



СЛАВЯНСКИЙ МИР МЕЖДУ РИМОМ И КОНСТАНТИНОПОЛЕМ

inslav

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ

ВЫПУСК 11

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ



ВЫПУСК 11

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

СЛАВЯНСКИЙ МИР
МЕЖДУ РИМОМ
И
КОНСТАНТИНОПОЛЕМ

*Собственность
издательства*



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2004

УДК 930.9
ББК 63.3(4)
С 47

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 03-01-00409д)*

Серия основана в 1991 году

Редакционная коллегия:

чл.-корр. РАН *Б. Н. Флоря* (ответственный редактор),
акад. РАН *Г. Г. Литаврин*,
О. А. Акимова (ответственный секретарь), *А. А. Турилов*

Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. Выпуск 11. — М.: Индрик, 2004. — 272 с.

ISBN 5-85759-286-0

В сборнике представлены статьи и публикации историков и филологов, посвященные таким аспектам культурных, церковных, религиозных, политических контактов славян с Римом, Константинополем и с сопредельными народами и государствами в эпоху Средневековья, которые позволяют лучше понять, как славянские народы, принадлежащие к разным церковным конфессиям, представляли свое место в христианском мире.

ISBN 5-85759-286-0

© Институт славяноведения РАН, 2004
© Коллектив авторов, 2004
© Издательство «Индрик», оформление 2004

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	6
-------------------	---

СТАТЬИ

С. А. Иванов. Когда в Киеве появился первый христианский храм?	9
Д. Е. Афиногенов. Рукопись coislinianus 305: первоначальная версия хроники Георгия Монаха	19
В. Я. Петрухин. Олав Трюгтвасон и проблемы русско-византийских отношений в период крещения Руси	30
И. Г. Коновалова. Административно-политическая структура Халифата глазами византийцев («Внутренняя Персия» Константина Багрянородного)	39
Т. М. Калинина. Ра'ис ар-ру'аса' ас-сакалиба и Ἀρχὼν τῶν Σκλαβηνῶν	44
С. Ю. Темчин. Этапы становления славянской гимнографии (863 — ок. 1097 гг.)	53
Т. В. Пентковская. Грецизмы и их славянские эквиваленты в южнославянских и восточнославянских переводах XI–XIV вв.	95
Й. Райнхарт. Межславянские переводы в период позднего Средневековья и раннего Нового времени (до конца XVI в.)	111
А. В. Ратобильская. Венгерский трактат «Наставления в нравах герцогу Имре» и западноевропейские представления об общественном устройстве	136
Ю. Я. Вин. Синтез византийской и славянской социокультурной традиции в среде сельского населения Византии конца XII — XIV в.	146
Г. Г. Литаврин. Этнические и политические симпатии населения пограничных областей между Византией и Болгарией в первой половине XIV столетия	163
Н. Д. Барабанов. Византийская церковь и феномен филактериев. Итоги противостояния	171
А. С. Мыльников. Мифологемы «Кесарь Август» и «Москва — третий Рим», или Московская страница в истории европейского измерения славянского мира	184

ПУБЛИКАЦИИ

А. А. Турилов. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа — древнейшее русское «вопрошание»	211
И. Л. Жучкова. Древнейший список Повести о белом клобуке	263
Список сокращений	270

ОТ РЕДАКЦИИ

Тема настоящего сборника — взаимодействие вступившего в эпоху раннего Средневековья на арену мировой истории славянства с главными центрами христианского мира — Римом и Константинополем. Вся политическая и культурная жизнь славянского мира той эпохи развивалась под знаком взаимодействия различных культурных систем. Многообразие возникавших при этом культурных связей соответствует многообразию статей сборника, где рассматривается и проблема рецепции христианской, византийской и римской, культуры в славянской историко-культурной среде, и контакты, возникавшие с первых шагов христианизации, и различные формы общения иноземных и славянских книжников, и воздействие этих контактов на межгосударственные отношения, и влияние иноземной мысли на становление местных социально-политических институтов, и взаимодействие отдельных групп населения в повседневной жизни, и, наконец, осмысление роли и значения этих контактов самой славянской общественной мыслью. Тем самым публикуемые в сборнике статьи дают достаточное представление о сложности, многогранности и богатстве избранной для рассмотрения темы.

В разделе Публикации представлен яркий памятник таких контактов — ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа (вторая половина XI в.).

СТАТЬИ

КОГДА В КИЕВЕ ПОЯВИЛСЯ ПЕРВЫЙ ХРИСТИАНСКИЙ ХРАМ?

В договоре Руси с Византией от 944 г. говорится, что «хрестеяную Русь водиша рѣте в церкви святаго Ильи, яже есть над Ручаемъ, конецъ Пасынъчѣ бесѣды и Козарѣ, се бо бѣ сборная церкви, мнози бо бѣша варязи хрестеяни» (Повесть 1950, с. 39). О местоположении церкви Ильи есть различные мнения (Голубинский 1901, с. 72–73; Толочко 1983, с. 101 и т. д.), но здесь эта проблема рассматриваться не будет. Также не интересует нас сейчас и вопрос о статусе данной церкви (Остроумислинский 1830, с. 15). Наша задача — выяснить время создания этого, по-видимому, древнейшего на Руси храма.

«Когда построена Ильинская церковь, сказать трудно, — пишет М. Брайчевский, подытоживая полуторавековые изыскания по этому поводу, — но во всяком случае, не позднее 944 г.» (Брайчевский 1989, с. 100–101). Если учесть, что под этим годом церковь и упомянута в летописи, следует признать: наука пока не смогла тут сказать ничего сверх того, что и так очевидно. Никаких хронологических зацепок не содержат в себе упоминаемые в связи с этим храмом топонимы: ни про «Пасынчу беседу», ни про «ручей» нам из других источников ничего не известно. Что же касается летописной хронологии, то она давно признана легендарной. Итак, с «русской» стороны перед нами — тупик. Но может быть, что-нибудь удастся найти со стороны «византийской»? В конце концов, церковь-то построили греки!

Начиная с самых первых исследований и по сегодняшний день ученые спокойно, как из данности, исходят из того, что соседство Перуна с Илией в тексте договора не случайно. Наиболее эксплицитно это общее мнение выразил А. Карташов: «Так как русская миссия, христианизуя русский народ, истолковывала его простонародные верования в библейско-христианском смысле, в частности, приравнивая образ пророка Ильи к традиционному образу Перуна... то... принесение... клятвы послами-христианами в Ильинской церкви облегчало понимание этого акта для языческой группы русских, клявшейся именем Перуна» (Карташов 1991, с. 96; ср. Аничков 1914, с. 311; История СССР 1966, с. 507 и т. д.)¹. Видимо, исследователи мыслили (и продолжают мыслить) это «приравнивание» примерно так: византийские миссионеры приходили на Русь, подробно разузнавали о ее языческих верованиях, подыскивали в собственном христианском «инструментарии» такие образы, которые ближе всего на-

поминали бы местных языческих богов, — и преподносили русским христианское учение в форме, адаптированной для их понимания.

Беремся утверждать, что ничего подобного происходить не могло.

Во-первых, единственный контакт христианских миссионеров с языческим пантеоном всегда состоял в сожжении капищ, низвержении идолов и прочих энергичных действиях, мало совместимых со вдумчивым анализом. Христиане, разумеется, вели богословскую полемику со своими языческими соотечественниками, а также с иудеями. Первое требовало классического образования, которое в раннехристианское и даже византийское время было широко распространено, второе же — знакомства с библейскими текстами, что также было естественно для христиан. Но уже знакомство с учением ислама было в Византии куда более скудным, чем можно бы ожидать, принимая во внимание интенсивность антимусульманской полемики (Eichner 1936, S. 144–157; Vryonis 1971, p. 263–286; Khoury 1966, p. 313–317; Khoury 1972). Например, такой сравнительно образованный человек, как Константин Багрянородный, знает об исламе лишь несколько отрывочных и искаженных до неузнаваемости сведений (Константин Багрянородный 1989, с. 64–66). Что же касается тех «варварских» народов, которым Византия несла христианство, то нам неизвестно ни одного случая, чтобы их конкретные языческие верования служили для имперских богословов предметом изучения и полемики. Характерно, что, скажем, славянский первоучитель Константин-Кирилл, который прославился своим умением аргументированно спорить с еретиками, с мусульманами, с иудеями, не стал полемизировать с фуллитами по поводу их веры в священный дуб — он попросту срубил дерево (Житие Константина, гл. 12; ср. гл. 5, 6, 8–11, с. 74–86). Если бы византийцы питали хоть минимальный интерес к реальным верованиям «варваров», то и до нас дошло бы несколько больше информации об их религиях — мы же располагаем ничтожными крохами. К сожалению, представления византийцев в этой сфере были почти так же стереотипизированы, как и во всех остальных областях этнографии (Lechner 1954, S. 97). Подобно тому как реальным народам, в угоду античной этнографической традиции, присваивались имена народов давно исчезнувших, точно так же язычество современников воспринималось как реплика язычества античного (ср. Лев Диакон, с. 78–79 (IX, 6)).

Разумеется, все вышесказанное не отменяет того факта, что византийцы, общаясь с окрестными народами, черпали какие-то сведения об их религии. В частности, Прокопий Кесарийский в своем знаменитом славянском экскурсе упоминает некоего «бога, творца молнии» (Прокопий, VII, 14, 23), и хотя его описание максимально

стилизовано и подогнано под греческие стереотипы (Lowmiański 1979, s. 83), тем не менее можно догадаться, что за этими напластованиями скрывается реальное знание о славянском божестве Перуне. Однако подобные сближения были допустимы лишь в отношении античной религии, но отнюдь не христианской. В Византии греческое язычество воспринималось как часть культурного наследия Римской империи. Поскольку концепция этой преемственности была краеугольным камнем имперской идеологии, постольку к языческим мифам относились терпимо. Но такая толерантность становилась возможна именно из-за того, что никто не воспринимал мифы всерьез. Это был мертвый инструментальный клише и приемов, готовый материал для интеллектуальных упражнений (Dagron 1984, IV, p. 150–152; XI, p. 133–134, 143).

Иное дело — православие. Верность его догме была для ромеев равнозначна политической лояльности. Религиозные разногласия в Византии разрешал император, и любое отклонение от предписанных властями форм вероисповедания приравнивалось к мятежу (Beck 1978, S. 87–108). Идея, будто один из пророков Господа может быть уподоблен поганому идолу, попросту не пришла бы ни одному византийцу в голову, а если бы и пришла, он ее ни за что не высказал бы из простой боязни оной головы лишиться.

Нет большей ошибки, чем представлять себе имперское миссионерство в качестве изощренного механизма по перевоспитанию «варваров». Наоборот! Византийцы вели себя весьма грубо и негибко. Они не готовы были поступиться ни единой буквой своего учения — и этим часто отпугивали неофитов. В сущности, когда Византия не видела возможностей для политического подчинения той или иной страны, она весьма прохладно относилась и к задачам по обращению этой страны в христианство: видимо, ромеям была невыносима сама мысль о том, что если правильность исповедания не будет удостоверена имперскими чиновниками, то великолепное здание их догматов окажется беззащитным перед «варварскими» упрощениями. Византийцы никогда не снисходили к слабостям новокрещаемых, никогда не пытались облегчить им понимание христианства (подробно об этом см.: Иванов 2003, *passim*). Об этом свидетельствуют, например, их катехизационные проповеди: они на редкость длинны, скучны и сложны для восприятия (Ševčenko 1990, p. 21–23).

Но даже независимо от этого, зададимся вопросом: на каком основании наш гипотетический византийский миссионер мог уподобить Илию славянскому Перуну? Следует помнить, что распространенный на Руси образ Илии как громовержца, разъезжающего по небу на колеснице (Афанасьев 1865, с. 469–483; Макашина 1982), есть

плод позднего народно-религиозного переосмысления (Иванов, Топоров 1974, с. 18). Правда, Илия претерпел фольклорную трансформацию также и на греческой почве (Θάλη 1899; Πολίτη 1920, с. 89–92; Ημέλλο 1985–1986, с. 341–350 etc.), но дело в том, что распространение христианства среди «варваров» было в Византии заботой государства, и лишь постольку — церкви; заботой организаций, и лишь постольку — отдельных лиц (Moravcsik 1967, p. 27). У нас нет оснований предполагать, что в столь раннее время между Русью и Византией существовали регулярные связи на низовом уровне, следовательно, греческое «двоеверие» никак не могло повлиять на «двоеверие» русское.

Что же касается официального православия, которое одно только и могло составлять в Византии предмет миссионирования, то существовавший в нем образ Илии не имел практически никаких точек соприкосновения со славянским образом Перуна. Дело в том, что, каковы бы ни были реальные мифологические корни библейского образа Илии (Франк-Каменецкий 1925, с. 5, 19, 65), христианские богословы усматривали в этом персонаже прежде всего предшественника Иисуса Христа — ведь Илия, единственный из смертных, был взят на небо живым. Пафос всех теологических рассуждений об Илии концентрировался на факте вознесения, а отнюдь не на факте последующего небожителства. Да и предполагалось ли оно в христианской мифологии вообще? Вот, к примеру, что пишет Григорий Великий: «Илия был поднят на воздух для того, чтобы можно было мгновенно перенести его в некий потаенный уголок земли, где он жил в великом покое души и тела, с тем чтобы отдать их (Богу) в конце мира» (Gregorii Magni 1865, col. 1216). Чрезвычайно много внимания уделили теологи различиям в способе вознесения между Илией и Христом. Тот же Григорий Великий высказывается так: «Да, Илия вознесся на небо, но одно дело небо воздушное, а другое — небо эфирное. Ведь первое ближе всего расположено к земле, отчего мы и птиц называем небесными, так как видим их летающими по воздуху... Следует заметить, что Илия вознесся на колеснице, дабы ясно продемонстрировать: даже беспорочный человек нуждается [для этого] в посторонней помощи. В данном случае наглядную помощь осуществляли ангелы, ибо сам по себе он не смог бы вознестись даже до воздушного неба — его отягощала его природная слабость. Искупитель же наш вознесся безо всякой колесницы и ангелов» (Ibid.). «Илия был вознесен *вплоть до* (ὥς εἰς) неба, ибо он был рабом, — пишет Златоуст, — Иисус же [непосредственно] *на* (εἰς) небо, ибо он был господином. Первый — на колеснице огненной, второй на облаке. Когда призывали раба, за ним послали колесницу, когда Сына — царский трон» (Ioannis Chrysostomi 1859, col. 450). Та-

ким образом, даже огненная колесница, столь важная для народно-религиозного восприятия Илии, в сфере богословского истолкования была знаком его неспособности взойти на небо самостоятельно. Весьма показательно, что и православные книжники Древней Руси, потратившие массу усилий на борьбу с «двоеверием», нигде не упоминают о срашивании в народном сознании христианского Илии и языческого Перуна (Гальковский 1916, с. 22–23).

Конечно, «варвары» не читали богословских сочинений, но, если им приходилось бывать в Византии, посещать тамошние храмы и разглядывать в них изображения пророка Илии, они вряд ли составили бы о нем впечатление как о громовержце и аналоге их собственного Перуна/Тора. Обычно храмовые фрески содержали следующие сцены из жизни Илии: рождение; кормление вороном; убийство жреца Ваала; возведение наказания Ахаву; гибель солдат, посланных арестовать пророка²; возведение смерти Охозии; вознесение. Интересно, что последний сюжет приобретает популярность в храмовой декорации лишь с XII в. (Lexikon 1968, col. 608–609, 612–613). Но, даже если, вопреки этому хронологическому несоответствию, именно сюжет вознесения почему-либо постоянно попадался на глаза древним русам, маловероятно, чтобы у них могли возникнуть аналогии с богом-громовержцем: в византийских фресках на данную тему почти всегда фигурируют какие-то посторонние персонажи (Ной, Адам и Ева, персонифицированная река Иордан), разрушающие у зрителя впечатление, что Илия уже на небе, а главное, сюжетным центром картины неизменно является передача Илией своей «милоти», т. е. грубого одеяния аскета, стоящему рядом с колесницей пророку Елисею (см.: 4 Книга Царств, 2, 9–14). Ведь Илия считался в Византии провозвестником монашества и символом аскетизма (Spasky 1956, с. 219–227).

Итак, ни византийцы, ни русы не могли (по разным причинам) приравнять языческого бога Перуна к пророку Илии. Почему же, тем не менее, первый христианский храм в Киеве был посвящен именно ему? Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо взглянуть на динамику культа Илии в Византии. Он возник уже в раннехристианское время, однако подлинный бум пережил во второй половине IX в., что однозначно связывают с личностью императора Василия I (Сковран-Вукчевич 1958, с. 152; Oxford dictionary 1991, col. 688). Бытовала легенда о том, что, когда Василий еще был обычным провинциальным юношей, его матери «явился во сне некий огненнодышащий старец, который отчетливо сказал ей: „Твой возлюбленный сын Василий получит от Бога скипетр ромейской державы. Ты должна побудить его отправиться в Константинополь“. Она... спросила: „Кто ты, господин..?“ Он же ответил: „Илия Фесвит“ — и исчез с глаз»

(Theophanes Continuatus 1838, p. 222.10–19; ср. p. 18.16–19). Овладев престолом, Василий отблагодарил Илию за его пророчество: в Константинополе были построены сразу три посвященных ему храма (в Петрии, в Пигах и в Иерии) (Ibid., p. 308.22, 319.14, 325.2–5, 329.20–330.4, 337.10–15, 19–21). Василий учредил пышное празднование в честь Илии, в котором должны были принимать участие император и патриарх (Constantini Porphyrogeniti 1829, p. 114.10–118.16). В этот день со всего города в храм пророка свозились из других храмов все самые роскошные украшения (Kurtz 1898, p. 17.20–24). Между прочим, внук Василия Константин Багрянородный во время этой церемонии неизменно возжигал свечу перед изображением своего деда, висевшим в храме Илии, видимо, рядом с «милотью» (аскетическим одеянием) самого пророка (Constantini Porphyrogeniti 1829, p. 117.24–118.2). Празднество сопровождалось шествиями, приемами и щедрыми угощениями, которые устраивал император во дворце (Kurtz 1898: 13.4–14.1). Тогда же появляются церкви в честь Илии и в других частях империи (ср. Janin 1975, p. 96, 134; Gregoire 1952, p. 12–13). О его популярности именно в эту эпоху свидетельствует количество изображений этого персонажа на миниатюрах рукописей, четко датируемых второй половиной IX в. (Le miniature 1908, p. 15, tab. 27; Weitzmann 1935, S. 3; Lexikon 1968, col. 610). На одной из миниатюр (Codex Parisinus Graecus № 510, f. 6^v) рядом с Илией стоит сам император Василий (Moravcsik 1961, p. 91). Мода на Илию не обошла и теологическую литературу этого времени: мы имеем энкомий пророку, написанный митрополитом Феофаном Прототроном (Beck 1958, S. 561), и похвальное слово, приписываемое сыну Василия I Льву (Halkin 1957, p. 176, № 577).

Об особом отношении Василия I к Илии знали все (Theophanes Continuatus 1838, p. 761). Труднее обстоит дело с выяснением причин. Можно объяснять это каким-либо фамильным преданием, существовавшим в семействе Василия I (Продолжатель Феофана 1992, с. 298). Но не исключено также и то, что у императора были персональные причины возвеличивать Илию: уникальный пример вознесения смертного человека на небеса мог напоминать Василию его собственную жизнь. Ведь он, простолюдин из глухой провинции, головокружительно вознесся на вершины власти и в конце концов овладел византийским престолом. На такое объяснение наталкивает один пассаж из Иоанна Зонары: «Он чрезвычайно почитал пророка Илию и верил, что когда-нибудь будет взят им и вознесен вместе с ним на огненной колеснице» (Ioannis Zonarae 1871, p. 33.17–19).

Итак, Василий надеялся, что его восхождение не закончится на верхней ступеньке социальной лестницы. По нашему мнению, именно этой маниакальной вере императора мы и обязаны появлением в

Киеве храма в честь пророка Илии. Данное посвящение не имело ничего общего с местными языческими культами — оно всецело зависело от внутренней церковной конъюнктуры в самой Византии. Но раз так, то у нас появляется возможность датировать появление этого храма временем правления Василия I, т. е. периодом с 867 по 886 г. Само по себе это не решает вопроса о том, когда Византия отправила на Русь первую миссию: при самом Василии или при его предшественнике Михаиле III, или же таких миссий было две (Иванов 2003, с. 170–171). Строительство храма — дело небыстрое, и оно явно отстояло от самого крещения на несколько лет.

Видимо, и само первое крещение 860-х гг. носило локальный характер и не имело больших последствий. Во всяком случае, ни в летописи, ни в договорах Руси с греками христианство не упоминается вплоть до 940-х гг.

Примечания

1. Норманистам больше по вкусу было заменять славянского Перуна на варяжского Тора, но для наших рассуждений это безразлично, а в тексте летописи фигурирует все-таки Перун.
2. Это был единственный сюжет, который теоретически мог бы напомнить «варварам» о божественном возмездии, поскольку Илия убивал солдат, низводя на них небесный огонь (4 Книга Царств 1: 10–14), однако практически эта сцена в изображении византийских мастеров вряд ли могла навести на подобные ассоциации (см.: Codex Parisinus Graecus № 923, f. 69^v).

Литература

- Аничков 1914 — Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Афанасьев 1865 — Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1.
- Брайчевский 1989 — Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси. Киев, 1989.
- Гальковский 1916 — Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1.
- Голубинский 1901 — Голубинский Е. История русской церкви. М., 1901. Т. 1. Ч. 1.
- Житие Константина — Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 74–86.

