья, а также с населением прилегающих к Эгейскому, Мраморному и Черному морям земель Фракии, было необходимо знание греческого языка. Поэтому в историографии существует мнение, что тиверцы в войске Олега в период движения на Царьград были племенем, знавшим греческий язык, и могли служить переводчиками именно с него.

Однако, учитывая, что с IX в. получает большое развитие "путь из варяг в греки", проходивший из Балтики в Неву, далее через Ладогу и Волхов в озеро Ильмень, затем рекой Ловатью и волоком в верховья Западной Двины, оттуда волоком в Днепр и по Днепру, преодолевая пороги, в Черное море и морем до "Царьграда" – Константинополя, торговые связи Руси и Византии

постоянно развивались. Торговля Руси и Византии шла также и через Корсунь (Херсонес) в Крыму. Учитывая постоянное развитие этих связей на протяжении IX в., войско Олега не должно было испытывать большого недостатка в переводчиках с греческого. Что же касается тиверцев, отделенных от населенных греками владений Византии обширной территорией Первого Болгарского царства и проживавших в значительном удалении от "пути из варяг в греки", то никак нельзя предположить наличия среди них большого числа людей, знающих греческий язык. Неверно было бы представлять, что тиверцы были толковинами-переводчиками с греческого языка.

При переходе через Балканы русские дружины могли столкнуться с влахами. Византийская писательница Анна Комнина, описывая обстоятельства перехода войск претендента на Константинопольский трон псевдо Диогена через Балканский хребет (Гем) в 1094 г. пишет о влахах, как о давних обитателях этих мест. Отсюда допустимым является ретроспективное предположение о проживании влахов на Геме и во времена похода Олега. Учитывая, что со времени заселения славянами Балканского полуострова, влашское население жило в постоянном общении с ними и испытывало влияние одних и тех же социально-политических условий, что и славянское и греческое население Балкан, мы вправе предполагать наличие среди них большого числа людей, владеющих славянским и греческим языками. В связи с этим при переходе войск Олега через Балканский хребет особых преград для общения русских с влахами не должно было возникать.

Поскольку же тиверцы проживали на большом удалении от поселений балканских влахов и никаких свидетельств об их связях с романизированным населением Балкан в настоящее время не имеется, предположение о тиверцах-толковинах-переводчиках с влашского языка представляется безосновательным.

Итак, проанализировав возможные варианты билингвизма тиверцев, нельзя не признать правоту А.А. Шахматова, который полагал, что тиверцы русской летописи, названные толковинами, понимали тюркский язык и поэтому назывались переводчиками.

И, наконец, третье существующее мнение о тиверцах-толковинах. Оно основано на объяснении этимологии слова "толковин" от слова "толока", что означает "помощь". В этом случае выражение "тиверцы-толковины" и трактуется как "тиверцы-союзники". Подобная трактовка представляется, однако, недостаточно убедительной прежде всего с лингвистической точки зрения. Производное от "толока" – должно звучать как "голоковин" или же "толочанин", а не "толковин", как в "Повести временных лет". Почему именно тиверцы выделены, как союзники? Только лишь потому, что они вошли в состав Древнерусского государства после 885 г., то есть незадолго до похода 907 г., и в связи с недавним и, должно быть, еще непрочным вхождением несли в отли-

чие от других древнерусских племен "особые", союзнические обязательства? Но рать 885 г. Олег вел и с уличами, но ведь они не "толковины"! Нельзя говорить и о недолгом вхождении тиверцев в состав Киевского государства. Оно как единое целое существует лишь с 882 г. Кроме того, в войске Олега были хорваты, вошедшие в состав Киевской Руси лишь при Владимире Святославиче в 992 г., а до этого составлявшие полунезависимое княжество в Прикарпатье. Также и вятичи, участвовавшие в походе 907 г., лишь после походов на них Святослава и Владимира во второй половине X в., прочно вошли в состав Древнерусского государства. Важно и то, что тиверцы этнически не отличались от других восточно-славянских племен. В походе же Олега принимали участие скандинавы (варяги) и финно-угры (чудь). Почему тогда в качестве "союзников" выделены тиверцы, а не варяги и чудины, которые для русских, составлявших основную массу войска, совершенно определено были именно союзниками?

Разбирая вопрос о значении слова "толковин", необходимо привлечь и текст "Слова о полку Игореве". В описании сна киевского князя Святослава говорится: "Си ночь, с вечера, одевахуть мя – рече – черною паполомою на кровати тисове; черпахуть ми синее вино, с трудом смешено; сыпахуть ми тощими тулы поганых **толковин** великий жемчуг на лоно и неговахут мя". Кто же эти "поганые толковины", чим крупным жемчугом осыпали князя в его видении?

Если отталкиваться от трактовки слова "толковины", как "союзники", то данная фраза становится совершенно непонятной. Почему союзники "поганые"? Почему именно из союзнических колчанов (тул) сыплется жемчуг?

Если же исходить из того, что "толковин" может означать "толмач", то вполне вероятным представляется следующее объяснение:

Жемчуг на Русь привозили восточные купцы, мусульмане, потому-то они, как иноверцы-магометане, и названы "погаными". Эти же купцы на Руси исполняли роль переводчиков с восточных языков. Следовательно, скорее всего именно к ним и могло быть отнесено слово "толковины" в понятии "переводчики".

Таким образом, "Слово о полку Игореве" подкрепляет мнение, что термин "толковины" следует понимать как "переводчики". К.Г. Менгес, анализируя значение термина "толковнн" в "Слове..." считал, что в данном случае он прилагается к неславянским племенам, понимавшим славянский язык, следовательно, способным служить в качестве переводчиков.

В целом же, обобщив все приведенные мнения о тиверцах-толковинах, можно предложить следующие выводы:

1. Племенное название "тиверцы", возможно, связано с древним иранским названием Днестра, Тивр, главной реки местности, где проживали тиверцы. Не исключается, однако, и тюркское происхождение этого названия от сочетания Тивар, могущего быть тюркским соответствием слова "толковины".

2. Слово "толковины" следует понимать как "переводчики". Жившие по соседству с тюркскими племенами печенегов тиверцы могли быть переводчиками с тюркского языка.

•

И.Г. Коновалова
(Москва)

Прилагательные "внешний"/"внутренний" при хоронимах у Константина Багрянородного

В сочинении Константина Багрянородного "Об управлении империей" имеется несколько случаев употребления прилагательных "внешний"/"внутренний" при хоронимах: "Внешняя Росия" (гл. 9), "Внутренняя Персия, называемая Хорасаном" (гл. 22), "Внешняя Испания", она же – "Малая" (гл. 24). Толкование этих хоронимов связано с известными трудностями, поскольку у Константина неизменно присутствует лишь одно из определений, составляющих оппозицию: "Внешняя Росия" нигде не противопоставлена им "Внутренней Росии", "Внутренняя Персия" – "Внешней Персии", а "Внешняя Испания" – "Внутренней Испании". Кроме того, следует иметь в виду, что географический смысл определений "внешний"/"внутренний" не является чем-то постоянным, но, как правило, целиком зависит от пространственного центра, относительно которого располагаются различные элементы пространства. Например, с точки зрения византийца, "внутренними" будут считаться ближайшие к Византии земли, в то время как более отдаленные территории попадут в разряд "внешних". Хотя подобный "эгоцентрический" принцип выделения "внешней" и "внутренней" части описываемого региона широко практиковался античными и средневековыми авторами, тем не менее, нет достаточных оснований полагать, что употребление прилагательных "внешний"/"внутренний" в составе трех указанных хоронимов опирается на какой-то единый подход.

В отличие от "Внешней Росии" и "Внешней Испании", для локализации которых нет надежного критерия, местонахождение "Внутренней Персии" известно, ибо она отождествляется с Хорасаном – исторической областью на востоке Ирана. В сасанидский период северо-восточные рубежи Хорасана простирались до р. Амударьи, а после арабского завоевания Ирана в пределы Хорасана, ставшего отдельным наместничеством в составе Халифата, включался также Мавараннахр (арабское наименование междуречья Аму- и Сырдарьи).

Если выражение "Внутренняя Персия" рассматривать в контексте "эгоцентрического" способа пространственного восприятия, то византийцы,

скорее, считали бы Хорасан не "Внутренней Персией", а "Внешней". То же самое относится и к арабам. Следовательно, представление о Хорасане как о "Внутренней Персии" основывалось не на особенностях восприятия пространства, а на каком-то другом принципе.

В сочинении Константина хороним "Внутренняя Персия" встречается один раз – при сообщении о смерти халифа Харуна ар-Рашида, умершего в хорасанском городе Тусе: "В этом году вождь арабов Аарон умер во Внутренней Персии, называемой Хорасаном" (гл. 22). В дальнейшем о Хорасане говорится еще четыре раза: при рассказе об антиомейядских выступлениях, имевших место в этой провинции Халифата (гл. 22), а также при характеристике административно-политического устройства Халифата при Аббасидах, причем в последних трех случаях хоронимы "Хорасан" и "Персия" используются как синонимы: "эмират Персия, т.е. Хорасан", "Персия, или Хорасан", "эмир Персии, т.е. Хорасана" (гл. 25). Поскольку о "Внутренней Персии" говорится лишь при первом упоминании о Хорасане, можно заключить, что выражение "Внутренняя Персия" имело вполне определенное предназначение – пояснить термин "Хорасан", необходимость введения которого в повествование была связана с весьма значительной ролью этой провинции в политической и культурной жизни Халифата VIII–X вв.

Представление о том, что Хорасан в этнокультурном отношении является персидской областью, было характерно для арабо-персидских авторов, хотя при характеристике административно-политического деления Халифата понятие "Хорасан" и не смешивалось ими с наименованиями других областей Ирана, в частности, Фарса ("Персида" античных авторов). Например, по словам географа начала X в. Ибн ал-Факиха, "жители Хорасана относятся к Фарсу, хотя бы Хорасан и был его обширнее" (BGA. T. V. P. 317).

Таким образом, в выражении "Внутренняя Персия" прилагательное "внутренняя" следует рассматривать не в географическом, а, скорее, в этнокультурном аспекте.

•

А.М. Кузнецова
(Москва)

Византия и становление христианства среди венгров

Знакомство самих венгров с основами христианства могло произойти еще в первой половине VIII века, когда племенное объединение оногуров, в

состав которого входили и мадьяры, находилось в Северном Причерноморье¹. Когда венгры переселились в Центральную Европу а конце IX века, они заняли территории, населенными славянами Подунавья, а также Трансильвании, уже в той или иной степени христианизированными. Как показало изучение лексических заимствований в венгерском языке, именно славяне стали проводниками христианства среди мадьяр. Однако контакты с миссионерами² и местными христианами, насколько нам известно, не привели к изменению религиозной ориентации мадьярских лидеров вплоть до середины X века. Именно к этому времени, спустя полвека существования в Центральной Европе, они должны были в полной мере осознать, что в своих политических интересах вынуждены считаться с тем, что плотно окружены христианскими державами.

Итак, по свидетельству Иоанна Скилицы, в 948 году, спустя пять лет после заключения мира между мадьярами и Византией, Константинополь посетил вождь мадьяр Булчу, а немного позднее и «князь турок» Дюла. Оба они крестились. Булчу «изменил союзу с Богом» и неоднократно «выступал против ромеев» и франков, за что был впоследствии жестоко наказан. Дюла вернулся из Константинополя с монахом по имени иерофей, которого патриарх Феофилакт посвятил в «епископы Турции»³. Вопрос о том, где находился центр этого епископства, является предметом оживленной научной дискуссии, в которой ученые выдвигают два основных предположения – в пользу Сремскоц Митровицы, и в пользу Дюлафехервара (современной Альба Юлии)⁴. Следует подчеркнуть, что важным свидетельством достаточно длительного существования этого епископства, являются данные сфрагистики. Находки печатей XI века, принадлежавших Антонию и Феофилакту, епископам Турции, преемникам Иерофея, говорят о том, что епископство просуществовало по крайней мере 50 лет⁵, и результаты его деятельности должны были иметь немаловажное значение для укоренения христианства в мадьяр-

¹ Вывод сделан на основании византийского источника – списка епископий, в котором упомянута миссионерская епископия оногуров. См. В.П. Шушарин, С. 159.

² Общая картина этих контактов дана В.П. Шушариным, С. 159–161. Подробнее об этом см. Д. Моравчика, *Gy. Moravcsik, Byzantium and the Magyars* (Budapest, 1970 – далее: Moravcsik), pp. 43–46; P. Ratkos, “Über die Interpretation der Vita Methodii”, *Byzantinoslavica* 28 (1967), 118–23.

³ *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Budapest, 1984. 85–86.

⁴ Gy. Györfly, “Gyulafehervár kezdetei, neve és káptalanjának registroma”, *Századok* (1983), 1103–1134. Budapest, 1984.

⁵ Сравни.: В.П. Шушарин высказал предположение, что «активная миссионерская деятельность византийского духовенства продолжалась сравнительно долго – около 15 лет». С. 165.

ском обществе. Насколько длительным было существование Византийской митрополии на территории Венгрии, остается открытым вопросом. Известно, что епископ Турки упоминался и на синоде в Константинополе 1028 года и в *notitiae episcoporum* конца XII века⁶. Тем не менее, проблема континуитета между епископством Турок времен Иерофея и митрополией, фигурировавшей в более поздних источниках по-прежнему остается дискуссионной⁷.

Цепь поражений в военных операциях против Византии и немецких герцогов, последовавшая в 50-е годы X века, привела венгерских князей к окончательному решению прекратить набеги на соседей и сменить язычество на религию победителей, христианство. Видимо, именно катастрофическое поражение мадьяр в битве на Лехском поле под Аугсбургом (955 г.), как и другие военные неудачи, подготовили следующий этап в установлении христианства в Венгрии.

Событием, побудившим мадьярского князя Гезу ускорить обращение к новой религии, возможно, стал союз между Византией и Священной Римской империей 971–972 гг., скрепленный браком между сыном Оттона I, будущим Оттоном II и родственницей византийского императора, Феофану. Д. Дёрфи предполагает, что этот альянс ставил венгров в крайне невыгодное положение: положение варваров, находящихся между двумя великими державами-союзниками. Возможно, что мадьярский правитель предполагал. Что мир с такими потенциальными противниками мог быть достигнут только путем введения христианства. Выбор был сделан Гезой в пользу принятия крещения от Священной Римской империи. Причина этого решения может иметь разные объяснения. Вероятно, как считает Д. Дёрфи, печальный пример отношений между Византией и Болгарией того времени едва ли представлял Гезе возможность иного выбора⁸. Однако, на наш взгляд, следует скорее принимать во внимание то обстоятельство. Что политические интересы Гезы тяготели в сторону западных соседей скорее, чем восточных. В то же время, в сложившейся расстановке сил в Центральной Европе того времени, мадьяры в определенной степени находились на «ведомых» позициях по отношению к своим могущественным соседям: они зависели от степени их активности и круга их интересов в сфере установления контактов. Византийская дипломатия того времени по тем или иным причинам сделала ставку не на династию Арпадов, а на мадьярских лидеров, вышеупомянутых Булчу и Дюлу,

⁶ N. Oikonomides, "A propos des relations ecclesiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI-e siècle: le metropolite de Turquie", *Revue des Etudes Sud-Est Européens*, 1971. 527–533.

⁷ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 148; I. Baan, "Turkia metropolitaja", *Századok* 126 (1995), 1167–70.

⁸ Gy. Györffy, *István király és műve* (Budapest, 1977) (далее: Györffy), 67–68.

правлящих в землях, граничивших с Византией. Определенно, крещение обоих в Константинополе было связано с интересами Византии обезопасить свои пограничные территории от набегов венгров. Эти же и другие немаловажные цели могли быть удовлетворены скорее путем установления контактов с могущественными Арпадами, чье влияние на других мадьярских лидеров возрастало достаточно быстро и неуклонно. Но Византийская дипломатия этого шага не сделала, предоставив Арпадам выбирать источник принятия христианства самим⁹. Не следует, на наш взгляд, сбрасывать со счетов и возможность того, что Геза мог склониться к западному варианту христианства именно с целью противопоставления своего выбора «византийскому выбору» правителей востока Венгрии.

•

А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский
(Москва)

Выбор славянского и греческого имени для русского князя

Большинство русских князей XI–XII вв. известны нам преимущественно под своими мирскими именами. Однако со времен крещения Руси у них были и вторые – христианские – имена, которые в летописях упоминались гораздо реже. Тем не менее, за последнее столетие накоплено достаточно количество сведений о крестильных именах русских князей, чтобы поставить вопрос: как выбирались святые-покровители и, соответственно, христианское имя для князя?

Давно отмечено, что княжеский антропонимикон этого времени представлен довольно ограниченным кругом имен. По-видимому, далеко не каждое имя считалось пригодным для князя – это касалось как мирских, так и христианских имен. С другой стороны, как уже указывалось исследователями (А.В. Назаренко), существуют своего рода устойчивые пары «мирское имя»/«христианское имя», повторяющиеся в ряду поколений. К числу таких пар можно отнести сочетания: Владимир-Василий, Святослав-Николай, Ростислав-Михаил, Мстислав-Феодор. На наш взгляд, между христианскими и

⁹ Это критическое замечание в адрес византийской дипломатии принадлежит греческому исследователю Панагиотиусу Антонополосу, и полностью разделяется автором. P. Antonopoulos. "Byzantine Diplomacy before 1000 AD", East Central Europe 26/2 (1999), 1–13. Однако, его остроумная постановка вопроса о том, правы ли мы, почитая св. Стефана как правителя, крестившего свою страну по западному образцу вместо того, чтобы отдать эти лавры Византийской дипломатии, упустившей свой шанс несколькими поколениями раньше, кажется нам некоторым преувеличением.

мирскими именами князей существовали и более сложные, многоступенчатые связи. Однако само наличие устойчивых пар может прояснить порядок именованья в княжеском роду. Возникает вопрос, какое из имен в этой паре – мирское или крестильное – является первичным, влечет за собой появление другого элемента пары?

Пара Мстислав-Феодор, например, фигурирует в княжеском именованье XI–XII вв. 7 раз. Первым известным нам обладателем этих имен на Руси был князь Мстислав-Феодор Великий, сын Владимира Мономаха. Вслед за ним это сочетание имен получает его племянник, Мстислав-Феодор Юрьевич, сын Юрия Долгорукого, а позднее и двое внуков Мстислава Великого – Мстислав-Феодор, сын Изяслава Мстиславича и Мстислав-Феодор Ростиславич (Храбрый), сын Ростислава Мстиславича. Впоследствии под этой же именной парой известны еще два правнука Мстислава Великого: Мстислав-Феодор Давидович, сын Давида Ростиславича, и Мстислав Мстиславич (Удатный), сын упомянутого Мстислава-Феодора Ростиславича (Храброго). Под этими именами фигурирует также более дальний родственник Мстислава Великого, а именно Мстислав-Феодор Давидович, сын Давида Ольговича и внук Олега Святославича.

Учитывая родовую преемственность княжеских имен, можно предположить, что образец сочетания Мстислав-Феодор задан сыном Владимира Мономаха и правнуком Ярослава Мудрого, получившим родовое имя Мстислав и крестильное Феодор. Кто же был святым патроном этого князя и выступал ли он в качестве святого патрона для всех последующих шести Мстиславов-Феодоров и прочих Феодоров, встречающихся в княжеском роду?

В знаменитой надписи на Мстиславовом Евангелии (МЕ) читаем: «князю Феодору а мирьскы Мьстиславоу вьнуоукоу соушю Вьсеволожю а сноу Володимирю». О каком же святом по имени Феодор идет речь? В месяцеслове МЕ фигурирует Феодор Стратилат (7 февраля и 8 июня), Феодор Тирон (17 февраля), Феодор Трихин (20 апреля), Феодор Перггийский (21 апреля и 21 сентября), Феодор Сикеот (22 апреля), Феодор освященный (16 мая).

В Новгородской первой летописи сказано, что во время княжения Мстислава в Новгороде, 28 апреля 1115 г. там была заложена церковь св. Феодора Тирона: «А Новѣгородѣ изьмроша коня вся у Мьстислава и у дружины его. Том же лѣтѣ заложи Воигость церковь святого Федора Тирона, априля въ 28» (ПСРЛ, III, С. 20, 204). Можно предположить, что с князем Мстиславом связаны оба события, и Воигость (человек Мстислава?) действовал хотя бы отчасти по его поручению. Если эта догадка верна, то оказывается, что из всех Феодоров месяцеслова Мстислав выделяет именно св. Феодора Тирона. Церковь же его памяти закладывается в день, близкий к дням памяти трех других Феодоров (Трихина, Перггийского и Сикеота).

Кроме того, есть летописное свидетельство, что сам Мстислав – во

время своего княжения в Киеве – заложил еще одну церковь св. Феодора: «заложи цркъвь Мъстиславъ князь камену сѣа Феодора» (ПСРЛ, I, Стб. 299). Тогда же (в 1128 г.?) при каменной церкви был учрежден мужской монастырь, как полагают во имя св. Феодора Тирона (см.: Макарий, История русской церкви. М., 1995, II, С. 172, 669), где и был погребен Мстислав в 1132 г.: «положень бѣ оу цркви сѣго Феодора юже бѣ самъ създаль» (ПСРЛ, II, Стб. 294).

Прямых данных, что церковь при Мстиславе была посвящена Феодору Тирону у нас, как кажется, нет.

Обратим внимание на еще одно косвенное упоминание св. Феодора в связи с князем Мстиславом Великим. При описании предательского и неожиданного нападения Олега Святославича в 1096 г. в летописи подчеркивается, что это произошло в Феодорову субботу, когда Мстислав сидел на обеде. Согласно месяцеслову Остромирова евангелия, в первую субботу Великого поста отмечается память Феодора Тирона. Не исключено, что летописец стремился подчеркнуть особое коварство Олега, напавшего на Мстислава, своего крестника, когда тот праздновал день своего святого и, поверив крестному отцу, не выставил охрану (ПСРЛ, I, Стб. 239).

Сохранилась также надпись на стене Георгиевского собора в Юрьевом монастыре в Новгороде, сообщающая о посещении неким князем Мстиславом собора на Федоров день: «КОНАЗЬ БЫЛЬ! НА ФЕДОРОВО ДЪНЬ МЪСТИСЛАСВО». Упомянутый в надписи князь Мстислав отождествляется исследователями с Мстиславом Великим (см.: Т.В. Рождественская, Древнерусские надписи на стенах храмов. СПб. 1992, С. 59–62).

Таким образом, наиболее вероятным патроном Мстислава Великого можно было бы считать Феодора Тирона. Насколько значима, однако, была «спецификация» Феодора для этого князя и насколько она была актуальна для последующих Мстиславов-Феодоров? Какую роль играл церковный календарь в имянаречении князей?

Сомнительно, чтобы последовавшие на протяжении XII в. шесть Мстиславов-Феодоров родились в день св. Феодора Тирона. Сомнительно даже, что все они без исключения родились непосредственно в день (или за строго определенное количество дней) кого-либо из прочих Феодоров церковного календаря. По-видимому, мирское и христианское имя нередко подбирались одновременно, при взаимодействии нескольких сложных тенденций. Условно говоря, мирно сосуществовали и согласовывались требования истории рода и церковного календаря. Если дата рождения княжича находилась в относительной близости от какого-либо из Феодоровых дней в святцах, а по родовым соображениям ему годилось имя Мстислав, то для потомка Мстислава Великого самой подходящей оказывалась готовая пара Мстислав-Феодор. При этом не все Мстиславы из княжеских родов становились

Феодорами, и не все Феодоры – Мстиславами. Однако эта пара по своей устойчивости явно доминирует.

Что касается святого-покровителя всех Феодоров-Мстиславов, то, вероятно, дело обстояло так, что у каждого из них в принципе мог быть собственный патрон в соответствии со святыми, но существовал, судя по всему, и некоторый обобщенный образ святого-покровителя князей с именем Феодор.

По-видимому, для конца XI–XII в. некоторое предпочтение при выборе святого покровителя князя отдавалось святым-воинам и архистратигам. Эту тенденцию демонстрирует, в частности, иконография княжеских печатей, особенно печатей сложившегося к этому времени распространенного типа с патрональным изображением двух святых. Если мы посмотрим теперь на список наиболее употребительных крестильных княжеских имен, то убедимся, что святые и архангелы, стоящие за ними, в большинстве своем мыслились и изображались как воины. Иными словами, для будущего князя-военачальника зачастую подбирался такой святой-покровитель-воин, как архангел Михаил, Гавриил, Дмитрий Солунский, Андрей Стратилат, Георгий, Александр, Феодор Стратилат и Феодор Тирон и некоторым образом Николай Чудотворец.

Не исключено, что воинские коннотации могли подчеркиваться и педалировать в истории и иконографии святого патрона князя. Так, архангел Гавриил на княжеской печати мог, знаменательным образом, называться архистратигом, хотя обычно этот эпитет применялся к архангелу Михаилу. Можно допустить, что в качестве воителя за веру (благодаря житийному эпизоду с Арием) мыслился и св. Николай. Стереотипные воинские атрибуты святого-патрона могли играть, таким образом, определенную роль при выборе христианского имени для князя.

С этой точки зрения за обоими элементами таких антропонимических пар, как Мстислав/Феодор, могут обнаруживаться сходные концепты. Речь здесь, разумеется, идет не о прямом совпадении семантики имен Мстислав/Феодор или Ярослав/Георгий, а лишь о том, что за каждым элементом пары просматривается образ воина, зачастую воина-триумфатора. При этом на личных княжеских печатях (своеобразных материальных аналогах христианского княжеского имени) изображения святых-воинов нередко очень сходны между собой.

Это безусловно верно в том, что касается изображений Феодора Тирона и Феодора Стратилата. В сфрагистике широко известен тот факт, что на печатях домонгольского периода иконография этих двух святых настолько близка, что нередко при отсутствии специальной надписи невозможно определить, изображение Феодора Тирона или Феодора Стратилата несет печать. Так, существовал византийский иконографический прототип с изображением «чуда о змии» и для Феодора Тирона и для Феодора Стратилата. Не исключено, что

резчики, изображая фигуру святого-воина (конного или пешего), могли путать или попросту не различать двух Феодоров. По-видимому, в эту «путаницу» могло вовлекаться и изображение св. Георгия, св. Дмитрия, св. Александра, возможно св. Андрея Стратилата. Смешивались, возможно, и изображения «архистратигов» Михаила и Гавриила.

Если для современного исследователя особенно важно разделение и разграничение различных святых-тёзок или различных святых-воинов, то для князей и их окружения скорее был важен единый образ святого-воина, святого-триумфатора – будь то св. Георгий или св. Феодор. Не менее значима была и возможность соединить в образе воина святых-тёзок, часть из которых исходно была лишена воинской атрибутики. Так обстояло дело, по-видимому, с различными Феодорами Мстиславов-Феодоров. Условно говоря, все святые Феодоры при необходимости то совмещались в едином персонаже, то разделялись и противопоставлялись.

По-видимому, возможность и основание для объединения разных святых, носящих одно и то же имя, до некоторой степени заложены в самом месяцеслове. Эта возможность успешно эксплуатировалась разными народами в разные эпохи. Подобная практика, на наш взгляд, имеет место в тех случаях, когда под одной датой объединяется память местного, вновь канонизированного святого и его «старшего тезки», уже присутствовавшего в месяцеслове (ср. Меркурий Кесарийский и Меркурий Смоленский. Климент Папа Римский и Климент Охридский, Феодор Чудотворец и князь Феодор Ярославич).

Что касается имени Феодор, то здесь святцы давали весьма богатый материал для подобного слияния и объединения. Дни памяти популярных княжеских патронов, Феодора Тирона и Феодора Стратилата, отделены друг от друга лишь 10 или 9 днями (7-8 / II и 17 / II). Эффект близости этих дат особенно отчетливо прослеживается в именовании Ярослава-Феодора Всеволодовича, отца Александра Невского. День его рождения в летописи указан точно: «родисѧ оу блѣговѣрнаго и холюбиваго канѧ Всеволода снѣ мѧ феврѧ въ ѣ днѣ на памѧ стѧ пррк^а Захарѣи и нарекоша и въ стѣмѣ крѣпниѣ Ѡсѣдורך» (ПСРЛ, I. Стб. 408). Как видно, дни памяти святых приведены здесь по месяцеслову, аналогичному, например, месяцеслову МЕ, где на 7 февраля приходится Феодор.

Стратилат, на 8 февраля пророк Захария, а на 17 февраля (9 день по рождении Ярослава!) – Феодор Тирон.

Был ли назван младенец в честь святого, чья память непосредственно предшествует дню его рождения? Или его назвали в честь Феодора Тирона, что, как кажется, ближе церковному уставу? Едва ли сейчас возможно определенно ответить на эти вопросы, тем более что в изображении святого-воина на печати Ярослава-Феодора одни исследователи усматривают Феодора

Стратилата, а другие - Феодора Тирона.

Кроме того, памяти Феодора Тирона посвящалась наступавшая вскоре первая суббота Великого поста, и Феодоровой же называлась вся первая великопостная неделя. По некоторым из восточных месяцесловов предшествующая ей масляничная (сырная) неделя тоже изобилвала Феодоровыми днями (Феодор Фермийский и преподобный Феодор Египетский), а на 22 февраля приходился Феодор Апомейский. Подобное «сгущение» Феодоров мы обнаруживаем также в апреле, когда 20 празднуется Феодор Трихин, 21 – Феодор Пергийский (страдавший, как традиционно упоминается, за 76 лет до Феодора Тирона), а 22 – Феодор Сикеот.

По-видимому, при необходимости могла производиться и «спецификация» святого, противопоставление одного тезки другому. Показателен в этом отношении вариант печати Мстислава Мстиславича (Феодора Феодоровича) Удатного, на которой изображены 2 святых-воина, конный и пеший, причем пеший поименован Стратилатом. Не исключено, что подобное выделение конкретного святого патрона (присутствующее далеко не на всех печатях Мстислава Удатного) понадобилось из-за того, что он был назван той же именной парой, что и его отец – Мстислав-Феодор Ростиславич (Храбрый). Именование в честь отца при жизни последнего в родовой традиции обычно было сопряжено с немалыми трудностями. Можно предположить, что надпись лишний раз подчеркивала нетождественность святых покровителей отца и сына.

Однако, как уже говорилось, внутренние связи между различными христианскими именами князей не исчерпывались связями, провоцируемыми святыми-патронами тезками. Так, известно, что Мстиславу-Феодору Великому приписывалось и другое христианское имя – Георгий. Откуда же возникло убеждение, что Мстислав был в крещении Георгием, отразившееся, например, в именном указателе к Лаврентьевской летописи (ПСРЛ, I, С. 551)?

Георгием он назван в «Чуде св. Николая», дошедшем до нас лишь в поздних списках, и в Новгородской третьей летописи: «в лето 6621. Князь великий Мстислав Владимирович, внук великаго князя Владимира, нареченный во святом крещени[и] Георгий, заложил церковь каменну в Великом Новгороде свягаго Николы Чюдотворца на княжи дворе». В Вологодском списке (древнейшем списке «Чуда св. Николая») говорится:

«великий князь Мстислав Святославич, внук великаго князя Ярослава Владимировича, нареченный во святом крещении Георгий». Несколько иначе, но с тем же христианским именем Георгий, это событие описывается в другой редакции «Чуда»: «Потом же князь Георгий, именованный Мстислав, по завещанию св. Чюдотворца Николы, стяжая веру целбоподательному образу его, сотвори церковь каменну с бабою своею блаверною княгинею Анной на дедине Ярославле дворе» (цит. по: Макарий, История русской церкви. М., 1995, II, С. 471).

Не исключено, что, помимо всего прочего, поводом для такой ошибки отчасти послужила определенная смежность св. Феодора и св. Георгия в святцах. Так, день памяти св. Георгия приходится на 23 апреля, а память Феодора Сикеота празднуется 22, причем в житии последнего рассказывается, как его матери во сне явился св. Георгий, что и определило дальнейшую судьбу сына. День памяти другого св. Георгия и Феодора освященного отмечается в один день – 16 мая. Разумеется, в атрибуции Мстислава как Георгия могло сыграть роль и сходство в иконографии святых-воинов: св. Георгия и св. Феодора Тирона или Стратилата.

С другой стороны, не совсем ясно, идет ли речь о прямой ошибке, когда Мстиславу приписывается имя Георгий, хотя совершенно очевидно, что его «основным» христианским именем было Феодор. На наш взгляд, допустимо предположить, что Георгий - христианское имя Ярослава Мудрого – в течении некоторого времени играло роль как бы родового христианского имени для его потомков. Связь с Ярославом Мудрым ими, по-видимому, всячески подчеркивалась: Владимир Мономах (отец Мстислава Великого) в «Поучении» специально оговаривает, что его имя дано ему дедом и, в свою очередь, дает имя Георгий (Юрий) одному из своих сыновей. Сын Мстислава Великого, Всеволод-Гавриил, учреждает в Новгороде Юрьев монастырь, подобно тому как Ярослав-Георгий основывает монастырь в честь своего патрона в Киеве и закладывает город Юрьев. Знаменитая Мстиславова грамота является пожалованием новгородскому Юрьеву монастырю от самого Мстислава Великого и его сына Всеволода-Гавриила. Наконец, в упоминавшемся «Чуде св. Николая» Мстислав именуется внуком Ярослава Мудрого, которому в действительности приходится правнуком. Этим подчеркивается его связь с предком, хотя, разумеется, такое именование могло отражать позднейшее смешение поколений князей, и в любом случае значение слова «внук» в летописях и в «Чуде» нуждается в уточнении.

Эти обстоятельства могут свидетельствовать об особом почитании св. Георгия в данной ветви рода – он мог рассматриваться как святой покровитель династии, и потому каждый представитель этого рода имел некоторые права на это имя.

В то же время, как кажется, нельзя полностью отвергать и гипотезу, высказывавшуюся, например, Е.Е. Голубинским, о существовании в ту эпоху двух христианских имен у князя (см.: Е.Е. Голубинский, История русской церкви. М., 1997, Т. I, вторая половина тома, С. 428–429). В этом случае Мстислав Великий оказался бы обладателем по крайней мере четырех имен: двух родовых, Мстислав (по роду отца) и Харальд (по роду матери), и двух христианских, Феодор – личное и Георгий – родовое.

К толкованию псалма 78:1: положиша Иероусалима ѓко овощьное хранилиште

История славянских переводов Псалтыри, несмотря на все усилия исследователей, по-прежнему не свободна от белых пятен. Одним из направлений исследования слав. Псалтыри является анализ ее лексики на предмет соответствия семантики слав. эквивалентов лексемам греч. оригинала. При это нередко бывает так, что значения отдельных слов проясняются не из анализа данного контекста, а из учета общих особенностей их употребления в рамках как Псалтыри, так и других книг Ветхого Завета.

Именно к таким случаям относится загадочное выражение Пс. 78:1: $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\upsilon\tau\omicron \text{ Ierousal\eta}\mu\iota \acute{\epsilon}\iota\varsigma \acute{\omicron}\pi\omega\rho\omicron\phi\iota\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\omicron\upsilon$, переведенное на слав. язык как положиша Ирсѣма ѓко овощьное хранилиште. Согласно общепринятому толкованию, в этом месте псалма следует видеть уподобление Иерусалима будке охранника в саду или огороде¹. Выражению овощьное хранилиште и его толкованиям посвящено интересное исследование Е.М. Верещагина [Верещагин 1999: 81–90]. На фоне общего контекста псалма, в котором говорится об опустошении Иерусалима и избиении его жителей, можно согласиться с автором в том, что “непонятно, почему овощьное хранилище является ... символом опустошения”. Толкования разных лиц, приводимые в данной работе, единодушны в том, что данное выражение обозначает именно садовую (огородную) сторожку – однако не в состоянии убедительно объяснить сам факт уподобления опустошенного города садовой сторожке. По одним, город был так разрушен, что, подобно полуразвалившейся хижине, имел лишь вид человеческого жилища²; по другим, он был так опустошен, что стал похож на пустой шалаш садового сторожа. Но разве шалаш сторожа “обязательно вызывает представление о пустоте”? Изучив современные западные толкования данного места, Е.М. Верещагин также не нашел вразумительного ответа на этот вопрос и, в конце концов, остановился на

¹ Ср. толкование [SJS III, 792]: сторожка в саду. В работе [Новикова 2000: 97] абсолютно аналогичное образование съкровищное хранилище определяется как “преславизм”. Возможно, чтение хранилище овощу (Рог, Вон) ближе к первоначальной кир.-меф. версии.

² Здесь очевидно влияние масоретской версии др.-евр. текста, в которой фигурирует не “сторожка”, а “руины, развалины”. Этот вариант перешел и в синодальный русский перевод Библии. Совершенно очевидно, что греч. перевод Псалтыри делался с текста иной редакции [Верещагин 1999: 85].

одном иудаистическом толковании из книги, изданной в 1883 г. на языке иври-дайч.

Это толкование на Исаяю 1:8, в котором Иерусалим также уподобляется садовой сторожке, однако здесь содержится более развернутый образ, вернее, ряд образов. В греч. это выглядит так: ἐγκαταλείφθησεται ἡ θουράτηρ Σιων ὡς σκητὴ ἐν ἀμπέλῳ καὶ ὡς ὄπωροφυλάκιον ἐν σικυηράτῳ, ὡς πόλις πολιορκουμένη – “будет оставлена дочь Сиона, как шатер (легкий навес) в винограднике, и как сторожка на огуречном поле, и как осаждаемый город”. Представляется абсолютно оправданным использовать это место из Исаяи для истолкования Пс. 78:1, поскольку здесь очевидное совпадение образных средств сравнения.

Приведенное иудаистское толкование на Ис. 1: 8, подобно толкуемому стиху, также делится на три части. По поводу “палатки в винограднике” здесь говорится, что после сбора винограда она “оставляется пуста”, так как из нее “выходит сторож”. Это объяснение еще можно принять, поскольку после сбора урожая охранять виноградник, очевидно, не нужно (отметим все же, что Исаяя не говорит о “шатре после сбора урожая”, но просто о “шатре” – “сбор урожая” домыслен толкователем).

Сложнее с пустой сторожкой на огуречном поле. Данный образ в книге 1883 г. толкуется в том ключе, что, когда открывают ограду, охранник “покидает (оставляет пустым) свой ночной лагерь и уходит оттуда”. Наконец, уподобление “опустошенного” Иерусалима осажденному городу иудейский толкователь объясняет тем, что осаждающие “делают будки вокруг себя, чтобы сидеть в них, а когда войско отходит от города, будки остаются пустыми” [Верещагин 1999: 89].

Полностью соглашаясь с тем, что овощное хранилище действительно обозначает хижину охранника, мы, однако, не получаем удовлетворительного ответа на вопрос, почему же эта хижина является символом запустения? Точнее, почему в сторожке, предназначенной для охранника, никакого охранника нет? И при чем здесь осажденный город? Конечно, в тексте стоит глагол ἐγκαταλείφθησεται, который, действительно, обозначает „будет оставлен“. Однако нигде не говорится, кем он будет оставлен. Толкователи, как будто, склоняются к мысли, что город будет оставлен *его обитателями*, подобно покинутой сторожке (что возможно только после сбора урожая) и осажденному городу, из которого обычно уходит часть жителей. Подобная интерпретация представляется в корне неверной по следующим причинам.

Во-первых, у Исаяи не сказано, что город будет подобен „пустой палатке после сбора винограда“. Сказано просто „палатка в винограднике“.

Во-вторых, ни у Исаяи, ни у Давида не говорится о „пустой сторожке без охранника“ – говорится просто о „сторожке на огуречном поле“. И это, в общем, понятно – ведь смысл обеих построек как раз в том, чтобы служить

пристанищем охраннику, т.е. быть обитаемыми! Удаляя охранника из сторожки, толкователи разрушают самый образ сторожки. Даже если днем охранник уходит (что само по себе странно), то ночью-то он обязательно возвращается на дежурство – иначе весь урожай будет украден. Таким образом, даже если хижина пуста днем, когда открыта ограда, то ночью она обитаема, и нет никаких оснований считать ее пустой, запустевшей.

Такая же неувязка и с образом осажденного города. Представить себе осажденный город “пустым” просто невозможно, поскольку факт осады предполагает наличие двух сторон – осаждающих и осаждаемых. Иудейский толкователь, вероятно, скованный необходимостью привязать все толкование к идее *покинутости, пустоты*, был вынужден прибегнуть к совершенно фантастическому объяснению, согласно которому осаждающие живут в будках, а когда отходят от города, будки остаются пустыми. Во-первых, неясно, зачем осаждающим отходить от города. Во-вторых, у Исайи говорится все же не о *пустых будках вокруг города*, а о *самом городе*.

Все это побуждает нас задать риторический вопрос: неужели Исайя и Давид использовали в своих боговдохновенных пророчествах столь неуклюжие и невразумительные сравнения, как это пытаются им приписать толкователи?

Это едва ли так. И если приведенные толкования явно неудовлетворительны, то разгадку следует искать в другом месте. Для этого необходимо сразу исключить из объяснения совершенно дискредитировавшую себя идею *пустоты, покинутости*.

Как нам представляется, многое здесь зависит от правильного понимания глагола *оставится* (ἐγκαταλείφθησεται), точнее, от понимания того, кто „оставляет“ город. На наш взгляд, город оставляется не жителями – жители даже во время осады продолжают обитать в нем, так же как и сторожка на поле является постоянно обитаемой. Город оставляется, покидается *Богом* – бросается, так сказать, на произвол судьбы³.

Исходя из этого понимания, можно предложить непротиворечивое объяснение данного сравнения, свободное от недостатков предшествующих толкований. В Ис. 1: 8 Иерусалим – «дочь Сиона» – уподобляется сразу трем предметам, выстроенным как однородные члены. Любой, кто мало-мальски знаком со стилем поэтических книг Ветхого Завета, знает, что однородные сравнения в них как правило обозначают либо одно и то же, либо очень сходные предметы. В данном стихе Иерусалим сравнивается последовательно с шатром (сторожа) в винограднике, со сторожкой в огороде и с осажденным

³ Аналогичное понимание можно видеть во франц. переводе Библии: *la fille de Sion est restée comme une cabane dans une vigne...* („дочь Сиона осталась...“, но не „была оставлена жителями!“) [La sainte Bible: 669].

городом. Совершенно, очевидно, что все три сравнения говорят об одном и том же – и необходимо лишь найти общее в этих трех предметах, чтобы разгадать символ. В толковании 1883 г. и других это общее определено (на наш взгляд, неверно) как *запустение, пустота* – что сразу порождает недоуменные вопросы. Выше мы пытались показать, что эти вопросы до сих пор остаются без вразумительного ответа.

Разгадка же, как нам представляется, очень проста. У шатра в винограднике, хижины в огороде и осажденного города есть одна бесспорно общая черта – она абсолютно конкретна, чувственно наглядна и интуитивно понятна. Общее у них – это их отовсюду видимое, в какой-то мере беззащитное расположение посреди открытого пространства, занятого чем-либо неприятным или враждебным. Во всех трех сравнениях присутствует идея *окруженности врагами* и потому *беззащитности* – шатер и хижина сторожа в огороде подразумевают воров, желающих украсть урожай, или птиц, норовящих съесть его. И шатер, и хижина стоят в центре огорода (так лучше всего обеспечивается контроль над всей площадью), и сторожа должны быть бдительны, поскольку враги могут появиться отовсюду. Вспомним, что ночью сторож всегда в шалаше – потому что именно ночью приходит опасность. Именно в этом местонахождении посреди враждебного пространства и состоит сходство и шалаша и шатра с осажденным городом. Таким образом, Иерусалим, уподобляемый «овощному хранилищу» – это город, одиноко стоящий на открытой местности и окруженный врагами. В нем самом нет запустения, но оно есть вокруг него: это *отовсюду открытое, враждебное пространство*, таящее опасность. Это, вероятно, и имел в виду Исайя, эта же мысль подспудно присутствует в Пс. 78: 1.

Предложенная интерпретация, на наш взгляд, хорошо согласуется и со стихом 4 того же псалма, в котором как раз и говорится о враждебном окружении: *быхомъ поношению сусѣдомъ нашимъ, подрѣжание и поругание суштимъ окръсть насъ*. Не противоречит оно и другим употреблением данного сравнения в Ветхом Завете, ср.: Мих. 1: 6; 3: 12; Ис. 24: 20.

ЛИТЕРАТУРА

Верещагин 1999: *Верещагин Е.М.* Иерусалим как он предстает в древнейших церковнославянских переводах толкований блаж. Феодорита Кирского на Танах // *Jerusalem in Slavic Culture*. Ed. by W. Moskovich, O. Luthar, S. Schwarzband. [Jews and Slavs, vol. 6] Jerusalem-Ljubljana, 1999.

Новикова 2000: *Новикова А.С.* Древнерусские списки Евангелия – драгоценная сокровищница сведений по истории преславской редакции библейских книг // *FOLIA SLAVISTICA* Пале Михайловне Цейтлин. М., 2000.

La sainte Bible – La sainte Bible traduite d'après les textes originaux hébreux et grec, éditée par la Société biblique française. Paris, 1978.

Византийское влияние в композиционном оформлении древнейшей русской буллы

Появление на Руси практики скрепления документов вислыми печатями следует относить, судя по всему, примерно к середине X в. К такому выводу приводит анализ сообщений письменных источников о способах оформления межгосударственных актов, применявшихся киевскими князьями.

В тексте договора 971 г. Святослава Игоревича с греками прямо говорится: "...написахом на харатьи сей и своими печатями запечатахом". В предыдущем же русско-византийском мирном трактате, заключенном в 944 г., подобная приписка отсутствует. Следовательно, тогда вислые печати для удостоверения документа договаривающимися сторонами применены не были.

Среди древнерусского сфрагистического материала, выявленного к настоящему времени, встречены лишь две вислых печати, датируемые в пределах X в. В.Л. Яниным одна из них отнесена киевскому князю Святославу Игоревичу (945–972 гг.), а другая – его внуку, Изяславу Владимировичу Полоцкому (умер в 1001 г.)¹.

Композиционное оформление обеих булл в принципе вполне идентично. Заметная разница между ними обнаруживается лишь в конфигурации использованных свинцовых заготовок – соответственно круглой и квадратной. Матрицы же буллотирьев в том и другом случаях имеют форму круга. В типологическом отношении печать Святослава Игоревича послужила исходным образцом, надо полагать, для изготовителей целой группы княжеских булл. К данной группе принадлежала и печать Изяслава Владимировича, датируемая уже концом X в.

¹ Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 1. М., 1970. С. 38–41, 166, 249, 281. № 1. 2. Ср. также: Янин В.Л. Древнейшая русская печать X в. // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Вып. 57. М., 1955. С. 39–46. Рис. 11; *Оп же*. Вислые печати из новгородских раскопок 1951–1954 гг. // Материалы и исследования по археологии СССР. Т. 1. М., 1956. С. 157. 158. № 42. Табл. V; Алексеев Л.В. Полоцкая земля. М., 1966. С. 229, 230, 233. Рис. 64, 1; Молчанов А.А. Об атрибуции лично-родовых знаков князей Рюриковичей X–XIII вв. // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. XVI. Л., 1985. С. 68. Прим. 15; Белецкий С.В. Знаки Рюриковичей. Часть первая: X–XI вв. // Исследования и музеефикация древностей Северо-Запада. Вып. 2. СПб., 2000. С. 35, 36.

Избранная киевскими Рюриковичами для "начального сфрагистического типа" композиционная схема (воспроизведенная на булле Святослава дважды – на ее лицевой и оборотной сторонах) появилась не в результате прямого иконографического заимствования. Она составила из двух элементов, каждый из которых нес свою собственную, причем одинаково важную для владельца печати, смысловую нагрузку. Центр композиции заняла личнородовая тамга Рюриковичей – знак княжеской собственности, способный выступать и в роли государственной эмблемы Киевской Руси. Прежде эту тамгу, по нашему мнению, уже помещали на официальных атрибутах дипломатических представителей Древнерусского государства, и подобные "вертикальные знаки" можно сопоставить с бытовавшими в Скандинавии так называемыми "яртегнир"².

Вторым компонентом "начального сфрагистического типа" стала круговая надпись, разместившаяся вокруг знака Рюриковичей. В ней содержалось принципиально важное в информационном плане дополнение к княжеской тамге (смысл которой мог быть не вполне понятен иноземцам), а именно обозначение личного имени владельца печати.

Поначалу некоторые исследователи полагали, что рассматриваемая сфрагистическая легенда является славянской или даже "русской, но выполненной при помощи греческого алфавита"³. Но затем удалось выяснить, что имя князя передано по-гречески и фигурирует в варианте написания, предельно близком к форме, зафиксированной в сочинениях Константина Багрянородного (*De adm. imp.* 9, 4; *De cerem.* II, 15) и Льва Диакона (*Hist.* VI, 8, 10; VIII, 5, 7–9; IX, 2, 6–8, 10–12), современников Святослава Игоревича⁴. Таким

² Подробнее об этом см.: *Молчанов А.А.* Подвески со знаками Рюриковичей и происхождение древнерусской буллы // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. VII. Л., 1976. С. 69–91; *Он же.* Верительные знаки киевских князей и древнескандинавские *jartegnir* // X Всесоюзная конференция по изучению истории. Экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. Ч. I. М., 1986. С. 184–186; *Он же.* "Верительные знаки" в древнескандинавских сагах // Лалого и Северная Европа. Вторые чтения памяти Лины Мачинской. СПб., 1996. С. 32–35

³ *Моця А.П., Сыромятников А.К.* Княжеские тамги Святослава Игоревича как источник изучения истории дреацерусских городов // Древнерусский город. Киев. 1984. С. 85.

⁴ *Молчанов А.А.* Печать князя Святослава Игоревича (К вопросу о сфрагистических атрибутах документов внешней политики Древней Руси X в.) // Внешняя политика Древней Руси. Юбилейные чтения, посвященные 70-летию ... В.Г. Папуто. М., 1988. С. 50–52; *Он же.* древнейший памятник русской сфрагистики. Моливдовул князя Святослава Игоревича середины X в. // Нумизматический сборник (Московского нумизматического общества). № 3. М., 1994. С. 76–81 (со множеством опечаток, в том числе и в прочтении сфрагистической легенды); *Он же.* Самая древняя печать // Наука и жизнь. 1996. № 4. С. 86. Наша точка зрения была поддержана С.В. Белским (Указ.

образом, наличие византийского влияния на процесс становления "начального сфрагистического типа" киевских Рюриковичей представляется неоспоримым.

Л.В. Мошкова, А.А. Турилов
(Москва)

«Неведомые словеса» киевского митрополита Георгия

В сборнике-конволюте РГБ, собр. Г.Г. Юдина (ф. 594), № 1, в части, датируемой серединой XV в., на л. 23–28 об. недавно обнаружен текст, озаглавленный «Неведомых словес изложено Георгием митрополитом Киевским, Герману игумену вопрошающу, оному же поведающу». Памятник с подобным заголовком неизвестен в литературе, но есть древние свидетельства (ссылки в «Вопрошании» Кирика Новгородца) о правилах с именем митрополита Георгия, по поводу которых исследователи XIX – нач. XX вв. высказывали различные суждения.

Оба имени, фигурирующие в заглавии, известны и по другим источникам. Митрополит Георгий (единственный киевский архипастырь, носивший это имя), упоминается под 1062–1073 гг. Игумен Герман достаточно надежно отождествляется с настоятелем Спасского монастыря в Киеве (который принято считать монастырем Спаса на Берестове), участвовавшим в мае 1072 г. в перенесении мощей Бориса и Глеба. Его, очевидно, не было в живых к 1096 г. – летописный рассказ о нашествии половцев упоминает его монастырь («Германы или Терманеч»), сожженный кочевниками. То обстоятельство, что Герман в древности не был канонизирован и практически забыт в позднейшее время (чему, несомненно способствовало разорение его обители не только в 1096, но, в особенности, в 1240 г.), почти безоговорочно исключает возможность позднейшей интерполяции его имени в заголовок, т. к. средневековые фальсификаторы оперировали лишь хрестоматийными именами. Речь идет о памятнике, по крайней мере ядро которого следует датировать временем пребывания Георгия на Киевской кафедре. В то же время история изучения рукописной традиции и текстологии русских церковных правил

соч. С. 36). Но, к сожалению, в одной из его статей реконструированное нами греческое написание имени "Святослав" на булле оказалось из-за сбоя в работе компьютера искаженным до неузнаваемости: *Белецкий С.В.* Начало русской геральдики (знаки Рюриковичей X–XI вв.) // У источника. Вып. 1. Ч. 1. М., 1997. С. 101.

позволяет выявить следующую закономерность. Несмотря на формальную (и даже как бы провоцирующую) открытость этих текстов для интерполяций, те из них, которые имеют в заглавии указание на авторство (Правила митрополита Иоанна II Вопросание Кирика и Саввы, вопросы сарайского епископа Феогноста константинопольскому собору) отличаются редкой стабильностью состава (отличие между редакциями Кирикова вопрошания касается не содержания, а структуры и организации текста), анонимные же, напротив, достаточно вариативны. Среди статей «Неведомых словес» нет ни одной заведомо апокрифической (типа «худых номоканунцев»), в них также отсутствуют реалии, которые противоречили бы их отнесению к XI в. (напротив, о большой древности памятника свидетельствует, к примеру, такая особенность как суровая епитимья за продажу раба христианина («челядина крестьяна») иноверцам). Лексика памятника (хотя от достаточно позднего списка текста, имевшего практическое применение и не включенного в устойчивую макроструктуру типа Кормчей, трудно ожидать ее хорошей сохранности) отличается значительной древностью (напр. «заход» в значении «отхожее место, нужник», «крестьян»-«христианин», «литон» в значении «антиминс», союз «ноли», «трудоватый» в значении «большой» и т. п.). При этом памятник, несомненно, дошел не в первоначальном виде – на это указывает уже сопоставление заголовка с содержанием. В исходном виде, подобно «Вопрошанию Кирика», он представлял чередование вопросов и ответов. Позднее он был формализован с целью превратить его в правила. Однако этот процесс изъятия вопросной части не должен был затронуть ни состава, ни структуры памятника, сохранившего очевидно исходную тематическую неупорядоченность. Таким образом в Юдинском сборнике сохранился по всей видимости древнейший для Руси образец архиерейских ответов на вопросы клириков по канонической, церковно-обиходной и бытовой проблематике.