- Иванов 2003 — *Иванов С. А.* Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варваров» христианина. М., 2003.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- История СССР 1966 — *История СССР с древнейших времен до наших дней.* Серия 1. М., 1966. Т. 1.
- Карташов 1991 — *Карташов А. В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 1.
- Константин Багрянородный 1989 — *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. М., 1989.
- Лев Диакон — *Лев Диакон.* История. М., 1988.
- Макашина 1982 — *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982.
- Остроумский 1830 — *Остроумский Е.* Исследование о древнейшей киевской церкви св. Ильи. Киев, 1830.
- Повесть 1950 — *Повесть временных лет.* М.; Л., 1950. Ч. 1.
- Продолжатель Феофана 1992 — *Продолжатель Феофана.* Жизнеописание византийских царей / Пер. и коммент. Я. Н. Любарского. СПб., 1992.
- Прокопий — *Прокопий Кесарийский.* История войн. М., 1991 // *Свод древнейших письменных известий о славянах.* М., 1994. Т. 1.
- Сковран-Вукчевич 1958 — *Сковран-Вукчевич А.* Фреске XIII века у манастиру Морачи // *ЗРВИ.* 1958. Т. 5.
- Толочко 1983 — *Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1983.
- Франк-Каменецкий 1925 — *Франк-Каменецкий И. Г.* Пророки-чудотворцы. Л., 1925.
- Beck 1958 — *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur in Byzantinischem Reich. München, 1958.
- Beck 1978 — *Beck H.-G.* Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978.
- Constantini Porphyrogeniti 1829 — *Constantini Porphyrogeniti. De cerimoniis aulae Byzantinae* / Ed. I. Reiske. Bonnae, 1829. Vol. 1.
- Dagron 1984 — *Dagron G.* La romanité chretienne en Orient. Heritages et mutations. London, 1984.
- Eichner 1936 — *Eichner W.* Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern. Glückstadt, 1936.

- Gregoire 1952 — *Gregoire H. Hellenica et Byzantina* // ЗРВИ. 1952. Т. 1.
- Gregorii Magni 1865 — *Gregorii Magni Homilia in Evangelia* 29 // PL. 1865. Vol. 76.
- Halkin 1957 — *Halkin F. Bibliotheca hagiographica graeca*. Bruxelles, 1957.
- Ημέλλο 1985–1986 — *Ημέλλο Σ. Οι πύρες του προφήτη Ηλιά στην Πελοποννήσο* // Πελοποννησιακά. 1985–1986. Τ. 16.
- Ioannis Zonaræ 1871 — *Ioannis Zonarae Epitome historiarum* / Ed. L. Dindorfus. Lipsiae, 1871. Vol. 4.
- Ioannis Chrysostomi 1859 — *Ioannis Chrysostomi In ascensionem Jesu Christi* // PG. 1859. Vol. 40.
- Janin 1975 — *Janin R. Les Églises et les monastères des grandes centres byzantins*. Paris, 1975.
- Khoury 1966 — *Khoury A.-Th. Les theologiens byzantins et l'Islam*. Paris, 1966.
- Khoury 1972 — *Khoury A.-Th. Polemique Byzantine contre l'Islam*. Leiden, 1972.
- Kurtz 1898 — *Kurtz E. Zwei griechische Texte über die heilige Theophano* // Записки Имп. Академии Наук. Серия 8. 1898. Т. 3. № 2.
- Le miniature 1908 — *Le miniature della Topografia Cristiana du Cosma Indicopleuste* / Ed. C. Stornajalo. Milano, 1908.
- Lechner 1954 — *Lechner K. Hellenen und Barbaren*. München, 1954.
- Lexikon 1968 — *Lexicon der christlichen Ikonographie* / Ed. E. Kirschbaum. Roma et al., 1968. Bd. 1.
- Lowmiański 1979 — *Lowmiański H. Religia słowian i jej upadek (w. V–XII)*. Warszawa, 1979.
- Moravcsik 1961 — *Moravcsik G. Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I* // DOP. 1961. Vol. 15.
- Moravcsik 1967 — *Moravcsik G. Byzantinische Mission im Kreise der Türkenvölker an der Nordküste des Schwarzer Meers* // Proceedings of the XIII International Congress of Byzantine studies. London, 1967.
- Oxford dictionary 1991 — *Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford, 1991.
- Πολίτη 1920 — *Πολίτη Ν. Αγιο Ηλιά* // Λαογραφικά Σύμμεικτα. 1920. Τ. 1.
- Θάλη 1899 — *Θάλη Μ. Η εορτή του προφήτου Ηλίου επί του Καρβούνη* // Φως. 1899. 127.
- Ševčenko 1990 — *Ševčenko I. Missions Seen from Byzantium* // Proceedings of the International Congress commemorating the millenium of Christianity in Rus'-Ukraine / Ed. O. Pritsak, I. Ševčenko. Cambridge (Mass.), 1990.

- Spasky 1956 — *Spasky Th.* Elie le Prophete. Le culte de prophete Elie et sa figure dans la tradition orientale. Bruges, 1956. Vol. 1. P. 219–227.
- Theophanes Continuatus 1838 — Theophanes Continuatus / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1838.
- Vryonis 1971 — *Vryonis S.* Byzantine attitudes towards islam during the late middle ages // Greek, Roman and Byzantine studies. 1971. Vol. 12.
- Weitzmann 1935 — *Weitzmann K.* Die byzantinische Buchmalerei. Berlin, 1935.

Д. Е. Афиногенов

РУКОПИСЬ COISLINIANUS 305:
ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ВЕРСИЯ ХРОНИКИ ГЕОРГИЯ МОНАХА

Вопрос о взаимоотношении двух сохранившихся версий хроники Георгия Монаха (в России чаще называемого Амартолом) был впервые подробно рассмотрен К. де Боором, выпустившим в 1904 г. критическое издание хроники. Однако из планировавшихся трех томов ученому удалось опубликовать только два, содержавшие лишь более популярную версию памятника (так называемую вульгату), представленную более чем тремя десятками списков, тогда как довольно сильно отличающаяся от нее редакция, сохранившаяся в греческой рукописи Coislinianus 305, так до сих пор и остается неизданной.

По мнению де Боора, версия Куаленева кодекса (обозначенного сиглом Р), другого списка которой он не знал (поскольку рукопись Q, защитный лист X в. в кодексе Vindob. Theol. gr. 121, тогда еще не была обнаружена), представляла собой первоначальный вариант текста, впоследствии подвергнувшегося переработке со стороны самого автора. Среди наиболее веских аргументов де Боора можно привести следующие:

1. Святоотеческие цитаты в рукописи Р подробнее и ближе к прототипам, нежели в вульгате. Поэтому существуют две возможности: либо составитель версии Р во многих случаях сверил свой текст с теми источниками, которые цитировал Георгий Монах, и исправил его, либо вульгата является более поздней сокращенной версией. Однако представляется весьма маловероятным, чтобы у кого-либо была возможность и, главное, желание просматривать столь большое число сочинений только для того, чтобы внести не очень значительные исправления.
2. В Р имеются две маргиналии, отсылающие к книгам, которыми, видимо, пользовался автор хроники, а именно: р. 170,5: *ἐντ. εἰς τὸ βιβλίον τὸ πατερικόν*; и р. 171,11: *вт. (ἐντεῦθεν?) εἰς τὸ μαῦρον βιβλίον*.

Серьезная попытка опровергнуть теорию де Боора была предпринята М.-А. Монежье дю Сорбье в ее неопубликованной диссертации по рукописной традиции Георгия Монаха¹. Согласно ее доводам, редактор, производивший переработку, отраженную в кодексе Р, осуществил «возвращение к источникам»², что может объяснить первую из вышеприведенных особенностей этой версии. Хотя аргументы Монежье дю Сорбье не могут быть признаны окончательным решением проблемы, они делают

субъективным всякое априорное предпочтение, отдаваемое концепции де Боора. Не вступая в дискуссию о чисто психологической правдоподобности такого «возвращения», я укажу в дальнейшем на вполне объективные обстоятельства, опровергающие данную точку зрения. Положительные доводы, выдвигаемые Монежье дю Сорбье в пользу приоритета вульгаты по отношению к рукописи **Р**, также не кажутся мне убедительными. На самом деле, как будет показано, существенный ущерб рассуждениям французской исследовательницы нанесло полное игнорирование ею церковнославянского перевода представленной в **Р** версии хроники.

Итак, посмотрим на основные аргументы Монежье дю Сорбье:

1. **Р** может «быть отнесен к одной из двух больших [рукописных. — Д. А.] семей, которые были выделены. Собственно, если бы **Р** отражал первоначальный вид хроники, он не мог бы содержать своеобразных чтений, присущих одной из двух больших семей второй версии»³. Но что именно, по мнению Монежье дю Сорбье, позволяет отнести *Coislinianus* 305 к одной из выделенных ею больших рукописных семей?
2. а) Только в списках семейства **а** (**К**, **В**, **А**, **Р**) содержится пассаж 666,14–667,16: οὐκ ἀπειχόμενος οὖν — γνῶμης γινώσκειται⁴; б) в **Р**, как и в других рукописях семейства **а**, нет заголовка перед 2-й книгой⁵; в) у семьи **а** в 9-й книге главы озаглавлены περὶ τοῦ θεῖου, у семьи **б** — βασιλεία τοῦ θεῖου, в то время как **Р** дает лишь номера глав⁶.

Однако ничто из этого не препятствует **Р** представлять первоначальную версию хроники в том случае, если семейство **а** вульгаты было ближе к оригинальному тексту. Вставка же заглавия (перед 2-й книгой) есть настолько обыкновенная вещь для рукописного предания византийских хроник, что она не требует никакого отдельного объяснения.

«**Р**, в противоположность первому впечатлению, вовсе не более точно, чем другие списки, воспроизводит тексты, цитируемые Георгием Монахом»⁷. Анализируются два сочинения, которые Георгий включает в хронику полностью: «Рассказ о павликианах», приписываемый Петру Игумену, и Житие Арсения Великого (ВНГ 167z). Относительно первого памятника более внимательное рассмотрение показывает, что он также существует в двух редакциях, взаимоотношения которых далеки от ясности, причем одна из них воспроизведена в вульгате, а другая — в **Р**⁸. Житие Арсения, содержащееся в **Р**, не является, как думает Монежье дю Сорбье, переработкой ВНГ 167z, но восходит к другому агиографическому повествованию, использованному также Феодором Студитом в его известном похвальном слове этому святому (ВНГ 169). Более того, Житие (или Повесть) ВНГ 167z, скорее всего, представляет собой соединение текста, взятого из вульгаты Георгия Монаха, с фрагментами, посвященными Арсению, по-

заимствованными из так называемых *Aprophthegmata Patrum*. О том, что в основе этого Жития лежит именно вульгата Георгия, свидетельствуют церковнославянские Четьи Минеи русского извода, в которых соответствующий рассказ сохранился в чистом виде⁹. Нужно заметить, что как раз история об Арсении сильно пострадала от рук писца кодекса Р, тогда как церковнославянский перевод этой версии, так называемый Летовник, позволяет восстановить текст во вполне удовлетворительном виде. Сравнительный анализ повествований об Арсении в вульгате, в редакции Р и у Феодора Студита привел меня к заключению, что все они имели доступ к некоему несохранившемуся источнику, вероятно римского происхождения, и эксцерпировали его независимо друг от друга.

3. Наконец, Монежье дю Сорбье приводит довод П. Лемерля, согласно которому редакция Coislinianus 305, опуская пассаж о византийских священниках, находящихся в плену у павликиан, тем самым указывает на период, когда такое положение вещей более не имело места, т. е. на время после уничтожения павликианского государства со столицей в Тефрике¹⁰: «Таким образом, переработка, которую мы имеем в Р, вероятно, относится ко времени после 878 г. (падение Тефрики¹¹)». Однако ничто не мешает предположить, что пассаж, о котором идет речь, не фигурировал в первоначальной версии рассказа о павликианах, поскольку она описывала *более раннюю* ситуацию, когда такие факты *еще* не имели места.

Итак, Монежье дю Сорбье, на мой взгляд, не удалось убедительно доказать, что версия хроники Георгия Монаха, представленная по-гречески рукописями Р и Q, является более поздней, нежели вульгата. Теперь рассмотрим некоторые весьма важные соображения в пользу приоритета Р, которые не были приняты во внимание исследовательницей.

Р — плохая копия более древнего прототипа

Размер текста, содержащегося на единственном сохранившемся листе рукописи Q, позволяет лишь установить, что Р не есть копия Q, но недостаточен для того, чтобы провести сравнительный анализ качества этих двух кодексов. Тем не менее мы располагаем еще одним представителем той же самой редакции хроники, который как раз и позволяет выполнить такое сравнение и оценить качество текста в рукописи Р. В. Г. Васильевский впервые обратил внимание на то, что сербский (или болгарский) перевод Георгия Монаха, называемый «Летовник» и дати-

руемый XIV в., был сделан с той же версии хроники, что и представленная в **P**¹². М. Вейнгарт сравнил церковнославянский перевод с греческим текстом Куаленева кодекса и пришел к заключению, что греческий оригинал перевода был гораздо качественнее, чем **P**. Хотя основные выводы работы Вейнгарта, вышедшей по-чешски¹³, были воспроизведены на более доступном для византинистов языке, никто не принял их во внимание. Чтобы продемонстрировать важность церковнославянского перевода для критики текста хроники, достаточно привести несколько примеров в дополнение к наблюдениям Вейнгарта:

P 210,25¹⁴: καὶ γυμνοὺς καὶ ἐρήμους вольгата ἐρήμους καὶ хекиндунευμένους **P** и нагы и тцетны и овогреваемы = καὶ γυμνοὺς καὶ ἐρήμους καὶ хекиндунευμένους **SI**;

P 330,5: καὶ καθίστανται **P** и ѿдают = καὶ καθίζονται **SI** καὶ καθισάντων Josephus Flavius, опущено в вольгате;

P 332,11: ἀπαλλάττοντας вольгата, **SI** (ηζμ̃νшнхс̃м) ἀπαλλάττοντα неправильно **P**;

P 350,15: οὐρανῶν вольгата, **SI** ἀνθρώπων неправильно **P**;

P 353,3: ἐν вольгата, **SI** om. **P**;

P 397,9–10: ὀνειδισμὸν αἰώνιον καὶ ἀτιμίαν αἰώνιον вольгата остальные, ὀνειδισμὸν καὶ ἀτιμίαν αἰώνιον **SI** ὀνειδισμὸν αἰώνιον **BMP**;

P 648,18: перед еἰ οὗ τοιαῦτα πράττων следует в **SI**: и гл̃ешн ꙗко мно҃гацимн мно҃жаншаа злаа ѿдлах̃ь. и ннѹтоже зла зде пострадах̃ь = καὶ λέγεις, ὅτι πολλῶ πλεῖονα κακὰ εἰργασάμην καὶ οὐδὲν καχὸν ὥδε πέπονθα или подобное; ср. Chrysostomus in I Epistolam ad Thessalonicenses // PG 62, 446,6: ὅτι μυρία ἐργασάμενος κακά, οὐδὲν τούτων πέπονθα;

P 684,19: ἄγγελοι вольгата, **SI** опущено в **P**;

P 691,7: τὴν ἐπὶ τοῖς δεινοῖς κατῆφειαν вольгата нже над сѣмн плау = τὴν ἐπὶ τούτοις κατῆφειαν **SI**, Maximus Confessor, τὴν ἐπὶ τούτοις δεινὴν κατῆφειαν **P**;

P 715,5–6: καὶ ἡ ἐν αὐτῷ ἐπαγγελία ἐν ξύλοις, ἀλλ' οὐ προσχαίροις вольгата остальные, **SI** опущено в **ABP**.

Колляция рукописи **P** и Летовника показывает, что значительное число явно неверных чтений первого сводится к ошибкам, допущенным переписчиком греческого кодекса.

Здесь можно отметить, что версия хроники Георгия, зафиксированная **P**, вовсе не была столь изолирована в рамках византийской историографической традиции, как можно подумать, судя по числу и качеству сохранившихся рукописей. К примеру, именно эта редакция была использована Константином Багрянородным для его трактата «Об управлении империей»¹⁵, как можно легко убедиться из нижеследующего сопоставления:

«Об управлении империей»	Георгий Монах — Р, f. 311	Георгий Монах — вульгата
Προσεύχονται δὲ καὶ εἰς τὸ τῆς Ἀφροδίτης ἄστρον, ὃ καλοῦσι Κουβάρ, καὶ ἀναφωνοῦσιν ἐν τῇ προσευχῇ αὐτῶν οὕτως: «Ἀλλὰ οὐὰ Κουβάρ», ὃ ἐστὶν «ὁ θεὸς καὶ Ἀφροδίτη». Τὸν γὰρ θεὸν «Ἀλλὰ» προσονομάζουσι, τὸ δὲ «οὐὰ» ἀντὶ τοῦ «καί» συνδέσμου τιθέασιν, καὶ τὸ «Κουβάρ» καλοῦσι τὸ ἄστρον, καὶ λέγουσιν οὕτως: «Ἀλλὰ οὐὰ Κουβάρ». ¹⁶	ἀντιφωνοῦσι θεομαχοῦντες καὶ κράζοντες: «Ἀλλὰ οὐὰ Κουβάρ», ὃ ἐστὶν «ὁ θεὸς καὶ ἡ Ἀφροδίτη Κουβάρ». τὸν γὰρ θεὸν «Ἀλλὰ» προσαγορεύουσι, τὸ δὲ «οὐὰ» ἀντὶ τοῦ «καί» συνδέσμου τιθέασιν οἱ αἰσχρολέκται...	ἔχει δὲ ἡ λέξις τῆς μυσσαρᾶς αὐτῶν καὶ παμβεβήλου προσευχῆς οὕτως: «Ἀλλὰ, Ἀλλὰ, Οὐὰ, Κουβάρ, Ἀλλὰ». καὶ τὸ μὲν «Ἀλλὰ, Ἀλλὰ» ἐρμηνεύεται «ὁ θεός, ὁ θεός», τὸ δὲ «Οὐὰ» «μείζων», τὸ δὲ «Κουβάρ» «μεγάλη» ἥτοι σελήνη καὶ Ἀφροδίτη. ὅπερ ἐστὶν οὕτως: «ὁ θεὸς ὁ θεός μείζων καὶ ἡ μεγάλη, εἴτ' οὖν σελήνη καὶ Ἀφροδίτη, θεός». καὶ τοῦτο σαφηνίζει ἡ ἐπαγωγή τοῦ τελευταίου «Ἀλλὰ» ¹⁷.

Источники: все ли они были столь легко доступны?

Для Монежье дю Сорбье «возврат к источникам», осуществленный переписчиком рукописи **Р** или ее архетипа, представляется вполне возможным потому, что вся совокупность содержащихся в хронике цитат из различных авторов, по-видимому, была почерпнута из очень ограниченного числа флорилегиев, катен или других компиляций такого рода, весьма популярных в Византии. Однако среди источников, использованных общим архетипом кодекса **Р** и церковнославянского перевода, были тексты, присутствие которых в упомянутых сборниках следует считать чрезвычайно маловероятным. Прежде всего, это III Антирретик патриарха Никифора, по меньшей мере две цитаты из которого в **Р** полнее, чем в вульгате (р. 763,17–18: *προσοικούντων ... μετήγαγεν* и р. 765,6 после *δυσμενέστατος*). Полемические трактаты патриарха Никифора, насколько можно судить, вплоть до XIV в. были известны в Византии лишь узкому кругу писателей, работавших под покровительством патриарха Мефодия (ум. в 847 г.) ¹⁸. Один из авторов этого круга, Петр Монах, составивший Житие прп. Иоанникия, является, по-видимому, также единственным писателем, имевшим в своем распоряжении полный текст Жития прп. Никиты Мидикийского, написанного в 830-е гг. монахом Феостириктом. Это Житие сохранилось по-гре-

чески только в одной рукописи, и притом в сокращенном виде, однако текст дошел полностью в церковнославянском переводе¹⁹. Между тем, общий архетип **Р** и Летовника пользовался Житием Никиты в его первоначальной форме, потому что он воспроизвел практически слово в слово рассказ о вешем сне императора Льва V (эта часть хроники отсутствует в **Р**, но сохранилась в Летовнике²⁰). Весьма трудно поверить, что и сам Георгий Монах, и позднейший редактор хроники имели под рукой это очень мало распространенное произведение.

Рассредоточенная интерполяция: вulgата Георгия Монаха и Послание к Феофилу

Монежье дю Сорбье не обратила внимания на один из аргументов де Боора в пользу приоритета Куаленева кодекса, а именно на тот довод, за которым недавние открытия позволяют признать решающее значение. Издатель хроники указал в своем предисловии три случая, когда вulgата Георгия Монаха, как кажется, заимствует фрагменты текста из знаменитого Послания трех восточных патриархов императору Феофилу, а точнее, из той его версии, которая приписана Иоанну Дамаскину²¹. Заимствования, отмеченные де Боором, суть следующие:

1. история Льва III и двух еврейских чародеев (р. 735,14–738,9); 2. фраза о смерти императора Льва V (744,16–18): Λέων... ὡς ἄνθρωπος ἀποθνήσκει... καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πέπτωκεν (ср. Послание: Λέων ὡς ἄνθρωπος θνήσκει, καὶ ὡς εἰς τῶν ἀρχόντων πέπτωκε²²); 3. пассаж об эдесском Убресе (р. 740,16–741,8).