Сохранившийся текст ответов митрополита Георгия состоит примерно из 108 статей (надежная разбивка на пункты, как это нередко бывает в отношении подобных памятников, в ряде случаев затруднена). Относительно последних 30 статей существует известная доля условности в их принадлежности памятнику. Между листами 26 и 27 утрачен 1 лист, на котором имелся киноварный заголовок (статьи с заголовками пронумерованы на полях владельцем рукописи в XVI или XVII в.). Это, однако, не свидетельствует против принадлежности текста на л. 27–28 к «неведомым словесам». Киноварные заголовки имеются и внутри текста, на л. 25 об. («А се о церкви») и 26 («А се о епископах»), в то время как общий заголовок написан чернилами и не выделен размером букв (из-за чего, вероятно, и не был до сих пор замечен исследователями). Если отказаться от мысли о принадлежности текста на л. 27–28 предшествующему памятнику, то следует считать его неизвест-

ной доселе достаточно древней компиляцией. Среди известных в рукописной традиции комплексов правил, опубликованных в XIX – начале XX в., памятники с аналогичным набором и расположением статей неизвестны.

Сравнение митрополичьих ответов на вопрошания игумена Германа с анонимными и псевдоэпиграфическими собраниями правил в списках XIV–XVII вв. наглядно свидетельствует, что новый памятник был хорошо известен древнерусским книжникам и активно ими использовался. Так, «Заповедь ко исповедующимся сыном и дочерем» (Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. 112–132, № XIX) имеет с ним 56 общих статей (в пределах пунктов 13–129), так называемое «Написание митрополита Георгия и Феодоса» (там же. С. 39–41, № IV) – 21 (из 41), «Изложение правилом апостольским и отеческим» (С. 55–60, № IX) – 14 (из 55), так называемое «Правило с именем Максима» (С. 51–54, № VIII) – 13 (из 53). В анонимном правиле «Аще двоеженец» (С. 63–77, № XI) – 8 таких статей из 55 (немаловажно, что ряд из них сохранил вопросо-ответный характер). Несколько общих с «Неведомыми словесами» правил читается в среднеболгарском Берлинском сборнике первой пол. XIV в., отражающем русский оригинал не позднее первой трети XIII в. (дополнительное свидетельство древности новонайденного текста). В совокупности общие с другими памятниками статьи практически полностью покрывают текст ответов Георгия на вопросы Германа.

В такой ситуации значение нового памятника заключается в первую очередь не в содержащейся в нем информации, а в надежной датировке уже известных правил и запретов. Таковы, например, запреты на общие трапезы с латинами, на посещение латинских церквей и на причастие в них, напоминающие о том, что автор ответов был кроме того и византийским писателем-полемистом. Запрет на употребление в пищу медвежатины и бобровины хорошо согласуется с обличением предшественником Георгия – митрополитом Ефремом – обычаев поляков. Явно отражают реальную ситуацию Киева XI в. ограничения на приобретение продуктов у евреев. Достаточно случаев, когда текст «Неведомых словес» может быть существенно уточнен и даже исправлен на основании лучших чтений компиляций, использовавших памятник, но имеются и обратные примеры.

Новый памятник вносит дополнительный штрих в характеристику митрополита Георгия и его окружения, дополняя уже известные сведения о роли этого владыки в церковной и культурной жизни Киевской Руси третьей четверти XI в. (антилатинская полемика, распространение Студийского монастырского устава, творчество приехавшего с ним на Русь Григория Философа). Вполне возможно, что он не был единственным в этом жанре. На это скорее всего указывает отсутствие параллелей с вопрошанием Кирика, ссы-

лающегося на правила Георгия и «Федоса». Не исключено, конечно, что это совпадение находилось на утраченном листе Юдинского сборника, но равно вероятно (по аналогии с той же новгородской ситуацией, где вопрошателей было несколько), что к митрополиту могли обращаться с вопросами несколько киевских настоятелей.

Уникальность списка вопрошаний с именами собеседников в заглавии и особенности рукописной традиции использовавших его компиляций свидетельствуют скорее всего, что памятник не получил широкой известности ни в Новгороде (несмотря на упоминания у Кирика), ни в Галицко-Волынской Руси, а сохранился по всей видимости в одном из менее значительных русских культурных центров и вновь был извлечен из забвения на гребне общего подъема и возрождения киевского письменного наследия в XV в.

С.И. Муртузалиев, К.М. Ханбабаев
(Махачкала)

Прикаспийский Дагестан в сфере интересов Византии

Прикаспийский Дагестан в эпоху раннего средневековья был местом постоянного обитания многочисленных ирано- и тюркоязычных кочевых и полукочевых племен. С конца IV в. до начала VIII в. эта территория в древних трактатах называлась “страной” или “царством гуннов”. Гунны были важной политической и военной силой в Восточном Предкавказье, с которой вынуждены были считаться не только сопредельные, но и отдаленные государства.

Этноним “гунны”, предположительно является собирательным именем разноязычного населения Прикаспийского Дагестана в гуннскую эпоху, в том числе и местного земледельческого населения.

Геополитическое положение царства гуннов и то, что вдоль западного побережья Каспийского моря проходили важные торговые пути, вызывали интерес многих государств, в том числе и Византии. Кавказ, наряду с Северным Причерноморьем и Подунавьем – трех основных регионов, лежащих к северу от границ империи, находился в центре внимания византийских политиков. В своей внешнеполитической деятельности Византия применяла различные методы и способы для того, чтобы через Армению и Албанию воздействовать на “царство гуннов”. Однако, усилия эти осложнились “чрезвычайно неустойчивыми (то дружественными, то враждебными)” отношениями с христианскими княжествами Кавказа, “постоянными раздора-

ми между самими грузинскими ... и между армянскими князьями” (Культура Византии. Т. 2. 1989, с. 242–243).

Понимая стратегическое значение Дербентского дефила, гунны стремились завладеть проходом. Они довольно успешно использовали в своих интересах перипетии византийско-персидского и армяно-персидского противостояния. Каждое из этих средневековых государств прибегало к подкупу, оплачивало военное содействие (особенно византийцы) или посредством угроз привлекало гуннские племена на свою сторону. Одним из важнейших способов для достижения цели было распространение среди дагестанских гуннов христианства.

В 30-е годы IV в. гунны вместе с аланами воевали на стороне Персии против армян. К этому же периоду относятся и первые письменные известия о попытках обращения гуннов в христианство, проникшее в Закавказье из Византии. Но, как известно, деятельность проповедника епископа Григориса среди гунно-маскутских племен закончилась его трагической гибелью, когда гунны поняли, что с принятием христианства они лишаются возможности и далее совершать грабительские набеги в страны Закавказья (Фавстос Бузанд, с. 14).

В середине IV в., во времена правления армянского царя Аршана II (345–368) в период очередных военных действий между Персией и Византией в Месопотамии и Армении гунны и аланы выступили на стороне армян против персов (Фавстос Бузанд, с. 113).

Как сообщают Евсевий Иероним (с. 1030) и Иешу Стилит (с. 131) страны Закавказья и Передней Азии подверглись в 395 г. грандиозному военному нашествию гуннов.

В V–VII вв. большая часть армянских земель входила в состав Византийской Армении. Свидетельством временных союзнических отношений гуннов с Византией служит тот факт, что в начале VI в. гунн Амвазук, владевший Дербентским проходом, был другом византийского василевса Анастасия (491–518) (Прокопий Кесарийский, I а, с. 112–113).

Во время войны 502–506 г. между Византией и Персией гунны воевали то на стороне персов (Иешу Стилит, с. 148, 153, 155), то на стороне Византии (Прокопий Кесарийский, I а, с. 101).

Хотя первая попытка христианизации гуннов не увенчалась успехом, желание достичь этой цели не угасло и святой Маштоц, создавший алфавиты для “армян, алуанцев и иверов”, проповедовал христианство “в гаваре Ути, в Алуанке, в Лпике, в Каспии, до ворот Чора” (Мовсес Каланкатуаци, II, с. 60). Вероятно, маскутские племена, обитавшие к югу от Чора, неоднократно подвергались христианизации, но разобщенность племен и кочевнический характер экономики гуннов делали эти попытки безуспешными. “Уровень социально-экономического развития племен гуннского круга не способствовал еще

складыванию условий для принятия монотеистической религии” (Гмыря Л.Б. 1995, с. 246).

Однако попытки христианизации “варваров” продолжались. Около 515 г. к гуннам Прикаспия прибыло посольство армянского епископа Кардоста с пятью священниками, которое в течение 14 лет занималось просветительской деятельностью. Кардоста сменил епископ Макара, а затем “епископ гуннов Иунана” (Псевдо-Захария, с. 166–167; Мовсес Каланкатуаци, II, с. 45). Усилия проповедников, вероятно, достигли определенных успехов. В “Хронике” Псевдо-Захария сообщается о том, что византийский отряд, отгонявший персов от крепости Дары на границе Византии и Персии, во время ее осады, возглавлял “Суникс муж, бывший военачальник гунн, крестившийся, найдя убежище у ромеев...” (Псевдо-Захария, с. 162). Данное сообщение относится к 30-м годам VI в. и, скорее всего, может свидетельствовать о том, что именно смена религии вынудила Суникса покинуть родину и перейти на службу к византийцам.

Христианство принимали и отдельные отряды гуннского войска (Мовсес Каланкатуаци, с. 45), но, давая общую оценку, следует сказать, что в разобщенном на отдельные племена гуннском обществе VI в. для христианства условия еще не созрели.

В VI в. гунны в очередной раз были втянуты в борьбу между Ираном и Византией за Кавказ, но и в мирное время обе противоборствующие державы старались максимально контролировать и ограничивать гуннскую вольницу. Согласно сведениям древних авторов (Приск Панийский, с. 696; Иешу Стилит, с. 131; Псевдо-Захария, с. 154) Персия получала от Византии постоянное денежное вознаграждение за охрану Кавказских проходов от гуннов. В тексте мирного договора (562 г.) между Византией и Ираном было записано, “чтобы персы не позволяли ни уннам, ни аланам, ни другим варварам переходить в римские владения ущельем, называемым Хорузон, и вратами Каспийскими” (Менандр Византиец, с. 342). Как пишет Прокопий Кесарийский “гунны проходят в землю персов и римлян; один из проходов называется Тзур, а другой носит старинное название Каспийских ворот” (II, с. 381). “Когда... Унны нападают на земли персидские или римские, через упомянутую выше дверь (Каспийские ворота – *С.М., К.Х.*), то они отправляются на свежих конях, не делая никаких объездов. Но когда обращаются к другим проходам, то должны преодолевать большие трудности и уже не могут употреблять тех же лошадей, ибо им приходится объезжать многими крутыми местами” (Прокопий Кесарийский, II а, с. 111).

В ходе очередной ирано-византийской войны 572–591 гг. гунны-савиры сражались то на стороне одних, то на стороне других. В своих внешнеполитических акциях они постоянно учитывали внутреннее состояние и

международное положение главных соперников на Кавказе – Византии и Персии, от этого зависела предпочтительность той или иной внешнеполитической ориентации гуннов.

Вплоть до 664 г. источники не содержат никаких сведений о внешнеполитических действиях северокавказских гуннов. Главной опасностью для закавказских стран в первой половине VII в. становится угроза нападения Западноюркского каганата. Только в 664 г. появляются известия о том, что войска “царя гуннов” вторглись в Албанию, причем автор именуется “царя гуннов” также и “царем туркестанским” (Мовсес Каланкатуаци, I, с. 153).

В 80-е годы VII в. царство гуннов проводило самостоятельную внутреннюю и внешнюю политику. В 682 г. Албания вынуждена была закрепить союз с гуннами соглашением о мире, причем одно из условий предусматривало принятие гуннами христианства. С этой целью в страну гуннов было направлено посольство во главе с епископом Израилем. Великий князь гуннов Алп-Илитвер был известен в Албании, Армении, Иверии и Византии тем, что принял христианство и прекратил набеги на страны Закавказья (Мовсес Каланкатуаци, II, с. 133).

Но не следует переоценивать степень христианизации гуннов, так как сам Алп-Илитвер в своем послании к католикосу Армении Сахаку и князю Григору писал, что о Христе гунны “знали лишь немного понаслышке, со времен наших набегов в вашу страну и в Алуанк...”. Это же подтверждает и епископ Израил, который нашел “Гуннию” все еще языческой, хотя какая-то часть гуннского общества и верила в Иисуса Христа. Израил “был огорчен и опечалился, увидев множество зла и раздвоение веры, ибо были люди, которые называли себя богопоклонниками, но отреклись от силы (Бога) и были чужды ей” (Мовсес Каланкатуаци, II, с. 124, 133).

На рубеже VII–VIII вв. христианство нашло благодатную почву в «царстве гуннов». Принятие монотеистической религии призвано было способствовать упрочению уже сложившегося союза гуннских племен, закреплению процессов социальной дифференциации и усилению власти князя гуннов. Однако вторжение арабов на Кавказ, длительные арабо-хазарские войны привели к тому, что до X века в Дагестане не было условий для усиления темпов проникновения христианства. Политическое “влияние арабов в районе Дербента положило начало проникновению ислама и медленному вытеснению христианства” (Шихсаидов А.Р. 1957, с. 65).

Таким образом, раннесредневековая история Западного Прикаспия была неразрывно связана с внешнеполитическими интересами кавказских государств, Персии и Византии. Многочисленные гуннские племена, проживавшие на территории прикаспийской части Дагестана, перманентно привлекались противоборствующими сторонами для достижения своих геополитических целей.

тических целей. Одним из факторов воздействия на гуннов, усмирения “варварской” вольницы в рассматриваемый период являлся процесс распространения монотеистической религии – христианства, пришедшего из Византии через Армению.

•

А.С. Мыльников
(Санкт-Петербург)

Византийские отзвуки в структуре легенды о “даре” Александра Македонского славянам

Так называемая “Грамота славянам”, якобы выданная знаменитым воителем древности за их храбрость и проявленную к нему верность, оказалась одной из популярных мифологем раннего Нового времени. Возникнув в чешской интеллектуальной среде скорее всего в середине XIV века, она затем получила распространение и местную адаптацию в других частях славянского мира. История вопроса и сравнительная текстология известных к настоящему времени списков и публикаций “Грамоты” XV–XVII веков на латинском и, в переводах и переложениях, на чешском, польском, русском, немецком, итальянском языках была уже предметом подробного рассмотрения⁴. Это избавляет автора от необходимости вновь повторять сказанное. Однако, есть обстоятельства, которые все же заслуживают напоминания, поскольку касаются возможных путей исследования сопряженности “Грамоты” с византийским культурным ареалом.

1. Легендарное местонахождение оригинала. Вопреки устоявшимся представлениям, история Грамоты началась не с публикации ее чешского перевода Вацлавом Гайком в 1541 г. и даже не с Венского списка 1516 г., а намного раньше. Речь идет о списке в сборнике из собрания Яна Церрони, *ныне хранящемся* в Брненском архиве (назовем этот список Брненским). Список входит в состав сборника, завершеного, как в нем указано, перепиской в январе 1443 г. Следовательно, к тому времени текст Грамоты *уже существовал*. Заметим, что это подтверждает утверждения польских историков XVI века С. Оржеховского и С. Сарницкого о нахож-

⁴ Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. СПб., 1996. С. 45–94.

дении Грамоты в Праге, в “древних чешских летописях”. О том же свидетельствовал в 1584 г. и словенский филолог Адам Богорич, по словам которого в начале XVI в. Герберштайн обнаружил “диплом” Александра Македонского именно в Праге. Диссонанс в эту картину внес в 1559 г. итальянский публикатор Доминик Циллениус, сославшийся на перевод Грамоты с греческого языка. Это породило домыслы о том, что подлинным местом хранения Грамоты является не Прага, а Константинополь. Впрочем, Сарницкий выдвинул сугубо фантастическую “компромиссную” версию о двух параллельных текстах, из которых один якобы хранится в Праге (то ли в королевском архиве, то ли в каком-то монастыре), а другой – в Константинополе в казне ромейского императора, а после падения в 1453 г. Византии – в сокровищнице турецкого султана. В 1582 г. польский историк М. Стрыйковский утверждал, что “подлинная грамота, выданная Александром славякам (то есть славянам.– А.М.) на пергамене и написанная золотыми буквами в Александрии, еще и теперь находится в турецкой сокровищнице, которую император Магомет захватил одновременно с Константинополем”. Как бы то ни было, в истории знаменитой мифологемы в 1559 г. появился византийский след, а вместе с тем возник вопрос о языке гипотетического протографа пражского фальсификата.

2. Язык диплома. Статьи точно датированого Сборника из собрания Церрони написаны на чешском языке. Исключением является текст Грамоты: он передан на латыни и назван “Грамота Александра Великого славянскому языку и чешскому на будущие времена”. Это само по себе примечательно, позволяя полагать, что исходный оригинал был также писан по-латыни. Кстати, это косвенно подтверждается и последующей археографической традицией текста Грамоты, в которой приоритет принадлежал именно этому языку. И лишь Циллениус, без каких-либо пояснений и комментариев публикуя интересующий нас документ, озаглавил его следующим образом: “Диплом Александра Македонского, данный иллирам, в переводе с греческого на латынь”. Соображения, которыми итальянский публикатор руководствовался неизвестны, но на некоторые мысли наводят.
3. “Locateca noster”. В разных вариантах текста Грамоты содержатся указания на свидетелей дарования Александром Македонским диплома славянам. Обозначение первого из них, в различных списках переданное по-разному, любопытно. В наиболее раннем датированном Бриенском списке главным свидетелем “дара” назван “знаменитый Аналектус, наш локотер”. Затем в имени свидетеля наступает разноречие. Также в раннем, но не датированном Микуловском списке это “Атлет”, в Венском списке

1516 г. – “Антилотус, наш знаменитый локотека”; близко этому по смыслу воспроизводил имя и должность главного свидетеля словацкий историк начала XVII в. Петер Реваи: “Атлета, наш локотека”. Но уже в чешском переводе Гайка появляется переосмысленная формула, в которой должность становится именем собственным: “Наш государственный рыцарь Локотека”. Одним из свидетелей “дара” у Циллениуса без указания должности назван “Legetichas”. Фантазии на эту тему приобретали порой забавное звучание. Так, у польско-чешского литератора Б. Папроцкого (1599) главным свидетелем назван Анстеллус, «наш Трикоотека». Эту абракадабру воспроизводил чешский историк Б. Бальбин (1679).

Если отрешиться от подобных разночтений, то очевидно, что в протографе пражского фальсификата речь шла о *логофете*, то есть о об одном из носителей высшей государственной должности в Византии. И хотя подобные обозначения встречались еще в позднеримское время, к эпохе Александра Македонского они отношения не имеют. Почему же в тех или иных написаниях „логофет“ фигурировал в текстах Грамоты? Ответ на поставленный вопрос позволил бы, пусть гипотетически, реконструировать истоки формирования текста Грамоты.

4. Допустимое предположение. С приходом к власти в 1346 г. Карла IV чешская столица превратилась в один из крупнейших культурных центров Европы, в котором ощущалось воздействие гуманистических импульсов, шедших из Италии. Одновременно в общественном сознании усиливались национально-патриотические настроения, поддерживавшиеся королем. Внешнеполитические интересы Чешского королевства в контексте сопряженности античности и современности, характерной для латински образованных элитарных кругов – все это стало питательной почвой для возникновения Грамоты то ли около 1348 г., к чему склоняюсь я, то ли к последнему десятилетию (1368–1378) правления Карла (А. Видманова).

Нельзя отрицать, что “диплом” Александра Македонского был изготовлен искусно, с приданием ему черт античной архаики, как они представлялись создателям Грамоты. Наряду с несомненно использованными популярными в Европе сказаниями о полководце древности, включая, естественно, и чешскую “Александрию”, создатели Грамоты могли опираться и на иные источники. Следует ли, скажем, при всей его фантастичности, отмахиваться от константинопольского следа? Не логичнее ли предположить, что в основе его, как и любой мифологемы, могли лежать реалии, лишь по-своему понятые и преобразованные? И с этим мы обращаемся к возможному юго-восточному направлению поисков.

5. *Византийский вектор?* Создание столь изящного документа как Александрова Грамота без использования предшествующих образцов или аналогов противоречило бы практике той эпохи, для которой трансляция культурно- исторической (христианской) традиции была признанной нормой. С этой точки зрения следовало бы обратить внимание, например, на так называемое “Завещание Соломона” из “Хронографии” византийского историка XI в. Михаила Пселла, либо на “Исторический компендиум” другого ромейца, Георгия Кедрина. У последнего, в частности, составители Грамоты могли заимствовать имена ряда приводимых в тексте Грамоты исторических и мифологических персонажей, а также много-страдальный термин “логофет”, не понятый позднейшими толкователями Грамоты.

Другой вопрос: существовали ли в Праге того времени реальные условия для использования византийских образцов? Вопрос этот допустимо сформулировать и по- другому: существовали ли каналы для проникновения сюда информации о памятниках византийской письменности? Ответ с достаточной вероятностью будет положительным, хотя и нуждающимся в пояснениях. Они, во- первых, заключаются в некоторой странности хронологического ряда в “Чешской хронике” Гайка для приведения чешского перевода текста Грамоты: 1348 год; одновременно сообщалось, что годом ранее Карл IV основал в Праге Эмаусский (католический) монастырь славянского обряда. Почему увязаны оба эти сообщения? На это до сих пор должного внимания не обращалось. Между тем, не намекал ли Гайк на сопряженность фиксируемых им событий: сперва возникает Эмаусский монастырь, а годом позже появляется Грамота? (Попутно заметим, что упомянутая выше версия Сарницкого о некоем пражском монастыре, где мнимый подлинник Грамоты якобы хранился, могла явиться трансформированным отголоском информации, восходившей к Гайку).

Вспомним, во-вторых, что представлял собой тогда Эмаусский монастырь. Известно, что его первоначальными насельниками были славянские монахи, которых Карл IV пригласил не откуда-нибудь, а из Хорватии. К тому времени неуклонно сокращавшаяся территория Ромейской империи охватывала, за некоторыми исключениями, в основном сравнительно небольшую юго-восточную часть Балканского полуострова с выходом к Черному и Эгейскому морям. Эта область, где проживало преимущественно славянское население, являлась контактной зоной между культурой южных славян и исторически связанного с ними греко-византийского мира. Хорватские монахи, прибывшие в середине XIV века в Прагу могли стать посредниками в передаче византийско-балкан-

ских культурных традиций, в том числе местных преданий об Александре Македонском и его мнимом славянском “родстве”, о котором писали многие славянские авторы XVI – XVII века.

Наконец, встречный интерес к Балканскому региону существовал и с чешской стороны. Ведь именно в XIV веке в пражских ученых кругах (от так называемой Далимиловой рифмованной хроники до “Чешской хроники” Пржибика Пулкавы из Раденина) совершалась разработка чешской версии легенды о Чехе, Лехе и Русе как выходцах все из той же Хорватии**. Если принять предположение о посреднической (а быть может и о составительской?) роли в создании “диплома” Александра Македонского переселившихся в Прагу хорватских монахов, то в новом свете воспринимается отмеченная немецким филологом Ф. Пристером итальянская приписка на одном из латинских списков Грамоты начала XVII века. В ней говорилось, что 29 января 1619 г. представитель старинной венецианской семьи Джованни Фалиэро из Зары от имени города Сплита подарил сербской коллегии святого Саввы некую “книжечку”, из которой данный текст Грамоты и был выписан.

6. *Вывод.* При всей фантастичности намеков авторов XVI–XVII веков на Константинополь, гипотеза о греческой/византийской предыстории пражской Грамоты через балканское посредничество обретает новое и вполне нетрадиционное звучание. Иное дело, насколько оно было значительным? Для решения этой задачи нужны дальнейшие разыскания. Остается надеяться на то, что они способны привести к уточнению не только процесса складывания легенды о “даре” Александра Македонского, но и к новым наблюдениям относительно содержания и динамики межславянских и балканско-византийских культурных контактов на грани Средних веков и раннего Нового времени.

Т.В. Пентковская
(Москва)

Переводы византийско-славянской контактной зоны: Чудовский Новый Завет

1. Как известно, XIV столетие в славянской традиции – это время возникновения новых редакций богослужебных книг. В данный период

** Мыльников А.С. Указ. соч. С. 141–147.

развертывается интенсивная переводческая деятельность на Афоне, результатом которой стал комплекс переводов, связанных с появлением и распространением Иерусалимского Устава в славянской литургической традиции [Попов 1978, Чешко 1982, Афанасьева 2000].

В этот же период делаются и новые переводы четвѣй монашеской литературы (Откровение Мефодия Патарского, Житие Андрея Юродивого, Житие Василия Нового). Их характерной особенностью является наличие вторичных грецизмов, то есть непереуведенных греческих слов, для которых в ранних переводах этих же текстов имеются славянские соответствия [Йовчева, Тасева 1999:290; Молдован 2000:132].

Вторичные грецизмы появляются в рассматриваемый период и в богослужебных текстах [Соболевский 1910:126; Русек 1971:192]. При этом в них сохраняются старые заимствования из греческого языка, характеризовавшие язык древнейших редакций богослужебных книг (первичные грецизмы).

Грецизмы, зафиксированные в новых переводах, принадлежат различным тематическим группам. Их появление объясняется значительным воздействием греческого языка на славянский язык переводчиков, возможным только в условиях постоянного контакта славян и греков. Такие контакты могли осуществляться в любой полиэтнической монашеской общине на территории II Болгарского царства (или соседних регионов), а не только на Афоне и в Константинополе – наиболее известных центрах монашеской жизни.

2. Отдельная редакция (= перевод) Нового Завета (Чудовская) представлена группой рукописей восточнославянского извода XIV–XV вв., наиболее известная из которых – Чудовский Новый Завет (Чуд.) – в поздней русской традиции связывается с деятельностью московского митрополита Алексея (1354–1378 гг.). Однако особенности лекционного аппарата Чуд. (упоминание о совершении литургии Преждеосвященных Даров в Великую пятницу), являющегося неотъемлемой частью Чуд. и Чудовской редакции, отражают архаическую литургическую практику, предшествующую практике Иерусалимского Устава, и позволяют датировать архетип данной редакции к. XIII в.

3. Существенной особенностью Чудовской редакции является наличие вторичных грецизмов, отсутствующих в древнейших редакциях новозаветных текстов, и, как правило, в более поздних афонских редакциях *A* и *B* [Евангелие от Иоанна 1998:14–16].

ὁ ἀνδραποδιστῆς (*андраподистъ): 1 Тим. 1:10 блоудникомъ, моужеложникомъ, андраподистомъ. (ἀνδραποδισταῖς) (Чуд., 136 б = Погод. 27, 93 а); ср. клеветникомъ (Христ., с. 240). В Чуд. на верхнем поле л. 136 б другим (более крупным) почерком XIV в. написано анрапо[(д̄)]стомъ [далее 2–3 буквы не читаются] стр(сѣ)ти работникомъ (буквы идут наискось, поэтому часть верхней строки этой записи не видна – вероятно, она была

обрезана при переплете). Возможно, это глосса к **андраподистомъ**: около начала данного слова во 2 стр. 136 б стоит крест теми же, что и верхняя запись, чернилами.

ἡ ἀσέλγεια (**аселгѣя**) Грецизм отмечен в соответствии со словом ἀσέλγεια в Чудовской редакции в следующих случаях: *Иуда 1:4* бѣ на(ш)го влѣдѣть преллагающе во аселгѣю (εις ἀσέλγειαν) (Чуд., 92 б = Погод. 27, 49 б), ср. Христ. въ сквърноу (с. 105); *Гал. 5:19* явлена соу(т) дѣла пло(т)скаѣ. ѿже соу(т). любодѣѣнѣя. влоуже(н)ѣя. неч(с)тота. аселгѣя (ἀσέλγεια) (Чуд., 124 а = Погод. 27, 80 б), ср. Христ. стѣдоложествѣк (с. 187). В *Мр. 7:22* этот грецизм отмечен в Никон. и Погод. 21, тогда как в Чуд. имеется славянский эквивалент, что свидетельствует о том, что текст этой редакции подвергался правке с целью устранения "ненормативных" грецизмов: *Изоу(т)ръ во ѿ ср(д)ца члѣчка помысли злии исхода(т). любодѣнства. влоуже(н)ѣя. оубнства. татѣв. лихоимства. лоукавство. ле(с). везоу(м)е* (ἀσέλγεια) (Чуд., 20 а); аселгѣ (Погод. 21, 76 об.); аселгѣя (Никон. 76 в), ср. Мар. **стоудодѣѣние**. Примечательно, что к этому древнему чтению возвращается афонская редакция: **Конст. стоудодѣѣнѣя**.

Чаше, однако, на месте греческого ἀσέλγεια фиксируются славянские лексемы: **нечистота** (2 *Петр. 2:2* неч(с)тотѣ (ταῖς ἀσελγείας) (Чуд., 87 а = Погод. 27, 44 а), Христ. неч(с)тотѣ (с. 89)); **скаредик** (2 *Петр. 2:7* въ скаредѣн (ἐν ἀσέλγειᾳ) (Чуд., 87 а = Погод. 27, 44 б), Христ. въ неч(с)тотѣ (с. 90); 2 *Петр. 2:18* плотскаго скаредѣя (σαρκὸς ἀσελγείας) (Чуд., 87 б = Погод. 27, 44 в), Христ. плѣт(с)кыя похоти (90); **скотоложествѣк** (1 *Петр. 4:3* скотоложествѣн (ἐν ἀσελγείας) (Чуд., 85 б = Погод. 27, 42 в), Христ. въ скотоложествѣя (с. 85); *Рим. 13:13* скотоложествѣн (ἀσελγείας) (Чуд., 106 а = Погод. 27, 60 г), Христ. любодѣнѣи (с. 132); 2 *Кор. 12:21* о... скотоложествѣн (ἐπὶ ... ἀσελγείᾳ) (Чуд., 121 б = Погод. 27, 74 б), Христ. о... стоудоложествѣн (с. 178); *Ефес. 4:19* сколотожествѣю (τῇ ἀσελγείᾳ) (Чуд., 126 б = Погод. 27, 82 г), Христ. **стоудоложествѣю** (с. 194)).

ἄσπονδος (***аспонтѣ**): 2 *Тим. 3:3* боудоу(т) во члѣци самолюбѣци. сребролюбѣци. горди. презоривн... непреподовнн. нелюбивн. аспондои (ἄσπονδοι) (Чуд., 139 в); (д)спондои (Погод. 27, 96 г), ср. Христ. свадливи (с. 251). В данном случае сохранено этимологически правильное греческое окончание **οι** (им.п. мн.ч. м.р.), причем этот случай не является исключительным в Чуд.: **фарисѣои** (17 в, 33 в); **садоукаои** (22 г); **юдѣои** (113 б). Поскольку сочетание **οι** фиксируется в Чуд. на фоне многочисленных вкраплений в кириллицу

греческих начертаний букв и лигатур, то оно могло бы быть расценено как прямое влияние греческой орфографии, однако в Чуд. отмечено написание **oi** на месте ожидаемого **ѣ** (в частности, Апок. 1:17 **живои** (149 б) – **ὁ ζῶν**). В ранней традиции такое написание встречается в Саввиной книге, а также в восточнославянских списках с болгарских оригиналов [Обнорский 1925:186; Смядовски 1993:125; Верещагин, Крысько 1999: 14]. Последовательно проведенное написание **oi** = **и**, а также **oi** = **ѣ** характеризует орфографию Вирпинской грамоты царя Константина Асеня (1257–1277) [Даскалова 1996:6]. Написание **oi** = **и**, отмеченное в текстах южнославянского происхождения, связывается с влиянием греческого письма, в котором звук [и] мог передаваться сочетанием **ei**. **oi** [Горина 1965:67]. В таком случае написание диграфа **ѣ** через **oi** едва ли может быть объяснено графическим смешением **ѣ** и **o** после падения редуцированных [Обнорский 1912: 33], так как орфограммы **oi** = **ѣ** и **oi** = **и** встречаются в пределах одного текста, что заставляет видеть общий источник этих написаний в совпадении <ѣ> и <и> на южнославянской почве.

ὁ βασιλικός (василикос): *Ио. 4:46* и **ѣѣ нѣкто** **василикос** (**βασιλικός**) **ѣго** (ѣ) **снѣ** **большѣ**. в **капернаоу** (ѣ) (43 б), **цѣ**рь **мужь** (Погод. 21, 165 об.), **црв**(ѣ) **мужь** (Никон., 154 б); ср. Мар. **цѣ**рь **мжжъ**. *Ио. 4:49* **глѣ**(ѣ) **к немѣ** **василикос** (43 б), **цѣ**рь **мужь** (Погод. 21, 165 об.), **црв**(ѣ) **мужь** (Никон., 154 б); ср. Мар. **цѣ**рь **мжжъ**. В афонской редакции *В* дважды читается **цѣ**рь **мужь**. В так называемых больших главах, находящихся перед текстом каждого из Евангелий, в соответствующем месте отмечаются расхождения между списками: **περὶ τοῦ βασιλικοῦ** в двух списках соответствует **o** **цѣ**ри **мужи** (Погод. 21, 156 = Никон., 147 в), что отражает древнее чтение (ср. Мар. **o** **цѣ**ри **мжи**), тогда как в Чуд. в указанном месте находится **o** **цѣ**рѣвичи (41 б).

Поскольку грецизм (**василикос**) не мог появиться на месте славянского слова без обращения к греческому оригиналу [Молдован 1994: 69–80], следует предположить, что архетип Чудовской редакции содержал этот грецизм не только в больших главах, но и в основном тексте Евангелия от Иоанна. И если списки Погод. 21 и Никон. возвращаются к древнему чтению (так же, как и афонская редакция), то Чуд. демонстрирует в больших главах особое чтение, которое, как представляется, является результатом неправильного перевода транслитерированного грецизма **василикос** в изолированном употреблении. Данный факт свидетельствует об определенном поновлении лексики, которое проводилось, вероятно, в русской среде.

ἡ ἱερουσόνη (**икросини**). Грецизм отмечен в больших главах к Посланию

к Евреям: **ѡѡ.** о мелхиседекѣ еже во х(с)а образѣ по имени. и градоу. и жизни. иеросини (ιερωσύνην) в немже **ѡ(к) авраа(м)** предъпочтесѡ ѡ. **ѡ.** яко преста аарнова иеросини (ή του 'Ααρὼν ιερωσύνη) **ѡ** земля соущи. стане(т) же **нв(с)нок х(с)во** изъ етера рода. не по плоти. ни **законо(м) плоти** (Чуд., 142 г = Погод. 27, 100 б). Грецизм отмечен только в больших главах, из чего следует, что они систематическому исправлению не подвергались, вероятно, благодаря особому функцио-нальному статусу внутри текста. В основном тексте Послания к Евреям бывший в архетипе грецизм заменен славянскими эквивалентами **свѣщенство** (*Евр. 7:11* **лѣвитскимь сцѣньство(м)** - διὰ τῆς Λευιτικῆς ιερωσύνης (Чуд., 145 а = Погод. 27, 103 а), Христ. **сцѣнникь** (с. 227); *Евр. 7:12* **прелагаемоу во сцѣньствоу-метатиθεμένу γάρ τῆς ιερωσύνης** (Чуд., 145 а = Погод. 27, 103 б), Христ. **сѣльства** (с. 227)) и **сватительство** (*Евр. 7:25* **има(т) сѣльство** ἔχει τὴν ιερωσύνην (Чуд., 145 б = Погод. 27, 103 б), Христ. **сѣльство** (с. 227)).

ἐν μεσουρανίᾳτι (***посредѣ(оу)ранимати**): *Апок. 8:13* **И видѣ(х) и слыша(х) единомуу орлѣ парлицю посредѣ ранимати** (ἐν μεσουρανίᾳτι) (Чуд., 152 в). В предыдущих и последующих редакциях – **посредѣ нѣси** [Амфилохий 1886:110]. Возможно, в архетипе редакции это сложное греческое слово могло быть транслитерировано полностью (ср. грецизм **въ меси** в так называемой Псалтыри митр. Киприана: **въ меси** (ἐν μέσῳ 'в общем собрании, в церкви') **типика** (τὰ τυπικὰ 'изобразительные') **не глаголемъ въ великю четьредесятницу**) [Мансветов 1882: 74]. Впрочем, не исключена ошибка, при которой переводчик воспринял первую часть сложения как самостоятельное слово и перевел его, а остаток транслитерировал. В остальных случаях (Апок. 14:6 и Апок. 19:17) этому слову в Чудовской редакции соответствует нормативное **посредѣ нѣси** (Чуд., 154 г; Чуд., 157 б-в).

σινάπεως (синопный): *Мф. 13:31* **подобно е(с) цр(с)тво нв(с)ное зернѣ синапнѣ** (κόκκῳ σινάπεως) (Чуд., 8 в = Погод. 21, 29 об. = Никон., 36 а), Мар. **горюшъноу**; *Мф. 17:20* **а(щ) има(т)е вѣрѣ ѡ(к) зерн(о) синапн(о)** (κόκκον σινάπεως) (Чуд., 10 б = Погод. 21, 38 = Никон., 42 в), Мар. **горюшъно**; *Лк. 13:19* **зернѣ синапнѣ** (Чуд., 34 г = Погод. 21, 131 об. = Никон. 126 б), Мар. **горюшъноу**; *Лк. 17:6* **зерно синапно** (Чуд., 36 в = Погод. 21, 138 = Никон., 131 г), Мар. **горюшъно**. В *Мр. 4:31* чтение архетипа сохраняет только Чуд. **зерноу синапн(ѣ)** (Чуд., 18 б); **горюшнѣ** (Погод. 21, 70 об. = Никон., 71 а), Мар. **горюшънѣ**. Афонский текст возвращается к древнему чтению: **Конст. горюшичъно**.

ἡ σταφυλή (стафили): *Мф. 7:16* Не сверяю(т) ѿ терно(в) стафили (σταφυλάς) ли ѿ рѣ(н)ѣ смокви (Чуд., 5 г); стафилы (Погод. 21, 16), Мар. грозны; *Лк. 6:44* Не во ѿ терны свираю(т) смоки. ниже ѿ кѹпины объемяю(т) стафили (σταφυλήν) (Чуд., 29 г), стафилы (Погод. 21, 112 об. = Никон., 109 г), Мар. грозда; *Апок. 14:18* и шьѣкми грозны винограда земскаго. тако созрѣ стафили земскага (ἡ σταφυλή τῆς γῆς) (Чуд., 155 а = ф. 304 № 710, 162 об.).

Грецизмы *синапъ* (σινάπιον) и *стафили* (σταφυλή) были заимствованы в болгарский язык устным путем; лексема *синапъ* засвидетельствована в среднеболгарских источниках XIV в. [Русек 1971:193]. Данные грецизмы встречаются и в древнерусских источниках [Фасмер 1909:191; Срезневский 3: 355, 509], однако характер их употребления у восточных славян указывает на их исключительную принадлежность к книжной лексике, тогда как в болгарской среде эти грецизмы стали употребляться в церковнославянских текстах под влиянием языка разговорного.

ἡ στεῖρα (стира). Грецизм, присутствовавший в архетипе, сохраняется в Чуд. в *Лк. 1:36* и *се мѣць .ṡ. ε(с) ки. нарицаемѣи стира* (τῆ καλουμένη στεῖρα) (Чуд., 26 б); *нарицаемѣи неплодѣ* (Погод. 21, 100; = Никон., 98 б), Мар. *неплодѣви* и *Гал. 4:27* *възвеселиса стира* (στεῖρα) *не ражающа* (Чуд., 123 г = Погод. 27, 80 а), ср. Христ. *неплоды* (с. 185). В остальных случаях данные списков Чудовской редакции свидетельствуют об исправлении текста с привлечением списков предшествующих редакций, для приведения его в соответствие с нормативным употреблением: *Лк. 1:7* *поне(ж) ꙗкѡсавет. вѣ н(ε)плодѣ* (στεῖρα) (Чуд., 25 г = Погод. 21, 98 об. = Никон., 97 а), Мар. *неплоды*; *Лк. 23:29* *блжны неплоды* (αἱ στεῖραι) (Чуд., 40 б = Погод. 21, 152 = Никон. 144 а-б), Мар. *неплодѣви*. В *Евр. 11:11* прилагательное в Чуд. пропущено: *вѣроу и сама сарра* (καὶ αὐτὴ Σάρρα στεῖρα) *силоу вѣ сложеньѣ сѣмени при(т)* (147 б), ср. *вѣроу и сама сарра неплоды* *силу в сложеньѣ сѣмени при(т)* (Погод. 27, 105 в), Христ. *неплоды* (с. 234).

τυφωνικός (тифѡникос): *Деян. 27:14* *не по мнозѣ же възвѣи на на вѣтрѣ тифѡникосѣ. зовомыи евроκλάδωνт* (ἀνεμος τυφωνικός ὁ καλούμενος Εὐρακύλων) (Чуд., 78 г = Погод. 27, 36 а), ср. Христ. *вѣтрѣ воурынѣ наричемыи западынѣ оугълъными* (на поле глосса *εὐροκλάδωνт*) (с. 65).

ὁ φόρος (*форосъ): *Деян. 28:15* *изидоша вѣ срѣтеньѣ наше до аппиоу фороу* (ἄχρι Ἀππίου φόρου) (Чуд., 79 г). Грецизм *форосъ* встречается

в болгарских источниках XIII–XIV вв.: он отмечен в месяцесловной части Карпинского Евангелия-апракос XIII в. (ГИМ, Хлуд. 28) под 1 сент., л. 139: **Пришедшимъ на мѣсто нарицаемое форося. еже есть тръгъ,** а также в Дубровницкой грамоте царя Иоанна Асеня II (после 1230 г.): **кѣмъ ли имъ спаквсти: ѡ (щ)ѡмъ либѡ: или на клисѣрѣ: или на фѡрѡсѣхъ. или гл(ε) либѡ прѣзъ закв(н̄): ѡ кѡме(р)ки** [Ильинский 1911 :13].

4. Архетип Чудовской редакции характеризовался также последовательным употреблением старых грецизмов, использовавшихся в древнейшей редакции новозаветных текстов, часть которых была заменена славянскими эквивалентами при редактировании X в. на славянском юге (в Преславе?). Так, в частности, в соответствие с ὁ ἄηρ последовательно используется заимствование **аеръ** (Деян. 22:23; 1 Кор. 9:26, 14:9; 1 Фес. 4:17; Апок. 9:2, 16:17) и прилагательное **аерный** (τοῦ ἀέρος) (Предисл. Евфалия; Ефес. 2:2), греческому ὁ ἡγουμενος всегда соответствует **нгоуменъ** (Мф. 2:5; Лк. 22:26; Деян. 7:10, 14:12; Евр. 13:7, 13:17, 13:24).

Однако в списках Чудовской редакции зафиксированы замены таких заимствований славянскими словами. Так, греческому слову ὁ κιβωτός в Апостоле и Апокалипсисе всегда соответствует грецизм **кивотъ** (1 Петр. 3:20; Евр. 9:4, 11:7; Апок. 11:19), однако в Евангелии дважды употребляется **ковчегъ** (Мф. 2:5; Лк. 22:26). Греческому ἡ καθολικὴ ἐπιστολὴ в архетипе соответствовало **каѡличьская епистоли(та)**, о чем свидетельствуют данные лекционного указателя (**каѡлик. еписто(л̄) іаквѡла** (167 г)), однако в списках отмечены случаи замены обоих грецизмов на славянский эквивалент: **а(з̄) же стѣхѡнокъ каѡличьскаго по радѡу посла(н̄)та почтоу главамъ изложѣ(н̄)к** (Чуд., 80 в); **прологъ. сворны(х) епистоли** (Чуд., 80 б); **изложѣ(н̄)к глава(м̄) сворныа епистолиа іаквѡла** (Чуд., 80 г). Здесь на первичность грецизма указывает, в частности, отсутствие согласования: **Ска(з̄) иже къ ефесіо(м̄) посла(н̄)та Сію посылає(т) ѡ рима... вина же епистоли си** (Чуд., 124 в-г).

Наличие первичных грецизмов при сохранении архаичной лексики (**ашють, дѣльма, небесьскыи, реть, область, пыщевати** и др.) показывает, что архетип Чудовской редакции появился не в результате независимого перевода, но возник на базе древнего славянского текста, который был отредактирован по современному для редактора греческому тексту. Использование вторичных грецизмов определенно указывает на то, что это редактирование было осуществлено в византийско-славянской контактной зоне.

ЛИТЕРАТУРА

Амфилохий 1886 – Апокалипсис XIV в. Румянцевского музея. Труд архим. Амфилохия. М., 1886.

- Афанасьева 2000 – Афанасьева Т.И. Литургия преждеосвященных даров в славянской рукописной традиции XII–XIV вв.. Спб., 2000, АКД.
- Верещагин. Крысько 1999 – Верещагин Е.М., Крысько В.Б. Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги // ВЯ. 1999, № 2, с. 3–26.
- Горина 1965 – Горина Л.В. К вопросу о подлинности Вирпинской грамоты // Сов. славяноведение, 1965, кн. 5, с. 67.
- Даскалова 1996 – Даскалова А. Из лексиката в царските грамоти // БЕ. 1996, кн. 5.
- Евангелие от Иоанна – Евангелие от Иоанна в славянской традиции. Издание подготовили А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе и др. СПб, 1998.
- Ильинский 1911 – Ильинский Г.А. Грамоты болгарских царей // Древности. Труды славянской комиссии имп. московского археологического общества. Т. V. Москва, 1911.
- Йовчева. Тасева 1999 – Йовчева М., Тасева Л. Среднобългарският превод на Псевдо-Методиевото Откровение // Търновска книжовна школа, т. 6. Велико Търново, 1999, с. 281–294.
- Мансветов 1882 – Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882.
- Молдован 1994 – Молдован А.М. Критерии локализации древнерусских переводов // Славяноведение, 1994, № 2, с. 69–80.
- Молдован 2000 – Молдован А.М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000
- Обнорский 1912 – Обнорский С.П. О языке Ефремовской Кормчей XII века. Спб., 1912.
- Обнорский 1925 – Обнорский С.П. Исследование о языке Минеи за ноябрь 1097 года // ИОРЯС, 1924, т. 29, л., 1925.
- Попов 1978 – Попов Г. Новооткрито сведение за преводаческа дейност на българските книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. // БЕ. 1978, кн. 5, с. 402–410.
- Русек 1971 – Русек Й. Промени в лексиката на българския език и отношението на патриарх Евгимий към тях // Търновска книжовна школа, 1971, с. 179–195.
- Смядовски 1993 – Смядовски Ст. Българска кирилска епиграфика IX–XV век. С., 1993.
- Соболевский 1910 – Соболевский А.И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // СОРЯС, т. LXXXVIII, № 3. Спб., 1910.
- Срезневский – Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1–3. М., 1989.
- Фасмер 1909 – Фасмер М.Р. Грeко-славянские этюды. СПб., 1909.
- Чешко 1982 – Чешко Е.В. Об афонской редакции славянского перевода Псалтыри в ее отношении к другим редакциям // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982, с. 60–93.

А.М. Пентковский
(Москва)

Литургическая терминология в византийско-славянской контактной зоне

1. Литургическая традиция, характерная для византийско-славянской контактной зоны, существенно отличалась от литургической традиции, формировавшейся и развивавшейся в условиях монолингвизма. Славянская богослужбная традиция-реплика не только возникла на месте византийской традиции-оригинала, но и находилась в постоянном контакте с этой традицией, причем славянское богослужение должно было защищать свой статус от византийского воздействия, причем успешная защита и дальнейшее развитие возможны были только в рамках независимого славянского государственного образования. Свидетельствами этого непрекращавшегося противостояния являются греческо-славянские и славянско-греческие палимпсесты XI–XIV веков, содержащие богослужбные тексты в верхнем или нижнем слоях и являющиеся, наряду с литургической терминологией, одной из немногих характеристик литургической ситуации в византийско-славянской контактной зоне.

2. Под литургической терминологией понимается терминология, связанная с христианским культом, которую образуют названия евхаристического богослужения, служб суточного круга богослужения и чинопоследований таинств; названия отдельных элементов, входящих в службы суточного круга и в чинопоследования таинств; названия праздников; названия священно- и церковнослужителей; названия храма и его составляющих; названия богослужбных предметов (утвари) и облачений; названия действий/жестов; названия богослужбных книг; устойчивые названия текстов, использующихся в богослужении.

Литургическая терминология, встречающаяся в древних славянских текстах, разделяется на две группы – *славянская*, в том числе и кальки (греческого, латинского и немецкого происхождения), и *заимствованная*, которая, в свою очередь, разделяется на две подгруппы в зависимости от источника заимствования – грецизмы (далее – литургические грецизмы) и негрецизмы (латинизмы и германизмы), причем в подгруппу литургических грецизмов входят грецизмы «древние» (IX–XI вв.) и «новые» (XIII–XIV вв.).

3. Рассмотрим некоторые примеры «древних» литургических грецизмов, имеющих славянские корреляты:

а) названия евхаристического богослужения и служб суточного круга – *литургия* / *λεϊτουργία* / *служьба* (СЦ); *оугрось* (П7, СК, АЕ) / *ὄρθρος* / *оугръня*, *оугръница*; *есперина* (СЕ, СПс) / *ἑσπερινόν* / *вечерня*.

б) названия различных составляющих служб суточного круга и чинопоследований

таннств – **εὐχία** (ССб, СПг) / εὐχή / **молитва**; ***ωδία** (ТИП) / ὠδή / **пѣснь**; **κανὼν** / **правило** (БТ); **παρεμία** (СЕ, ЕА, СПг) / παροιμία / **чѣтеник**; **κατιζма** (ТИП) / κάθισμα / **сѣдильна, сѣдильно** (СПс); **προσκομιδία** (СПг) / προσκομιδή / **обрѣзаник** (СЦ); **ἀντιφώνη** / ἀντίφωνον / **сжгласик** (СЦ, ЕА).

в) названия праздников – **ωρτία** (ТИП) / ἑορτή / **праздникъ**; **ἐκκηνία** (МЕ) / ἐγκαίνια / **свѣщеник** (ССб, ЗЕ, АЕ); **εὐφάννια** / τὰ ἐπιφάνεια / **богоявленник**; **ταφати** (ОЕ, МЕ) / τὰ πάθη / **мжжа**.

г) названия священно- и церковнослужителей – **ἱερεὺς** / **свѣтитель, свѣщеникъ, чиститель**; **διακὼν** (СЕ), **διακονὼν** (СЦ) / διάκονος / **слоуга** (СЕ); **ἀναγνώστis** (СПг) / ἀναγνώσις / **чѣтьць** (СЕ, ЕА), а также монашеская терминология – **σκίμα** (СЕ) / σχήμα / **образъ** (СЕ).

д) название богослужебных предметов — **ποτήριον** (Ев, СПг) / ποτήριον / **чаша** (СЦ); **λύχνος** (СЦ), **λῦτσα** (ССб) / λόγχη / **ножь** (СЦ), **κοπικ** (СЦ, Ев); **νιπτήριον** (ТМК) / νιπτήρ / **оумывальница** (Ев, ТМК), **οκρινὼν** (СЕ, ТМК).

4. Наличие литургических грецизмов, для которых славянские корреляты неизвестны (**тропарь, стихера, прокимень, *алѣлоуғари** и др.), а также наличие грецизмов, постепенно вытесняемых славянскими коррелятами, свидетельствует о существовании таких периодов в истории византийско-славянской контактной зоны, а также в истории I Болгарского царства, в которые богослужение совершалось на греческом языке (по крайней мере, до 885 года), что подтверждается эпиграфическими (П7) и агиографическими (Житие Климента Охридского) источниками.

Использование греческого языка как литургического представляет собой одну из характерных черт византийско-славянской контактной зоны, особенно в местах компактного поселения славян на территории Византийской империи (например, в районе Фессалоник или же в районе Охрида), и не только в IX–X веках, но и в последующие столетия. Только этим можно объяснить и появление вторичного грецизма **επιουσι** на месте более древнего **наставѣшааго дъне** (МЕ) в тексте Господней молитвы из Ватиканского палимпсеста (Евангелие краткий апракос X века), и появление новых литургических грецизмов в болгарских богослужебных рукописях XIII–XIV веков. Соответственно, в случаях, когда славянский язык становится основным литургическим языком (главным образом, в условиях независимого славянского государства), в нем начинается активный процесс вытеснения литургических грецизмов.

5. Природа литургических грецизмов такая же, как и природа иных грецизмов, находящихся в древних переводах текстов, непосредственно связанных с богослужением, то есть текстов гимнографических, текстов евхологических, текстов Псалтыри, Евангелия и Апостола. Примечательно, что в текстах Священного Писания грецизмы используются не только для

обозначения специальных богословских терминов, для которых могли отсутствовать славянские эквиваленты, но и представляют собой слова общеупотребительные (аеръ / ἄῆρ / въздѡухъ, кринъ / κρίνον / цвѣтъ сельный, скнини / σκηνή / кжща), названия одежды (матизмъ / ἱματισμός / риза, одѣвник; хитонъ / χιτὼν / риза, срачица), названия бытовых предметов (пира / πῆρα / мошна; лентин / λέντιον / понтава; соударъ / σουδάριον / оуброусъ), причем некоторые из этих грецизмов также встречаются в древних евологических (аеръ), гимнографических (скнини, матизмъ) и агиографических (аеръ) текстах.

История бытования литургических грецизмов, однородных по своей природе с грецизмами бытовыми, подтверждает положение, сформулированное в 1910 году А.И. Соболевским, согласно которому значимыми являются именно такие грецизмы, для которых имеются освоенные славянские корреляты, а наличие подобных грецизмов в каком-либо тексте свидетельствует о его возникновении в византийско-славянской контактной зоне.

6. В 1913 году В. Ягич опубликовал неполный список грецизмов, находящихся в древнейших славянских переводах Нового Завета и Псалтыри (129 грецизмов), полагая, что большее число непереуведенных выражений как правило свидетельствует о большей древности переводного памятника. Однако в этот список не были включены литургические грецизмы из различных рубрик, находящихся в использованных списках Евангелия, Апостола и Псалтыри. Отделение различных рубрик (главным образом, рубрик литургических) от основного текста не является обоснованным, так как указанные книги являлись книгами богослужебными, чем было обусловлено наличие лекционного аппарата, определявшего чтения (перикопы) подвижного и неподвижного богослужебных годов в Евангелии и Апостоле, или же разделение Псалтыри на кафизмы, причем перевод основного текста и перевод рубрик были выполнены одновременно.

7. Рассмотрим Типографское евангелие XII века (РГАДА, Тип. 1), лекционный аппарат которого отражает лекционную систему, принадлежащую первоначальному переводу служебного Евангелия (Пентковский, 1998), а текст принадлежит к древней редкации. В лекционном указателе Типографского евангелия имеются различные грецизмы, в том числе и такие, которые в основном тексте этой рукописи уже заменены на славянские корреляты (тетрархъ, параскѣвгня). Более того, среди литургических грецизмов, имеющих в лекционном указателе Типографского евангелия, несколько раз встречается грецизм оутросъ, использованный для обозначения утреннего богослужения, наличие которого указывает на связь данного лекционного указателя с литургической традицией, сформировавшейся в византийско-славянской контактной зоне. Если же лекционный указатель Типографского евангелия связан с контактной зоной, то именно с этой зоной

следует связывать происхождение лекционного аппарата, частью которого является лекционный указатель, а также и происхождение перевода служебного четвероевангелия в целом, что, в свою очередь, позволяет удовлетворительно объяснить наличие различных грецизмов, в том числе и бытовых, в древнейшем славянском переводе четвероевангелия.