Из этих трех случаев два можно с некоторой натяжкой объяснить: первый тем, что история о двух евреях, возможно, имела отдаленную рукописную традицию, из которой и Георгий, и автор Послания черпали независимо друг от друга; второй — случайностью, которая привела на ум обоим писателям один и тот же стих из Псалтири (Пс. 81:7), когда они вели речь о смерти Льва V.

Однако вот что пишет де Боор относительно последнего фрагмента: «В других рукописях упоминанию об эдесском образе предшествует более пространное повествование, заимствованное из Церковной истории Евсевия VII 18, о статуе Христа, которую поставила кровоточивая женщина, а затем говорится о других иконах, причем изложение составлено из Жития Стефана [Нового. — Д. А.] и Послания к Феофилу. Из таким образом скомбинированного пассажа само собой явствует, что переписчик кодекса **Р** не мог вычленить из повествования других рукописей лишь текст Стефана Диякона [автора Жития Стефана. — Д. А.], опустив слова Евсевия и Послания, но что,

напротив, повествование кодекса Р, заимствованное из одного лишь Стефана, было позднее интерполировано из Евсевия и Послания».

Посмотрим теперь, о чем говорит де Боор.

Георгий Монах (вульгата) р. 740,16 — 741,8	Житие Стефана Нового + Пс. — Дамаскин (подчеркнутый текст)
ἔστι δὲ καὶ ἐν Ἐδέσῃ τῇ πόλει ἡ ἀχειροποίητος εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ παράδοξα ἐργαζομένη θαύματα, ἦν αὐτὸς ὁ κύριος ἐν σουδαρίῳ τῆς οἰκείας μορφῆς τὸ εἶδος ἐναπομαζάμενος διὰ Θαδδαίου τοῦ ἀποστόλου σῶζουσιν τὴν χαρακτῆρα τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς αὐτοῦ Αὐγάρῳ τοπάρχῃ τῆς Ἐδεσηνῶν πόλεως ἀπέστειλε καὶ τὴν νόσον αὐτοῦ ἰάσατο. καὶ μέντοι καὶ ἡ παρὰ τῷ εὐαγγελιστῇ Λούκᾳ ἱστορηθεῖσα τῆς πανάγνου καὶ θεομήτορος ἔτι ζωῆς αὐτῆς ἁγία εἰκὼν καὶ πεμφθεῖσα ἐν Ῥώμῃ πρὸς Θεόφιλον, πρὸς ὃν καὶ τὸ εὐαγγέλιον, καὶ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων ἀπέστειλεν. ἦτις καὶ ἕως τοῦ νῦν θαυματουργεῖ. διὸ δὴ καὶ ὁ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι ταύτας εὐροῦσαι προσκυνουμένας καὶ τιμωμένας ἀπεδέξαντο καὶ οὐδὲν περὶ αὐτῶν ἐλάλησαν ἐναντίον.	μεθ' ἧς καὶ ἀχειροποίητος ἐν Ἐδέσῃ τῇ πόλει, καὶ αὐτὸς δὲ ὁ τῶν ὄλων σωτὴρ καὶ κύριος... τὸ ἐκμαγεῖον τῆς ἁγίας μορφῆς αὐτοῦ ἐν σουδαρίῳ ἐναπομαζάμενος Αὐγάρῳ τινὶ τοπάρχῃ τῆς Ἐδεσηνῶν μεγαλοπόλεως διὰ Θαδδαίου τοῦ θεοπεσίου ἀποστόλου ἐκπέμφας... τὰ χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα αὐτοῦ πάντα ἀποσώζων ἐν τούτῳ²³. αὐτίκα καὶ ἡ παρὰ τῷ Λούκᾳ τῷ εὐαγγελιστῇ ἱστορηθεῖσα ἀπὸ Ἱεροσολύμων πρὸς Θεόφιλον τῆς πανάγνου θεοτόκου εἰκὼν. ἀλλὰ καὶ αἱ ἄγιοι ἔξ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι ταύτας εὐροῦσαι προσκυνεῖσθαι διετάξαντο καὶ οὐ καταστρέφεισθαι²⁴.

Как можно убедиться, точку зрения немецкого ученого в данном случае чрезвычайно сложно опровергнуть, особенно если учесть, что Георгий Монах говорит об эдесской нерукотворной иконе еще в двух местах, и в обоих случаях дословно заимствует соответствующие фрагменты из сочинений патриарха Никифора²⁵, который называет этот предмет ὀβόνη, а не σουδάριον, и не упоминает о болезни Авгаря.

Кроме того, мне удалось найти несколько других примеров, которые практически неопровержимо доказывают, что вульгата представляет собой переработку первоначальной версии хроники, переработку, автор которой пользовался Посланием к Феофилу. Де Боор не заметил несколько интерполяций, восходящих к Посланию, потому что он не мог знать, что в распоряжении редактора находился оригинальный текст этого произведения, утраченный по-гречески,

но сохранившийся в церковнославянском переводе. Эта оригинальная версия содержит довольно много отрывков, которых нет ни в одной из известных греческих редакций Послания²⁶. Сравнение церковнославянского текста с вульгатой Георгия Монаха позволяет отождествить в последней еще три заимствования из Послания к Феофилу. Вот эти параллели (во всех случаях приведены фрагменты вульгаты Георгия Монаха, которых нет ни в кодексе Р, ни в Летовнике):

GM, p. 743,11–744,2: Πᾶσαν δὲ εἰκονικὴν ἀνατύπωσιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς θεομήτορος καὶ πάντων τῶν ἁγίων κατέστρεψε καὶ κατέκαυσε.

Славянский текст:

Послание к Феофилу (многосложнын свѣтокъ), в книге Соборникъ (Москва, 1647), л. 360 об.–392; л. 375, 12–15	Реконструкция оригинала
весь нконнын зракъ, образа сп̑са на- шего іса хр̑та, н вѣы мр̑н, н всѣхъ сѣхъ разорати, н сожгати повелѣ.	*Πᾶσαν εἰκονικὴν ἀνατύπωσιν τῆς μορφῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς θεοτόκου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων καταστρέφειν καὶ κατακαίειν ἐκέλευσεν.

GM, p. 741,19–20: καὶ ταῖς ἰδίαις χερσὶ ῥαπίσας τῶν βασιλείων ἐξε-
λαύνει. Довольно нелепое добавление, поскольку глагол ἐξήλασεν уже
есть в предыдущей строке. Соответствующая фраза из нашей версии
Послания сохранилась по-гречески в виде цитаты в составе гомилии
об иконе Марии Римской: φασι δὲ τινες καὶ ῥαπίσματι τὸ τίμιον ἐκείνου
καὶ ἅγιον πρόσωπον ἐνυβρίσαι τὸν ἀλάστορα τοῦτον τῇ μιαιφᾷ παλάμῃ τῆς
ἐαυτοῦ δεξιᾶς²⁷.

GM, p. 750,18 (о Константине V): ὁ ἐκ Δὰν ἀντίχριστος. Славян-
ский текст Послания, говоря о том же императоре, соединяет цитату
из Второзакония (33:22): Δὰν... ἐκπηδήσεται ἐκ τοῦ Βασάν — с аллюзией
на апокалиптического дракона (л. 375 об., л. 7–13).

Наконец, Послание в церковнославянском варианте, в отличие
от всех греческих версий и сочинений патриарха Никифора, упомина-
ет о проказе, поразившей Авгаря (л. 368).

Мне представляется совершенно невероятным, чтобы более позд-
ний редактор тщательно устранил все эти мелкие заимствования и ал-
люзии, связывающие вульгату Георгия Монаха с Посланием к Фео-
филу в его подлинном и полном виде. Учитывая аргументы, которые
были изложены ранее, я прихожу к следующему заключению, сомне-
ваться в котором вряд ли возможно: рукописи Р (Coislinianus 305) и Q
(Vindob. Theol. gr. 121, защитный лист) являются единственными со-

хранившимися греческими свидетельствами хроники Георгия Монаха, написанной в 845–847 гг. Именно Р и дает нам *terminus post quem* для датировки хроники, поскольку в этом кодексе имеется ссылка на Михаила Синкелла, сопровождаемая эпитетом *μακάριος*²⁸. Это означает, что хроника была окончена после смерти Михаила, случившейся 15 января 846 г. Напротив, к патриарху Мефодию, скончавшемуся 14 июня 847 г., Георгий, несмотря на все свои похвалы в его адрес, не применяет эпитетов «святой» (*ἅγιος*) и «блаженный» (*μακάριος*). Это последнее обстоятельство заставляет также отвергнуть теорию де Боора, согласно которой Георгий самолично подготовил вторую версию своего труда, т. е. как раз ту, которая здесь именуется «вulgата». Трудно поверить, что автор, преисполненный восхищения перед Мефодием, упустил бы случай назвать его святым, переписывая свое произведение уже после смерти патриарха.

Что же касается первой переработки хроники, то аргументация Грегуара и Лемерля, основанная на «Рассказе о павликианах» Петра Игумена²⁹, полностью остается в силе. Таким образом, та версия хроники Георгия Монаха, которая представлена ныне многочисленными рукописями вulgаты, появилась после 871/872 г. Это несколько не умаляет значения изданного де Боором текста, несмотря на то что он не отражает исходного состояния сочинения Георгия, потому что сам этот памятник интересен прежде всего для изучения византийской ментальности. Однако именно вulgата, начиная с X в., завоевала колоссальную популярность в Византии и на Руси (в переводе, гораздо более древнем, чем Летовник, называемом *Временник*). Но для того, чтобы понять идеологические установки самого автора в весьма специфическом контексте патриаршества Мефодия, необходимо обращаться к оригинальному тексту в том виде, который может быть реконструирован из рукописи Р и Летовника.

Примечания

1. *Monégier du Sorbier M.-A.* Recherches sur la tradition manuscrite de la chronique de Georges le Moine: la tradition directe: Thèse de doctorat soutenue à l'É.N.É.S.S. Paris, 1985. P. 483–501.
2. *Ibid.* P. 686–689.
3. *Ibid.* P. 490–491.
4. *Ibid.* P. 456–457.
5. *Ibid.* P. 458–459.
6. *Ibid.* P. 460–461.
7. *Ibid.* P. 492.

8. *Afinogenov D.* The date of Georgius Monachus reconsidered // BZ. 1999. [№] 92, P. 437–447.
9. См. подробнее в: *Афиногенов Д. Е.* К происхождению легенды о св. Арсении — воспитателе императоров Аркадия и Гонория // ВДИ. 2004. [№] 1. С. 49–60.
10. *Lemerle P.* L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure // TM 5. 1973. P. 27. [№] 1.
11. Ibid. P. 108.
12. *Васильевский В. В.* Хроника Логофета на славянском и греческом // ВВ. 1895. № 2. С. 78–144. С. 110.
13. *Weingart M.* Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské // Přehled a rozbor filologický. Bratislava, 1922. T. 2. S. 311–336; критический аппарат: s. 368–430.
14. *Georgii Monachi Chronicon* / Ed. C. de Boor. Editio stereotypa correctior / Cur. P. Wirth. Stuttgart, 1978.
15. Благодарю Ольгу Афиногенову (Заец), которая привлекла мое внимание к этому тексту.
16. *Constantinus Porphyrogenitus.* De administrando imperio / Ed. Gy. Moravcsik; Tr. R. J. H. Jenkins. Washington (D. C.), 1967. (Dumbarton Oaks Texts; 1). Ch. 14,28 (p. 78). Эта глава резюмирует рассуждения об «идолопоклонстве» сарацин, содержащиеся в Coislinianus 305, f. 310^v–311^v. Данный раздел гораздо подробнее соответствующего изложения в вульгате.
17. *Georgii Monachi Chronicon.* P. 706,7–13.
18. См.: *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio definitionis synodalis anni 815* / Ed. J. M. Featherstone. Turnhout, 1997 (Corpus Christianorum. Series Graeca; 33). P. XXIV–XXV; см. также: *Afinogenov D.* The date... P. 445.
19. Издание полного текста этого очень важного источника готовится в Упсале проф. Я. У. Русенквистом совместно с автором настоящей статьи.
20. Данный фрагмент Летовника воспроизведен в *Weingart M.* Byzantské kroniky... S. 329. Текст Феостирикта см. в: Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археографической комиссией. Апрель, дни 1–8. М., 1910. Гл. 46. Два славянских перевода сильно отличаются друг от друга, но их греческие оригиналы, несомненно, были очень близки, если не идентичны.

21. Georgii Monachi Chronicon. P. LXVI–LXVII.
22. The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and related texts / Ed. J. A. Munitiz et al. Camberley, 1997. P. 167,8–9.
23. Ibid. P. 151,24–153,2.
24. *Auzépy M.-F.* La Vie d'Étienne le Jeune (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs; 3). Aldershot, 1997. P. 99,18–22.
25. Georgii Monachi Chronicon. P. 784,24–785,3 (= Nicephori Refutatio et Eversio. P. 7,53–56) и p. 321,16–322,1 (= Nicephori Antirrheticus III // PG. 100. Cap. 42. 461AB).
26. Я полагаю, что это как раз и есть подлинное Послание трех патриархов, датированное апрелем 836 г. См.: *Afinogenov D.* The new edition of «The Letter of the Three Patriarchs»: problems and achievements // Σύμμελτος. 2003. 16. (в печати).
27. *Dobschütz E. von.* Christusbilder: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur // N. F. 1899. T. 3 (Beilage — VIB. S. 233–266; S. 246,7–9 = многосложный свитокъ, л. 374^v, l. 21–22).
28. Georgii Monachi Chronicon. P. 699.
29. *Grégoire H.* Sur l'histoire des Pauliciens // Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres. 1936. № 22. P. 224–226; *Lemerle P.* L'histoire... P. 26–31.

В. Я. Петрухин

ОЛАВ ТРЮГГВАСОН
И ПРОБЛЕМЫ РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ
В ПЕРИОД КРЕЩЕНИЯ РУСИ*

Летописная история крещения Руси не лишена противоречий, которых не скрывает сам летописец, передающий разные предания о крещении Владимира: в Киеве, Василеве, наконец — по его собственной версии, в Корсунь-Херсонесе. Согласно Начальной летописи, Владимир уже после «выбора веры» — византийского православия, описанного под 987 г., — продолжает тянуть с крещением и отправляется в поход на Корсунь (описанный под 988 г.). Взяв город, он диктует императорам Василию и Константину условия мира: требует в жены их сестру Анну, иначе, грозит князь, «створю граду вашему (Константинополю), якоже и сему створих» (ПВЛ, с. 50). Греки уступают, переговоры ведутся лишь о том, когда Владимир должен будет принять крещение — до приезда Анны или после, на чем настаивает русский князь. В результате князь — и многие из его дружины — принимает крещение от корсунского епископа с «царицыными попами», после чего (в летописи — под тем же 988 г.) возвращается в Киев и крестит Русскую землю.

«Внешние» источники — Яхья Антиохийский и Степан Таронит — объясняют необычайную уступчивость греков: императорам необходима была военная помощь русских союзников для борьбы с мятежниками Варды Фоки, которые в 987 г. овладели Малой Азией, а к 988 г. подошли к самому Константинополю. При этом Яхья (Коновалова 1999, с. 232) свидетельствует о первоначально враждебных отношениях империи с Русью: по достигнутому договору, русский правитель послал войско (6000 человек — у Таронита) на помощь грекам, за что получал руку сестры императоров и принимал обязательство креститься со своим народом. Из данных Яхьи неясно, принял ли Владимир крещение еще до отъезда Анны из Царьграда (и взятия Корсуни, как дает основания полагать «Память и похвала князю Владимиру Иакова Мниха» — БЛДР, т. 1, с. 324), зато показательна первоначальная характеристика русов у Яхьи: они — враги империи. Конечно, основой для этой характеристики могло быть традиционное отношение

* Статья подготовлена при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте. Древняя Русь в культурном пространстве Средневековья. IX–XIII вв.».

империи к северным варварам (ср. описание россов у Пселла в XI в., не отличающееся от описания Константина Багрянородного, сделанного в середине X в., несмотря на то что Русь уже была крещена); но, скорее, речь идет все же о сложных отношениях Руси с империей. Действительно, по летописи, отношения Владимира, вокняжившегося в Киеве, с греками были «нормальными»: под 980 г. описана отправка в Византию очередного контингента варяжских наемников с дружественным предупреждением императору об их буйном нраве. Последующее (986 г.) описание прихода в Киев греческого миссионера Философа (возможно, приглашенного князем) и отправка в Царьград русского посольства для испытания веры (987 г.) совпадает с известиями о переговорах о военной помощи империи. Переговоры в принципе должны были быть успешными — военный корпус был отправлен в Византию в 988 г., но, по летописи, все было не так просто (ср. дискуссию: Шепард 1992, Назаренко 2001, с. 432–433): Владимир почему-то тянул с крещением и пошел в поход на Корсунь.

При этом самой спорной проблемой, относящейся к интерпретации событий 986–989 гг., остается «тактическая»: 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 (несущих шесть тысяч воинов) 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, с 12-летнего (!) возраста командовал его войском и собирал для него дань на «Восточном пути» (в Прибалтике), но имел и собственный отряд (Джаксон 1993, с. 156, 177 и сл., 201–203); 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 на Русь, где уговаривает креститься князя и княгиню. Русь крестит приглашенный Олавом греческий епископ. 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 корсунского крещения Владимир и Олава, но «отдаляет» их от исторических реалий. Историки высказывают даже сомнение в том, бывал ли Олав в Греции (ср. из последних работ Джаксон 2000, с. 43–49; Успенский 2002, с. 309 и сл.).

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 — милиарисиев, найденных в Северной и Восточной Европе, было чеканено при Василии II (ср. данные по Руси: Кропоткин 1962, Нунан 1980; о киевских кладах — НАК, с. 373; о скандинавских находках — Мальмер 1981; Хаммарберг и др. 1989; Резник, Марков 2001). Конечно, данные нумизматики нельзя напрямую увязывать с политическими событиями; но, по мнению большинства исследователей, в том числе наиболее авторитетного нумизмата Т. Нунана, достаточно редкие (в отличие от масс восточного серебра) византийские монеты не могут рассматриваться как свидетельство денежного обращения, тем более что вывоз золота и серебра из Византии был запрещен (ср. Сорочан 1995, с. 123). Стало быть, можно увязывать находки византийских монет с выплатами наемникам¹. Действительно, из 635 византийских монет, найденных в Швеции (Хаммарберг и др. 1989, с. 9), по меньшей мере 229 чеканено при Василии II (и Константине VIII) в 977–989 гг. — после этой даты поступление монеты практически прерывается до нового притока чекана 1042–1055 г., времени, когда при Константине IX в Византии заканчивала свое пребывание дружина очередного явившегося с Руси норвежского конунга-варяга Харальда Сигурдарсона (служил в Константинополе в 1034–1043 гг.: Джаксон 2000б, с. 134 и сл.)². Более того, В. В. Кропоткин (1962, с. 15–16) обратил внимание на серию «варварских» подражаний монетам Василия II и Константина VIII как на юге Руси — с центром в русской Тмутаракани, так и в Скандинавии, Эстонии и Польше (о новых находках подражаний, в том числе на Керченском полуострове и в самом Херсонесе, см.: Гилевич 1991; Резник, Марков 2001; Сергеев 2001, с. 84–88). Возможно, как полагал Кропоткин, чекан подражаний призван был возместить недостачу восточной монеты — в конце X в. начался кризис в поступлении вос-

точного серебра. Скорее, выпуск подражаний был связан с прекращением поступления самих милиарисиев в 990-е гг. (Резник, Марков 2001; ср. Безуглов 2002). 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, Белой Веже и в Юго-Восточном Приладожье, Финляндии и Латвии, тесно связанных со Скандинавией — ср. Кропоткин 1962; Богуславский 1995, с. 92; Седых 2001, о монетах в погребениях — Равдина 1988). Так или иначе, царствование Василия II оказывается временем наиболее интенсивных и разнообразных связей Византии, Руси, Прибалтики и Скандинавии — не только экономических, но и конфессиональных.

Как уже говорилось, Олав Трюггвасон был не первым, кто, по данным письменных источников, отправился с 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 с Руси на запад в 986 или 987 г., но датировки анналов, составлявшихся в конце XIII в., условны (Джаксон 1993, с. 119) — важно, что время пребывания Олава на Руси в целом совпадает со временем ее христианизации. 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: 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, ведь 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 отменять мотивировку похода Владимира, данную в летописной Корсунской легенде: князь мог быть вынужден силой заставить греков выполнить договор — дать ему в жены «царицу» Анну и послать на Русь священников. Показательно, что угроза Владимира пойти на Царьград 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).

Традиционно свидетельством взятия русскими войсками Херсонеса считался «слой разрушения», который действительно относился

к эпохе правления Василия II и Константина VIII. Однако А. И. Романчук (1989) предположила, опять-таки опираясь на нумизматический материал, что эти слои относятся ко времени не ранее 1016 г. и разрушения могут быть связаны с последствиями землетрясения второй четверти — середины XI в. При этом нумизматы (Анохин 1977, с. 121; Соколова 1983, с. 52) настаивают, что монеты Василия II и Константина VIII, обнаруженные в слое разрушения, относятся к тому типу, выпуск которого прекращается как раз в 989 г., т. е. принадлежат к той же серии, которая получает наибольшее распространение в Скандинавии. Вопрос остается дискуссионным (ср. Завадская 1998, с. 341–342), его решение во многом зависит от нумизматов. Создается впечатление, что монета этой серии вообще была выпущена для того, чтобы расплатиться с наемниками³.