8. В 1018 году закончился благоприятный для развития славянской литургической терминологии длительный период использования славянского языка в богослужении в I Болгарском царстве и наступил период византийского господства, характеризовавшийся предпочтением греческого богослужебного языка, в результате чего славянский язык вытеснялся из богослужебной практики. Монахи славянского происхождения приходили не только в немногочисленные славянские монастыри, но и в монастыри греческие, где они оказывались в условиях гетерогенного двуязычия, что способствовало появлению новых грецизмов в славянском языке, в том числе и литургических. Именно поэтому в болгарских богослужебных рукописях XIII столетия появляются как грецизмы, известные по древним текстам, так и большое число «новых» грецизмов (например, *аподипно*, *профитниа*, *метимонъ*, *херъвиконъ*, *полиелео*, *амомь*), многие из которых вскоре были вновь заменены на соответствующие славянские термины при создании афонской редакции богослужебных текстов, связанных с Иерусалимским уставом.

Сокращения

АЕ – Ассеманиево евангелие; БТ – Битольская триодь; ЕА – Енинский апостол; ЗЕ – Зографское евангелие; МЕ – Маринское евангелие; ОЕ – Осторомирово евангелие; П7 – Преславская керамическая табличка; СЕ – Синайский евхологий; СК – Саввина книга; СПс – Синайская псалтырь; СПт – Синайский патерик; ССб – Супрасльский сборник; СЦ – Сказание церковное; ТИП – Типикон Иоанна Пателарийского; ТМК – Триодь Моисея Киянина.

ЛИТЕРАТУРА

- Центковский, 1998 – Лекционари и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях // Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб.
- Соболевский, 1910 – Соболевский А.И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб.
- Ягич, 1913 – Jagić V. Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache. Berlin.



В.Я. Петрухин
(Москва)

Олав Трюггвасон и проблемы русско-византийских отношений в период крещения Руси

Самой спорной проблемой, относящейся к интерпретации событий 986–989 гг., остается проблема русско-византийских отношений: каким образом Русь могла участвовать одновременно в военной кампании Василия II против узурпатора Варды Фоки и осаждать византийский Херсонес?

Эта проблема не снимается и остроумной гипотезой А. Поппэ о том, что Владимир Святославич, выполняя союзнический долг, не только отправил в 988 г. шеститысячный корпус в Константинополь, но и сам выступил против мятежного Херсонеса, поддержавшего узурпатора. Сам Поппэ полагает, что уже для осуществления первого предприятия – отправки полутора сотен кораблей в Византию – Владимиру пришлось нанять варягов в Скандинавии: князь не мог оставить Русь без войска (Поппэ 1989. С. 227). Столь же очевидно, что и в поход на Корсунь князь не мог отправить все свои силы (он не мог не помнить злополучный исход военной авантюры своего отца).

Решение этой проблемы “войны на два фронта” может дать источник, которому принято отказывать в достоверности: это цикл скандинавских саг о норвежском конунге Олаве Трюггвасоне (Джаксон 1993). Действительно, агиографические мотивы и традиционное для поэтики саг возвеличивание главного героя затрудняют поиски “исторической основы”: Олав воспитывался при дворе Владимира, командовал его войском и собирал для него дань на “Восточном пути” (в Прибалтике), но имел и собственный отряд (Джаксон 1991. С. 156); на Руси (в Гардарики) ему явилось видение загробного блаженства и мук, и ангел велел Олаву отправляться в Грецию, чтобы сподобиться истинной веры. Он идет со своим войском в Византию, где принимает оглашение и возвращается с епископом на Русь, где уговаривает креститься князя, княгиню и весь народ. При этом сам Олав принимает крещение уже в Ирландии лишь после очередного чуда – предсказанного ирландским отшельником выздоровления после смертельной раны: мотивы “видений” Страшного суда и принятия “полного” крещения после чудесного выздоровления сближает сюжеты крещения Владимир и Олава, но “отдаляет” их от исторических реалий. Историки высказывают даже сомнение в том, бывал ли Олав в Греции.

Независимый, хотя и “косвенный” источник указывает на то, что время царствования Василия II (и Константина VIII) имело особое значение для Руси

и Скандинавии: подавляющее большинство византийских монет, найденных в Северной и Восточной Европе, было чеканено при Василии II (ср. данные по Руси: Кропоткин 1962, Нунан 1980; о скандинавских находках – Хаммарберг и др. 1989; Дучко 1999). Конечно, данные нумизматики нельзя напрямую увязывать с политическими событиями: но по мнению Т. Нунана достаточно редкие (в отличие от масс восточного серебра) византийские монеты не могут рассматриваться как свидетельство денежного обращения – можно увязывать их с выплатами наемникам. Более того, В.В. Кропоткин (1962. С. 15–16) обратил внимание на серию “варварских” подражаний этим монетам как на юге Руси – с центром в русской Тмутаракани, так и в Скандинавии (и Польше). Возможно, как полагал Кропоткин, чекан подражаний призван был возместить недостачу восточной монеты – в конце X в. начался кризис в поступлении восточного серебра. Но не менее существенно то обстоятельство, что сами монеты и подражания им использовались в качестве привесок к ожерельям – видимо, как христианские медальоны (в том числе на Тамани, в Киеве и в Юго-Восточном Приладожье, тесно связанном со Скандинавией – ср. Кропоткин 1962; Богуславский 1995. С. 92). Так или иначе, царствование Василия II оказывается временем наиболее интенсивных и разнообразных связей Византии, Руси и Скандинавии – не только экономических, но и конфессиональных.

Олав Трюггвасон был не первым, кто, по данным письменных источников, отправился из Руси в Византию при Владимире: согласно летописи, часть алчных варягов князь предпочел отправить туда еще в 980 г. Однако присутствие на Руси “вассальной” (если верить сагам) дружины Олава на этот раз было как нельзя кстати и для Владимира, который мог диктовать свои условия грекам, не рискуя собственным войском, и для самого Василия II, который нуждался в русской помощи. Согласно исландским анналам, вернувшийся из Греции Олав отбыл из Руси на запад в 986 или 987 году, но датировки анналов, составлявшихся в конце XIII в., условны – важно, что время пребывания Олава на Руси в целом совпадает со временем ее крещения. Вероятно, в 988 г. в Византию отправилась русская дружина Олава, и она составила основу боевого контингента, в том же году решившего исход сражений при Хрисополисе и на следующий год – при Абидосе. Тогда же (зимой 988/989 г.? – ср. о датах: Пономарев, Сериков 1995; Карпов 1997. С. 394 и сл.; Рапов 1998. С. 193 и сл.) Владимир осадил и взял Херсонес.

Другое дело, что при подобной трактовке событий отпадает и необходимость приписывать Херсонесу участие в мятеже – Олав не обязан был заботиться о соблюдении греками договора с Русью: его больше интересовали выплаты его дружине (каковые имели место, если опираться на данные нумизматики). Нет нужды менять мотивировку похода Владимира, данную в летописной Корсунской легенде: князь вынужден был силой заставить греков

выполнить договор – дать ему в жены “царицу” Анну и послать на Русь священников. Показательно, что угроза Владимира (“Се град ваю славный взях; слыша же се, яко сестру имата девою, да аще ее не вдаста за мя, створю граду вашему, якоже и сему створих” – ПВЛ. С. 50) находит соответствие тем “предубеждениям”, которые актуализировались в Константинополе как раз в правление Василия II, – распространению апокалиптических легенд о грядущем разрушении Города “народом рос” (Поппэ 1989. С. 218–219).

Что касается Олава Трюггвасона, то едва ли он, вопреки саге, может претендовать на то, чтобы быть “апостолом русских” (ср. Джаксон 2000), хотя оснований отрицать его участие в распространении христианства (оглашение в Греции и даже возвращение на Русь с епископом) нет. Можно полагать, однако, что, возвратившись на Русь, этот конунг-викинг нашел уже другую страну с другим правительством (в саге об Олаве у Снорри приводится характерная мотивировка – Владимир перестал доверять Олаву) – тогда он и отправился на запад, где стал “апостолом норманнов”.



Андрей Плахонин
(Киев)

Митрополит Севастии между Болгарией и Русью

1. "Всеобщая история" Степаноса Таронечи (Асолика) привлекается исследователями Древней Руси, в основном, как второстепенный источник по гражданским войнам в Византии последних десятилетий X в., и благодаря краткому упоминанию русской дружины в составе императора Василия II Болгаробойцы. В то же время, "история" Асолика представляет собою интерес прежде всего тем, что помимо хроникальной части, содержит и воспоминания самого историка, людей из его окружения. Одним из центральных сюжетов произведения Асолика, человека близкого католикосату, стала судьба армянской монофизитской церкви на подчиненных Византией территориях Армянских царств. И если вся "история" написана сухим, "скудоумным" стилем, то ряд событий, свидетелем которых стал сам Асолик, имеет все черты не хроники, но поучения.
2. Как писал Асолик, в 986 году император Василий II начал кампанию по переселению армян из восточных провинций в Македонию с целью противопоставить их там мятежным болгарам. Митрополит Севастии и местные епископы развернули массовые репрессии против местного монофизитского духовенства. Часть епископов приняла халкидонское вероисповедание, а непокорных в цепях отвезли в Константинополь, причем

епископ Гавриил скончался в тюрьме. После этого анонимный митрополит Севастии запретил армянам звонить перед службой, а в довершение своих действий написал письмо католикосу Хачику с предложением отречься от ереси. Католикос с гневом отверг любую возможность компромисса и обвинил митрополита во всех смертных грехах. В скором времени император отправил анонимного митрополита с дипломатической миссией в Болгарию. Царь болгар потребовал себе в жены сестру императора, а митрополиту было поручено подменить ее другой женщиной. Обман раскрылся, и митрополита сожгли "как прелюбодея и обманщика".

3. Внутренняя структура рассказа о севастийском митрополите у Асолика такова: 1. Митрополит и его окружение начали незаслуженные преследования армян за веру, – один из пастырей умирает (*начальный грех*); 2. Митрополит вступает в дискуссию с католикосом Хачиком, упорствуя в своих заблуждениях (*шанс для покаяния и упорствование в грехах*); 3. По поручению императора митрополит пытается подменить сестру императора, на которой хочет жениться болгарский царь, другой женщиной (*последующее окончательное моральное падение*); 4. Болгары осудили митрополита и сожгли его (*заслуженная кара*); 5. В 1000 году император разрешает возобновить монофизитскую службу (*восстановление справедливости*).
4. Однако на этом поучение не заканчивается. Асолик мастерски вплет в сюжетную канву судьбы Византии, Болгарии и Армении. Согласно Асолику митрополита сожгли братья Комсадцагами (Комитопулы), якобы армяне по происхождению. В год казни митрополита "царь Вард выступив из Багдада, вступил в Мелетину". Кара постигает и самого императора, виновного в действиях митрополита Севастии, – его армия попадает в засаду братьев Комсадцагами, – греческая конница гибнет, а самого императора чудом спасают армянские пехотинцы. И, лишь когда в 1000 году император снова разрешает монофизитскую службу, начинаются успехи греков в Болгарии.
5. Искусственность этого фрагмента "Всеобщей истории" подчеркивают его многочисленные исторические несоответствия. Трудно, например, предположить, что какой-либо "царь болгар" мог в 986–988 годах претендовать на руку сестры императора. В эти годы царем болгар был Роман-Симеон, сын Петра, отпущенный незадолго до того из византийского плена. Асолик называет его "Курту" – скопец (его действительно оскотили в плену), что означает, что Роман-Симеон, по вполне понятным причинам не мог выступить с инициативой такого брака. Да и братья Комитопулы (отнюдь не непосредственные переселенцы из Армении) Самуил и Ааарон в это время, по нашим сведениям, состояли в христианском браке.

6. Очевидно, что не было никакого сватовства болгарского царя, а судьба митрополита Севастии искусственно привязана к поражению в Ихтиманском ущелье и восстанию Варды Склира. Тут можно было бы и завершить исследование этого сюжета, если бы не ряд интересных параллелей. Так, в цитированном в церковной истории Никифора Каликста фрагменте "О перемещении епископов" идет речь о том, что в правление Василия II митрополит Феофилакт Севастийский был назначен митрополитом Руси. Исходя из того, что кафедра константинопольского патриарха была вакантной в 991–997 годах, можно предположить, что назначение могло состояться в 987–991 годах, поскольку в 997 году митрополитом Севастии назван Феодор. А. Поппе предполагает, что Феофилакт мог быть и наследником кафедры Феодора в период между 997 и 1025 годами. Как нам кажется, особый интерес представляет сюжет об участии митрополита в сватовстве к сестре императора.
7. Анонимный митрополит, скорее всего, бежал из Севастии в разгар восстания Варды Склира, когда декабре 986 – январе 987 года повстанцы вступили в Севастию. По прибытии в Константинополь, он сразу был направлен императором в Болгарию. Если же верна наша гипотеза о тождественности анонимного митрополита и Феофилакста, то он был послан на Русь. Вполне очевидны параллели между сюжетами сватовства Владимира Святославича и "царя болгар".
8. Если отнести миссию Севастийского митрополита к зиме–весне 987 года, то уже летом–осенью 987 г. Владимир мог ждать невесту у порогов, о чем говорит Иаков Мних. Однако такой датировке противоречит тот факт, что восстание Варды Фоки началось в сентябре 987 г., следовательно император не мог обратиться к Владимиру за помощью ранее октября этого года. Исходя из того, что отряды русов зафиксированы источниками в составе императорской армии в битве под Хрисополем (лето 988 г.) и под Абидосом (апрель 989 г.), историки справедливо задаются вопросом, когда же мог состояться датированный летописью 988 г. поход Владимира на Херсонес. Историками предлагаются несколько вариантов датировки этого похода: 1. В конце весны – в начале лета 989 г. (В.Г. Василевский, В.Р. Розен и др.); 2. Херсонес выступил на стороне Варды Фоки, следовательно его штурм был в интересах Василия II (А. Поппе); 3. Поход состоялся в 990 г. (О.М. Рапов).
9. Как нам кажется, возможно и не пересматривать летописную хронологию. Ведь отряд русов, согласно источникам, прибыл под Хрисополь на собственных кораблях. Когда после победы под Хрисополем выяснился обман императора, отряд мог быть оперативно отозван, и взять участие в осаде Херсонеса. Этим можно объяснить и тот факт, что, разбитый наголову,

Фока получил возможность снова собрать войска, – ведь его некому было преследовать. Датировка окончательного примирения между Владимиром и Василием II 990 г. кажется нам совершенно невозможной, поскольку после поражения мятежников под Абидосом император снова мог рассчитывать на союзные отряды армян (которые, по свидетельству самого Асолика, уже в 990 г. прибыли на Балканы) и меньше нуждался в помощи русского князя.

10. В свете этого нашего предположения следует датировать и миссию севастиийского митрополита на Русь осенью 987 – апрелем 988 г. После того как обман раскрылся, Владимир отозвал свои войска из-под Хрисополя в Крым, куда вскоре прибыл и сам. После осады и взятия Херсонеса в течении нескольких месяцев был заключен мир и брак Владимира с сестрою императора, после чего войска русов снова переправились через Черное море. Этот отряд упоминается Асоликом еще и в 1000 г. в составе армии императора.
11. О судьбе казненного митрополита можно лишь догадываться. Он мог действительно позднее быть казнен болгарами как византийский шпион, мог быть казнен и самим Владимиром, что кажется нам весьма сомнительным (смерть от рук язычника не могла не быть использована в целях религиозной пропаганды). Но для рассказа Асолика смерть от рук язычников свидетельствовала бы о мученической смерти, в то время как смерть от рук христиан, – армян или болгар, – есть божьей карой. А Поппе находит возможным более длительное пребывание севастиийского митрополита в Киеве (мотивы севастиийских мучеников в мозаиках и фресках Софии Киевской, особенности института десятины, более распространенные в малоазийских фемах империи).
12. Признавая большею частью вымышленный характер рассказа Асолика, тем не менее, попробуем определить возможного информатора армянского историка о судьбе анонимного митрополита. Одним из героев его повести является сын князя Таронского, земляка Асолика, магистр Григорий, который был назначен Василием II в отбитую у болгар Верию. При осаде Верии болгарами он погиб, а его сын Ашот и Хандцитский князь Саак попали в плен. От Асолика мы узнаем о некоторых подробностях их пребывания в плену, что свидетельствует о том, что информация от Ашота каким-то образом попадала в Армению и живо интересовала историка. "Всеобщая история обрывается 1004 годом. Именно в этом году Самуил освободил Ашота, женил его на своей дочери и отдал во владение Диррахий. В 1005 г. Ашот сдал эту первоклассную крепость византийцам, отплатив таким образом за смерть отца. Эта часть истории уже не попала хронологически в "историю" Асолика. Но, как нам кажется, именно досужие письма пленного Ашота и могли послужить армянскому истори-

ку одним из источников при написании поучительной истории о судьбе севастийского митрополита.

1. Всеобщая история Степаноса Таронского, Асох`ика по прозванию – писателя XI столетия. – М., 1864.
2. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского барона В.Р.Розена. – СПб., 1883.
3. Лев Диакон. История. – М., 1988.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абебян М.* История древнеармянской литературы. – Ереван, 1975.
2. *Арутюнова-Фиданян В.А.* Армяно-Византийская контактная зона (X–XI вв.). Результаты взаимодействия культур. – М., 1994.
3. *Богданова И.М.* О времени взятия Херсонеса князем Владимиром // Византийский Временник. 1986. – Т. 47.
4. *Василевский В.Г.* К истории 976–986 годов // Труды. – Т. 2. – СПб., 1883.
5. *Голубинский Е.* История русской церкви. – М., 1901. –Т. 1. Ч. 1.
6. *Златарски В.* История на българската държава през средните векове. – Т. 1. Ч. 2. – София, 1994.
7. *Левченко М.В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. – М., 1956.
8. *Мауродин В.В.* Образование древнерусского государства. – Л., 1945.
9. *Потте А.В.* О причинах похода Владимира Святославича на Корсунь 988–989 гг. // Вестник Московского университета. Серия История. 1978. – № 2.
10. *Потте А.В.* Истоки церковной организации Древнерусского государства // Становление раннефеодальных славянских государств. – К., 1972.
11. *Рапов О.М.* Русская церковь в IX – первой трети XII веков. Принятие христианства. – М., 1988.
12. *Розен В.Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. – СПб., 1883.
13. *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. – Т. 2. – М., 1997.
14. *Е. Honigmann.* Studies in Slavic Church History // Byzantinion. XVII (1944–1945).

Д.И. Польшванный

(Иваново)

Царь Петр I и его правление в культурной традиции средневековой Болгарии

Петр, второй сын болгарского царя Симеона Великого, получил права на болгарский престол в условиях острой династической борьбы и занял его после смерти отца (27 мая 927 г.), Незадолго до кончины (30 января 969 г.),

как предполагают некоторые авторы, Петр принял постриг и умер монахом одного из монастырей Преслава. Как византийские современники, так и исследователи болгарского средневековья видели в «кротком и богобоязненном» Петре противоположность своему «кровожадному» отцу. Эти в общем незавидные оценки диссонируют с посмертным почитанием «святого царя Петра» в определенный период истории средневековой Болгарии.

Култ святого царя Петра сформировался после падения Восточной Болгарии в результате походов Иоанна Цимисхия и получил широкое распространение в эпоху византийского господства (1018–1186). Почитание Петра развивалось в нескольких направлениях.

Во-первых, сохранялась трансформированная историческая память о Петре как одном из трех первых христианских государей Болгарии. В «Болгарской апокрифической летописи» именно Петр предстает правителем, который не только завершил становление Болгарии как христианского царства, но и сумел объединить усилия болгар и греков в обретении духовного единства имперских Востока и Запада. «Летопись» не только делает Петра современником Константина Великого, но и устанавливает их подобие.

Другие, «римские» акценты легенд о Петре (бегство и смерть в Риме), на наш взгляд, явились результатом контаминаций культа болгарского царя с почитанием соименного св. апостола Петра и календарным совпадением смерти Петра (30. I.) и памятней св. Ипполита Римского и св. Климента (перенесение мощей в Корсунь).

Особое место Петра в ряду первых государей христианской Болгарии подчеркивает принятие его имени тремя предводителями болгарских восстаний XI–XII вв. – Петром Деляном, Константином Бодином и Феодором Асеном. Именно на него чаще других ссылался в переписке с папой Иннокентием III царь Калоян (1197–1207), обосновывая преемственность своей власти от первых болгарских государей.

Во-вторых, средневековая болгарская культурная традиция подчеркивались благочестие Петра, его особое благоволение монашеству. Принятие им перед смертью иноческого сана по примеру своего деда Бориса стало основанием для атрибуции Петру средневековой книжной традицией обширного круга проповедей, а контакты царя с одним из видных представителей византийского монашества св. Павлом Латрским послужили основой для создания в эпоху имперского владычества легенды о личных связях Петра и основателя болгарского иночества св. Иоанна Рильского (помимо известной легенды о личной встрече царя и отшельника в народных представлениях св. Иоанн иногда представлен как брат царя).

На наш взгляд, предание, связавшее двух болгарских святых, донесло не только смутные отголоски политических событий X в. (противоборство

Петра и его младшего брата Ивана, тенденции к обособлению западных болгарских земель в конце его правления), но и противостояния между двумя историко-культурными зонами средневековой Болгарии, издревле тяготевшими к двум центрам – восточному (Преслав и монастыри в его окрестностях) и западному (Охрид, Средец).

Временем окончательного становления и расцвета культа Петра стал рубеж XII–XIII вв., когда почитание «святого царя» не только сыграло большую роль в возобновлении болгарской государственности, но и вновь было вплетено в политическую борьбу между традиционной столицей Преславом и новым центром Тырновом. Решение этого спора в пользу Тырнова привело к его угасанию. Хотя вплоть до 60–70-х гг. XIII в. имя Петра встречается в грамотах и политико-географической номенклатуре Болгарии, оно исчезает из репертуара имен дома Асеней. Служба, созданная во время краткого преславского царствования Петра Асеня, остается лишь в узком, возможно, монастырском или епархиальном обиходе, а память болгарского святого становится маргинальным элементом некоторых месяцесловов.

Однако в болгарском культурном сознании остается насыщенная событиями память о правлении царя Петра. Подводя в своем собрании житий болгарских святых своеобразный итог христианской истории Болгарии, св. Евфимий Тырновский не упоминает о канонизации Петра, изобразив его правление лишь в качестве контекста деятельности св. Иоанна Рильского и используя легенду о встрече царя и отшельника для нравоучения в адрес своего современника и государя Ивана Шишмана.

Так одна из центральных фигур ранней болгарской истории, сыгравшая огромную роль в поддержании духовной преемственности от Первого Болгарского царства ко Второму, окончательно маргинализуется как элемент культурного сознания и превращается в хронологическую веху, отмечавшую появление в Болгарии богомилства и время подвигов св. Иоанна Рильского.

Йоханнес Райнхарт
(Вена)

Переводы греческих произведений хорватско-глаголической письменности

Хорватская глаголическая письменность занимает особое место в истории средневековых церковнославянских литератур. Она отличается от них не только глаголицей, но и рядом других показателей. Она сохранилась с XII в., но от XII и XIII вв.

сохранились только фрагменты (XII в. – Венские листки, Буапештский фрагмент, отрывки из Башки, Апостол Гршковича, Апостол Михановича; XIII в. – разные фрагменты миссалов и бревиариев, Житие св. Феклы, фрагменты с о. Крк с текстами агиографического содержания и др.). Большинство рукописей – это миссалы и бревиарии, и только в них имеются книги Священного Писания. Сборники смешанного содержания сохранились начиная с конца XIV в., но большинство их датируется XV и XVI вв. При том они по численности далеко уступают сборникам, представляющим восточнославянскую, болгарскую и сербскую письменность: их насчитывается не больше трех десятков. Самые известные из них: Пражский сборник (1375–1379 гг.), Сборник Иванчича (XIV/XV в.), Сборник дьякона Луки (1445 г.), Сборник Петриса (1468 г.), Сборник Колупича (1486 г.), Оксфордский сборник (XV в.), Сборник Петринича (1503 г.), Тконский сборник (XVI в.), Сборник Гршковича (XVI в.), Сборник Жгомбича (XVI в.), Сборник Фатеева (1617 г.). По сравнению с другими славянскими средневековыми литературами в хорватской гораздо более пестрыми являются иностранные источники переводных памятников. Здесь следует упомянуть греческий, латинский, итальянский и чешский языки. Настоящее сообщение посвящено текстам, восходящим к греческим оригиналам.

Жанры церковнославянской письменности хорватского извода, которые имеют греческие оригиналы, следующие: книги Священного Писания (Ветхий и Новый Завет), апокрифы (как ветхозаветные, так и новозаветные), агиография, гомилетика и – хотя тексты здесь весьма немногочисленные – гимнография. Произведения, переведенные с греческого языка, встечаются и в самых древних фрагментах и в более поздних сборниках вплоть до XVI в.

Наряду с представлением перечня – по возможности полного – произведений греческого происхождения в хорватско-глаголической письменности, цель нашего сообщения – ответить на два следующих вопроса:

1. Существовали ли в Хорватии переводные памятники с греческого языка, которые возникли в Хорватии?

2. Где и до какого времени могли быть заимствованы произведения, которые были переведены в других славянских странах?



А.М. Ранчин, А.В. Лаушкин
(Москва)

Есть ли конфликт между текстом и подтекстом в древнейшем летописании?

Не вызывает сомнения, что древнерусская словесность имела религиозный характер и была ориентирована на библейские образцы, при этом архетипические мотивы и ситуации из Священного Писания выполняли в древнерусских текстах, по точному определению R. Picchio, роль «тематических ключей». Стремление к изучению древнерусских памятников словесности с точки зрения их соотносительности со Священным Писанием получает все большее распространение в современной отечественной науке. Заметное явление в этом отношении – статьи и книги И.Н. Данилевского.

Не вступая в рассмотрение исследовательской практики И.Н. Данилевского в названной области в целом, а также принадлежащих его перу конкретных интерпретаций летописных текстов в плане их соотносительности с Библией (и то и другое в ряде случаев весьма уязвимо для критики), мы бы хотели обратить внимание на один свойственный исследователю герменевтический принцип. Он заключается в выявлении неких таинственных, сокровенных смыслов, якобы присущих древнерусским литературным произведениям и находящихся в конфликте с очевидным, эксплицитным смыслом этих произведений.

Действительно, средневековые памятники нельзя читать буквально. Рефлексия над кодом, используемым в тексте, обязательна, если этот текст относится к культуре, отличной от культуры, к которой принадлежит исследователь. Интерес к иносказаниям и наделение текстов символическими смыслами, как известно, присущи Средневековью и русской словесности в том числе. Однако для утверждения о *семантическом конфликте* между явным и потаенным смыслами древнерусских произведений, необходимо привести бесспорные случаи таких конфликтов. До сих пор они известны не были. Попытки их обнаружения и реконструкции были предприняты И.Н. Данилевским.