Впрочем, приурочение «слоев разрушения» к определенным историческим событиям в археологии всегда вызывает сомнение. Летопись не говорит о разрушении города (в том числе пострадавших базилик) Владимиром: напротив, князь принял там в «полатах» «царицу» Анну и крестился в городском храме. В правление Василия II и Константина VIII в Крыму Византией были проведены и иные военные акции — опять-таки при помощи русского флота, прибывшего из Константинополя и руководимого загадочным «братом» князя Владимира, который носил варяжское имя Сфенг. Правда, согласно Скилице, поход был направлен против мятежников в «Хазарии», исторической области в восточном Крыму, но руководитель мятежа Георгий Цула надежно отождествляется со стратигом Херсонеса: стало быть, на этот раз Херсонес принимал участие в мятеже (ср. из последних работ — Литаврин 2000, с. 214–222; Алексеенко 2000), а Василий II продолжал использовать самостоятельные контингенты русских войск для удержания власти.

Что касается «миссии» Олава Трюггвасона на Руси, то новейшая полемика вокруг нее (ср. Джаксон 2000а; Успенский 2002, с. 391 и сл.) должна учитывать нумизматические реалии, свидетельствующие об интенсивных скандинаво-русских и византийских связях. Прямых оснований отрицать участие Олава в распространении христианства на Востоке (оглашение в Греции и даже возвращение на Русь с епископом) нет. Как уже предполагалось, распространение христианских амулетов, сделанных из византийских монет, связано с его дружиной. 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: Джаксон 1993, с. 202) — тогда он и отправился на запад, где стал именоваться «апостолом норманнов»⁴.

Примечания

1. Эти тенденции в распределении монетных находок в Восточной Европе прослеживаются начиная с римского (черняховского) времени: это относится к римским денариям II в. н. э. (отдельные клады насчитывают тысячи монет), которые надежно увязываются с выплатами «варварам», производимыми Римом во время Маркоманских войн (Максимов 2000, с. 124). Столь же показательны находки золотых византийских монет Хазарии: они относятся ко времени интенсивных дипломатических и династических связей первой половины VIII в. с Византией (Круглов 2002).
2. Византийская монета (как и дирхемы) поступала, по преимуществу, в Швецию — Дания и Норвегия получали основную массу монет с Запада: тот же Олав в 991 г. получил 10 000 фунтов серебра в Англии (в качестве дани) (Франклин, Шепард 2000, с. 247–248). Олав Трюгтвасон, став конунгом, начал собственный чекан (995), подражающий английским монетам. В дружину Олава, однако, по данным «Истории Норвегии» (ок. 1170), еще на Руси входили не только «норвеги и даны», но и «гаутоны и склавы» (Джаксон 1993, с. 201, 221), что может объяснить распространение византийских монет на Балтике. Показательно вместе с тем, что три подражания мимнарисиям Василия II и Константина VIII известны в Норвегии, а начальный чекан Харальда Сигурдарсона следовал византийским образцам (Стальсберг 2001, с. 103, 113).
3. В связи с этим не может не привлечь внимания персонаж, упомянутый в «Житии» князя Владимира особого состава — варяг Жьдберн: оказавшись в гарнизоне осажденного князем Херсонеса, этот варяг пустил стрелу в «полк» варягов самого Владимира — к стреле была прикреплена записка с указанием того «земляного пути», которым поступало в город продовольствие. Благодаря предательству (или «разведке») варяга Херсонес был взят (см. о Жьдберне — Карпов 1997, с. 231 и сл.).
4. Представляется вероятной расширительная трактовка наименования «норманны», включающая и русских (Успенский 2002, с. 391 и сл.). О противоречивых оценках миссионерской деятельности Олава на Западе у Адама Бременского и Одда Сноррасона см.: Леннрот 2000.

Литература

- Алексеев 2000 — Алексеев Н. А. Херсонская родовая знать X–XI вв. в памятниках сфрагистики // МАИЭТ. Симферополь, 2000. Вып. VII. С. 256–266.

- Анохин 1977 — *Анохин В. А.* Монетное дело Херсонеса. Киев, 1977.
- Безуглов 2002 — *Безуглов С. И.* К характеристике некоторых таманских подражаний византийскому серебру X–XI вв. // *Донская археология*. 2002. № 1–2. С. 51–58.
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1.
- Богуславский 1995 — *Богуславский О. И.* Об одном круге древностей Юго-Восточного Приладожья (К проблеме распространения христианства на северо-западе Руси) // *Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции*. СПб.; Псков, 1995. Ч. 1. С. 90–94.
- Гилевич 1991 — *Гилевич А. М.* Новые материалы к нумизматике византийского Херсона // *ВВ*. 1991. Вып. 52. С. 214–225.
- Джаксон 1993 — *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.). М., 1993.
- Джаксон 2000 — *Джаксон Т. Н.* Четыре норвежских конунга на Руси. М., 2000.
- Джаксон 2000а — *Джаксон Т. Н.* Норвежский конунг Олав Трюггвасон — «апостол русских»? // *Славяноведение*. 2000. №4. С. 46–49.
- Джаксон 2000б — *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе (середина XI — середина XIII в.). М., 2000.
- Завадская 1998 — *Завадская И. А.* Раннесредневековые храмы западной части Херсонеса // *МАИЭТ. Симферополь*, 1998. Вып. 6. С. 327–343.
- Карпов 1997 — *Карпов А.* Владимир Святой. М., 1997.
- Коновалова 1999 — *Коновалова И. Г.* Восточные источники // *Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. Е. А. Мельниковой*. М., 1999. С. 169–258.
- Кропоткин 1962 — *Кропоткин В. В.* Клады византийских монет на территории СССР. М., 1962.
- Круглов 2002 — *Круглов Е. В.* Некоторые проблемы анализа особенностей обращения византийских монет VI–VIII веков в восточноевропейских степях // *Хазарский альманах*. Харьков, 2002. Вып. 1. С. 79–93.
- Леннрот 2000 — *Леннрот Л.* Креститель и святой — два короля Олава в представлении Одда Сноррасона // *Другие средние века*. М., 2000. С. 210–219.
- Литаврин 2000 — *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.). СПб., 2000.

- Максимов 2000 — *Максимов Е. В.* Славяне, германцы и другие племена Юго-Восточной Европы на рубеже нашей эры // *Давня и середньовісна історія України. Кам'янець-Подільський*, 2000. С. 112–126.
- Мальмер 1981 — *Malmer B.* The Byzantine Empire and the monetary history of Scandinavia during 10th and 11th cent. A. D. // *Les pays du Nord et Byzance*. Uppsala, 1981. P. 125–129.
- Назаренко 2001 — *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001.
- НАК — Новое в археологии Киева. Киев, 1982.
- Нунан 1980 — *Noonan T. S.* The Circulation of Byzantine coins in Kievan Rus' // *Byzantine Studies* 7. Pt. 2. 1980. P. 143–181.
- ПВЛ — Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996.
- Поппэ 1989 — *Поппэ А.* Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986–998 годах) // *Как была крещена Русь*. М., 1989. С. 202–240.
- Равдина 1988 — *Равдина Т. В.* Погребения X–XIII вв. с монетами на территории Древней Руси. М., 1988.
- Рапов 1998 — *Рапов О. М.* Русская церковь в IX — первой половине XI в. Принятие христианства. М., 1998.
- Резник, Марков 2001 — *Резник Л. И., Марков Д. Б.* «Таманские» подражания византийским милиарисиям и поиск путей датировки подражательных эмиссий // 9 Всероссийская нумизматическая конференция. СПб., 2001. С. 114–116.
- Романчук 1989 — *Романчук А. И.* «Слои разрушения X в.» в Херсонесе (К вопросу о последствиях корсунского похода Владимира) // ВВ. 1989. Вып. 50. С. 182–188.
- Седых 2001 — *Седых В. Н.* О функциях монет в погребениях Древней Руси // 9 Всероссийская нумизматическая конференция. СПб., 2001. С. 106–108.
- Сергеев 2001 — *Сергеев А. Я.* Варварский чекан на Тамани // *Нумизматика в Историческом музее*. М., 2001. С. 61–88.
- Соколова 1983 — *Соколова И. В.* Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983.
- Сорочан 1995 — *Сорочан С. Б.* Случайность или система? Раннесредневековый византийский «меркантилизм» // *Древности 1995: Харьковский историко-археологический ежегодник*. Харьков, 1995. С. 122–132.

- Стальсберг 2001 — *Стальсберг А.* Археологические свидетельства об отношениях между Норвегией и Древней Русью в эпоху викингов: возможности и ограничения археологического изучения // *Древнейшие государства Восточной Европы.* 1999. М., 2001. С. 93–115.
- Успенский 2002 — *Успенский Ф. Б.* Скандинавы. Варяги. Русь. М., 2002.
- Франклин, Шепард 2000 — *Франклин С., Шепард Дж.* Начало Руси. СПб., 2000.
- Хаммарберг и др. 1989 — *Hammarberg I., Malmer B., Zachrisson T.* Byzantine coins, found in Sweden. London, 1989.
- Шепард 1992 — *Shepard J.* Some Remarks on the sources for the conversion of Rus' // *Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina.* Roma, 1992.

АДМИНИСТРАТИВНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ
СТРУКТУРА ХАЛИФАТА ГЛАЗАМИ ВИЗАНТИЙЦЕВ
(«Внутренняя Персия» Константина Багрянородного)*

В сочинении Константина Багрянородного «Об управлении империей» имеется несколько случаев употребления определений «внешний»/«внутренний» при хоронимах. Это «Внешняя Россия» (απο της ἑξω Ρωσίας в главе 9) (Константин Багрянородный, с. 44/45)¹, «Внутренняя Персия, называемая Хорасаном» (εις τὴν εὐδοτέραν Περσίαν в главе 22) (Там же, с. 84/85), и «Внешняя Испания», она же, по утверждению Константина, — «Малая» (ἐν Ἰσπανίᾳ μικρᾷ τῇ ἑξω в главе 24) (Там же, с. 90/91).

Толкование этих хоронимов связано с известными трудностями, что вызвано целым рядом обстоятельств.

Во-первых, не всегда ясно, кому принадлежат определения «внешний»/«внутренний» — самому Константину или тем источникам, к которым он обращался. Если упоминание о «Внешней Испании» сопровождается прямой отсылкой к 10-й книге «Эллиники» греческого историка II–III вв. н. э. Харакса (Константин Багрянородный, с. 90/91), а о «Внутренней Персии» говорится в главах, составленных, по словам Константина, по материалам хроники Феофана (Там же, с. 80/81), то авторство хоронима «Внешняя Россия» неизвестно.

Во-вторых, у Константина неизменно присутствует лишь одно из определений, составляющих оппозицию. Так, «Внешняя Россия» нигде не противопоставлена им «Внутренней России», «Внутренняя Персия» — «Внешней Персии», а «Внешняя Испания» — «Внутренней Испании».

И наконец, в-третьих, приходится иметь в виду и то, что географический смысл определений «внешний»/«внутренний» в принципе не является чем-то постоянным, но, как правило, целиком зависит от пространственного центра, относительно которого располагаются различные элементы пространства, причем ближайшие рассматриваются как «внутренние», а более отдаленные — как «внешние»². Например, с точки зрения византийца, «внутренними» будут ближайшие к Византии земли, в то время как более отдаленные территории попа-

* Работа выполнена при финансовом содействии РГНФ (проект № 02-01-00087а).

¹ Здесь и далее в ссылках на сочинение Константина Багрянородного первая страница указывает на греческий текст, вторая — на русский перевод.

² О специфике пространственного восприятия в древности и Средние века см.: (Подосинов 1978; Подосинов 1999; Janni).

дут в разряд «внешних». Именно такое толкование хоронима «Внешняя Росия» авторы комментария к русскому изданию трактата «Об управлении империей» Е. А. Мельникова и В. Я. Петрухин считают наиболее приемлемым (Константин Багрянородный, с. 308/310).

Прилагательные «внешний»/«внутренний» нередко употреблялись современниками Константина Багрянородного — арабо-персидскими авторами, которые применяли эти определения к различным странам и народам мира. В частности, у географа середины XII в. ал-Идриси, как и у Константина, упоминается «Внешняя Русь» (*ар-Русийа ал-хариджа*) (Al-Idrisi, p. 914–920). И хотя ал-Идриси, как и Константин, ни разу не употребляет хороним «Внутренняя Русь», на что неоднократно обращалось внимание в литературе, тем не менее у арабского географа есть такие данные о Руси, которые дают некоторую почву для рассуждений о том, какой смысл мог вкладываться в подобные географические определения при хоронимах.

Дело в том, что сведения о русских землях, которыми располагал ал-Идриси, не были сведены им в цельное описание Руси. Сообщения о древнерусских городах находятся в разных частях его сочинения, что было связано, с одной стороны, с дробной структурой сочинения, а с другой — с тем, что информация, имевшаяся у ал-Идриси о Руси, восходила к различным источникам, данные которых географ не всегда мог согласовать между собой. В результате ал-Идриси по-отдельности описывает города Юго-Западной Руси (Перемышль, Галич) (Al-Idrisi, p. 903–904), города Поднепровья (Ibid., p. 912–913), город Новгород (Ibid., p. 955) и, кроме того, приводит популярный в арабо-персидской географии, начиная с X в., рассказ о трех группах русов (Ibid., p. 917–918). Вместе с тем, пытаясь как-то упорядочить сведения о русах, собранные им из различных источников, ал-Идриси противопоставляет друг другу области Руси, охарактеризованные им в разных частях своего сочинения. Так, Новгород характеризуется им как совершенно самостоятельный центр, не подчиняющийся, по словам географа, «ни одному царю» (Ibid., p. 955); города Юго-Западной Руси ал-Идриси называет «Наиболее отдаленной Русью» (*ар-Русийа ал-кусва*) (Ibid., 892, p. 903–904) и противопоставляет их «Внешней Руси», которую он, судя по тексту, связывал исключительно с книжными данными, уже, безусловно, архаичными для его времени, а именно с сообщениями о трех группах русов у арабо-персидских авторов X в.

Таким образом, можно полагать, что для писавшего в XII в. ал-Идриси термин «Внешняя Русь» уже не был актуальным. В то же время зафиксированный ал-Идриси — и, насколько нам известно, не встречающийся у других арабских авторов — термин «Наиболее отдаленная Русь» является актуальным именно для XII в. Как и определения

«внешний»/«внутренний», словосочетание «наиболее отдаленная» отражает эгоцентрический способ восприятия пространства, причем из сообщения ал-Идриси достаточно очевиден тот пространственный центр, откуда могло быть дано такое определение. Отнесение городов Юго-Западной Руси к «наиболее отдаленной» ее части вряд ли могло исходить от жителей Западной Европы, Балканского полуострова, Византии или Средиземноморья; вместе с тем такое определение можно было бы ожидать от обитателей древнерусских княжеств или их торговых партнеров из восточных стран или Скандинавии.

О пространственной подвижности и связанной с ней неопределенности в локализации хоронимов с определениями «внешний»/«внутренний» говорит также то, что их географический смысл был не всегда ясен самим средневековым книжникам. Весьма показателен пример того же ал-Идриси. В одной из частей своего сочинения он описывает северную часть Кумании, которая в различных рукописях носит прямо противоположные наименования — в одних случаях она называется «внешней», а в других — «внутренней» (Al-Idrisi, p. 958)!

Хотя подобный «эгоцентрический» принцип выделения разных частей того или иного региона широко практиковался античными и средневековыми авторами, нельзя упускать из виду того, что наряду с особенностями пространственной ориентации он в принципе может в какой-то мере отражать и представления этнокультурного характера. В качестве примера, правда весьма далекого от Византии и славянского мира, можно привести используемый в современной синологии термин «Внутренний Китай», который служит для обозначения области распространения китайской цивилизации, т. е. территории, ограниченной с севера Великой китайской стеной и издревле называемой самими китайцами «Срединным Государством» (Малявин, с. 9–10).

Возвращаясь к терминам Константина Багрянородного, следует отметить, что в отличие от «Внешней России» и «Внешней Испании», для локализации которых в сочинении византийского императора нет надежного критерия, местонахождение «Внутренней Персии» известно, ибо она отождествляется самим Константином (и его источником в этой части — Феофаном) с Хорасаном — исторической областью, охватывающей южные районы Средней Азии, северо-восток Ирана и северную часть Афганистана. 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 пространственному восприятию, свойственному жителям западных областей Халифата. В географическом смысле Хорасан как «Внутреннюю Персию» могли рассматривать только те, для кого собственно Иран был бы «Персией внешней» — скажем, жители Мавараннахра. Однако у нас нет уверенности, во-первых, в том, что в хорониме, заимствованном Константином у Феофана, последний опирался на сообщения среднеазиатских информаторов, а во-вторых, в том, что в выражении «Внутренняя Персия» слово «внутренняя» является чисто географическим определением и не несет больше никакой смысловой нагрузки.

Следовательно, представление о Хорасане как о «Внутренней Персии» в принципе могло основываться не только на особенностях восприятия пространства, но и на каком-то другом критерии — этнокультурном или административном, чтобы отличить Хорасан сасанидский от Хорасана в составе Халифата, включавшего наряду с иранскими и другие в этническом и культурном отношении области.

Представление о том, что Хорасан является иранской — по культуре — 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. Например, по словам географа начала X в. Ибн ал-Факиха, «жители Хорасана относятся к Фарсу, хотя бы Хорасан и был его обширнее» (*Compendium*, p. 317).

В сочинении Константина хороним «Внутренняя Персия» встречается один раз — в главе 22, при сообщении о смерти халифа Харуна ар-Рашида, умершего в 809 г. в хорасанском городе Тусе: «В этом году вождь арабов Аарон [так Константин именует Харуна ар-Рашида] умер во Внутренней Персии, называемой Хорасаном» (Константин Багрянородный, с. 84/85). В дальнейшем о Хорасане говорится еще четыре раза: при рассказе об антиомейядских выступлениях, имевших место в этой провинции Халифата после смерти Харуна ар-Рашида (глава 22) (Там же), а также при характеристике административно-политического устройства Халифата при Аббасадах в главе 25, причем в последних трех случаях хоронимы «Хорасан» и «Персия» используются как синонимы: «эмират Персия, то есть Хорасан» (Там же, с. 94/95), «Персия, или Хорасан» (Там же, с. 96/97), «эмир Персии, т. е. Хорасана» (Там же, с. 96/97). В главе 21 термином «Персия» Константин заменяет хороним «Хорасан»: говоря об антиомейядском выступлении в Хорасане в 745 г., он пишет, что «маврофоры выступили из Персии» (Там же, с. 74/75).

Поскольку о «Внутренней Персии» говорится лишь при первом упоминании о Хорасане, можно заключить, что выражение «Вну-

трениия Персия» в структуре сочинения Константина 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. Показательно, что все три случая употребления хоронима «Хорасан» в главе 25 связаны с рассказом об административно-политическом устройстве Халифата, причем изложение охватывает период от первых аббасидских халифов, о которых писал еще Феофан, до времен самого Константина, когда на территории Хорасана уже имелись полунезависимые государства Тахиридов (821–873), Саффаридов (с 867 г.), Саманидов (с 819 г.).

Таким образом, на наш взгляд, в выражении «Внутренняя Персия» определение «внутренняя» следует рассматривать скорее не в географическом, а в административно-политическом и этнокультурном аспекте.

Литература

- Константин Багрянородный — *Константин Багрянородный*. Об управлении империей: Текст, перевод, комментарий / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989.
- Малявин — *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000.
- Подосинов 1978 — *Подосинов А. В.* Картографический принцип в структуре географических описаний древности (постановка проблемы) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978. С. 22–45.
- Подосинов 1999 — *Подосинов А. В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
- Compendium — *Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakîh al-Hamadhânî* / Edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1885.
- Al-Idrisi — *Al-Idrisi*. Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant» / Consilio et auctoritate E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi Della Vida, L. Petech, G. Tucci; Una cum aliis ed. A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci, L. Vecchia Vaglieri. Neapoli; Romae, 1978. Fasc. VIII.
- Janni — *Janni P.* La mapa e il periplo: Cartografia antica e spazio odologico. Mace-rata, 1984.

Т. М. Калинина

РА'ИС АР-РУ'АСА' АС-САКАЛИБА

И

᾽Αρχων τῶν Σχλαβηνῶν*

В трудах ряда арабо-персидских авторов X–XVII вв. сохранилась так называемая «Анонимная записка о народах Восточной Европы», как она была издавна условно названа исследователями, которая является сводкой информации о восточноевропейских народах — печенегах, хазарах, буртасах, волжских булгарах, мадьярах, славянах, русах, земле Сарир в северном Дагестане и аланах. 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.); последний привел еще и данные о печенегах, которых нет в версии Ибн Русте. Целый ряд других арабо-персидских и поздних турецких писателей — Мутаххар ибн Тахир ал-Макдиси (2-я пол. X в.), неизвестный автор книги «Худуд ал-'алам» («Границы мира», 2-я пол. X в.), ал-Бакри (XI в.), ал-Марвази (кон. XI — нач. XII в.), Ахмад Туси (2-я пол. XII в.), Мухаммад Ауфи (XIII в.), Закарийа ал-Казвини (XIII в.), ал-Варрак (нач. XIV в.), ан-Нувайри (XIV в.), Мирхонд (XV в.), Шукрулла ибн Шихаб (XV в.), Али аш-Ширази (XVI в.), Хаджи Халифа (XVII в.), Али эфенди (XVII в.) и др. — дают, как правило, сокращенную версию тех же известий или часть их, вставляя данные «Анонимной записки» в различный контекст, а иной раз приводя новые детали. При этом все ученые, пользовавшиеся первоисточником или последующими материалами, в разной степени его редактировали.