К примеру, И.Н. Данилевский пишет, что летописец, рассказавший об убийстве Святополком Окаянным Бориса (под 6523/1015 г.), на самом деле якобы в зашифрованной форме сообщает, что Святополк не был убийцей Бориса (*Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998. С. 336–354*). Эта интерпретация построена на очень непрочных аргументах, представляя собой последовательность сомнительных предположений. Исследователь утверждает, что упоминание Святополка седьмым в перечне сыновей Владимира в Повести временных лет (далее – ПВЛ) под 6488/980 г. соотносит его с седьмым сыном Иакова Даном. Таким

образом летописец будто бы указывает на невиновность Святополка в грехе убийства: ведь в «Сказании Епифания Кипрского о 12 драгоценных камнях на ризе первосвященника» (которое отражено в ПВЛ) говорится о задуманном, но не совершенном Даном грехе братоубийства. Однако совершенно не очевидно, что для летописца было значимо сближение перечня детей Владимира со «Сказанием Епифания Кипрского». Перечни Владимировых сыновей похожи на перечисления сыновей Иакова в Ветхом Завете. К библейскому перечню ближе второй список сыновей Владимира под 6496/988 г. (здесь их, как и у Иакова, двенадцать, а не десять, как в статье 6488/980 г.). Однако в этом перечне Святополк не седьмой, а четвертый. К тому же в перечне сыновей Иакова в ветхозаветном повествовании Дан девятый, а в рассказе о рождении детей Иакова он назван пятым (Быт. 30:6 и 35:25). Предположение И.Н. Данилевского о хитроумно зашифрованном сообщении летописца, призванном засвидетельствовать перед Богом невиновность Святополка, не согласуется и с особенностями древнерусского религиозного сознания: такая «зашифрованная», «непрямая» правда могла восприниматься только как двуличие и лицемерие. Но главное, остается недоказанной априорная убежденность интерпретатора в том, что летописец не считал Святополка подлинным убийцей Бориса. Даже если принять сомнительное истолкование известий «Саги об Эймунде» как указание на невиновность Святополка, поддержанное И.Н. Данилевским, ничто не может поколебать вероятность того, что летописец был знаком с иной (традиционной) версией событий, называвшей преступником именно Святополка. Именно эту версию (им воспринятую, а не измышленную) летописец и отразил в ПВЛ. Таким образом, едва ли оправданы сомнения в том, что Святополк представлен в ПВЛ злодеем-братоубийцей. Никаких оснований для пересмотра содержания целого цикла ранних произведений о Борисе и Глебе и для обвинения их авторов во лжи не находится.

В качестве еще одного примера, когда буквальный текст летописного фрагмента находится в противоречии с «сокровенным» подтекстом, И.Н.Данилевский рассматривает эпизод, предшествовавший первой битве Святополка Окаянного и Ярослава Мудрого под 6524/1016 г. (*Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет // Отечественная история. 1993. № 1. С. 86–88*). Как сообщает ПВЛ, после трехмесячного «стояния» на Днепре, воевода Святополка начал «укаряти» новгородцев, пришедших вместе с Ярославом, «глаголя: “Что придосте с *хромьцемь* симь, а вы плотници суще? А приставимь вы хоромове рубити нашихь!”». И.Н. Данилевский предположил, что в нарочитом упоминании летописцем хромоты князя (имевшей место в действительности) заключен некий тайный умысел, разгадать который помогает обращение к тому месту Библии (2Цар.5:6–9), где описано завоевание царем Давидом хананейской крепости Сион (на месте будущего

Иерусалима). Перед решающей битвой хананеи говорили Давиду, что он не сможет войти в их землю, так как против него восстанут «хромши и слепии». По мнению исследователя, выявленная им библейская аллюзия может быть истолкована «в качестве признака того, для кого путь в Иерусалим (в нашем случае – Киев), завоеванный Давидом (у нас – Святополком), закрыт». Другими словами, Святополк как бы уподобляется Давиду, а Ярослав – нечестивым хананеям. Если вспомнить, что на словах летописец полностью на стороне Ярослава и осуждает братоубийцу Святополка, то, по реконструкции И.Н. Данилевского, при переходе с уровня буквального текста на уровень подтекста происходит полная перемена знаков. Посмотрим, оправдано ли такое предположение.

Первое, что бросается в глаза, – несимметричность сопоставляемых ситуаций в предлагаемой трактовке. В библейском повествовании хананеи защищают принадлежащий им город, в летописи же Ярослав, напротив, стремится к захвату города. Хананеи заранее бахвалятся своей грядущей победой, в летописи же хвастается воевода Святополка. Хананеи терпят поражение и теряют город, Ярослав же побеждает и становится князем в Киеве. Но даже если принять предположение И.Н. Данилевского, что в упоминании хромоты князя все же заключена некая библейская аллюзия, то не ясно, почему для ее расшифровки был выбран именно названный эпизод Писания. Хромчество в Библии упоминается многократно и в целом как явление, подвергаемое оценке, имеет амбивалентный характер. С одной стороны оно, как и другие физические недостатки, выступает в качестве знака Божьего проклятия. Однако, с другой стороны, проклятие не вечно. Пророки, обещая грядущее избавление иудеев (в чем христианское богословие видит обетование о спасении всего человечества), уже свидетельствуют о хромцах как о части избранных. Пророчества сбываются в новозаветное время. Хромцы и слепцы, исцеляемые Христом и апостолами, оказываются участниками пира в знаменитой притче о «званных» и «избранных», т.е. становятся причастниками Царствия Небесного. Есть в Священном Писании и иные положительные образы хромцов. Впрочем для того, чтобы ответить на поставленный И.Н. Данилевским вопрос о причинах напоминания о хромоте Ярослава, необязательно обращаться к Библии. Ответ можно отыскать в самой летописи. Оскорбительная фраза воеводы Святополка о Ярославе-хромце и новгородцах-плотниках нужна летописцу для того, чтобы объяснить причину начала сражения. Причем эта фраза вводится рассказчиком в клишированную конструкцию: затишье перед сражением – провоцирующее оскорбление одной из сторон – битва – поражение оскорбителя. Оскорбление противника выступает тут в качестве признака переоценки собственных сил, гордыни, которая затем наказывается. В ПВЛ содержатся другие примеры использования этой

конструкции (поединок юноши-кожемяки и печенежина под 6500/992 г., бой Ярослава с польским королем Болеславом под 6526/1018 г.). В художественном отношении хромота Ярослава в известии 6524 г. перекликается с совершенной физической немощью Святополка после его конечного разгрома. Архетипическая модель действует здесь в полной мере: пройдя через испытания, герои меняются местами, хромой Ярослав одерживает победу, а у здорового Святополка «раслабеша кости», «и несяхуть и' на носилехъ». Таким образом, для предположения о существовании антагонистического подтекста оснований не находится. Напротив, мотив хромоты Ярослава, возможно, усиливает общую позитивную оценку этого героя и оттеняет «окаянство» Святополка. Семантические слои повествования не сталкиваются, а дополняют друг друга.

Можно указать и на другие случаи неудавшихся поисков «тайнописи» в летописных и агиографических памятниках. Однако и приведенные примеры свидетельствуют, что вопреки настойчивому утверждению И.Н. Данилевского о строгой научности его подхода и стремлению дистанцироваться от постмодернистского / постструктуралистского дискурса, истолкования исследователя нередко представляют собой радикальную форму деконструкции, навязывающую источнику смысл, которого тот исконно лишен.



Э.С. Смирнова
(Москва)

Серебряный оклад XI в. с иконы “Апостолы Петр и Павел” из Софийского собора в Новгороде. Иконографическая программа

Софийский собор в Новгороде, построенный в 1045–1050 гг., вплоть до начала XII в. не был расписан. Украшавшие его иконы несли важнейшую функцию – в зримой форме представить новообращенному народу основные положения христианской веры. Отсюда острота и повышенная выразительность их иконографической программы. Как показывают “Спас Златая риза” (повторение 1699 г. композиции XI в., Успенский собор Московского Кремля) и “Апостолы Петр и Павел” (Новгородский музей), в древнейших иконах новгородского собора путем сопоставления фигур, их поз и жестов, а также при помощи текста на раскрытом Евангелии Христа (Иоанн 8:12) подчеркнута значение евангельской проповеди, “света жизни” для идущих за Спасителем.

Иконы Софии Новгородской были изначально покрыты серебряными позолоченными окладами, которое закрывали всю живописную поверхность, за исключением “личного” – ликом, кистей рук и ступней ног. На широких

полях вокруг центрального изображения размещались многочисленные фигуры святых. Благодаря огромным размерам икон (236 x 137 см) каждая фигура на окладе также оказывалась достаточно крупной (пластины с фигурами – около 18,5 см в высоту).

Оклады софийских икон были исполнены в соответствии с византийскими образцами, на что указывает сохранившийся оклад иконы “Апостолы Петр и Павел”. На нем изображен вверху пятифигурный деисус в рост: Спас, Богоматерь, Иоанн Предтеча и архангелы Михаил и Гавриил. Архангелы изображены не в повороте ко Христу, а фронтально, как стражи небесного двора, в соответствии с византийской традицией X–XI вв. (ср. Лимбургскую ставротекку 945–959 гг.). Поэтому, отметим, нет оснований рассматривать их фигуры как специально выделенные по особому заказу.

На нижнем поле оклада древние части не сохранились, а на боковых представлены следующие фигуры: слева св. целители Козьма, Дамиан, Пантелеймон, Кир и Иоанн, а на правом св. воины-мученики Евстафий, Прокопий (не Прокл, как иногда считают!) и Димитрий, а под ними – свв. жены Фекла и Варвара (фигура последней утрачена в советское время). Состав этих святых также соответствует византийским нормам. Однако, поскольку оклад на полях разрезан на отдельные части при многочисленных реставрациях иконы и починках оклада, то для реконструкции первоначального состава и расположения фигур необходимо обратиться к византийской традиции. Это поможет понять и замысел иконографической программы оклада.

Композиции со многими фигурами святых, сгруппированных по характеру их почитания, получили распространение в искусстве средневизантийского периода, после восстановления иконопочитания, особенно в X–XI вв. Группы святых, распределенных по “ликам” святости, символизировали единство церкви и гармонию ее построения. Ср. Гомилию патриарха Фотия, конца IX в., описывавшего мозаики церкви Теотокос Фарос в Константинополе: вверху представлены Христос с ангелами и Богоматерь, а ниже, по выражению Фотия, “хор апостолов и мучеников, а также пророков и патриархов заполняет всю церковь своими ликами и делает ее прекрасной...”. Поименование святых по “ликам” нашло отражение в так называемом Чине проскомидии (Молитва приношения), при котором совершается поименование святых. По мнению Э. Канторовича (1942), этот чин получил определенное оформление уже в X в. и уже тогда нашел отражение в искусстве.

Согласно установившейся византийской традиции, изображение Христа обычно сопровождалось фигурами 12 апостолов – проповедников его учения (именно такова была композиция оклада на иконе “Спас на престоле” в Новгородской Софии, как показывает одна из реплик, ныне находящаяся в иконостасе этого храма). Вокруг иконы Богоматери (которая непременно

должна была присутствовать в Новгородской Софии, но не дошла до нашего времени) изображались пророки, поскольку они провозвестили грядущее явление Христа в мир через посредство Богородицы. Что касается отдельных изображений святых и иных персонажей, то их окружение могло соответствовать двум вариантам. В одних случаях фигуры на полях однородны с центральным изображением (серебряная икона архангела Михаила, с фигурой в рост, конца X – начала XI в., в ризнице Сан Марко в Венеции, где на боковых полях попарно представлены св. воины Феодор Тирон и Феодор Стратилат, Прокопий и Георгий, Димитрий, Нестор, Евстафий и Меркурий; темперная композиция “Благовещение”, с окладом начала XII в., Охрид, где на полях вокруг изображения Богоматери представлены пророк, а вокруг фигуры архангела Гавриила – архангелы). В других случаях фигуры на полях расширяют тематику средника, вводя фигуры из других “ликов” святости. Это: 1) серебряная рельефная икона с поясным изображением архангела Михаила, конца X – первой половины XI в., Венеция, с фигурами апостолов и 6 мучеников-воинов (Георгия, Димитрия, Феодора, Прокопия, Меркурия и Евстратия); 2) темперная икона “Св.Николай”, конца X – около второй четверти XI в., монастырь Св.Екатерины на Синае, где на верхнем поле изображены Христос и два апостола, на боковых полях св.воины Димитрий, Георгий, Феодор и Прокопий, а на нижнем – св. целители Косма, Пантелеймон и Дамиан; 3) мозаичная икона “Св.Николай” в рост, XI в., монастырь Св.Иоанна Богослова на Патмосе, где на серебряном окладе XIII–XIV в. (повтор XI в.?) вверху – Этимасия и два архангела, по сторонам – св. воины Феодор и Прокопий, Георгий и Димитрий, а изображения на нижнем поле утрачены. Оклад новгородской иконы “Апостолы Петр и Павел” принадлежит именно к такой категории.

В византийских и русских привведениях фигуры святых вокруг центрального изображения всегда бывают представлены не вертикальными лентами, а горизонтальными регистрами, симметрично и попарно. В какое время на новгородской иконе появилось существующее вертикальное расположение фигур – неизвестно, но именно 15 фигур уже значатся в Описи Софийского собора 1736 г. В верхней зоне боковых полей должны были быть представлены св.воины-мученики, причем их должно было быть четное число – не 3, а 4: в паре с Евстафием могли быть, например, св. Георгий или Феодор, а ниже – Прокопий и Димитрий, чьи фигуры сохранились. Ниже располагались изображения св.врачей, где в паре со св. Пантелеймоном должен был быть, вероятно, св. Ермолай, а ниже шли фигуры Козьмы и Дамиана, Иоанна и Кира. В нижних углах находились фигуры св. жен – Варвары и Феклы. Три фигуры св. жен, ныне утраченные, размещались на нижнем поле. Всего было 20 фигур, вместо существующих 15-ти.

Святые, фигурирующие на новгородской иконе, в искусстве византийского круга часто изображались именно в виде групп, причем почитание каждого отдельного святого имело свои оттенки. Св. воины рассматривались не только как мученики, отстаивавшие веру. Так, св. Евстафий и Прокопий удостоились чудесных видений, после чего и обратились в христианство и претерпели мучения за это. Св. Евстафию было дано в видении обетование спасения, поэтому его фигура связывается с погребальным культом и темой воскресения мертвых. Димитрий Солунский прославился не только как страстотерпец, посмертный покровитель своего города Салоник, но и как целитель-мироточец.

Культ св. Пантелеймона, фокусирувавшийся в Константинополе и хорошо известный в Киеве и Новгороде, связывался с тематикой преодоления смерти, спасения души. Образы св. врачей отражали идею не только телесного излечения, но и нравственного очищения человечества: не случайно целители изображены в русских храмах вблизи алтаря (Иоанн и Кир в Антониевом монастыре в Новгороде, 1125, Козьма и Дамиан в Софии Киевской, около 1037–1046 гг.), причем они держат не только лекарства и скальпели, но и свитки – как образ слова, учения. Целитель Ермолай изображался “для исцеления и спасения и во оставление грехов” (надпись на византийской бронзовой пластине XI в. собрание Думбартон Окс).

Св. Фекла прославилась не только как “равноапостольная” просветительница язычников, но и как победительница смерти, неуязвимая для огня и диких зверей. Ее образ ассоциировался с темой спасения души и грядущего воскресения (в нартексе Софии Охридской, 1050-е гг., она представлена над композицией “Семь спящих отроков Эфесских”, а в росписи церкви Спаса Преображения на Нередице, 1199 г., – вблизи “Страшного суда”). Св. Варвара, знатного рода, прославилась твердостью в отстаивании своей веры.

Если основное изображение на новгородской иконе, с фигурами верховных апостолов Петра и Павла, есть символ земной апостольской церкви, то композиция вместе с окладом разворачивает эту символику и прочитывается как в историческом ключе (изображение основателей церкви и отстаивавших ее мучеников), так и в сотериологическом (изображение заступников, молитвенников, целителей души, предстоящих перед небесным престолом и просящих о спасении человеческого рода). По составу фигур новгородская икона в окладе напоминает знаменитые императорские резные костяные триптихи X–XI вв. из Палаццо Венеция, Ватикана и Лувра: вверху изображен деисусный чин, под ним – апостолы, а по сторонам – лики святых.

Состав и иконография святых на новгородском окладе не зависят от конкретных патрональных заказов, вопреки мнениям, высказывавшимся в отечественной научной литературе (ср. публикации Э.А. Гордиенко 1993 и 1996 гг.). Отдельные фигуры могли иметь и патрональное значение, изобра-

жая святого, соименного тому или иному историческому лицу, но это значение было лишь дополнительным, второстепенным. Многофигурные композиции избранных святых выражают не локальную ситуацию, не изолированность русской культуры, а, напротив, ее включенность в византийский круг. Они свидетельствуют о восприятии русской культурой широкой системы общевизантийских образных ассоциаций.

Местные особенности иконографической программы новгородского оклада проявляются во включении фигур св. жен. Во множестве изображавшиеся в византийских стенописях (кафоликон Осии Лукас, первой трети XI в., нартекс Софии Охридской, 1050-е гг., западная часть Софии Киевской), они встречаются в сохранившихся византийских “портативных” произведениях только с конца XII в. Между тем, на Руси мы видим их не только на новгородском окладе, но и на обороте чудотворной новгородской иконы “Богоматерь Знамение”, 1130-х – 1140-х гг. (Софийский собор в Новгороде). Это обстоятельство, возможно, указывает на особое почитание св. жен в славянской среде как носительниц жизненной силы и благих начал.

Местные черты оклада иконы “Апостолы Петр и Павел” состоят в необычно крупных размерах, продиктованных масштабами новгородского храма, в руссифицированных сопровождающих надписях, в обилии фигур и разнообразии чинов святости, а также в стилистических оттенках изображений, где сглаживается антикизирующая пропорциональность и появляется утрированная мощь (приземистые фигуры, широкие округлые лики, рисунок глаз и выразительность взглядов).

Икона “Апостолы Петр и Павел”, как и другие первоначальные иконы Софийского собора, создавалась конкретно для данного храма, с учетом его габаритов. Маловероятно, чтобы огромные иконы и их хрупкие, легко мнущиеся оклады были бы исполнены в Константинополе или в Киеве, а затем переправлены в Новгород. Скорее всего, иконописцы и серебряники работали в самом Новгороде, заложив, тем самым, основы для последующего местного художественного творчества.

И.А. Стерлигова
(Москва)

Боголюбская икона Богоматери в XII–XIII веках

Одна из древнейших русских икон Богоматери, связываемая преданием с владимирским князем Андреем Юрьевичем и прославленная впоследствии под именем “Боголюбской”, как произведение живописи почти

не сохранилась. Многовековое почитание и, соответственно, неизменное стремление обновить или восполнить драгоценный убор иконы привели к почти полному разрушению ее первоначального живописного слоя. Поэтому о самой иконе написано мало (И.Э. Грабарь, В.Н. Лазарев, О.А. Корина, М.В. Романова), объектом исследований был иконографический извод средника иконы, его связь с константинопольским культом Богоматери Агиосоритиссы (Н.П. Кондаков), киевским культом Богоматери Десятинной (В.Г. Пуцко) и с формированием древнерусского культа Покрова (Е.С. Медведева, А.Н. Грабар, В.Г. Пуцко и др.), а также культ Боголюбской иконы в XVI–XVII вв. (А. Эббинхаус, М.Б. Плюханова, М.А. Маханько и др.). Наша задача – реконструкция первоначального облика иконы и ее древнейших поновлений.

На основании сопоставления технико-технологических, стилистических и типологических особенностей “Богоматери Боголюбской” с другими древними иконами или частями их драгоценного убранства, а также с данными письменных источников, мы пришли к следующим выводам:

Икона, создававшаяся как храмовый, предалтарный образ Богоматери обетной церкви великокняжеского монастыря, парный образу Христа, скорее всего византийскими мастерами, писавшими там фрески, представляла собой краткий извод Агиосоритиссы: ни изображения Христа в сегменте, ни свитка в руках Богоматери здесь первоначально не было.

“Богоматерь Боголюбская” сразу же была роскошно украшенной: ее поля, не сохранившие первоначальный левкас, были покрыты серебряным золоченым окладом с традиционными для византийских окладов того времени чеканными изображениями, основу которых составлял Деисус; на челе и плече Богородицы были закреплены золотые накладные звезды, над драгоценным венцом возвышалась городчатая золотая коруна, аналогичная короне византийских императриц.

Представление об облике этих украшений ныне дает большая коруна домонгольской эпохи из собрания Оружейной Палаты, некогда входившая в золотой убор конца XIV в. маленького списка Боголюбской иконы, чтившегося до 1812 г. в Благовещенском соборе Московского Кремля. Эта коруна, по размеру многократно превышавшая венец Богоматери и возвышавшаяся над всей иконой, могла принадлежать самой древней “Боголюбской”. По своим художественным и технологическим особенностям она близка к западноевропейским произведениям романской эпохи.

Эти украшения были полностью или почти полностью утрачены в 1178 г., при разграблении Боголюбской церкви Глебом Рязанским. Позднее образ возобновляется и снова украшается, но вместо чеканного по серебру Деисуса на его верхнем поле появляется живописный, стилистически близкий фрескам 1198 г. Дмитриевского собора во Владимире. Новые украшения

иконы были утрачены в 1239 г. при разорении монастыря Батыем.

В конце XIII в. образ возобновляется митрополитом Максимом, в это время на нем появляется Спас в сегменте, свиток и серебряный фон.

Свидетельств о культе Боголюбской иконы как чудотворной в домонгольскую эпоху нет. После перенесения из Вышгорода в Боголюбово – новый Вышгород – чтимой и уже прославленной иконы, получившей позднее имя Владимирской, культ Богоматери во Владимиро-Суздальской Руси отождествляется исключительно с этим образом, ставшим подлинным палладиумом, активным действующим лицом истории княжества. Владимирский образ Богоматери возглавляет воинство, утверждает княжеские соглашения, прекращает грабежи, исцеляет страждущих и предстает в летописании не как чудотворящая икона, а как сама Богородица. Боголюбская икона создается как образ этой же Владимирской Богоматери, молящейся за князя и его народ в храме.

С конца XIV в., в связи с развитием культа Богоматери Владимирской, начинается новый этап в истории почитания Боголюбской иконы. Позднее особенности ее облика оказали влияние на сложение текста жития Андрея Боголюбского и так называемой “Летописи Боголюбского монастыря”.



А.А. Турилов
(Москва)

Майская память освящения Софии Киевской (952 г.): попытка интерпретации известия

1. Среди редких календарных памятей, посвященных событиям отечественной истории, встречающихся в месяцесловах восточнославянских рукописей XI–XIV вв., память освящения Св. Софии в Киеве под 11 мая («священие святая Софья Кыеве в лето 6460») в псковском Апостоле апракос 1307 г. (ГИМ, Сип. 722, л. 166) занимает особое место как по древности (если принимать дату за бесспорную), так и по важности известия. Косвенно дата является *terminus post quem* по по в датировке поездки княгини Ольги в Константинополь, хотя в новейшей литературе вопроса (работы Г.Г. Литаврина и А.В. Назаренко) в качестве аргумента не фигурирует. Обычно в научной литературе со времен Е.Е. Голубинского дата рассматривается как ошибочная (обзор мнений см.: Лосева О.В. Русские праздники в древнейших церковных календарях // Русское средневековье: духовный мир. М., 1999. С. 9–10), однако в последнее время О.В. Лосева склонна трактовать ее (с соответствующими выводами) как истинную.

2. Поскольку в памяти отсутствуют какие-либо датирующие исто-

рические реалии, само число нуждается в проверке. Связь освящения храма с деятельностью княгини Ольги базируется исключительно на признании достоверности даты. Между тем в богатой и разветвленной агиографической традиции, связанной с именем княгини, начиная с проложного жития и ПВЛ и кончая легендарным «Кроником Псковским» конца XVII в. и преданиями, зафиксированными епископом Евгением (Болховитиным), такая связь начисто отсутствует. Исключение составляет лишь Иоакимовская летопись, доверять которой в этом отношении лишь при безграничной убежденности в правдивость любого письменного слова, вышедшего из под пера историографов-мифотворцев XVII–XVIII вв. (известие Титмара Мерзебургского фиксирует лишь факт существования деревянной Св. Софии при жизни князя Владимира). В то же время определенность даты (как в отношении года, так и в отношении месяца) не позволяет видеть здесь результата смешения с освящением Десятинной церкви (обычно 12 мая) или с повторным (ноябрьским) освящением собора при митрополите Ефреме.

3. При попытке реконструкции реальной даты следует исходить из возможности того, что привязка события к Киеву может быть результатом вмешательства в текст одного из писцов. Появление цифры 400 (У) в дате следует рассматривать как результат ошибочного прочтения (с последующей ошибочной же передачей) первоначально читавшейся в архетипе и со временем затертой цифры 500 (Ф), 600 (Х), или 700 («пси»). Последний вариант (1252 г.), который можно было бы отнести к ремонтным работам после монгольского нашествия 1240 г., графически весьма легко объяснимый (утрата верхней части средней линии буквы) маловероятен из сравнительной близости архетипа к дошедшему списку, ограничивающей вероятность порчи. Предположение, что речь идет о дате освящения собора в Полоцке в 1052 г. (возможное при допущении, что указание на Киев принадлежит позднему переписчику), вполне вероятное, учитывая близость этих центров, труднее объяснить графически. Для того, чтобы Ф (500) могло восприниматься писцом как У (400), необходимо, чтобы в оригинале было утрачено правое полуокружие, верх левого и почти половина средней линии, которая в рукописях XI–XIII вв. отличается большой высотой и толщиной. Поэтому наиболее вероятно исходная дата 1152 г., в которой у цифры сотен (Х) был утрачен низ тонкой косой черты (неважно – правой или левой). По всей вероятности, дата относится к освящению собора после ремонтных или дополнительных строительных работ (возведение галерей или приделов); в качестве «адреса» возможен в этом случае как Киев, так и Новгород (наличие памяти в единственном – псковском по происхождению) списке делает последнюю возможность весьма вероятной.

**К оценке
культурно-исторической ситуации
в Болгарии X в.
(на материале богослужебных текстов)**

Открытия последних десятилетий в области славянской гимнографии конца IX – начала X вв. коренным образом изменили систему исследовательских представлений о соотношении оригинального и переводного компонентов в корпусе литургических текстов времен пребывания в Болгарии учеников Кирилла и Мефодия (886–916). Если ранее из-за отсутствия (или, точнее, невыявленности) источников предполагалось (по аналогии с более поздним периодом), что собственное гимнографическое творчество практически не выходило за рамки национальных сюжетов (применительно к Болгарии IX–X вв. это службы первоучителям, Клименту Охридскому и царю Петру), то сейчас уже отчетливо видна абсолютная уникальность литургической ситуации. Не вызывает сомнений, что в период правления князя Бориса и царя Симеона здесь была реализована программа (восходящая, возможно, еще к замыслам солунских братьев) создания вполне самостоятельного по объему и функциям корпуса славянских гимнографических текстов, охватывающего все сферы и циклы круга церковного богослужения, за исключением собственно чина литургии. Помимо ставших уже хрестоматийными (в результате открытий болгарских филологов Г. Попова и С. Кожухарова) примеров Триоди постной. Миней праздничной и общей, в последнее время трудами М. Йовчевой и О.А. Крашенинниковой выявлены славянские тексты (каноны Климента Охридского и циклы стихир) в составе Октоиха. Кроме того, постепенно обнаруживается все больше следов славянского гимнографического творчества в чинах Требника (блаженны и стихиры Константина Преславского(?) в чине бельчского погребения, покаянный канон Климента Охридского в чине соборования). Круг творцов славянской гимнографии (помимо памятников с анонимными акростихами, авторская принадлежность которых нуждается в атрибуции) устойчиво ограничен Климентом и Наумом Охридскими и Константином Преславским; существенное расширение круга памятников на протяжении двух с лишним десятилетий никак не сказалось на наборе имен, определившемся уже в конце 1970-х гг.

В хронологическом и стадияльно-типологическом отношении гимнографическое творчество учеников Кирилла и Мефодия выступает почти полным славянским аналогом несколько более раннего творчества греческих гимнографов – студитов и сицилийцев IX в. Это наводит на мысль, что гимнография старших современников не входила в переводческую программу славянских первоучителей и их ближайших учеников, в отличие от более ранних авторов (Андрея Критского,

Иоанна Дамаскина, Козьмы Маюмского, Романа Сладкопевца). И это представляется вполне естественным, поскольку солунские братья в византийский период своей жизни не были связаны со Студийским монастырем, а новая гимнография в тот период не получила еще всеобщего распространения (показательно в этом смысле, что и четьи студийские тексты – Поучения огласительные преп. Феодора – в древнейший период не были переведены на славянский язык).

Установление времени и места перевода на славянский памятников студийского круга затруднено целым рядом обстоятельств. Восточно-болгарская традиция литургических рукописей представлена русскими списками XI–XIV вв., в значительной мере прошедшими через редакционную правку в Киеве в XI в. Западнотолгарская дошла в сравнительно поздних болгарских и сербских списках не ранее первой половины XIII в., при этом недостаточно изучено влияние на них Евергетидского устава, переведенного в начале этого столетия св. Саввой Сербским. Однако фрагментарность дошедшего до нас славянского гимнографического корпуса (при его несомненно впечатляющих размерах) заставляет предполагать, что его разрушение (в первую очередь бессознательное) началось еще в X в. в Болгарии и было вызвано не в последнюю очередь избыточностью гимнографического материала, как переводного, так и оригинального. Пути разрушения охридско-преславского гимнографического корпуса могли быть различными – исключение текстов из состава богослужебных книг, создание комбинаций из нескольких текстов (в первую очередь канонов), перенесение с основного дня праздника на предпразднество или попразднество. В любом случае эта тенденция отражает смену гимнографических приоритетов в болгарской церкви и государстве в X в. и отказ от программы учеников Кирилла и Мефодия. Этот процесс уместнее связывать со временем продолжительного правления царя Петра, когда усилилось византийское влияние в стране, чем со временем более ранним (царское правление Симеона). Вероятно, он начался уже тогда, когда из жизни начало уходить поколение учеников Климента, Наума и Константина и живая связь с традицией предшествующего поколения существенно ослабела.

•

А.А. Фетисов
(Москва)

Ритуальное содержание «клятвы оружием» в русско-византийских договорах X в.

При изучении русско-византийских договоров 907/911, 944 и 971 гг. помимо содержательной части, дающей информацию о внешней политике русских князей, не меньший интерес представляет т. н. “формальная” часть, отражающая приемы и формы дипломатической деятельности, а так же составы посольств и правовое сознание Руси.

В этом отношении очень перспективным представляется подробное рассмотрение способов закрепления договоров со стороны русов – их языческая клятва оружием, которая в том или ином виде присутствует во всех договорах и отражена Повестью Временных Лет.

В тексте Повести “клятва оружием” упоминается шесть раз применительно к договорам 907/911, 944 и 971 гг. Эта клятва (называемая иногда “присяга”) является единственным со стороны языческой Руси способом признания и подтверждения договора (за исключением договора 971 г., который был подкреплён ещё и печатью Святослава). То есть, можно утверждать, что эта клятва являлась важным элементом раннегосударственной правовой символики.

При рассмотрении всех упоминаний “клятвы на оружии” вполне можно выделить устойчивые её формулировки, которые могли существовать, но не во всех случаях могли быть полностью отражены в ПВЛ. В качестве основных элементов клятвы русов можно выделить следующее: 1. Перун (упоминаемый в клятвах всех договоров) и, вероятно, Волос (упоминаемый в договорах 907 и 971 гг.); 2. Определённый и, как правило, всегда последовательный набор оружия – щиты, мечи, стрелы (“и иное оружие”); 3. Определённую роль в клятве играет золото или какие-то богатства. Это не удивительно, поскольку роль богатства в подобных обществах весьма велика: богатство наделялось и социальными и коммуникационными функциями. Во время присяги Игоря после заключения договора, на холме, где стоял Перун, помимо оружия так же было сложено золото, принимавшее какое-то участие в процедуре клятвы. К категории богатства относятся так же и “обручи”, упоминавшиеся в заключении текста договора 944 г. Таким образом за третий элемент клятвы можно принять “золото” как символ богатства.

Из того, что различные элементы этой клятвы повторяются в разных договорах, можно заключить, что сама формула “клятвы оружием” была единообразна и использовалась во всех случаях при клятве или присяге князя и его окружения. Летопись же, вероятно, в некоторых местах (например при описании договора Олега) давала эту клятву в “сокращённом” виде.

Ключевым элементом клятвы является оружие. Собственно смысл “клятвы на оружии” заключается в наказании: нарушившие клятву и договор русы будут убиты собственным оружием. В договоре 944 г. во вступлении: “да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия”; в том же договоре в заключении: “да будет достоин (нарушивший клятву – А.Ф.) умереть от своего оружия”; в договоре Святослава: “и своим оружием посечены будем” (в случае нарушения клятвы – А.Ф.). Здесь следует обратить внимание на акценты: нарушение клятвы приводит к смерти от собственного оружия.

Сущность клятвы (смерть от собственного оружия как наказание) приводит к мысли, что клятва эта как элемент раннегосударственной символики происходит из каких – то мифологических представлений раннесредневекового “варварского” общества. Для обоснования этого предположения мы можем обратиться к письменным и этнографическим материалам синхростадиальных обществ. Характер “дружинной культуры” Древней Руси дает повод искать аналоги феномену “смерти от собственного оружия” в первую очередь в скандинавских материалах эпохи викингов.

Саги и эддические песни дают нам несколько случаев описания смерти от собственного оружия. По характеру этих сюжетов их можно разделить на несколько групп:

1. Смерть от собственного оружия как самоубийство.
2. Смерть от собственного оружия как божественное наказание, наказание Судьбы.
3. Смерть от собственного оружия как смерть в бою или поединке “отрицательного” персонажа от рук “положительного” (хотя, конечно, термины “отрицательный” и “положительный” условны, поскольку в сагах практически не бывает этических характеристик).

Как самоубийство смерть от собственного оружия (упасть на свой меч) хорошо известна. Описание подобного сюжета дается в Круге Земном в Саге о Хальвдане Черном. Здесь присутствует эпизод, в котором конунг Хальвдан забрал у берсерка Хаки девушку, на которой Хаки хотел жениться. Хаки пытался догнать людей конунга и какое – то время преследовал их, “но спустившись на лед озера, – как говорится в саге –, он воткнул рукоятку меча в лед и навалился на острие. Меч пронзил его насквозь и Хаки тут же умер”.

Подобный же эпизод представлен в Старшей Эдде в Речах Гримнира, только там он имеет совершенно иную окраску и является божественным наказанием. Конунг Гейррэд приказал схватить пришедшего к нему Гримнира – Одина и посадил на восемь дней между двух костров. Гримнир предсказал смерть предназначенную для Гейррёда:

Игг получит
мечем пораженного,
конец твой настал;
разгневаны дисы,
увидишь ты Одина,
коль смеешь – приблизься!

Это предсказание немедленно сбывается: “Конунг Гейррэд сидел, держа на коленях меч наполовину обнаженный. Услыхав, что Один тут, он встал, чтобы оградить его от огня. Меч выскользнул у него рукоятку вниз. Конунг

споткнулся и упал ничком, а меч пронзил его, и он умер”.

Третья группа сюжетов – смерть от собственного оружия в бою – в сагах встречается наиболее часто. От своего оружия в таких случаях гибнут те, кто по сюжетной линии саги нарушает писанные или неписанные правила и традиции, или же те, кто лишен удачи и счастья.

Подобный эпизод мы имеем в Саге о Ньяле при описании боя между Атли, сыном ярла Арнвида из Восточного Гаутланда и Хрутом, бывшим на тот момент дружинником конунга Харальда Серая Шкура. Отец Атли Арнвид – вероятно тот самый ярл Арнвид, который, как это известно из другого источника – Саги об Эгиле – , неоднократно вступал в конфликт с конунгом Хаконом Добрым из – за даней. Сам Атли “был объявлен вне закона как датским, так и шведским конунгом”. И вот Атли подкараулил корабли Хрута, направляющиеся в Данию, и вступил с ним в бой. В ходе боя, как говорится в саге, “кто-то камнем попал Атли в руку, и он выронил меч. Хрут подхватил меч, отрубил им Атли ногу, а затем нанес смертельную рану”. Здесь от собственного оружия погибает Атли, чей отец конфликтовал с конунгом, а сам он за свое разбойное поведение был объявлен вне закона, да еще и вступил в бой с одним из главных героев саги Хрутом, чья доблесть и храбрость неоднократно подчеркиваются в тексте саги.

К этому же типу сюжетов смерти от своего оружия можно отнести эпизод с йомсвикингами в Саге об Олаве сыне Трюггви. Свейн Вилобородый однажды устроил тризну по своему отцу Харальду, на которую были приглашены йомсвикинги. Йомсвикинги дали во время тризны обет пойти походом на ярла Хакона (правившего на тот момент большей частью Норвегии), и один из вождей йомсвикингов, Вагн сын Аки, так же дал обет пойти походом в Норвегию. “и не возвращаться, пока он не убьет Торкеля Глину (который тогда был в войске ярла Хакона – А.Ф.) и не ляжет в постель с Ингибьёрг, его дочерью”. Далее события развивались следующим образом: Йомсвикинги вступили в бой с ярлом Хаконом и его сыном ярлом Эйриком и потерпели поражение. Вагн сын Аки среди прочих был захвачен в плен и Торкель Глина на правах победителя собирался его убить. “И он подбежал и замахнулся секирой, но викинг Скарди, который стоял со связанными ногами, покачнулся и рухнул под ноги Торкелю, и Торкель свалился ничком на него. Тут Вагн схватил секиру Торкеля, взмахнул ей и зарубил Торкеля насмерть”. После этого ярл Эйрик, сын Хакона, подарил Вагну жизнь и отпустил его на свободу. Более того, Эйрик женил Вагна на дочери Торкеля Глины Ингибьёрг. То есть, Вагну полностью удалось выполнить свой обет, что придает данному сюжету смерти от собственного оружия некоторый провиденциалистский оттенок, связанный с наличием или отсутствием у персонажа Удачи и Счастья.

Особенно яркий сюжет, описывающий смерть от собственного оружия,

мы имеем в Саге о Греттире. Греттир был объявлен вне закона в Исландии, однако в саге постоянно говорится о том, что это был достойный человек и мужественный воин. За его голову была назначена награда и он скрывался. Торбьёрн Крючок, соблазнившись наградой при помощи колдовства отыскал Греттира, напал на него и убил. Причем бой был неравным: Греттир был болен и при смерти. В тексте саги это убийство оценивается отрицательно: спутники Крючка “не одобряли его поступка”, родители Греттира “сочли, что Крючок подло поступил, убив умирающего и к тому же с помощью колдовства”, и в целом, как говорится в саге, “все порицали Крючка за то, что он сделал”. Вскоре за этот недостойный поступок Торбьёрн Крючок был наказан. Брат Греттира Торстейн Дромунд нашел Крючка и встретился с ним. Крючок не знал, что Торстейн родич Греттира, и стал похвалиться перед ним своим мечем, который раньше принадлежал убитому им Греттиру. Торстейн, обманув Крючка, попросил взглянуть на меч: “Дромунд взялся за меч и в тот же миг высоко занес его и ударил Крючка. Удар пришелся по голове и был так силен, что меч раскроил череп по самые зубы, и Торбьёрн мертвый упал на землю”. В этом эпизоде смертью от собственного оружия наказывается человек совершивший недостойное убийство, а само наказание является кровной мстью.

Приведенный сюжет тем более интересен, поскольку имеет аналогии за пределами средневекового европейского Севера и встречается в средневековом кавказском эпосе, а именно в нартском – осетинском эпосе. В осетинском эпическом цикле “Хамыц и Батраз” имеется сюжет о том, как герой Батраз отомстил за смерть своего отца Хамыца. Узнав о том, что его отца убил Сайнаг – алдар, Батраз отправился к нему. Сайнаг – алдар не узнал в Батразе сына убитого им человека. Между ними завязался разговор о мече, и Батраз попросил Сайнаг – алдара показать свой ценный меч:

“Взял юноша (Батраз – *А.Ф.*) меч и говорит:

– До чего хорошо меч выкован!

А на нем была зазубрина, и спросил [Батраз]:

– Откуда эта зазубрина на таком славном оружии?

– Чтоб ему ослиные зубы съесть! Это зазубрина от зуба Хамыца”.

После этих слов Батраз мгновенно зарубил Сайнаг – алдара его же мечем.

Здесь чрезвычайно интересно совпадение сюжетов скандинавской Саги о Греттире и осетинского эпоса о Батразе. В обоих случаях смерть от собственного оружия происходит в форме кровной мести: Торстейн Дромунд мстит за смерть брата и убивает Крючка его же собственным мечем; Батраз мстит за смерть отца и так же убивает Сайнаг – алдара его мечем. Так же в обоих случаях убийца не узнает мстителя и добровольно отдает ему свой меч. Причем совпадение наблюдается вплоть до деталей: Крючок, завладев мечем Греттира, тот час же ударил его по голове так, что на мече в середине лезвия получи-

лась зазубрина, точно так же зазубрина получилась и на мече Сайнаг - алдара от удара по зубам Хамыца.

Возвращаясь к древнерусскому дружинному ритуалу клятвы оружием, можно предположить, что в этой клятве смысл “смерти от собственного оружия” имел такое же содержание: наказание за недостойный, “отрицательный” поступок, наказание за нарушение традиций и законов. Таким образом, можно выделить две основных причины, приводящих к подобному наказанию:

1. Нарушение традиции/обычая. В нашем случае – это нарушение русами договора, в приводимых аналогиях – это часто недостойное убийство, подлежащее кровной мести. Причем здесь скандинавские и кавказские аналогии так же перекликаются с древнерусскими материалами: в русско-византийских договорах 911 и 944 гг. обязательно оговариваются моменты, связанные с кровной мстью. Согласно “Старшей Эдде” люди, нарушившие клятву или совершившие недостойное убийство (каковыми являются все рассмотренные персонажи), отправляются в Хелль: “Там она видела –

шли чрез потоки
поправшие клятвы,
убийцы подлые...” (Прорицание Вельвы).

Вероятно, в случае с кровной мстью, человек, достойный смерти от собственного оружия попадает под категорию “убийцы подлого”, упоминавшегося в Прорицании Вельвы. Это тем более убедительно, поскольку тексте Прорицания “убийцы подлые” помещены рядом с “поправшими клятвы”.

2. Отсутствие удачи как одна из причин смерти от своего оружия. (Своеобразное “ритуальное” наказание за отсутствие удачи).

Дополнительные подтверждения тому, что приведенные скандинавские и кавказские материалы являются смысловыми аналогиями дружинной “клятве оружием”, можно найти в некоторых элементах клятвы.

Упоминание в клятве Перуна и Волоса (и то, что Русь признает, что не будет им помощи от богов в случае нарушения клятвы) перекликается с сюжетом о вмешательстве Одина в судьбу/смерть Гейррёда. Это так же придает “клятве оружием” некоторый сакральный оттенок.

Отсутствие удачи как одна из причин смерти от собственного оружия могло выражаться в использовании золота в ритуале клятвы Руси. Золото и богатство в целом воспринимались не столько как ценности, сколько как носители Удачи и Благополучия их владельцев. Именно поэтому в представлениях скандинавов конунг, делая подарки своим приближенным, передавал им так же часть своей удачи. По этой причине, золото или ценности, участвующие в клятве, олицетворяя Удачу, выступали надежным залогом.

Особенно интересен тот факт, что рассмотренный сюжет “смерти от собственного оружия” имеет достаточно широкие параллели и встречается

помимо древнерусского в скандинавском и кавказском материалах. На основании этих аналогий можно говорить о единообразии мифологических мотивов, на основе которых складывается раннегосударственная политическая (потестарная) культура. Кроме того пересечение рассмотренных сюжетов может свидетельствовать о скандинавском влиянии на формирующуюся древнерусскую раннегосударственную политическую культуру.

В этом отношении важен факт использования языческой клятвы именно в договоре с Византией. Для византийской стороны, с ее развитой дипломатической практикой, как оказывается “клятва оружием” была вполне достаточной, а главное приемлимой формой подтверждения договора. Закрепление договора подобной клятвой вполне устраивало Византию. Это позволяет рассматривать “клятву оружием” – языческую традицию, связанную с определенными мифологическими представлениями – как действительный элемент раннегосударственной политической культуры и (что может быть более важно для Руси этого периода) как элемент формирующейся дипломатии.

•

М.И. Чернышева
(Москва)

Человек в древнерусских и христианско-византийских памятниках. Очерк пятый – кровь

Одно из самых сильных проявлений влияния христианской Византии на мировоззрение принявших христианство славян произошло на образно-понятийном уровне, где все ассоциативные связи подчинены христианской системе представлений.

Разрабатываемая нами тема “Человек в древнерусских и христианско-византийских памятниках” распадается на ряд очерков, посвященных: названиям, которые приложимы к: 1) внешнему виду человека 2) его внутреннему строю. Это, с одной стороны, физиологическое устройство, а с другой, духовная, или душевная составляющая человека.

И хотя отдельные “части тела” заключают в себе физиологические и физические характеристики человека, а также одновременно являются связующими звеньями в гиперсистеме **Человек-космос**, однако – и для нас сейчас это самое важное – они несут определенную образную и символическую нагрузку, будучи микрочленами большого “православно-христианского тела”.

В ходе исследования сложилась определенная методика, согласно которой разработаны и опубликованы очерки: “тело”, “плоть”, “очи”, “лице”.

Очерк “кровь” строится так же, как предыдущие.

Положения, сформулированные виднейшими этимологами, позволяют воссоздать первоначальную (этимологическую) идею, что является исходным пунктом для реконструкции **праславянских представлений**, заключенных в слове-понятии на его глубинном семантическом уровне.

Затем развитие и усложнение слова-понятия и возникающих вокруг него семантических образов прослеживается на материале **старославянских памятников**.

Вслед за этим проводится многоаспектный анализ материала **древнерусских памятников**, в основном, в том объеме, который представлен богатой Картотекой ДРС, хранящейся в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН. Древнерусские материалы являют собой сложный феномен переплетения собственно древнерусских, дохристианских праславянских (и даже глубже – индоевропейских) представлений и христианских мировоззренческих напластований, отделить которые друг от друга чрезвычайно трудно. На этом этапе для максимальной чистоты выводов анализируются, преимущественно, оригинальные непередаваемые древнерусские материалы.

И наконец, специальный раздел отводится **христианско-византийскому** понятийному пласту. В данном случае слово-понятие обследуется на материале древнерусских и старославянских (в русской редакции) переводов с греческого языка.

Все вместе позволило выявить следующие идеи и образы слова-понятия **кровь**.

Наиболее **древней** (возможно, первоначальной, **этимологической**) представляется идея *сочащейся* крови, связанная с древним синкретическим значением “сырое, кровоточащее мясо” (О.Н. Трубачев).

В **старославянских памятниках** очевидны свидетельства о *текущем характере крови* (это первичное представление присутствует на всех уровнях и сохраняется в современных представлениях), однако уже здесь замечена связь *крови с жизнью человека* и сформулировано архаичное понимание *крови как носителя генетических признаков*.

Древнерусские представления о крови сочетают в себе природные характеристики крови: *ее текучесть* (отсюда сравнение с водой, рекой; в “Задонщине”: в крови, как в воде, можно бродить по колено), *наличие определенной температуры* крови живого (NB!) человека (отсюда соотнесение крови, опять-таки с водой, которая способна менять температуру, а также с огнем, иногда, с солнцем), *ее цвет* (отсюда постоянно соположение крови и сока винограда или вина – возможно, эта идея имеет библейские корни). Связь с водой и огнем определяют один из главных признаков крови – *ее животворность* (эта идея оказалась чрезвычайно важной для христианского религиоз-

ного сознания, она будет постоянно обыгрываться в христианско-византийских памятниках). Многочисленны контексты, в которых кровь является следствием, признаком или носителем (в зависимости от ситуации): *травмы, болезни, убийства*, а затем *смерти* – идеи, прямо противоположной жизни и животворности. Архаичное представление, известное по поэмам Гомера, о *соединении души и жизни с кровью* замечено и в древнерусских памятниках (например: *изииде душа его со кровью въ адъ*). В древнерусских летописях сочетания, типа: **(про)лито кровь** – соответствуют сообщению о смерти. Оправданной и почетной мыслилась гибель за **кровь христианскую**, т. е. за гибель христиан. Выражение **кровь (кръвь) свою пролити**, содержащее знаковое слово **свои**, означает действие, относящееся к *самому человеку*, что означает ‘не пожалеть собственной жизни’, (т. е.) себя. Служение до последнего на государя (получение ранений или даже смерть на службе) называлось **служба (службы) и кровь** или **служба (службы), кровь и смерть**. С цветом крови, с одной стороны, и связью с убийством и смертью, с другой, определяется соотношение с кровью *грозных небесных явлений*, которые мыслились тяжелыми предзнаменованиями (чаще всего с кровью сравнивают небо и месяц).

Христианско-византийский пласт. Кровь – одно из важнейших понятий христианства, поскольку через кровь Христа человечество сподобилось приобщения к новой вере, а потому с этих пор любые муки и страдания христиан приближают их к Христу. Сам обряд причастия, претворения в кровь вина, которое издревле представлялось ипостасью крови, имеет тот же смысл. При указании на причастие постоянно использование сочетания **плоть и кровь**. Выявленное выше соположение воды и крови очевидно проявляется в понимании крещения не только через воду, но и через пролитую Христом кровь. Одним из видов крещения “крещением кровью” считалось мученичество. Кровь христиан мыслится той жертвой Богу, которая ожидается и приветствуется, и одновременно противопоставляется языческим кровавым жертвоприношениям. И в старославянских, и в древнерусских памятниках присутствует идея очищения от греха через пролитие крови. Столь же значимым, что и кровавые небесные знамения, было появление крови на иконе (**бысть знамение... иде кровь от иконы святыя Богородица...**).

Таким образом, предложенная методика дает возможность через связь между собой отдельных слов-понятий, подчиненных единой теме, воссоздать сложную систему представлений средневекового христианина, где естественным образом уживаются и переплетаются разновременные понятийные пласты, что в свою очередь, позволяет многократно углубить понимание разрабатываемой темы “Человек...”.

Н.П. Чеснокова
(Москва)

К византийской и славянской эртологии*

Изучение праздников, традиционно составлявшее одно из направлений историко-культурологических исследований, в последнее время выделилось в самостоятельную научную дисциплину – эртологию. Несмотря на греческое происхождение термина, наибольшее развитие эта проблематика получила в западноевропейской медиевистике.

Византинистами за долгие годы собрано и обработано немало конкретного источниковедческого материала по истории праздников и зрелищ. Особенно часто рассматривается сочетание античных и христианских традиций в византийских торжествах, а также общие черты народных праздников, существующих как у греков, так и у славян. Однако многие аспекты византийской эртологии требуют комплексного изучения, систематизации и современного истолкования.

Пестрота этнического состава Византии определила большое разнообразие культурных традиций, проявлявшихся и в повседневной будничной жизни, и в праздники. Вместе с тем византийская цивилизация оставалась греко-римской по преимуществу, сохраняя, особенно в ранний период своего существования, сильное влияние античности.

Сведения о праздниках сообщают, прежде всего, письменные свидетельства современников. Как правило, очевидцы не только описывают события, но и передают их эмоциональный фон. К таким явлениям относятся прежде всего государственные праздничные акты: коронация самодержца, прием иностранных посольств, триумфы по поводу военных побед, церковные праздники и т. д.

Иногда описанные в источниках праздничные ритуалы фиксируют пласты исторической памяти более древние, чем любая их письменная традиция. Рассказывая, например, о народных праздниках (весьма редкое явление в византийской литературе), автор не всегда понимает смысл обрядов и ритуалов, практикующихся в империи на всем ее обширном пространстве.

В этом случае обряд – основной инструмент в передаче традиции, который если и меняется с течением времени, то медленно и неохотно. Изучение его генезиса представляет сложную исследовательскую задачу.

Самыми грандиозными и красочными в Византии были, без сомнения, государственные праздники и придворный церемониал. Строгое следование

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 99-06-80476.

сложившемуся церемониалу императорского двора закрепляло сакральное, возвышенное отношение к высшей власти в Византии, делая всякое публичное появление василевса небудничным, экстраординарным. Сохранение обрядности византийского двора как источника благолепия и символа престижа высшей власти в Византии являлась предметом забот византийских императоров, о чем прямо свидетельствует Константин Багрянородный. Царские процессии входили в круг неперемных обязанностей императора, отказаться от которых можно было только по уважительной причине. В поздний период византийские монархи позволяли себе пренебрегать строгостью церемониала. Внутриполитический кризис и военные неудачи не способствовали сохранению традиций. В пышных придворных церемониях иногда весьма отчетливо проглядывают следы римского культа императора, хотя и в новом христианском облики.

Победные шествия византийских войск в Константинополе во многом повторяли знаменитые римские триумфы. Они составляли часть придворного церемониала и со временем подвергались лишь незначительным изменениям. Торжественную церемонию открывала богато убранная колесница, запряженная белой лошадей, на которой ставили икону Богородицы, сопровождавшую войско в походе и покровительствующую василевсам на поле битвы. Ей отводилась роль главного триумфатора. Император пешком или верхом следовал за колесницей.

Триумфы совершались не только после победы над внешними врагами, но и после подавления мятежа собственных войск. Появление мятежников, сидящих верхом на ослах задом наперед с обритыми головами, представляло собой карнавальную инверсию, пародию на победное шествие. Так в официальное торжество вливалась народная стихия.

Государственными со временем становятся и религиозные праздники, установленные по заповеди Христа: "...творите в мое воспоминание". Первые христианские празднества и стали памятью об основных этапах земной жизни Спасителя. Складывание церковного календаря шло постепенно, с первых веков возникновения христианства. В IV–V вв. к празднованию Пасхи, Пятидесятницы и памяти некоторых святых прибавляются Рождество Христово, Великий Пост, Вход Господень в Иерусалим, Сретение и Вознесение. К этому же времени относятся и первые упоминания о почитании Богородицы, очевидно представлявший первоначально один общий праздник "Собор Богородицы". Также и памяти мучеников почитались в один день Всех святых. В VI–VIII вв. к Христовым праздникам прибавляются Обрезание Господне и Преображение, а Богородичные развиваются из одного – в Благовещение, Рождество Богородицы, Введение во храм.

Внесение элементов театрализации в божественную литургию и прида-

ние ей зрелищного характера сделало богослужение более эмоционально насыщенный и впечатляющим. Оно лучше закрепляло в памяти библейские или евангельские события, чем рассказ о них, воспринимаемый на слух. В храме Христа представляли на Успение, Преображение, Духов день и на Пасху. В мистерии Вербного воскресения Спасителя изображал император. Василевсы зачастую являлись и авторами и исполнителями церковных произведений. В поздней Византии обрядность православной церкви становится все более строгой, хотя сохранялись элементы мистерии, например, чин омовения ног, совершаемый и по сей день в Иерусалиме. А “Пещное действо” в св. Софии еще в XIV в. видел русский путешественник Игнатий Смолянин.