Авторство основных данных неизвестно. Некоторые писатели отмечали, что пользовались трудами Ибн Хордадбега, знатного перса, написавшего по-арабски в 40-е или 80-е гг. IX в., в числе многих прочих, «Книгу путей и стран». Он служил при дворе и в почтовом ведомстве Халифата, а потому обладал разнообразной информацией о международных и внутренних путях, близких и отдаленных странах. Сохранилась сокращенная версия его сочинения, в которой нет «Анонимной записки», прочие же его труды оказались утраченными. Гардизи ссылался на утерянное ныне сочинение Ибн Хордадбега «Книга известий». Ряд авторов (ал-Мас'уди, Шамс ад-дин ал-Макдиси, ал-Бируни, Гардизи, Йакут и др.) упоминали в качестве своего

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 04-06-80079).

источника сочинение ал-Джайхани, везиря при дворе Саманидов в Бухаре, который составил свой труд, вероятнее всего, около 922 г. К сожалению, это сочинение тоже не сохранилось, известно лишь, что ал-Джайхани использовал книгу Ибн Хордадбега при написании своей¹. Будучи высокопоставленными в Халифате людьми, и Ибн Хордадбех, и ал-Джайхани имели доступ к архивам, в которых могла сохраняться «Анонимная записка», но об ее авторстве ничего определенного сказать нельзя. Некоторые исследователи полагали, что автором «Анонимной записки» могли быть Ибн Хордадбех или ал-Джайхани². Было также высказано предположение, что написал ее Муслим ал-Джарми, византийский пленник, который был выкуплен в 945 г. и написал о Византии и ее фемах³. Однако этот рассказ в книге Ибн Хордадбега убеждает как раз в том, что «Анонимная записка» едва ли была написана ал-Джарми, поскольку и манера изложения, и форма подачи материала во фрагменте о Византии в книге Ибн Хордадбега совсем не похожи на «Анонимную записку». Итак, авторство «Анонимной записки» остается нераскрытым.

Сводка уделяет внимание дорогам, городам, торговле, экономике, указывает некоторые детали политического строя, отмечает вероисповедания и обычаи⁴. Разносторонние характеристики показывают, что эти сведения собирались не случайно, они вполне отвечали сложившемуся в арабской литературе характеру описаний далеких от Халифата земель. Подобного рода информация, не имеющая отношения к Восточной Европе, есть в разных версиях тех сочинений многих восточных писателей, где особенно целенаправленно выделялись описания дорог и областей — видимо, для правителей или высшего чиновничества Халифата. Совершенно не связанные с «Анонимной запиской» сведения о дорогах и стоянках в самых разных частях ойкумены содержались в сохранившейся «Книге путей и стран» Ибн Хордадбега, «Книге стран» ал-Йа'куби, одноименном сочинении Ибн ал-Факиха, «Книге о харадже и искусстве секретаря» Кудамы ибн Джа'фара, «Книге путей и стран» ал-Истахри и многих других.

Возвращаясь к «Анонимной записке», отметим, что оставшийся неизвестным автор мог предназначать ее для кого-то из эмиров Хорасана, поскольку именно там работали и жили Ибн Хордадбех, ал-Джайхани, а также Ибн Русте и Гардизи, наиболее полно сохранившие данные «Записки». Это тем более вероятно, что в разделах, не связанных с «Анонимной запиской», описанию путей через Хорасан в соответствующих произведениях уделено весьма много места.

Дальнейшее исследование опирается на наиболее полно сохранившиеся фрагменты из книг Ибн Русте, Гардизи и ал-Марвази, а также частично — на географическое сочинение под названием «Гра-

ницы мира» («Худуд ал-‘алам») неизвестного автора, который на основании многих книг предшественников воспроизвел собственные воззрения на расположение народов, в том числе славян; при этом частично он воспользовался данными «Анонимной записки» о славянах, хотя привлекал и другие источники⁵.

В «Анонимной записке» после сведений о местоположении страны славян, ее ландшафте, народном хозяйстве, погребальных обычаях, верованиях, чертах быта, элементах вооружения располагается фрагмент о правителе славян (*ра’ус*), который живет посередине страны славян, проходит процедуру коронования и называется своим народом «главой глав» (*ра’ус ар-ру’аса’* — Ибн Русте) или «наибольшим главой» (*ра’ус-е бехтер* — Гардизи, *ра’ус ал-акбар* — ал-Марвази. (Два последних автора дают кальку с термина *ра’ус ар-ру’аса’*.) Далее названо имя (или титул) этого главы, анализ этого сообщения см. ниже. После этих данных указанные авторы, имея в виду того же властителя, применяют титул *малик* (*надшах* — «Худуд ал-‘Алам»; этот персидский термин равнозначен арабскому *малик*), который обозначает верховного правителя, монарха, и рассказывают о его праве сбора дани с подданных и наказании обвиненных в воровстве⁶. Власть этого руководителя была освящена до известной степени религией, о чем сохранилось свидетельство «Худуд ал-‘Алам»: «Они считают своей обязанностью по религии служение царю (*надшаху*)»⁷. Таким образом, в рассказе о славянах «Анонимной записки» термин *ра’ус ар-ру’аса’* и его же арабские персидские аналоги означают верховного вождя.

У арабов титул *ра’ус* применялся к лицам, избираемым высшей администрацией из числа местных семей на роль посредника между верховной властью и местным населением в городах⁸. Поэтому выбор термина *ра’ус* для определения главы славян не может быть случайным: здесь подчеркивается роль повелителя славян как выборного лица, с одной стороны, и как представителя местной власти перед верховной администрацией, с другой. Существенно также и то, что предпочитается термин «глава глав», «наибольший глава» и равнозначные термины *малик* (араб.) и *надшах* (перс.), обозначающие верховного владыку; тем самым подчеркивается господствующая роль правителя.

Схожий взгляд на положение и роль вождей славян имеется в византийских источниках. Известный византийский теолог и церковный деятель, патриарх константинопольский Никифор (758–828) написал «Краткую историю» («Бревиарий»). В главе о войнах, ведшихся Византией в конце VII и начале VIII в., он рассказал о стычках Юстиниана II (685–695 и 705–711) со славянами во Фракии: отсюда Юстиниан переселил в область Опсикон множество славян, а из части их

набрал войско, «поставив над ними *архонтом* (курсив мой. — Т. К.) некоего по имени Небул из более благородных [среди них]»⁹. Аналогичные известия есть у византийского историка Феофана. Он пользовался одним первоисточником с Никифором, но у Феофана не сделан акцент на существование выбора вождя из «более благородного» сословия славян¹⁰. По мнению Г. Г. Литаврина, из вышеуказанных слов Никифора о Небуле следует, что «у славян имелась знатная верхушка, главенствующие роды, из которых избирались вожди»¹¹, хотя именно этот *архонт* был назначен византийским императором. (Мне представляется недостаточно обоснованной точка зрения В. Зайбта, что Небул — это представитель византийской военной элиты¹². Источники не дают оснований для такого вывода.)

Константин Багрянородный, византийский император Х в., писал в книге «Об управлении империей» об *архонтах*, избранных для себя славянами Далмации и окрестностей, о «самовластном *архонте*» Хорватии, об *архонтах* сербских племен, которые правили «по наследству»¹³. Вместе с тем в главе о славянах Далмации Константин Багрянородный отмечал, что «*архонтов* же, как говорят, эти народы не имели, кроме старцев-жупанов, как это в правилах и в других Славиниях (курсив в обоих случаях мой. — Т. К.)»¹⁴. Тем не менее далее Константин, рассказывая о крещении хорватов и сербов, поведал, что после крещения над ними были поставлены архонты, «которых они сами хотели и выбирали из рода, почитаемого и любимого ими»¹⁵. Я. Ферлуга объяснял противоречивые высказывания императора тем обстоятельством, что информация о верховенстве старцев-жупанов относилась к концу VIII — началу IX в., когда родоплеменной строй приходил в упадок, позднее же места старейшин в управлении славянским обществом стали занимать знатные люди, которых византийцы и именовали *архонтами*¹⁶. Й. Кодер полагал, что правителей-*архонтов* для славян назначала только византийская администрация¹⁷. Однако вышеуказанная информация Константина Багрянородного явно противоречит такому мнению. К этому же выводу приводят данные Монеувасийской хроники, где говорится, что «славяне Пелопоннеса не были подчинены ни императору ромеев, ни кому-либо другому»¹⁸. Поэтому можно сделать вывод, что славяне во всех местах своего расселения, будь то Пелопоннес, Балканы или Восточная Европа, все же сами выбирали себе вождей. В тех случаях, где они были зависимы от Византии, ее власти, зная славянский обычай выбора главы из числа своих знатных родов, признавали эту традицию, когда утверждали или меняли *архонтов* под своей эгидой. Именно этой политикой можно объяснить и назначение Небула в качестве *архонта* Юстинианом II.

Следует отметить, что в византийской литературе термин *архонт* применялся далеко не только к властителям славян: он обозначал глав провинций; персон, наделенных титулом; лиц, занимавших высшую должность в воинских подразделениях или чиновничьих учреждениях; просто богачей, без титула¹⁹. Для нашей же темы весьма существенно именование *архонтами* чужеземных правителей: болгарских царей (*архонтами* Константин Багрянородный называл болгарских князей Бориса-Михаила, Симеона и др.), русских князей (например, Константин Багрянородный именовал *архонтом* киевского князя Святослава Игоревича, а также тех вождей русов, что собирали дань с подвластных славянских племен²⁰); в официальных документах византийской канцелярии киевские князья тоже именуется *архонтами*²¹; так же называются вожди кочевников — «турок», т. е. венгров, и «пачинакитов», т. е. печенегов у Константина Багрянородного; хазарский хакан также был им назван *архонтом*²²; в том же ряду назывались правители южнославянских племен — кроатов, сербов, захлумов, тервунитов и других²³. Арабский термин *ра'ис ар-ру'аса'* и его персидские аналоги, соответствующие значениям «глава глав», «высший руководитель», и одновременная замена его термином *малик*=*падшах* («государь», «владыка») тоже свидетельствует о том, что речь идет именно о верховном правителе славян.

Реальный властитель славян, о котором шла речь в «Анонимной записке», был назван у Ибн Русте «главой глав» (*ра'ис ар-ру'аса'*) по имени Свийт.м.л.к. 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» (*малик*), «тут не дает смысла»²⁴. Несмотря на то что многие после Д. А. Хвольсона высказывали сомнение в правомерности конъектуры²⁵, версия первого издателя Ибн Русте не может быть отброшена. 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 Марвази, о наличии верховных животных у главы славян последний назван именно *малик*. Форма «Свийт-малик» необычна для арабского языка: нормой должно было бы быть «Свийт ал-малик»²⁶. Отсутствие слова *ал-малик* у других авторов, передававших «Записку», свидетельствует не о более точной передаче имени, как полагал некогда Б. Н. Заходер²⁷, а напротив, о неприятии, непонятности для арабских авторов слова *малик* после имени Свийт. Вариант «Худуд ал-'Алам», некогда заинтересовавший Б. Н. Заходера, — «Б.смут Свит» — еще ранее Ф. Вестбергом был справедливо объяснен искаженной передачей арабского выражения «Йусаммунаху Свийт»,

т. е. «называют его Свийт»²⁸ (арабская графика позволяет легко спутать при переписывании буквы *йа* и *ба*, *нун* и *та* и т. д. вследствие перестановок диакритических точек над или под буквой). Старая гипотеза, высказанная еще в начале XIX в. и подробно разработанная в XX в. Т. Левицким, побуждает считать, что речь вполне может идти о Святополке I, государе Великой Моравии (870–894)²⁹. Б. Н. Заходер сомневался, что термин *ра'ис ар-ру'аса'* мог быть приложим к такому крупному государственному деятелю, как Святополк, разбирая значение слова *ра'ис*: «Под термином *раис* в применении к народам не арабо-мусульманской государственности понимался глава, вождь (дука), власть которого была отлична как от власти государя, так и от власти родовых старейшин»³⁰. Не совсем ясно, почему ученый считал, что власть этого главы отлична от власти государя: то обстоятельство, что авторы называют этого вождя не просто «главой», а «главой глав» и одновременно «государем» (*маликом* = *надшахом*), как раз и показывает, что термин применялся по отношению именно к верховному владыке. Для арабского же писателя второй половины IX в., коим был автор «Анонимной записки», и Святополк Великоморавский, и другие славянские правители и не могли быть не чем иным, как «главами глав» и «государями» — в отличие от еще более высоких властителей — халифов и известных им византийских императоров.

Некогда Ф. Вестберг, а впоследствии Ф. Кмитович высказывали сомнение, что Моравия и ее государь могли быть известными арабским писателям, поскольку в IX в. эта страна лежала довольно далеко от торговых магистральных путей, и предлагали относить всю информацию «Анонимной записки» к киевским полянам; слово «свит» считать титулом со значением, близким к славянскому «свет», с первоначальным смыслом «царь, король»³¹. Соответственно, сочетание Свийт-малик можно было считать выражением, близким к титулу «великий (могущественный) король». Ф. Кмитович при этом проводил параллель с хазарской титулатурой верховного владыки «великий хакан», которая встречается в арабских источниках (*хакан ал-акбар* или *хакан ал-кабир*)³². Неясно при этом, насколько правомерно и оправданно применение таких титулов в отношении славянских правителей, которые не имеют аналогов ни в отечественных, ни в зарубежных источниках. Мне представляется более обоснованной версия, по которой имя главы славян связывалось со Святополком Великоморавским, а название его заместителей — с термином *жупан*, отмеченным и Константином Багрянородным³³. Эти имена и названия соответствуют юго-западной ветви славянства. Тем не менее, если судить по географическим сведениям и данным о соседстве окрестных народов, рассказ «Анонимной записки» в целом относится к

более широкому ареалу расселения славян, включая восточноевропейский.

Можно предположить, что *ра'ис ар-ру'аса'* и *архонты* в применении к восточнославянскому обществу конца IX — начале X в. обозначали глав знатных родов: «великих и светлых князей», «всякое княжье», т. е. тех властителей, которые правили определенной славянской территорией до момента захвата ее представителями великокняжеской династии. Из древнерусских источников известны имена некоторых восточнославянских вождей: полянский Кий, новгородский Бравлин (по происхождению скандинав), древлянский Мал, вятичский Ходота.

Таким образом, сравнительный анализ арабских и византийских письменных источников расширяют знания о государственном устройстве славянских обществ IX — середины X в.

Примечания

1. Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература // Крачковский И. Ю. Избр. соч. М.; Л., 1957. Т. 4. С. 219–223; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В. В. Соч. М., 1963. Т. 1. С. 58; Новосельцев А. П. Восточные источники о славянах и Руси VI–IX вв. 2-е изд. // ДГ 1998 г. Памяти члена-корреспондента РАН Анатолия Петровича Новосельцева. М., 2000. С. 283; *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*. Wrocław etc., 1956. T. 1. S. 43–64; *Miquel A. La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*. Paris, 1967. Vol. 1. P. XXIII–XXV.
2. *Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*. Leipzig, 1903. S. XXVIII–XXXV (далее — *Marquart J. Streifzüge*); Новосельцев А. П. Восточные источники. С. 283.
3. *Marquart J. Streifzüge*. S. 243.
4. Мишин Д. Е. *Сакалиба* (славяне) в мусульманском мире в раннее средневековье. М., 2002. С. 50.
5. Новосельцев А. П. «Худуд ал-'Алам» как источник о странах и народах Восточной Европы // ВИ. 1986. № 5. С. 90–103; Мишин Д. Е. Географический свод «Худуд ал-Алам» и его сведения о Восточной Европе // Славяноведение. М., 2000. № 2. С. 52–63.
6. *Kitab al-'alak an-nafisa VII auctore Abu Ali Ahmed ibn Omar ibn Rosteh...* Leiden, 1892. P. 144–145 (далее — *Ibn Rosteh*); Бартольд В. В. <Извлечение из сочинения Гардизи «Зайн ал-ахбар»> // Бартольд В. В. Соч. М., 1973.

- Т. 8. С. 39 (перс. текст), 59 (пер.); *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India* / V. F. Minorsky. London, 1942. P. 22 (engl. transl.).
7. Туманский А. Г. Новооткрытый персидский географ X столетия и его известия о славянах и руссах // ЗВОРАО. СПб, 1897. Т. 10. С. 133 (перс. текст); С. 135 (пер.); *Hudud al-'Alam. «The Regions of the World»* / Translated and explained by V. F. Minorsky. London, 1970. P. 158 (engl. transl.) (Далее — Н-'А).
8. Бартольд В. В. Туркестан. С. 293–294; Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966. С. 326; Большаков О. Г. Средневековый город Ближнего Востока. М., 1984. С. 286–287.
9. Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1995. Т. 2. С. 232–233 (далее: Свод).
10. Свод. С. 250, 280–281.
11. Свод. С. 242. Примеч. 76.
12. Seibt W. Zum Problem der Slawen im Byzantinischen Reich unter Justinian II. Nebulos und sein goldener Monogramming // BB. 1994. Т. 55 (80). № 2.
13. Константин Багрянородный. Об управлении империей. Текст, пер., коммент. М., 1991. С. 130–131, 134–135, 136–137, 142–143, 148–149 (далее: Константин Багрянородный).
14. Константин Багрянородный. С. 112–113.
15. Константин Багрянородный. С. 114–115.
16. Ferluga J. Archon. Ein Beitrag zur Untersuchung der südslavischen Herrschertitel im 9. und 10. Jhr. im Lichte der byzantinischen Quellen // Tradition als historische Kraft / Eds. N. Kampund J. Wollach. Berlin; New York, 1982. S. 256–257.
17. Koder J. Zu den Archontes der Slaven in die De administrando imperio, 29, 106–115 // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1983. Bd. 29. S. 128–131.
18. Charanis P. The Chronicle of Monemvacia and the Question of the Slavonic Settlements in Greece // DOP. 1950. Т. 5. P. 147–148.
19. Ferluga J. Archon. S. 255.
20. Константин Багрянородный. С. 44–45, 50–51.
21. DA1. II. P. 30.
22. Константин Багрянородный. С. 44–45, 154–155, 158–159, 160–161 et passim; Constantine Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae byzantinae libri II / R. J. H. Reiskii. Bonnae, 1829. P. 691.

23. *Константин Багрянородный*. С. 291. Примеч. 10. См. также: *Ferluga J.* L'archontat de Dalmatie // *Ferluga J.* Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIth Centuries. Amsterdam, 1976. P. 131–136; *Idem.* Byzanz und die Bildung der frühesten südslavischen Staaten // *Ibid.* P. 245–249; *Idem.* Archon. S. 254–266.
24. Известия о хозарах, бургасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу Али Ахмеда ибн Омара Ибн Даста... / В первый раз издал, перевел и объяснил Д. А. Хвольсон. СПб., 1869. С. 119 (Далее: *Хвольсон*. Известия).
25. *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 266. Примеч. 3; *Бартольд В. В.* <Извлечение из сочинения Гардизи «Зайн ал-ахбар»>. Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научною целью. 1893–1894» // *Бартольд В. В.* Соч. М., 1973. Т. VIII. С. 39 (перс. текст); *Заходер Б. Н.* Каспийский свод. С. 134–135.
26. *Мишин Д. Е.* *Сакалиба* (славяне). С. 59: Д. Е. Мишин передает имя царя славян как *С.вит малик* — *С.вит.м.л.к.*
27. *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. 2. С. 134–135.
28. *Вестберг Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // ЖМНП. Новая серия. Спб., 1908. Ч. 14 (март). С. 11–12; *Заходер Б. Н.* Каспийский свод. С. 135.
29. *Charmoy F.* Relation de Mas'oudy et d'autres auteurs musulmans sur les anciens Slaves // Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, 1834. Ser. 6. T. 2. P. 29; *Хвольсон Д. А.* Известия. С. 139–140; *Ibn Rosteh.* P. 145. Note «а»; *Marquart J.* Streifzüge. S. 470–472; *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi.* P. 117–118 (comment.); Н-'А. P. 427–432; *Lewicki T.* S-w-nt-b-lk arabskiej «Relacji anonimowej (2 poł. IX w.) i jego «zastępcę» // Liber Josepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dicatus. Wrocław etc., 1968. S. 363–376; *Мишин Д. Е.* *Сакалиба* (славяне). С. 59.
30. *Заходер Б. Н.* Каспийский свод. С. 136.
31. *Вестберг Ф.* К анализу. Март. Ч. 14. С. 12; *Kmietowicz F.* Tytuły władców Słowian w tzw. «Relacji Anonimowej», wschodnim źródle z końca IX wieku // Slavia Antiqua. Poznań, 1976. T. 23. S. 181–184.
32. *Kmietowicz F.* Tytuły. S. 184.
33. *Константин Багрянородный*. С. 112–113: πλὴν ζουπάνους γέροντας. О термине «жупан–жупанич» и возможном арабском аналоге см.: *Калинина Т. М.* Интерпретация некоторых известий «Анонимной записки» о славянах // ДГ 2001 г. М., 2003. С. 204–216. Д. Е. Мишин предлагает вариант: *судец*, т. е. «судья» (*Мишин Д. Е.* *Сакалиба* (славяне). С. 86. Примеч. 23).

ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ ГИМНОГРАФИИ (863 — ок. 1097 гг.)*

В истории становления славянских гимнографических книг (863 — ок. 1097 гг.) можно выделить пять этапов: 1) паннонский, или кирилло-мефодиевский (863—885 гг.); 2) общеболгарский (886—893 гг.); 3) македонский, или западноболгарский (894—916 гг.); 4) преславский, или восточноболгарский (894—970 гг.); 5) древнерусский (ок. 1062 — ок. 1097 гг.). В первой части работы** были рассмотрены первые два этапа, ниже рассматриваются последние три.

Македонский этап (894—916 гг.)

В 893 г. князь Борис, возмущенный попыткой реставрации язычества, оставил монастырь и жестоко расправился с Владимиром и его сторонниками, после чего созвал всенародный Преславский собор, на котором передал верховную власть в стране своему сыну Симеону (правил в 893—927 гг.). Одновременно с этим была провозглашена независимость болгарской церкви от Константинополя, церковнославянский был объявлен официальным языком болгарского государства и местной церкви, а столица страны перенесена из Плиски в Преслав. За этим последовала смена языка официального богослужения (с греческого на славянский) и связанное с ней *предложение книг*, т.е. замена греческой литургической литературы соответствующей славянской. Тогда же в болгарской церковной организации начался процесс замещения греческого духовенства (в том числе иерархов) славянскими священниками — после Преславского собора 893 г. в епископы рукоположен Климент Охридский, ставший, по словам Феофилакта Болгарского, первым епископом болгарского языка. Тогда же или несколько позже (крайний срок — 906 г.) в епископский сан был возведен и Константин Преславский.

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

** Славяноведение, 2004, № 2. С. 18—55.

Однако смена литургического языка затронула лишь соборно-приходскую практику, тогда как ежедневное монастырское богослужение и далее оставалось греческим¹. В результате возникло языковое противопоставление соборно-приходского (славянского) и монастырского (греческого) богослужения. Эта оппозиция оказалась чрезвычайно устойчивой — она сохранялась до византийского завоевания Восточной Болгарии (971 г.). Этим и объясняется тот факт, что практически все дошедшие до нас церковнославянские литургические рукописи XI–XIII вв. восточноболгарского происхождения отражают именно соборно-приходское, а не монастырское богослужение. Немногочисленность этих источников (всего шесть: Саввина книга, Ватиканский палимпсест, Енинский апостол, евангелие Кохно, Добрианова минея, а также несохранившийся болгарский оригинал Остромирова евангелия)² не должна нас смущать: их совокупность дает немалый текстовый объем.

Забегаая вперед, отметим, что восточноболгарская монастырская литургическая практика была славянизирована лишь в во второй половине XIII в. Возобновление болгарской государственности в 1187 г. должно было вызвать массовый исход греческого монашества из страны, что привело к полному упадку монастырской жизни. Ее постепенный подъем, сопровождавшийся сменой языка монашеского богослужения (с греческого на славянский), начался лишь после восстановления болгарской патриархии в 1235 г. По мнению А. А. Турилова, древнейшей восточноболгарской рукописью, отражающей ежедневное (следовательно, монастырское) богослужение на славянском языке, является отрывок сентябрьской служебной минеи второй половины (конца?) XIII в. (Москва, ГИМ, Увар. 1176/1–4^о; СК XIV, № 440), написанной Добрианом, писцом известной Добриановой, или Григоровичевой, праздничной минеи (СК XI–XIII, № 358–359)³. Эта единственная восточноболгарская рукопись монастырского типа, от которой сохранилось всего четыре листа, противопоставлена шести перечисленным выше соборно-приходским источникам XI–XIII вв., происходящим из Восточной Болгарии. Такое соотношение трудно объяснить плохой сохранностью древнейшей восточноболгарской книжности, ведь речь идет не о том, что до нас дошла небольшая часть былого рукописного богатства, а о том, что среди немногих *сохранившихся* источников абсолютно преобладают соборно-приходские кодексы — и это несмотря на то, что вообще-то укрепленные стены способствуют лучшей сохранности монастырских рукописных собраний по сравнению с церковными. Лишь указанный выше фрагмент сентябрьской служебной минеи свидетельствует о восточноболгарском монастырском богослужении на славянском языке, которое ранее второй половины (конца?) XIII в. никакими источниками (ни пря-

мыми, ни косвенными) не засвидетельствовано. Это заставляет предполагать, что в предшествовавший период в Восточной Болгарии монастырское богослужение отправлялось на греческом языке. Кстати, об этом ясно свидетельствует белоглиняная табличка, обнаруженная в гробнице возле Круглой церкви в Преславе и датируемая концом IX — началом X в., — на ней наименования дней недели написаны по-славянски, а инципиты соответствующих церковных песнопений на каждый день недели (отражающие, следовательно, монастырскую богослужебную практику) даны по-гречески⁴.

Активно соперничая с Византией, царь Симеон покровительствовал славянской письменности, чтобы та соответствовала уровню его политических и военных притязаний. В его правление восточно-болгарские книжники занимались развитием в основном не литургической книжности, как ранее, а четьей церковной литературы (включая толкования на Священное Писание), предназначенной для царской библиотеки. Переключение главного внимания с богослужебных текстов на четьи сопровождалось значительной реформой церковно-славянского языка, которую принято называть *преславской* или *симеоновской*. Новая литературная норма должна была удовлетворять вкусам молодого царя, получившего образование в Константинополе и, следовательно, более образованного (в византийском смысле) по сравнению со своим отцом. Выполненные при Симеоне переводы с греческого на славянский записывались славянским церковным письмом — глаголицей⁵. Ориентация литературной деятельности симеоновского кружка на внелитургическую духовную литературу, явно отражавшая желание заказчика, способствовала сохранению греческого богослужения в восточноболгарских монастырях.

Если преславские книжники, выполняя царский заказ, занялись переводом на славянский язык четых сборников, то в Македонии Климент Охридский продолжил работу по созданию славянской литургической литературы. До 893 г. были созданы книги для соборно-приходского богослужения, теперь предстояло подготовить необходимые тексты для монастырской практики, ежедневной в течение всего церковного года. Иными словами, предстояло провести новую литургическую реформу.

Триодь Постная и Цветная (полного состава), созданная Константином Преславским и Климентом Охридским для соборно-приходского богослужения, с равным успехом могла использоваться и в монастырях, поскольку содержала ежедневные службы триодного цикла. Поэтому новую реформу следовало проводить в двух направлениях, чтобы обеспечить ежедневное богослужение: а) в календарном годовом круге; б) в октоишном цикле подвижного годового цикла.

Строго говоря, наличные славянские тексты позволяли проводить ежедневное богослужение в календарном годовом круге: на важнейшие праздники пелась славянская Праздничная минея, созданная учениками солунских братьев в 886 г., а в остальные календарные дни, не имевшие еще собственных текстов, вообще-то можно было использовать дневные (общие) службы кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного. При такой системе службу понедельника можно исполнять на все ангельские праздники, вторника — на предтеченские, четверга — на апостольские, пятницы — на крестные. Однако при ежедневном пении дневных служб возникает значительное неудобство, связанное с тем, что на многочисленные календарные праздники святых низших разрядов приходится использовать одну и ту же субботнюю службу (посвященную всем святым и усопшим), которая должна употребляться слишком часто — многократно в течение каждого месяца. Это неудобство должно было ощущаться даже в том случае, если ежедневная субботняя служба уже была заменена столпом из восьми субботних служб по гласам Октоиха.

Проблему можно было решить двумя способами: а) создать славянский комплект служебных миней на весь календарный год (насколько это позволяла степень развития греческой служебной Миней на конец IX в.)⁶; б) составить общие службы низшим ликам святых. Климент Охридский выбрал второй, гораздо более простой и экономный путь.

Гипотеза о том, что автором **общих минейных служб** является Климент, была выдвинута Б. С. Ангеловым⁷. При этом исследователь основывался, в частности, на сообщении греческого Пространного жития Климента (гл. XXII), согласно которому тот «укрепил Церковь псалмоподобными песнопениями, часть из которых сочинена в честь множества святых, а часть — в честь всенепорочной Богоматери»⁸. Эта гипотеза была блестяще подтверждена Г. Поповым, который обнаружил остатки принадлежащего Клименту акростиха в тропарях канонов, находящихся в составе общих служб пророку, апостолу, святителю и, возможно, мученице. С меньшей долей вероятности авторство Климента можно предполагать для общих служб преподобному отцу и мученику⁹. Все эти композиции имеют функциональные соответствия в византийской традиции, причем одним из основных авторов греческих общих служб был Иосиф Песнописец¹⁰.

Составленные Климентом общие службы «низшим» ликам святых были прибавлены к общим последованиям «высшим», содержавшимся (в виде дневных служб на понедельник—субботу) в кирилло-мефодиевском Шестодневе служебном. Образовавшуюся таким образом структуру наглядно демонстрирует так называемый Венский октоих (Codex

Hankensteinianus) — южнорусский богослужебный сборник XII/XIII в. (Вена, Австрийская национальная библиотека, Cod. slav. 37)¹¹, где дневные и общие службы взаимодополняют друг друга. Эта рукопись содержит:

а) Шестоднев служебный, состоящий из воскресных служб Октоиха восьми гласов (л. 1 об.—107) и дневных канонов Октоиха переходящего гласа: в понедельник ангелам 1-го гласа, во вторник Иоанну Предтече 2-го гласа, в среду Богородице 3-го гласа, в четверг апостолам 4-го гласа, в пятницу Кресту 5-го гласа, в субботу умершим 6-го гласа (л. 107—154 об.);

б) апостольские и евангельские чтения: дневные на понедельник—воскресенье; воскресные утренние евангелия; общие чтения святым (*преподобным, *священномученикам, *святителям, *женам преподобным и мученицам, пророкам, безмездникам, мученикам)¹²; чтения на наиболее значительные праздники календарного и подвижного годового круга (л. 155—238);

в) воскресные кондаки восьми гласов (л. 238—240);

г) общие службы: пророку, апостолу, святителю, преподобному, мученику, мученице; последняя служба обрывается на третьем тропаре 8-й песни канона, поскольку конец рукописи утрачен (л. 241—290 об.)¹³.

Кроме того, на полях и пустых листах рукописи выписан дополнительный текст, содержащий следующие части: а) различные песнопения Октоиха: степенны, седальны, блаженны, троичны, светильны, стихиры, а также канон Николаю Мирликийскому (л. 1 об.—154 об.); б) месяцеслов на весь год с краткими уставными указаниями (л. 154 об.—186 об.); в) службы на некоторые господские и богородичные праздники (с дополнениями): Рождество Богородицы, Преображение Господне, Успение Богородицы, Рождество Христово, Богоявление, Сретение Господне, Благовещение, Пасху; каноны: молебен Богородице, причащению, за упокой; служба Воздвижению Креста (л. 187—277 об.).

Как видим, в Венском октоихе общие гимнографические последования важнейшим ликам, представленные в разделе дневных служб (л. 107—154 об.), дополнены общими службами «низшим» ликам (л. 241—290 об.), составленными Климентом Охридским. Такое дополнение подготовило почву для распада Шестоднева служебного на две книги, способные функционировать самостоятельно: Воскресный октоих и Общую mineю, содержащую службы как «высшим» ликам святых (бывшие дневные службы на понедельник—субботу кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного), так и «низшим» (оригинальное творчество Климента Охридского).

Закончив составление общих служб (которые устранили необходимость в двенадцатитомной служебной Mineи), Климент принялся

за создание **полного славянского Октоиха**, в котором каждый день недели был бы представлен столпом из восьми служб разных гласов. Воскресные службы восьми гласов уже имелись в составе кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного, аналогичный столп субботних служб мог быть составлен еще до 893 г., однако столпы служб на остальные дни недели (с понедельника по пятницу включительно) еще предстояло составить.

Предположение о том, что славянский рукописный Октоих содержит оригинальные песнопения, было высказано Б. Ботевым¹⁴. На основания стилистического и лингвистического анализа И. Добрев и М. Йовчева атрибутировали некоторые октоишные песнопения Клименту Охридскому¹⁵. Позже эта атрибуция была блестяще подтверждена обнаружением в рукописях Октоиха славянских акростихов с именем Климента¹⁶. Недавние открытия обобщены М. Йовчевой: «Известны два цикла восьми молебных канонов и двадцати четырех молебных стихир Климента Охридского — Иоанну Крестителю (на вторник) и апостолам Петру и Павлу (на четверг), а также цикл восьми троичных канонов. Перу Климента Охридского принадлежат, вероятно, и два цикла молебных богородичных канонов на среду и пятницу. К оригинальным болгарским творениям относятся и анонимный цикл восьми троичных канонов с фразовым акростихом **ѿ моля прилежно бес прѣстави** в каноне 8-го гласа и цикл двадцати четырех троичных стихир с акростихом **ѿже трѣ мѣтѣ помози ми аминь**»¹⁷. С учетом опубликованного Е. С. Федоскиной покаянного канона на понедельник либо вторник (который, впрочем, встречается также в составе Требника и, видимо, первоначально предназначался именно для него)¹⁸ сейчас уже известны оригинальные славянские октоишные песнопения на понедельник (?), вторник, среду, четверг, пятницу и воскресенье (троичные каноны на полунощнице). Эти данные говорят о том, что Климент Охридский единолично либо вместе со своими учениками и соратниками составил славянский Октоих полного (ежедневного) состава.

Сочиняя песнопения для полного Октоиха, Климент не воспользовался уже существовавшими дневными службами (переходящего гласа) кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного, а написал свои собственные, что привело к функциональной дублетности соответствующих октоишных песнопений, переводных (кирилло-мефодиевских в Шестодневе служебном) и оригинальных (климентовых в полном Октоихе), что отразилось в восточнославянской традиции¹⁹.

Можно думать, что работа над славянским Октоихом проводилась после составления общих служб «низшим» ликам святых. Во-первых, содержание 2-го тропаря 8-й песни общего канона святителю (да

избавдемя ѿ грѣхъ. и находа и врани противныихъ»²⁰ связывается исследователями с болгаро-венгерскими войнами 895–896 гг.²¹ Во-вторых, О. А. Крашенинникова отметила, что октоишные службы Климента содержат мольбу об избавлении от тяжелой болезни, недугов и язв, а также частые упоминания близкой кончины и потому были, вероятно, написаны в последний период его творчества, возможно в первом десятилетии X в.²² Однако нужно иметь в виду, что последние темы характерны также для греческих песнопений Октоиха и, следовательно, могут не отражать реальной ситуации, являясь всего лишь данью устоявшейся литературной традиции.

Если в 894–916 гг. Климент Охридский создавал гимнографические тексты для ежедневного (монастырского) богослужения, то он должен был позаботиться и о соответствующих четых книгах. Вероятно, именно тогда было составлено славянское полноапракосное евангелие мирославовского типа, характеризующееся особым набором полноапракосных перикоп и получившее ограниченное распространение в славянском мире. Е. Дограмаджиева выявила пять списков евангелия (разных структурных разновидностей), последовательно отражающих мирославовскую систему чтений²³ (перечисляются в хронологической последовательности):

1) сербское полноапракосное Мирославо евангелие 1180–1190 гг. (Белград, Национальный музей, № 1536; Санкт-Петербург, РНБ, Ф.п. I.83; СК XI–XIII, № 56);

2) древнерусское четвероевангелие XII в. (Москва, РГАДА, Син. тип. 1; СК XI–XIII, № 72);

3) сербское полноапракосное Будилово евангелие второй четверти XIII в. (Ватиканская библиотека, № 4)²⁴;

4) западноболгарское (с сербской вставкой) краткоапракосное евангелие XIII/XIV в. (Санкт-Петербург, РНБ, Q. п. I.43; СК XI–XIII, № 433);

5) западноболгарское полноапракосное евангелие начала XIV в. (Москва, РГБ, Григ. 9; СК XIV, № 112);

Еще 13 рукописей XIII–XIV вв. несут на себе *единичные* следы влияния со стороны мирославовской лекционной системы: 3 полных апракоса, из которых два сербские (Дечанский монастырь, Церколезское собр., № 1, середины XIII в.; Афон, Хиландарь, № 8, конца XIII в.) и один западноболгарский (Карпинское евангелие XIII в.; СК XI–XIII, № 236), и 10 тетров, из которых 6 западноболгарские (Баницкое евангелие конца XIII в., Дечанское евангелие второй половины XIII в., Добрейшево евангелие первой половины XIII в., Керзоново евангелие 1354 г., Кратовское евангелие середины XIV в., месяцеслов начала XVI в. к евангелию царя Ивана Александра) и 4 сербские (евангелие начала XIV в. Британского музея Add. Mss. 32162; месяцеслов

XIV в. к Добромирову евангелию; два евангелия XIII в. Народной библиотеки им. Кирилла и Мефодия, № 466 и 844).

Обобщая эти рукописные свидетельства, можно утверждать, что система чтений мирославовского типа и ее отдельные элементы наблюдаются в 7 апракосах (4 сербских списка XII–XIII вв. и 3 западноболгарских списка XIII–XIV вв.) и 11 тетрах (6 западноболгарских списков XIII–XVI вв., 4 сербских списка XIII–XIV и 1 древнерусский список XII в.). В этом перечне четвероевангелий больше, чем апракосов, и географическая распространенность первых шире, поэтому можно утверждать, что сначала возник славянский тетр с литургическим аппаратом, отражавшим мирославовскую систему чтений, и лишь позже на его основе был создан апракос мирославовского типа. Согласно нашему предположению, последний был создан в окружении Климента Охридского в 894–916 гг.²⁵ Древнейшие греческие рукописи с той же лекционной системой датируются IX в.²⁶

Создание столь разных текстов для ежедневного богослужения, гимнографических (общие службы «низшим» ликам святых, Октоих полного состава) и четых (апракос мирославовского типа), говорит о том, что Климентом Охридским была проведена полномасштабная литургическая реформа с целью обеспечения монастырской литургической практики на славянском языке²⁷. Эту реформу, вторую в истории славянского богослужения, можно назвать *македонской* (по месту ее проведения) либо *климентовской* (по имени ее организатора).

Три обстоятельства говорят о том, что данную реформу нужно считать самостоятельным проектом, а не простым продолжением или более поздней стадией предыдущей (общebolгарской): а) более ранняя реформа была направлена на создание текстов для соборно-приходского богослужения, а последующая — для монастырской литургической практики; б) первая осуществлялась совместными усилиями учеников солунских братьев, а вторая, насколько нам известно, — лишь Климентом Охридским; в) дальнейшая судьба созданных текстов была различной: на Руси болгарские соборно-приходские книги функционировали уже в значительно реформированном виде (после частичного устранения из них оригинального славянского материала), тогда как болгарские монастырские тексты получили значительное распространение без аналогичного редактирования (о чем ниже). Очевидно, что мы имеем дело с самостоятельными и хронологически разными процессами.

Следует обратить специальное внимание на то, что после 893 г. усилия преславских книжников, с одной стороны, и Климента Охридского, с другой, были направлены на достижение разных целей: первые, выполняя царский заказ, переключили основное внимание с

богослужебной на внелитургическую четью литературу, а второй продолжил работу в прежнем направлении и после создания славянской книжности для соборно-приходского богослужения занялся составлением книг для монастырской литургической практики. Трудно поверить, что Климент, даже занимая епископскую кафедру, мог позволить себе по собственной инициативе дистанцироваться от культурной политики царя Симеона, противопоставив ей собственную концепцию книжной деятельности, ведь непослушание царю грозило реальной опасностью. Если же епископ все же решился на такой шаг, значит, у него были основания считать себя в безопасности.

Я полагаю, что решение Климента заняться монастырским богослужением на славянском языке было поддержано оставившим престол Борисом. Во-первых, лишь его покровительство могло обеспечить епископу саму возможность отступить от культурной политики Симеона, который в своих действиях не мог не оглядываться на отстранившегося от мирских дел отца: все прекрасно помнили, что в 893 г. тот не поленился совлечь монашескую ризу для того, чтобы жестоко расправиться со своим сыном Владимиром, осмелившимся проводить независимую государственную политику по принципиальному для Бориса вопросу, да и на самом Преславском соборе отец, передавая власть Симеону, публично предупредил его о том, что будет наказан, если хоть в чем-нибудь отступит от христианства. Во-вторых, Борис имел право считать развитие славянской письменности своим личным делом: он спланировал и организовал первую славянскую литургическую реформу, предполагавшую составление книг для соборно-приходского богослужения, и вполне мог решить продолжить эту работу созданием славянских текстов для монастырской литургической практики. В-третьих, к концу жизни Борис, как мы знаем, был склонен к аскетизму и потому дважды уходил от мирских дел в монастыри, где провел в общей сложности 18 лет: сначала (889–893 гг.) под Плисской и затем (остаток жизни в 893–907 гг.) вблизи Преслава. Идея создания монастырской литургической литературы, кому бы она ни принадлежала, должна была казаться привлекательной для князя, решившего посвятить себя духовному подвигу вдали от мирской суеты.

Итак, для третьего (македонского) этапа в развитии славянской гимнографии (894–916 гг.), можно предложить следующую относительную хронологию возникновения оригинальных текстов, написанных Климентом Охридским (с одобрения князя Бориса) для монастырского богослужения:

а) сначала (ок. 895–896 гг.) были созданы общие минейные службы «низшим» ликам святых;

б) затем (в первом десятилетии X в.?) был составлен полный славянский Октоих.