Замена языческих праздников христианскими была целенаправленной, только не всегда ясно, какое именно из античных празднеств упразднилось. Рождество Христово, по мнению одних ученых, пришло на смену сатурналиям, или, как считают другие, дню непобедимого солнца, т.е. дню зимнего солнцестояния, или вытеснило культ Митры, принесенного римскими войсками из походов на Восток. День Богоявления 6 января появился вместо языческого праздника благословения Нила в Египте и т.д. Однако победить многовековые народные традиции окончательно церкви так и не удалось. Ей пришлось смириться с отдельными отголосками древних верований, включив их в свой календарь.

Как старая римская традиция сохранялась в Византии и любовь к ипподрому. Сюда же, приспособившись к новым условиям, переместился и византийский театр. Зрелища устраивались по поводу государственных праздников, коронаций, дней рождения императоров и их наследников, царских бракосочетаний, по случаю приема иностранных посольств и т.д. Если в IV в. Иоанн Златоуст сетует на притягательность цирковых зрелищ, отвлекающих прихожан от храма, то со временем все большие христианские праздники неизменно отмечаются на ипподроме. Так во время Пасхи устраивались конные ристания, выступления актеров, укротителей зверей.

Соединение античных и православных традиций, наиболее наглядно и прочно прослеживается в семейных и народных календарных праздниках. В городах, и особенно в селах, традиционно отмечались календарные праздники, связанные с сельскохозяйственными и сезонными годовыми циклами.

Осенью во время сбора и переработки винограда устраивали пиры с танцами и переодеваниями. Римские сатурналии (в греческих областях империи они назывались крониями) праздновались по окончании сельскохозяйственных работ, хотя этот праздник любили не только на селе, но и в городе. При Константине Багрянородном во время уборки винограда совершался торжественный выход императора и патриарха, освещавшего виноградную гроздь, которая затем вручалась самодержцу. Участники церемонии славили праздник гимнами.

В период зимнего солнцестояния отмечали брумалии (врумалии), впитавшие в себя все черты римских сатурналий. Из-за разгульного характера праздник периодически запрещали, но Константин Багрянородный описывает его в “Церемониях византийского двора”. Правда теперь он становится более официальным. Во дворце устраивались пиршества с большим количеством приглашенных и денежными раздачами гостям. Особое угощение предназначалось войскам и флоту.

Христианизация языческих праздников, т. е. слияние их с днями воспоминания отдельных святых, особенно почитаемых в данной местности, и другими церковными датами происходило постепенно и довольно медленно. В Фессалонике, например, установился культ св. Димитрия и его мощей, который, несомненно, явился трансформированным почитанием языческого бога – хранителя города. По этому поводу устраивалась знаменитая солунская ярмарка и народные гуляния.

Но и став христианскими, древние праздники сохраняли черты языческих представлений и обрядности. В греческих, как и в славянских селениях на Иванов день прыгали через костер таким образом, чтобы пламя не коснулось человека. Это гарантировало защиту от злых духов на целый год. С той же целью опрыскивали дом водой, взятой из водоема во время праздника. После обильного застолья гадали. Накануне Троицы отмечали русалии, схожие с “майскими играми” других славянских народов. Народные гуляния сопровождались пением и танцами, представлениями мимов.

С уходом античных традиций и утверждением христианской этики внутренний мир человека замыкался домом, храмом, чисто семейными праздниками. Особенно в провинции, вдали от сохранявших свою притягательность форм общественной жизни, складывался идеал самодостаточного существования близких и домочадцев. Именно он стал особенно притягательным для славян, находившихся в сфере византийского духовного влияния.

Праздники являлись важной и неотъемлемой частью жизни Византии на всем ее более чем тысячелетнем существовании. Современники утверждали, что византийцы “более других людей пристрастны к зрелищам”. Византийцы умели мгновенно уходить от повседневных забот, создавать праздник из важных политических событий, военных побед, и даже во время мятежей и народных волнений они водили хороводы, распевая на ходу сочиненные песенки.

Менялось соотношение традиционных античных и новых христианских элементов. Трансформировались и сами жанры и формы зрелищ. Светские, официальные и частные, торжества сопровождалось богослужением, а интронизация патриарха и церковные праздники заканчивались застольем, пением и танцами, выступлениями мимов и цирковыми представлениями. Любовь к зрелищам и зрелищности византийцы сохранили до конца существования своего государства.

В период османского владычества православные и народные праздники помогли грекам и славянам сохранить историческую память и сформировать национальное самосознание.

Е.А. Шинаков
(Калуга)

О так называемой «византийско-болгарской» модели государственности в славянском мире

1. Под «моделью» в данном случае понимается конкретное, распространяющееся более чем на одно государство, проявление идеализированных (обобщенных) свойств одной из двенадцати форм зрелой государственности, в данном случае чиновничье-бюрократической.
 2. Основа особенности византийско-болгарской модели коренятся в ее классически, по В.Д. Корольку, «контактному» географическому, культурно-религиозному и, в наибольшей степени, политико-типологическому положению.
 3. При определении (точнее, отборе ранее выявленных благодаря хорошей источниковой базе) системообразующих признаков брались не столько «цивилизационные», положенные, в частности, в основу т.н. «византийского сообщества государств» по Д. Оболенскому (и православная ментальность не в последнюю очередь), сколько связанные с организацией власти, управления, собственности. В этом аспекте принцип избрания критериев в наибольшей степени лежит в сфере политической антропологии и потестарно-политической этнографии, применительно же к «византийским» особенностям в не-византийском мире – к работам С. Нагеля и В.М. Мисюгина, по северо-восточной Африке, в частности.
 4. Системообразующие признаки модели можно разделить на две группы: общие для всей чиновничье-бюрократической формы (налоги как главный источник доходов аппарата управления, совпадающего в основном с «экономически господствующим классом», военная служба населения как форма налога, отсутствие горизонтальных связей, управление с помощью назначаемого и оплачиваемого государством рангово организованного слоя чиновников, всеобъемлющая роль права и идеологии, находящихся в руках и на службе государству, «средняя» роль города и наместничества).
- Вторую группу составляют собственно «моделеобразующие» внутри формы признаки, отделяющие Византию от «идеальных» стран чиновничье-бюрократической формы и сближающие ее с другими, в т.ч. славянскими, государствами, «контактной зоны». Это: отсутствие верховной собственности

личности или поста (правлящего рода или государства) на землю, наличие развитых товарно-денежных и, особенно, частно-правовых землевладельческих отношений при определенной, но меньшей, чем на Востоке, роли общины. Наличие, а иногда и преобладание у правящего слоя частных источников доходов (вотчины, торговля, ростовщичество (не всегда своими руками). Элементы феодализма в виде пронии и геникона (Удальцова З.В., 1975). Особенно, в выделении признаков много спорного, т.к. при всей традиционности византийское общество было все же динамичным организмом. С точки зрения влияния на славянский мир наиболее интересен и определен как базовый, период IX – начала XI в.

5. Взятые в отдельности, эти признаки, а тем более черты культурно-цивилизированного плана, можно найти во всех славянских странах той или иной ступени развития, (особенно Хорватии, Руси) но взятые как система, целостная структура, они, пожалуй, прослеживаются в I Болгарском царстве после реформы Омуртага, Крума и Бориса, в Тырновском царстве. В связи с тем, что образование «модели» требуется более чем одна точка, Болгария и была выбрана за вторую, образуя довольно устойчивый вектор.

6. Что касается Руси, то византийско-болгарская модель представляется для нее недостаточным (точнее, достигнутым лишь в Москве уже после падения и Болгарии, и Византии) идеалом для подражания (субъективным или объективным). И имеются в виду не только структуры и атрибуты власти эпохи ее расцвета – середины XI – начала XII в., но и, как тенденция, реформы Ольги. Слабые стороны этого положения – легендарность описываемых событий и недоказанность осознанного влияния византийско-болгарского образца. Но аргументы «против» не столь весомы, если учесть, что именно в разделе «реформ», а не «мест» легенда о княгине Ольге представляется наиболее достоверной. Даже Святослав и, главное, его уцелевшие «лучшие мужи» могли воочию и изнутри ознакомиться и даже участвовать в работе болгарского варианта этой модели, а последовавшие далее реформы Владимира Святославича не только в целом, но и в деталях (система укрепления границ, переселенческие мероприятия, способы идеологического воздействия на население) подражают по мере возможности именно византийско-болгарской модели. Причем сам Владимир и не скрывает осознанно-подражательский (Ольге) характер своей деятельности. Другой вопрос, что социально-экономические и природно-демографические условия Руси не позволили ей полностью включиться в состав стран данной модели.

7. По сути на разных этапах процесса формирования Древнерусского государства в IX – середине XI в. в разной степени прослеживается перекрестье черт еще трех моделей ранней государственности: ранее выделенных «Северной («Балтийской»)» (Х. Янкунн, Г.С. Лебедев, В.А. Булкин, В.Я. Петрухин,

Е.А. Мельникова и др.). «Среднеевропейской» (ряд чехословацких ученых, Б.Н. Флоря), и особый славяно-качевнической модели, наиболее полно обрисованной В.Д. Королюком. Во всех этих моделях, в т. ч. и всех их славянских составляющих, наблюдаются параллели отдельным элементам византийско-болгарской модели. Важно в каждом конкретном случае не столько их отмечать, сколько выяснять, результатом чего они могли являться: случайностью, влиянием, культурно-цивилизационным родством, результатом синхростадиальности или сходными причинами и условиями социально-политического развития на типологическом уровне.

П.В. Шувалов
(Санкт-Петербург)

Становление раннего славянства в свете истории их военной культуры

Раннеславянский комплекс вооружения можно охарактеризовать как восточноевропейский лесной вариант варварского средневропейского типа. В ранний период возможно были сильны кельтские влияния, затем – германские. Нужно отметить слабость как кочевнического, так и средиземноморского влияния на славянский комплекс вооружения в доварянский период. Начиная же с аварского времени происходит постепенное проникновение в этот комплекс кочевнических элементов (в первую очередь поясного набора).

Влияние более развитого позднеантичного общества вызвало бурное социальное развитие ранних славян, приведшее их за полтора века из эгалитарно-общинных отношений к раннеклассовым. Активные всё более усиливавшиеся контакты славян с империей протекали преимущественно в военной сфере. Поэтому позднеантичное влияние в первую очередь сказалось на военном деле ранних славян. Скорее всего именно та часть общества, которая была более связана с военной сферой (наёмники, похитители людей, военные вожди, участники набегов на Балканы), и была наиболее интенсивно развивающейся у ранних славян. Следовательно, изменения в военной области могут служить показателем процессов, протекавших во всём славянском обществе. Здесь чрезвычайно показательны те изменения в военной организации и вооружении славян, которые происходят в 80-х гг. VI – начале VII века, отмеченные в источниках (Theoph.Sim.; Mir.Dem.; Io.Eph.). Именно тогда, видимо у славян зарождается надобщинные военно-политические структуры на основе обособляющейся от общинно-племенных структур во время многолетних балканских набегов небольшой (около 5 000) группы профессионализирующихся воинов с выделяющимися военными предводителями. Не исключено, что участники этого войска, зафиксированного под Фессалоникой, разнесли потом по всем концам славянского

мира новый социальный и политический опыт.

Но почему славяне при их изначально слабо развитой военной культуре смогли вытеснить практически со всей территории Балкан восточно-римскую армию и ромейское население. Очевидно, что в военном деле славяне этого периода обладали какими-то важными преимуществами перед восточно-римской преимущественно конной армией юстиниановского образца (курсоры по флангам и дефензоры в центре каждой меры, гиперкерасты и плагииофилаки на флангах всего построения, пикинёры в первых шеренгах и лучники в остальных и т. д.). С другой стороны, эти же славяне оказались практически беспомощны против войск кочевников, о победах славян над которыми мы узнаём не ранее времени распада первого аварского каганата и возникновения королевства Само, – т. е. тогда и там, где славяне смогли в наибольшей степени заимствовать достижения кочевников в военном деле. Также и против войск германцев славяне начинают успешно действовать тоже только в эти же годы.

Интересны представления современников о военном деле славян. В восточно-германской (готской, в первую очередь) среде V века существовали устойчивые легендарные образы слабых венетов и сильных антов. Затем, когда античный мир впервые познакомился вплотную с этими раннеславянскими народами, то, естественно, в среде греко-римской политической элиты возник интерес к новым соседям. Эту роль культуры-переводчика естественно в начале VI века исполнили готы, составлявшие основу военной элиты на дунайском пограничье империи. В результате в греко-латинском мире укореняются два не связанных между собою образа: слабых венетов и сильных антов. Эти образы явно очень сильно повлияли на реальную политику империи последующих десятилетий. Они, видимо, глубоко проникли в менталитет военно-политической элиты империи. Поэтому-то и опасность со стороны склавинов (читай венетов, с точки зрения готской традиции) Юстиниан явно недооценил, не позаботившись заранее о их нейтрализации: в Константинополе недооценили реальный военный потенциал склавинов, из-за того, что в среде военной элиты империи VI века господствовал эпический по своему происхождению образ слабых венетов, отождествлявшихся с реальными склавинами.



Я.Н. Щапов
(Москва)

К изучению рукописной традиции и истории текста славянской Эклоги

Среди византийских памятников права, сохранившихся в славянских переводах, Эклога законов остается, пожалуй, единственным, не имеющим на-

учного критического издания. Первое, раннее, ее издание в 1650–1653 гг., в составе Печатной Кормчей книги, предпринятое патриархом Иосифом¹, имело значительные изменения и поновления текста, внесенные справщиками печатного двора, поскольку оно было осуществлено не в научных, а в практических целях привлечения норм византийского права к русским условиям XVII в. Другое, научное, издание, осуществленное М.Н. Тихомировым, представляет собой факсимильное воспроизведение древнерусского церковно-юридического сборника «Мерило праведное XIV в., в состав которого входит и текст Эклоги².

Наше изучение археографической традиции славянской Эклоги было предпринято в 1979–1995 гг. в связи с подготовкой исследовательской группой по изучению памятников византийского права во Франкфурте-на-Майне во главе с проф. Дитером Симоном издания текстов греческой Эклоги и ее средневековых переработок и переводов на другие языки. По этому плану был изучен и издан оригинальный греческий текст Эклоги³, и ее переработка на арабском языке⁴. Наше исследование и издание готовилось в Москве и Франкфурте во время работы во Франкфуртском университете и Институте Макса Планка по сравнительному изучению права в 1980 г. с консультациями издателя греческого текста памятника доктора Л. Бургмана. Однако это комментированное издание славянской Эклоги, подготовленное к печати в 1995 г., так и не было опубликовано.

Вместе с тем задача издания памятника остается актуальной, а в связи с ней и публикация результатов исследования археографической традиции и текстологии славянской Эклоги. Настоящее сообщение подводит итоги этим исследованиям, в свое время кратко доложенным в докладе на XVII Международном конгрессе византинистов в Вашингтоне⁵.

Сохранилось четыре славянских текста Эклоги (все – в русских рукописях), имеющих самостоятельное происхождение. Ни болгарских, ни сербских

¹ Кормчая. Москва, 1650. Тоже. Москва, 1653. См. также: Напечатана с оригинала патриарха Иосифа. [М., 1912]. Л. 494–519 об. Тоже: Кормчая (Номоканон). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. СПб., 1998. С. 1101–1154.

² Мерило праведное по рукописи XIV века. Издано под наблюдением и со вступительной статьей академика М.Н. Тихомирова. М., 1961. С. 334–393.

³ *Ecloga. Das gesetzbuch Leons III. Und Konstantinos' V.* Herausgegeben von Ludwig Burgmann. Frankfurt, 1983 (Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte. Bd. 10).

⁴ *Die Arabische Ekloga. Das vierte Buch des Kanones der Konige aus der Sammlung des Makarios.* Herausgegeben von St. Leder. Frankfurt, 1985 (Dieselbe Serie. Bd. 12).

⁵ *Jaroslav N. Ščapov.* К изучению ранних славянских переводов византийских памятников права. Славянская Эклога и проблема ее возникновения // The XVII International Byzantine Congress. Abstracts of Short Papers. Washington. 1986. P. 310–311.

текстов до XVII в. неизвестно. Ко второй половине XVII в. относится западно-сербский список компиляции Эклоги, созданный на основе текста московской Печатной кормчей 1653 г.⁶ В древнеславянской кормчей 14 титулов без толкований находится ранний перевод распространенного в греческих рукописях установления о запрете (и регулировании вообще) браков между участниками крещения – крестным отцом и матерью, которые не являются ни родственниками по крови, ни свойственниками по браку. Здесь же говорится о регулировании брачных отношений между родственниками по второму браку. Этот текст входит в состав 2 главы 2 титула Эклоги⁷, но он был включен в 26 новеллу Льва и Константина и был известен в рукописях самостоятельно. Эта выпись имела широкое распространение на Руси и дошла до нас в нескольких изводах. Наиболее кратка она в составе Кормчей Ефремовской редакции и в Устюжском сборнике (кормчей). Несколько более расширенный вид она имеет в Кормчих русских редакций XIII–XV вв. (Синодальной, Мясниковской, Чудовской, Софийской)⁸.

Существование таких выписей в византийской письменной традиции не позволяет видеть в них перевод одной из глав Эклоги, выбранной славянским переводчиком. Скорее всего выпись попала на Русь в составе Кормчей Ефремовской редакции, отсюда же она была включена и в Устюжский сборник, переработана при создании других редакций Кормчей.

Введение в Эклоге и главы 14 титула об использовании в суде свидетелей вошли в состав компиляции «Книги законные», которая была известна, а, возможно, появилась на Руси в XII в. Источник большей части «Книг» – Прохирон, кроме того, в них заимствованы статьи Земледельческого закона⁹. В Введении говорится, что судьям следует воздерживаться от получения подарков от тех, кто обращается в суд. В отличие от греческого текста, утверждавшего, что судьи должны получать вознаграждение из казны, славянский редактор изменил текст так, что вознаграждение за праведный суд нужно ожидать от Бога. Действительно, по древнерусскому праву судебные органы обеспечивались за счет тяжущихся сторон, а не государственных финансов. В

⁶ См.: Соловьев А. Српске законске компилицје XVII в. // Глас српске краљевске академије Сю II. Други разред. 80. Београд, 1933. С. 110–151.

⁷ Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Труд В.Н. Бенешевича. Т. 2. Издан под ред. Я.Н. Шапова София. 1987. С. 51–52.

⁸ Старшие списки: ГИМ Синод. 132 1282 г.л. 477–477 об.; РНБ Ф. II. 119 кон. XIV в., л. 134–135; ГИМ Чуд. 169 кон. XV в., л. 160 об–161; РНБ Соф. 1173 тр. Четв. XV в. л. 324–325.

⁹ Павлов А.С. «Книги законные»... СПб., 1885. С. 16–19, 25. Е.К. Пиотровская (Византийский земледельческий закон. СПб., 1990. С. 222) датируется перевод концом XI – началом XIII в.

«главах о послухах» из Эклоги говорится о том, что не могут быть свидетелями друг против друга родители и дети, раб или вольноотпущенник не может давать показаний по делу, касающегося его господина, регулируется использование свидетелей, живущих в отдаленных местах. В ряде случаев нормы славянского текста изменены сравнительно с греческим.

Полный перевод Эклоги известен в более чем 40 русских списках XIV–XVII вв. в трех изводах. Старшие из них находятся в рукописях различного содержания: в сборниках «Мерило праведное», в Кормчих книгах Чудовской редакции. Извод Печатной кормчей – текст, отредактированный в 1640-х гг. на основе списков Чудовской редакции Кормчей, а не из Мерила. Эта переработка делалась несколькими людьми. Оба старших извода донесли до нас текст полного перевода примерно одинаково, но для восстановления их архетипа важны чтения обоих изводов.

Что касается места переводов, то существуют три предположения о том. Что эклога была переведена в моравский период славянских переводов (В.Н. Бенешевич), в Болгарии при Симеоне (Ф. Зигель, А.В. Соловьев) и на Руси при Ярославе (Л.В. Милов).

Изучение текста полного перевода показывает, что время перевода памятника и время, которому принадлежит архетип сохранившихся списков, отделены значительным временем и, вероятно, территорией. Древний перевод был во многих местах изменен в результате переосмыслений и просто искажений в процессе переписки, скорее всего, после перенесения его с места возникновения на ту территорию, где он распространился в сохранившихся списках. Если бы был болгарский перевод, то он должен был быть сделан в раннее время, скорее в IX в., чем в X в., еще до значительных реформ Симеона. Перенесение его на Русь в XII–XIII вв. способствовало его распространению и переименованию в новых условиях, но привело к тем искажениям, о которых говорилось. Если же перевод был сделан на Руси, то это тоже должно было быть сделано рано, в пору господства норм Древнейшей Правды.

Перевод очень близок греческому тексту и его анализ может дать некоторые сведения о лице, сделавшем эту работу: это образованный человек, знавший греческий язык, но учившийся, вероятно, не в Константинополе, он скорее служитель церкви, а не человек, связанный с торговлей или юриспруденцией.

В XII – первой половине XIII в. на Руси была создана новая, сокращенная редакция славянской Эклоги на основе извода Кормчих того же раннего периода. В ней оставлено 29 из 149 глав, посвященных имущественным отношениям, освобождению рабов, свидетельским показаниям в суде. Это мог быть отбор для использования в дополнение к Пространной Русской правде. Это время активной правовой работы на Руси, формирования Пространной Правды, Пространной редакции Устава Ярослава о церковных судах и

включение в нее норм развода из новелл. Тогда же была создана сокращенная (Уваровская) редакция Древнеславянской кормчей без толкования. Новая редакция славянской Эклоги могла быть предпринята в качестве дополнения к Пространной Русской правде. Текст Сокращенной редакции сохранился в тех же списках сборников Мерило праведное и Кормчей чудовской редакции, что и текст Полной редакции.

Изучение славянской Эклоги, как и других переводных юридических памятников, показывает, что на Руси было известно несколько систем права и римское право в византийской обработке представляло собой одну из таких систем, имевших вспомогательный характер.

В подготовленном издании славянских текстов Эклоги даются полный перевод по Троицкому списку Мерила праведного XIV в. и, в разночтениях, по трем другим спискам этого сборника. Извод Кормчих издается по 7 ранним спискам XV в. в составе Кормчей в соединении с Мерилом праведным (Чудовской редакции) по Крестининскому и Овчинниковскому видам этой Кормчей. Кроме того, приводятся разночтения из текста 17 титула во Флоровском сборнике XV в. из наборной рукописи середины XVII в., которая использовалась для издания Печатной кормчей.

Сокращенная редакция славянской Эклоги издается по Троицкому списку Мерила праведного и трем другим спискам этого сборника и по 7 спискам Кормчей книги в виде разночтений к Троицкому списку. Подготовленное издание снабжено историко-юридическим и текстологическим комментарием к статьям текста.

Отсутствие современного критического издания славянской Эклоги значительно затрудняет изучение проблем истории права славянских стран и его взаимоотношений с нормами византийского (римского) права.

СОДЕРЖАНИЕ

Алимов Д.Е.

Хорваты в эпоху расселения на Балканах:
особенности этнополитической структуры и
начало христианизации 3

Амелькин А.О.

Русско-византийские контакты первой трети XIII в.
в представлении русского книжника XVI в. 8

Арапов Д.Ю.

Исламские сюжеты
в "древнем славянорусском" переводе
Хроники" Георгия Амартола 9

Барабанов Н.Д.

Народная религиозность Византии
(к постановке проблемы) 12

Бибиков М.В.

Славянская лексика в византийских текстах 14

Верещагин Е.М.

Еще раз об этнической принадлежности
славянских первоучителей Кирилла и Мефодия 15

Вин Ю.Я.

Синтез византийской и славянской социокультурной традиции
в среде сельского населения средневековой Византии и
сопредельных регионов Балкан 20

Воробьева И.Г.

Н.А. Попов "о значении византийского влияния
на русскую историческую жизнь" 28

Горина Л.В.

К истории
духовно-культурных связей Византии, Болгарии и Руси
(Русская кормчая второй половины XIII в.) 31

Иванов С.А.

Неиспользованные известия Иоанна Эфесского
о славянах 33

Калиганов И.И.

Несколько неизученных аспектов жития Ивана Рильского
(в редакции византийского писателя XII в. Георгия Скилицы)34

Калинина Т.М.

“Архонт” и “глава глав” славян 37

Каштанов Д.В.

К истории связей Северо-Восточной Руси и Фессалоники
во второй половине XII – начале XIII века39

Князький И.О.

Тиверцы в русско-византийской войне 907 г. 47

Коновалова И.Г.

Прилагательные “внешний/внутренний” при хоронимах
у Константина Багрянородного 51

Кузнецова А.М.

Византия и становление христианства среди венгров 52

Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.

Выбор славянского и греческого имени
для русского князя 55

Максимович К.А.

К толкованию псалма 78:1:
положиша Иероусалима ꙗко овоштьное хранилиште 62

Молчанов А.А.

Византийское влияние в композиционном оформлении
древнейшей русской буллы 66

Мошкова Л.В., Турилов А.А.

«Неведомые словеса» киевского митрополита Георгия 68

Мургузалиев С.И., Ханбабаев К.М.

Прикаспийский Дагестан в сфере интересов Византии 71

Мыльников А.С.

Византийские отзвуки в структуре легенды
о “даре” Александра Македонского славянам 75

Пентковская Т.В.

Переводы византийско-славянской контактной зоны:
Чудовский Новый Завет 79

Пентковский А.М.

Литургическая терминология
в византийско-славянской контактной зоне 87

Петрухин В.Я.

Олав Трюггвасон и проблемы русско-византийских отношений
в период крещения Руси 91

Плахонин Андрей

Митрополит Севастии между Болгарией и Русью 93

Польвянный Д.И.

Царь Петр I и его правление
в культурной традиции средневековой Болгарии 97

Райнхарт Йоханнес

Переводы греческих произведений
хорватско-глаголической письменности 100

Ранчин А.М., Лаушкин А.В.

Есть ли конфликт между текстом и подтекстом
в древнейшем летописании? 101

Смирнова Э.С.

Серебряный оклад XI в. с иконы “Апостолы Петр и Павел”
из Софийского собора в Новгороде.
Иконографическая программа 104

Стерлигова И.А.

Боголюбская икона Богоматери в XII–XIII веках 108

Турилов А.А.

Майская память освящения Софии Киевской (952 г.):
попытка интерпретации известия 110

Турилов А.А., Мошкова Л.В.

К оценке культурно-исторической ситуации в Болгарии X в.
(на материале богослужебных текстов) 112

Фетисов А.А.

Ритуальное содержание «клятвы оружием»
в русско-византийских договорах X в. 113

Чернышева М.И.

Человек в древнерусских и
христианско-византийских памятниках.
Очерк пятый – кровь. 120

Чеснокова Н.П.

К византийской и славянской эортологии 122

Шинаков Е.А.

О так называемой «византийско-болгарской»
модели государственности в славянском мире 126

Шувалов П.В.

Становление раннего славянства
в свете истории их военной культуры 128

Щапов Я.Н.

К изучению рукописной традиции и
истории текста славянской Эклоги 129

Научное издание
**Становление славянского мира и Византия
в эпоху раннего средневековья**

«Славяне и их соседи»

XX конференция

памяти В.Д. Королюка

М., 2001. 137 с.

Оригинал–макет, обложка *М.И. Леньшиной*

ИД № 01574 от 17 апреля 2000 г.