Монастырская литургическая реформа, проведенная Климентом в 894–916 гг., охватила Македонию, но так и не смогла распространиться на Восточную Болгарию, где в монастырях, вероятно, все еще продолжали служить по-гречески. В принципе это распространение было возможным до 971 г. (когда Преслав был захвачен войсками византийского императора Иоанна I Цимисхия), но не произошло лишь потому, что к тому времени князь Борис, который мог способствовать этому процессу, уже ушел из жизни, а царь Симеон (893–927) и царь Петр (927–969) не проявляли интереса к расширению сферы славянского богослужения: первый заказывал в основном славянские переводы четьей литературы, которая предназначалась не столько для церковного употребления, сколько для праведного христианского монарха, а второго привлекала славянская аскетическая книжность преимущественно внелитургического характера. Тот факт, что в монастырях Восточной Болгарии богослужение велось по-гречески, видимо, нисколько не смущало ни царя-«полугрека», получившего образование в Константинополе, ни его сына и наследника, добившегося права жениться на внучке византийского императора Романа I Лакапина и благоволившему к греческому языку и византийской культуре.

Отсутствие преемственности в культурной политике болгарских правителей (Бориса, с одной стороны, и Симеона и Петра — с другой) обусловило тот факт, что в царствование Симеона страна разделилась на два культурных региона, после чего, уже в правление Петра, последовал фактический распад государства на две части — западную и восточную. Но именно монастырская литургическая реформа 894–916 гг., одобренная князем Борисом и проведенная Климентом Охридским, заложила основы самобытной македонской письменной культуры, отличной от соответствующей восточноболгарской²⁸.

После смерти Климента Охридского (916 г.) одним из его македонских учеников или соратников была написана служба этому святителю (на 27 июля)²⁹, содержавшая некогда славянский акростих, который ныне безнадежно испорчен и не поддается прочтению, а после захвата западноболгарским царем Самуилом греческого города Лариссы и переноса хранившихся там мощей св. Ахиллия Ларисского в столичную Преспу (между 980 и 996 г.) была создана (предположительно) оригинальная славянская служба этому святому (на 15 мая)³⁰. Оба гимнографических произведения были внесены в болгарскую Праздничную минею.

Особо оговоримся, что эта Минея не содержала службы на Успение Иоанна Рыльского (на 18 августа), которая считалась оригиналь-

ным славянским произведением, возникшим после смерти святого (946 г.)³¹, но в действительности является переводом одной из греческих служб, написанных в честь Иоанна Рыльского Георгием Скилицей, византийским автором XII в.³²

Преславский, или восточноболгарский этап (894—970 гг.)

Среди многообразной четвѣй литературы, созданной в царствование Симеона (893—927 гг.), лишь один сборник имеет отношение к богослужению. Он дошел до нас в списке XI в., известном под названием Супрасльской рукописи (СК XI—XIII, № 23)³³, и представляет собой мартовскую четвѣю минею (с 4 по 31 марта) с гомилиями на некоторые подвижные праздники триодного цикла (от Лазаревой субботы по Фомину неделю включительно). Данный сборник следует отнести к паралитургической литературе: содержащиеся в нем тексты использовались, видимо, не за богослужением (после бурного развития византийской гимнографии такие четвѣи тексты стали слишком пространными для публичного чтения в храме), а в качестве дополнительного, внецерковного назидательного чтения, коллективного (за общей трапезой монастырской братии) или индивидуального (в том числе келейного).

Хотя Супрасльская рукопись содержит тексты для большинства дней марта, тем не менее она соотносится не с ежедневным монастырским богослужением, как может показаться на первый взгляд, а с соборно-приходской литургической практикой. По наблюдениям Клементины Ивановой, известным мне в пересказе А. А. Турилова, содержащиеся в Супрасльской рукописи тексты (не только подвижного, но и календарного круга) связаны с триодным циклом. Дело в том, что известно всего три тома славянских Миней четвѣх, возникновение которых относится ко времени до XIII в.:

- 1) февральский — восточнославянский список второй половины XV в. (Москва, РГБ, ф. 173 МДА, № 92.1)³⁴ с древнего оригинала³⁵;
- 2) мартовский — южнославянская Супрасльская рукопись XI в. и восходящие к ней восточнославянские списки третьей четверти XV в. (СПб., БАН, Тек. пост. 596 и Киев, ЦНБ НАН Украины, Мак. 117/П)³⁶;
- 3) майский — древнерусский Успенский сборник конца XII—начала XIII в. (СК XI—XIII, № 165)³⁷.

Все три тома, известные нам по четырем рукописям, состоят из подвижной (триодной) и календарной (минейной) части, но в совокупности охватывают лишь период с 1-й субботы Великого поста до воскресенья Всех святых включительно. Вместе с тем о существовании

до XIII в. аналогичных томов, выходящих за рамки постно-пасхального цикла, ничего не известно. Таким образом, указанные рукописи свидетельствуют о ежедневном (или почти ежедневном) богослужении в течение не всего церковного года, как это предусматривается монастырской литургической практикой, а лишь во время пения Триоди Постной и Цветной, что соответствует соборно-приходскому богослужению.

Дошедшие до нас тома древнейшей (бытовавшей до XIII в.) Миней четьей, вероятно, являются остатками триодного четьего сборника³⁸, составленного в Восточной Болгарии в царствование Симеона и содержавшего: а) календарные агиографические произведения на большинство дней четырех месяцев — февраля, марта, апреля и мая (апрельский том не сохранился); б) гомилии на наиболее значительные дни подвижного цикла с 1-й субботы Великого поста до воскресенья Всех святых включительно.

Наличие такого четьего сборника следует учитывать при обсуждении развития славянской гимнографии. Содержавшиеся в нем тексты подвижного цикла функционировали параллельно с соответствующими песенными последованиями Триоди Постной и Цветной, славянский вариант которой полностью сформировался в предыдущий период (886–893). Логично думать, что подобные соответствия имелись и у календарной части — в виде **служебных миней на февраль–май**. Когда же они были составлены?

Минейные службы указанных четырех месяцев едва ли возникли ранее 893 г., поскольку тогда была создана иная структурная разновидность той же самой гимнографической книги — болгарская Праздничная минея на весь год. Более вероятно их возникновение при царе Симеоне (893–927), поскольку именно тогда были составлены четьи Миней на февраль–май, но конкретными сведениями о бытовании в это время аналогичного гимнографического комплекта мы не располагаем. Самые ранние свидетельства о наличии служебных Миней на февраль–май можно датировать правлением Петра.

В царствование Петра (927–970) культурная ситуация в Восточной Болгарии существенно изменилась. Литературная деятельность велась гораздо менее интенсивно, чем при Симеоне, но в отличие от предыдущих правителей Петр принимал в ней личное участие (в том случае, если царь Петр действительно тождественен Петру черноризцу — болгарскому писателю X в.). Царь благоволил монашескому сословию, которое в его правление заметно окрепло и разбогатело³⁹. В конце концов Петр сам стал монахом, приняв малую схиму. Не исключено, что в эту эпоху оригинальная творческая деятельность восточноболгарских книжников велась прежде всего в рамках аскетической литературы. Поскольку монастырское богослужение Восточной

Болгарии оставалось грекоязычным, ориентация царя Петра на аскетическую традицию неизбежно предполагала симпатию к греческому языку и византийской культуре.

В отличие от западной части страны, в Восточной Болгарии началась византинизация церковной жизни. В области культуры она проявилась: а) в проведении новой языковой реформы, сопровождавшейся сверкой церковнославянских богослужебных книг с греческими образцами и устранением оригинальных славянских текстов⁴⁰; б) в транслитерации глаголических церковных книг кириллицей (этот процесс предположительно датируется 930–940-ми гг.)⁴¹. В результате восточноболгарская литургическая книжность сблизилась с греческой в графическом и в текстовом отношениях.

Есть основание полагать, что лексические особенности, характерные для преславской редакции богослужебных книг, хронологически неоднородны: в них выделяются по меньшей мере два пласта (хотя их четкое разграничение еще предстоит)⁴². Вероятно, что данная редакция возникла в результате взаимного наложения не менее двух книжных справ, первая из которых проводилась при Симеоне, а вторая — при Петре. Смена официальной идеологии провоцировала языковые реформы.

Последняя сверка болгарских богослужебных книг с греческими оригиналами проводилась в Восточной Болгарии, где по-славянски отправлялось лишь соборно-приходское богослужение (в местных монастырях служили по-гречески), в результате правкой оказались затронутыми гимнографические книги именно этого литургического типа, созданные в 886–893 гг.: Праздничная минея, Постная триодь, Цветная триодь полного состава, гимнографические композиции для Требника, а также (предположительно) столп субботних служб по гласам Октоиха и ежедневные минейные службы на февраль–май (триодного периода), если последние действительно возникли в царствование Симеона. Ввиду исключительно слабой сохранности древнейшей восточноболгарской письменности результаты этой реформы, во время которой из богослужебных книг устранялись оригинальные славянские произведения, а в переводные тексты вводились новые языковые нормы (в соответствии с культурными установками царя Петра), можно наблюдать почти исключительно на восточнославянском рукописном материале — в той его части, которая непосредственно восходит к книжной традиции Восточной Болгарии. Поскольку этот материал исследован не только недостаточно, но и неравномерно, сейчас мы располагаем лишь отрывочными сведениями относительно петровского этапа в исправлении болгарских гимнографических книг соборно-приходского типа.

О правке Минеи праздничной и Триоди Постной и Цветной говорит тот факт, что в соответствующих восточнославянских рукописях: а) нередко отсутствуют оригинальные календарные службы на великие (господские и богородичные) праздники, хотя присутствуют оригинальные последования на менее значимые праздничные дни⁴³; б) как правило, уже устранены акростишные триодные песнопения Константина Преславского⁴⁴, но сохраняется имя Климента Охридского в переводном каноне Сыропустной субботы, что свидетельствует о болгарском оригинале, возникшем после 916 г.⁴⁵

Здесь уместно обратить внимание на следующее обстоятельство: «В настоящее время [2002 г. — С. Т.] М. А. Момина предполагает существование двух переводов Триоди, выполненных в Болгарии не позднее X в., — старшего, представленного Битольской триодью (сохранившей, как известно, и большую часть песнопений Константина Преславского), и младшего, содержащегося в Триоди Моисея Киянина — русском списке с болгарского оригинала, стоящем, как и Битольская, особняком в рукописной традиции»⁴⁶. Не исключено, что западноболгарская Битольская постная Триодь второй половины XII в. (София, Библиотека Болгарской АН, № 38)⁴⁷ более или менее верно отражает состояние триодного текста на 886–893 гг. (общеболгарский этап), а древнерусская Триодь постная и цветная Моисея Киянина конца XII — начала XIII в. (Москва, РГАДА, Син. тип. 137; СК XI–XIII, № 170) — состояние текста на 927–970 гг. (восточноболгарский этап).

Можно предположить, что последний этап отражен также в древнерусской Путятиной минее служебной на май XI в. (Санкт-Петербург, РНБ, Соф. 202; СК XI–XIII, № 21)⁴⁸, для которой вероятен болгарский оригинал. Согласно М.А.Моминой, эта минея относится к редким восточнославянским гимнографическим рукописям, которые отличаются от основной массы древнерусского материала особой редакцией текста и представляют собой восточнославянские копии с болгарских оригиналов, бытовавших на Руси до введения Студийского устава (ок. 1062 г.)⁴⁹. По данным Н. Н. Нечунаевой, та же Путятина минея входит в иную группу дренеславянских источников — тех, которые характеризуются архаичным расположением песнопений внутри гимнографического последования (в начале помещается канон, затем иные гимны — стихиры и седален) и предположительно отражают «достудийскую» литургическую практику, пришедшую на Русь вместе с болгарскими богослужебными книгами⁵⁰. Единственной точкой пересечения перечней М.А.Моминой и Н.А.Нечунаевой, составленных на разных основаниях (редакция текста и структура службы соответственно), является древнерусская Путятина минея на май, содержащая службы на каждый день месяца. Болгарское происхождение ее оригинала кажется несомненным.

В качестве наиболее веского доказательства болгарского происхождения оригинала Путятиной минеи Н. А. Нечунаева предлагает рассматривать ее структурное и текстовое совпадение с западноболгарским фрагментом Праздничной минеи на май—июнь конца XII — начала XIII в. (Санкт-Петербург, РНБ, Q. п. I.25 и Q. п. I.28; СК XI—XIII, № 156—157)⁵¹. Этот аргумент⁵² следует отклонить по двум причинам: а) данные списки отражают разные типы богослужения — монастырский (Путятина, минея — минея служебная) и соборно-приходской (западноболгарский фрагмент — минея праздничная)⁵³; б) указанная среднеболгарская рукопись, вероятно, списана с восточнославянского оригинала, о чем говорит единичная форма с редуцированным по обеим сторонам плавного [г], не обусловленная концом строки: на црьсцѣ върьсѣ (Q. п. I.25, строка 26)⁵⁴. Этот древнерусский оригинал мог мигрировать на юг в рамках первого восточнославянского влияния на Балканы XII—XIII вв.⁵⁵

Вообще выявление списков, текстологически родственных Путятиной минее, представляет собой нелегкую задачу. Так, И. В. Ягич указал, что тот же самый текст содержится в древнерусском нотированном списке Миней служебной на май XII в. (Москва, ГИМ, Син. 166; СК XI—XIII, № 89)⁵⁶. Л. И. Щёголева дополнительно отметила лексико-синтаксическое и полное содержательное единство обеих миней по важному различительному признаку — наличию тропарей редкой службы свв. Есперу и Зое (на 2 мая)⁵⁷, написанной Иосифом Песнописцем⁵⁸. Однако, согласно М. А. Моминой, указанная минея XII в. содержит текст, характерный для большинства древнерусских гимнографических книг, согласованных со Студийским уставом, и, следовательно, отличный от текстовой версии Путятиной минеи⁵⁹. Таким образом, вопрос о текстологических связях Путятиной минеи остается открытым.

Тем не менее в болгарском происхождении оригинала Путятиной минеи сомневаться не приходится — ее орфография содержит ряд южнославянских особенностей: регулярное употребление юсов, количественное преобладание неполногласных форм над полногласными, использование диграфа шт, присутствие нестяженных форм прилагательных и имперфекта⁶⁰. Каждый из этих признаков в отдельности мог быть употреблен древнерусскими писцами независимо от болгарских оригиналов⁶¹, но их сочетание выдает южнославянское происхождение текста.

Наличие в Путятиной минее ежедневных служб создает впечатление, что эта рукопись отражает монастырскую богослужебную практику. Однако, по всей видимости, это не так. Похоже, что в Первом Болгарском царстве монастырские литургические тексты создавались

лишь в 894–916 гг. усилиями Климента Охридского, но Путятину mineю невозможно связать с этим периодом по двум причинам: а) в то время создавались оригинальные славянские произведения, снабженные авторскими акростихами, тогда как данная mineя содержит исключительно переводные последования; б) общие службы «низшим» ликам святых, составленные Климентом, устранили необходимость в функционально тождественных ежедневных служебных mineях, возникновение которых следует датировать более поздним временем (при наличии двенадцатитомных служебных mineй не было бы смысла писать общие службы «низшим» ликам святых). Получается, что признание болгарского происхождения оригинала Путятиной mineи несовместимо с ее интерпретацией в качестве монастырской богослужебной книги: в контекст литургической реформы Климента Охридского, направленной на создание книг для монашеского богослужения, она не вписывается, а в иные периоды существования Первого Болгарского царства, кажется, создавались славянские литургические книги исключительно соборно-приходского типа.

Недавно М. Йовчева обратила внимание на то, что Путятинa mineя может быть связана с триодным (постно-пасхальным) периодом, во время которого службы проводятся ежедневно не только при монастырском, но и при соборно-приходском богослужении, и датировала возникновение болгарского оригинала этой рукописи царствованием Петра⁶². Первое наблюдение исследовательница использовала как аргумент в пользу болгарского происхождения годового комплекта ежедневных служебных mineй, считая, что литургическая необходимость в майском томе была минимальна ввиду преимущественного использования в постно-пасхальный период не mineйных, а триодных песнопений. Если же был создан майский том, то тем более, заключила она, должны были существовать тома на все остальные месяцы года.

Я предпочитаю рассуждать иначе, исходя из двух предпосылок: 1) триодный период (и особенно его пасхальная половина) является важнейшей частью церковного года, поэтому соответствующие тексты должны были создаваться *раньше* тех, что использовались за его пределами; 2) в богослужении постно-пасхального периода триодные и mineйные тексты не были взаимозаменяемыми, а должны были *сочетаться* друг с другом. Поэтому, принимая положение М. Йовчевой о связи Путятиной mineи с триодным периодом, я полагаю, что ее болгарский оригинал является остатком ежедневных служебных mineй не на весь год, как считает болгарская исследовательница, а лишь на февраль–май, и, следовательно, связан не с монастырской, а с соборно-приходской литургической практикой. Иными словами,

это остаток комплекта служебных миней, парного к аналогичному комплекту четых миней на февраль—май, от которого сохранилось (в списках разного времени) три тома из четырех: февральский, мартовский и майский (о них говорилось в начале данного раздела).

Путятина минея содержит каноны следующих византийских авторов: Германа Константинопольского († 730 либо 742 г.?), Иоанна Дамаскина († ок. 753/754 либо 749 г.), Космы Маюмского († ок. 752 г.), Феофана Начертанного († 845 г.), Иосифа Песнописца († ок. 886 либо 883 г.), Георгия Никомидийского (митрополит с 860-х гг.), Тарасия, брата константинопольского патриарха Фотия († после 893 г.), причем один канон (мч. Мокию на 11 мая) принадлежит, вероятно, византийскому императору Льву Мудрому († 912 г.).⁶³ Если последнее отождествление верно⁶⁴, то греческий прототип Путятиной минеи возник во время, непосредственно предшествовавшее правлению болгарского царя Петра (927—970 гг.).

Не исключено, что помимо Путятиной минеи до нас дошли и иные тома восточноболгарского комплекта служебных миней на февраль—май. Можно поставить вопрос о том, не восходит ли к тому же комплекту древнерусская служебная минея на апрель XII в. (Санкт-Петербург, РНБ, Соф. 199; СК XI—XIII, № 88), сохранившийся текст которой содержит песнопения на 12—30 апреля⁶⁵. Указав на необычный состав служб этой рукописи, Сергей (Спаский) высказал предположение о его древнем, «достудийском» происхождении⁶⁶. В высшей степени примечательным кажется тот факт, что из 42 восточнославянских списков служебных (месячных) миней XI—XIII вв. выявлены всего две рукописи особого (архаичного) характера — Путятинa минея и минея № 199 Софийского собрания РНБ — которые при этом содержат песнопения *соседних* месяцев (мая и апреля) и датируются соседними веками (XI и XII вв. соответственно). Разумеется, в апрельской минее степень орфографической русификации может быть значительно большей, чем в Путятиной минее, поскольку первая рукопись примерно на столетие моложе второй, поэтому вопрос об общем происхождении их далеких оригиналов должен решаться на основании литургических, текстологических и языковых данных при обязательном учете техники перевода, представленной в тексте обоих кодексов.

Не предпреляя вопроса об общности происхождения оригиналов этих миней, отметим их основные сходства и различия. Во-первых, обе рукописи содержат последования на абсолютно все дни месяца без каких-либо пропусков. Во-вторых, набор служб в них отличен от того, который обычно наблюдается в древнейших славянских служебных минеях. В-третьих, в этих рукописях отсутствуют оригинальные славянские тексты (впрочем, на 12—30 апреля такие оригинальные

тексты вообще неизвестны). С другой стороны, Путятина минея характеризуется редкой и архаичной структурой службы (сначала канон, затем стихиры и седален), тогда как минея № 199 Софийского собрания имеет инновационную и вполне обычную последовательность песнопений (стихиры и седален, затем канон). Однако это различие несколько не противоречит предположению об общем происхождении оригиналов этих двух миней: как мы увидим в следующем разделе, иногда древнерусские писцы перегруппировывали песнопения своих архаичных антиграфов, сохраняя неизменным их текст.

Следует специально оговорить механизм создания предполагаемого болгарского комплекта служебных миней на февраль–май. Здесь возможны разные сценарии в зависимости от того, мог ли такой комплект возникнуть в более раннее время (в царствование Симеона): 1) при положительном ответе нужно будет говорить о вторичной (производившейся при Петре) сверке созданного ранее комплекта с греческим оригиналом при устранении оригинальных славянских произведений и языковой правке переводного материала; исходный комплект мог содержать службы не на каждый день месяца (о чем говорят нередкие пропуски дат в созданных при Симеоне *четьих* минеях на февраль–май), поэтому не исключено, что одновременно со вторичной правкой были добавлены недостающие службы, чем может объясняться наличие в Путятиной минее относительно позднего канона мч. Мокию на 11 мая (кстати, эта дата пропущена в Успенском сборнике, восходящем к симеоновской четьей минее на май, хотя тексты на соседние даты там присутствуют); 2) при отрицательном ответе нужно будет говорить о переводе с греческого комплекта служебных миней на февраль–май и, следовательно, о дальнейшем развитии славянского соборно-приходского богослужения триодного периода (во время которого соборно-приходская практика принципиально не отличается от монастырской) в царствование не Симеона, как в первом сценарии, а Петра.

Примечательно, что болгарские гимнографические тексты, созданные Климентом Охридским для монашеского богослужения в 894–916 гг., не устранились в результате вторичной сверки с греческими источниками: многие восточнославянские песенные сборники монастырского типа содержат оригинальные песнопения этого автора⁶⁷. Данное обстоятельство говорит о том, что при Петре в Преславе правились именно соборно-приходские литургические книги.

Поскольку в Восточной Болгарии славянский язык использовался только в соборно-приходском богослужении, замена глаголицы на кириллицу в церковной книжности не могла сказаться на монастырской литургической литературе, которая оставалась грекоязычной.

После захвата Преслава войсками византийского императора Иоанна I Цимисхия (971 г.) восточноболгарские монастыри с их греческим богослужением стали плацдармом для относительно быстрой и эффективной эллинизации восточной части страны.

Поскольку при Петре государство фактически распалось на две части — восточную и западную, то западноболгарская книжность не была подвержена книжной справе, проведенной в Восточной Болгарии, и в результате не только сохранила свою специфику (славянские тексты для ежедневного монастырского богослужения, созданные Климентом Охридским), но и приобрела ряд новых черт за счет сохранения не только глаголицы в качестве книжного (церковного) письма⁶⁸, но и архаичного книжного фонда⁶⁹. Таким образом, проведенная в царствование Петра реформа славянской письменности значительно усугубила различия между региональными вариантами болгарской книжности.

Итак, для четвертого (преславского, или восточноболгарского) этапа в становлении славянской гимнографии (894—970 гг.) можно предложить следующую относительную хронологию событий:

а) гипотетическое предположение: в царствование Симеона (893—927 гг.) могли быть созданы служебные минеи на февраль, март, апрель и май;

б) в царствование Петра (927—970 гг.) вторичной правке (состоявшей в сверке с греческими образцами, устранении оригинальных славянских произведений и языковом редактировании переводных песнопений) подверглись соборно-приходские гимнографические книги, созданные в 886—893 гг.: Праздничная минея, Триодь постная и цветная (результат правки, вероятно, представлен в древнерусской Триоди Моисея Киянина), гимнографические композиции для Требника (предположительно) и столп субботних служб по гласам Октоиха (если такой вообще существовал); одновременно подобным же образом были отредактированы (либо впервые созданы — в том случае, если изложенное в первом пункте гипотетическое предположение неверно) ежедневные минейные службы на февраль—май (результат этой работы, вероятно, представлен в древнерусской Пуятиной минее).

Древнерусский этап (ок. 1062 — ок. 1097 гг.).

Распространение в Киевской Руси не глаголической, а кириллической письменности после окончательного крещения страны в 988 г., говорит о том, что восточнославянская письменная традиция формировалась на основе восточноболгарской книжности. В этом кон-

тексте представляются вполне естественными наблюдения М. Йовчевой о том, что в древнерусских гимнографических рукописях обнаруживаются лексические поновления, характерные для преславской редакции богослужебных книг⁷⁰.

Если верно предположение о том, что до 971 г. (и в более позднее время, вплоть до восстановления болгарской патриархии в 1235 г.) в Восточной Болгарии славяноязычным было лишь соборно-приходское богослужение, то, вероятно, именно оно и было усвоено на Руси после крещения. Однако состав болгарских гимнографических книг этого литургического типа, функционировавших на Руси, видимо, был разнородным по происхождению. С одной стороны, древнерусские рукописи типа Триоди Моисея Киянина и Путятиной минеи предположительно восходят к правленным болгарским сборникам эпохи царя Петра (927–970 гг.), в которых уже отсутствовал оригинальный славянский материал. С другой стороны, восточным славянам были известны болгарские соборно-приходские книги, избежавшие подобной правки, о чем говорит предполагаемый древнерусский оригинал западноболгарского Зайковского требника первой половины XIV в. (София, Народная библиотека им. Кирилла и Мефодия, № 960)⁷¹, содержащего оригинальные болгарские песнопения, датируемые 886–893 гг., и несущего на себе следы восточнославянского влияния⁷².

Несомненно, что древнерусские книжники были знакомы со славянскими гимнографическими текстами, созданными не только для соборно-приходской, но и для иных литургических систем. Во-первых, на Руси широкое распространение получили списки Шестоднева служебного, славянский оригинал которого был создан еще солунскими братьями (это, разумеется, не значит, что древнерусские списки точно отражают исходный состав и первоначальную редакцию кирилло-мефодиевских текстов). Во-вторых, в восточнославянской традиции хорошо представлены оригинальные песнопения Климента Охридского, созданные для монастырского богослужения в 894–916 гг.: общие службы «низшим» ликам святых (содержатся на л. 241–290 об. южнорусского Венского октоиха XII/XIII в.)⁷³ и последования полного Октоиха⁷⁴. Таким образом, в Киевской Руси функционировали переводные и оригинальные песнопения, возникшие на всех четырех предыдущих этапах развития славянской гимнографии, хотя относительная хронология их проникновения на древнерусскую территорию остается неясной.

Восточнославянским книжникам предстояло приспособить весь этот разнородный текстовый материал⁷⁵, заимствованный из болгарской традиции, для собственных богослужебных нужд. Можно по-

лагать, что эта работа была проделана в связи с окончательным оформлением славянских книг, предназначенных для ежедневного монастырского богослужения.

Возникновение древнерусского монашества (и, соответственно, ежедневного монастырского богослужения) связывается с сообщением Повести временных лет (под 1037 г.) о закладке Ярославом Владимировичем Мудрым киевских монастырей св. Георгия и св. Ирины (церкви построены ок. 1051–1053 гг.), названных именами небесных покровителей великого князя и его супруги Ингигерд, дочери шведского короля Олава Шётконунга: «Заложил Ярослав город большой, у которого сейчас Золотые ворота... затем монастырь святого Георгия и святой Ирины. При нем начала вера христианская плодиться и распространяться, и черноризцы стали множиться, и монастыри появляться. Любил Ярослав церковные уставы, попов очень жаловал, особенно же черноризцев...»⁷⁶. Богослужение первых древнерусских монастырей (если оно отправлялось по-славянски) могло проводиться с использованием гимнографических текстов, созданных Климентом Охридским в 894–916 гг. (если последние к тому времени уже были известны на Руси).

Активную работу восточнославянских книжников над гимнографическими сборниками следует связывать с введением (ок. 1062 г.) в Киево-Печерском монастыре византийского Студийско-Алексиевского устава (составлен в 1034–1043 гг.), который предполагал ежедневную церковную службу и требовал соответствующих литургических книг. Этот типикон Феодосий Печерский нашел и скопировал у монаха Студийского монастыря Михаила, который пришел на Русь с митрополитом Георгием (в 1062/1063 г.)⁷⁷, после чего позаботился о приобретении соответствующих богослужебных книг: «Уже вскоре после 1062 г., когда Феодосий стал игуменом Печерского монастыря, Ефрем Каженик из Киево-Печерского монастыря подготовил в Константинополе комплект богослужебных книг из монастыря патриарха Алексия, необходимый для перевода и последующей организации богослужения монастырского типа, а также устройства монашеской жизни в Печерском монастыре. При участии игумена Варлаама из монастыря великомученика Димитрия, который ранее был игуменом Печерского монастыря, подготовленные книги были доставлены в Киев (вероятно, до 1067 г.), где еще при жизни преподобного Феодосия Печерского (скончался 3 мая 1074 г.) был осуществлен их перевод»⁷⁸.

Принятие нового типикона потребовало проведения литургической реформы, направленной на создание славянской богослужебной книжности в соответствии с требованиями Студийско-Алексиевского устава. Можно думать, что в это время на Руси были созданы

литургические книги, отсутствовавшие ранее в славянской традиции: полноапракосное Евангелие мстиславовского типа⁷⁹, годовой комплект служебных миней, а также Пролог, возникший не позже начала XII века⁸⁰ (кстати, Студийско-Алексиевский устав предписывал чтение Синаксаря, византийского прототипа славянского Пролога)⁸¹. Об этой литургической реформе свидетельствуют восточнославянские рукописи монастырского типа, хронологически близкие к указанным событиям: служебные минеи XI и XII вв. (в том числе Новгородские минеи 1095—1097 гг.), Типографский список Студийского устава конца XI — начала XII в. (СК XI—XIII, № 50), полноапракосное Мстиславово евангелие до 1117 г. (СК XI—XIII, № 51), Юрьевское евангелие 1119—1128 гг. (СК XI—XIII, № 52).

В процессе проведения реформы восточнославянским книжникам следовало просмотреть разнородные гимнографические книги, пришедшие из южнославянской традиции (и отражавшие разные литургические системы: миссионерскую, соборно-приходскую и монастырскую), на предмет их соответствия Студийско-Алексиевскому уставу. В результате содержащиеся в них тексты были сопоставлены с греческими оригиналами⁸², ориентированными на данный типикон, приведены в структурное соответствие с ними, подвержены языковой правке⁸³. При этом оригинальный славянский материал не устранялся, а лишь редактировался в языковом отношении. Текстовое разнообразие болгарских гимнографических книг, бытовавших на Руси до указанной реформы, просматривается в дошедшем до нас восточнославянском рукописном материале.

М. А. Момина определила, что несколько древнерусских гимнографических рукописей отличается от основной массы восточнославянских рукописных источников особой редакцией текста: Путятиня минея служебная на май XI в. (СК XI—XIII, № 21), Триодь постная и цветная Моисея Киянина конца XII — начала XIII в. (СК XI—XIII, № 170) и, с меньшей долей вероятности, нотированные Праздники во вставках из Триоди цветной первой половины (ближе к началу?) XIII в. (Санкт-Петербург, РНБ, Соф. 385; СК XI—XIII, № 218). Исследовательница предположила, что эти рукописи представляют собой восточнославянские копии с болгарских оригиналов, бытовавших на Руси до введения Студийского устава⁸⁴. Возможно, что отдельные следы этой же «достудийской» традиции представлены еще в нескольких древнерусских рукописях, указанных иными исследователями: праздничной минеи на сентябрь—ноябрь второй половины XII в. (Санкт-Петербург, РНБ, Q. п. I.12; СК XI—XIII, № 126)⁸⁵, праздничной минеи на декабрь—февраль конца XII — начала XIII в. (Москва, РГАДА, Син. тип. 98; СК XI—XIII, № 207)⁸⁶ и служебной минеи на

апрель XII в. (СК XI—XIII, № 88), о которой шла речь в предыдущем разделе. Похоже, что первые два списка, по содержанию взаимно дополняющие друг друга⁸⁷, восходят к одному оригиналу, содержавшему праздничные службы на первую половину года (сентябрь—февраль)⁸⁸. Кроме того, было высказано мнение о «достудийской» редакции текста сербской праздничной минеи (с цветно-триодными службами) 1371—1377 гг. (Москва, ГИМ, Хлуд. 164)⁸⁹.

Н. А. Нечунаева составила список раннеславянских рукописей, характеризующихся архаичным расположением песнопений внутри гимнографического последования (в начале помещается канон, затем иные гимны — стихиры и седален), которое обнаруживают и некоторые иные рукописи и отдельные службы южно- и восточнославянского происхождения⁹⁰: фрагмент глаголической Праздничной минеи на июнь XI—XII вв. (Синай, № 4/N)⁹¹; переведенная с греческого служба Борису и Глебу (на 24 июля) в служебной минее на июль XI/XII вв. (Москва, РГАДА, ф. 381 Син. тин., № 121; СК XI—XIII, № 42)⁹²; древнерусская Путятин минея служебная на май XI в. (СК XI—XIII, № 21); древнерусская Ильина книга, представляющая собой список Праздничной минеи на сентябрь—февраль конца XI — начала XII в. (Москва, РГАДА, Син. тип. 131; СК XI—XIII, № 76)⁹³; западноболгарская Битольская триодь постная второй половины XII в. (София, Библиотека Болгарской АН, № 38)⁹⁴; западноболгарский фрагмент Праздничной минеи на май—июнь конца XII — начала XIII в. (СК XI—XIII, № 156—157)⁹⁵. Сюда же относится восточнославянский фрагмент Праздничной минеи XI—XII вв., известный под названием Острожницких отрывков⁹⁶. Н. А. Нечунаева считает, что древнерусские рукописи этой группы отражают «достудийскую» литургическую практику, пришедшую на Русь вместе с болгарскими богослужебными книгами⁹⁷.

Перечни Н. А. Нечунаевой и М. А. Моминой, дополненные данными иных исследователей, составлены на разных основаниях (структура службы и редакция текста соответственно) и оба претендуют на выявление «достудийских» древнерусских гимнографических источников, но пересекаются они всего в одной точке (Путятин минея), что делает актуальным вопрос об интерпретации их соотношения.

Необычную структуру службы (канон, затем стихиры и седален) обнаруживают южно- и восточнославянские рукописи, представляющие в большинстве случаев Праздничную минею, для которой очевидно болгарское происхождение. Последнее подтверждается наличием двух глаголических списков: уже упоминавшейся синайской рукописи № 4/N и кодекса XI—XII вв., бытовавшего на сербско-македонском пограничье до конца XIV — начала XV в., когда на его листах по смытому тексту сербским писцом были написаны восполнения Служебника

(Москва, ГИМ, Хлуд. 117, л. 8–14 (палимпсестный текст службы на Рождество Христово, 24 декабря); СК XIV, № д65). Минея месячная (на май) и Постная триодь, в которых служба начинается с канона, известны по единичным рукописям.

Несомненно, что помещение канона в начале службы восходит к болгарской книжности (ср. наличие трех южнославянских рукописей в соответствующем перечне), куда эта особенность была перенесена с греческой почвы⁹⁸. Такая последовательность песнопений сохраняется в древнерусском переводе службы Борису и Глебу (на 24 июля), написанной по-гречески киевским митрополитом Иоанном (это произведение обычно датируется временем правления Ярослава Мудрого до 1039 г. либо 1072-м г.)⁹⁹, а также в трех древнерусских источниках, восходящих к болгарским оригиналам: в отношении Путятиной минеи он очевиден; для Острожницких фрагментов его можно предполагать; несомненен он и для Ильиной книги, действительно очень древней по составу, но содержащей уже явно загрязненный текст¹⁰⁰ (о чем, в частности, говорит наличие в нем комбинированных греческих канонов¹⁰¹, а также комбинированного канона на Успение, содержащего отдельные тропари Климента Охридского)¹⁰².

В перечне М. А. Моминой находятся древнерусские рукописи, представляющие Минею месячную (на апрель и май), Минею праздничную, Триодь постную и цветную (Праздники с триодными вставками производны от указанных выше), для которых предполагается болгарское происхождение. При этом одна лишь Путятина минея характеризуется архаичной структурой службы (с канонам в начале), во всех остальных источниках она уже заменена инновационной (стихиры и седален помещены перед канонам) при сохранении старой редакции текста. Это значит, что в отдельных случаях древнерусские книжники меняли расположение песнопений архаичных гимнографических книг, воздерживаясь при этом от правки содержавшегося в них текста.

Можно думать, что в результате книжно-литургической реформы, проведенной на Руси после 1062 г., был создан славянский **двенадцатитомный комплект служебных миней** для ежедневного монастырского богослужения, включивший в себя также оригинальные и переводные службы болгарского и чешского (кн. Вячеславу и муч. Виту) происхождения, созданные ранее для соборно-приходской литургической практики.

Содержание Новгородских служебных миней на сентябрь–ноябрь 1095–1097 гг. не позволяет установить время и место возникновения славянского перевода содержащегося в них текста: наиболее поздними византийскими авторами, чьи песнопения присутствуют в этих

рукописях, являются император Лев Мудрый († 912 г.) и кесарийский архиепископ Василий, современник императора Константина VII Багрянородного (913–959)¹⁰³. На этом основании И. В. Ягич датировал перевод самым концом X или первой половиной XI в.¹⁰⁴ Но, строго говоря, эта датировка представляет собой всего лишь *terminus ante quem* поп, верхняя же граница определена временем создания Новгородских служебных миней. Это значит, что содержание текста позволяет отнести его создание либо к самому концу правления болгарского царя Петра (927–970 гг.), либо, что более вероятно с хронологической точки зрения, к древнерусскому этапу (примерно с 1062 г.) в становлении славянской гимнографии. При оценке второй возможности следует учесть, что греческие оригиналы, отразившиеся в древнерусских гимнографических рукописях, были достаточно архаичными¹⁰⁵.

Вопреки бытующему мнению о болгарской текстовой основе ежедневных славянских миней¹⁰⁶ ряд аргументов говорит в пользу их восточнославянского происхождения.

Во-первых, создавая гимнографические тексты для монастырского богослужения, Климент Охридский составил общие службы «низшим» ликам святых, устранив тем самым необходимость в функционально тождественных ежедневных служебных минеях. В царствование Симеона либо Петра были составлены лишь месячные минеи на февраль–май в соответствии с триодным циклом соборно-приходского богослужения. В первую из этих реформ двенадцатитомные служебные минеи не вписываются функционально, а во вторую — с точки зрения литургической практики.

Во-вторых, в XI–XIII вв. Минея служебная (месячная) получила наибольшее распространение именно в восточнославянской традиции: эта книга засвидетельствована в 42 русских, 8 сербских и 2 болгарских списках указанного периода. Для сравнения укажем, что возникший в Болгарии Октоих полный (или изборный полного состава) зафиксирован в 1 русской, 5 сербских и 8 болгарских рукописях того же периода¹⁰⁷.

В-третьих, многие сербские и западноболгарские минеи XIII–XIV вв. обнаруживают признаки древнерусского влияния. Хронологически наиболее ранним примером подобного рода может служить комбинированный на восточнославянской почве канон Евфимия Великому, совместивший в себе переводные (Феофана Начертанного) и оригинальные (Климента Охридского) славянские песнопения и вернувшийся в таком контаминированном виде на Балканы¹⁰⁸, где был вторично приспособлен для другого святого — Иоакима Осоговского († ок. 1105 г.?.; память 16 августа)¹⁰⁹. Для нас важно, что древнерусское влияние (в том числе восточнославянские памяти и ори-

гинальные тексты) обнаруживают многие южнославянские *ежедневные* минеи, предназначенные для монастырского богослужения: такова ежедневная часть на сентябрь—ноябрь (1234—1243 гг. и второй четверти XIII в.) сербской Братковой минеи (Белград, Народная библиотека Сербии, Рс 647); болгарская минея на июнь—август второй половины XIII в. (София, Народная библиотека им. Кирилла и Мефодия, № 113); сербская Оливерова минея на июль—август конца XIII — начала XIV в. (Дечанский монастырь, № 32); сербская минея на сентябрь—февраль начала (?) XIV в. (Москва, РГБ, Унд. 75); сербская минея на март—август конца XIII (?) — начала XIV в. (Москва, ГИМ, Шук. 48 + Хлуд. 156); сербская минея на июнь—август начала XIV в. (Москва, ГИМ, Хлуд. 160)¹¹⁰. Наличие таких рукописей говорит о миграции древнерусских минейных сборников монастырского типа на юг в рамках первого восточнославянского влияния на Балканы XII—XIII вв., а их многочисленность (сравнимая разве что с количеством южнославянских списков простого Пролога, обнаруживающих следы древнерусского влияния) свидетельствует о дефиците либо отсутствии в указанный период на Балканах ежедневных служебных миней¹¹¹. В такой ситуации вероятность южнославянского происхождения последних невелика.

В-четвертых, о попытке балканских книжников компенсировать недостаток служебных миней в XIII—XIV вв. говорит также наличие особого варианта этой богослужебной книги, в котором службы с каноном выписаны только на значительные праздники, а на иные дни даны лишь литургические указания и отдельные песнопения. По справедливому замечанию М. Йовчевой, этот вариант книги возник в результате дополнения Праздничной минеи материалом, почерпнутым из стихирарей и календарей к Апостолу и Евангелию¹¹². Здесь же следует упомянуть предположение о том, что в некоторых южнославянских служебных минеях тексты важнейших праздников отражают древнюю местную традицию, а службы на памяти низшего ранга восходят к древнерусским служебным минеям¹¹³. Эта ситуация (если она действительно такова) также говорит о наличии на Балканах Миней праздничной и отсутствии Миней служебной.

В-пятых, исследования Ц. Досевой показали, что лексика Новгородских миней 1095—1097 гг. часто не находит соответствий в классических древнеболгарских рукописях (так называемом узком старославянском каноне): таковы 77% существительных на -(ьн)ица и -овница, обозначающих лица женского пола (40 из общего числа 52)¹¹⁴, 74% образований на -тель (67 из общего числа 90)¹¹⁵, 63% всех существительных со значением лица (из общего числа 389)¹¹⁶, 54% существительных с суффиксом -ьчь со значением лица (36 из общего

числа 67)¹¹⁷, почти 50% всех суффиксальных имен (из общего числа ≈ 1300)¹¹⁸, 43% композитов, осложненных суффиксами (98 из общего числа 230)¹¹⁹, 35% дериватов с суффиксом *-ота* и *-ета* (7 из 20)¹²⁰. Столь высокий процент расхождений сразу по многим лексическим параметрам не может быть обусловлен спецификой гимнографического жанра (которая дает лишь 15–25% лексических особенностей, о чем ниже), поэтому оригинал Новгородских служебных миней должен был возникнуть не там, где писались классические древнеболгарские рукописи XI в. и их несохранившиеся оригиналы, а в иной языковой среде. Для сравнения укажем, что лексика общих служб Климента Охридского на 75% *совпадает* со словарем прозаических произведений того же автора¹²¹ и на 85% — с лексическим составом классических древнеболгарских рукописей¹²².

В-шестых, расширение круга рассматриваемых рукописных источников дает дополнительный аргумент в пользу древнерусского происхождения годовых служебных миней. Так, комплект XI/XII вв. из собрания Синодальной типографии РГАДА (ф. 381), написанный древнерусскими писцами Матфеем и Лаврентием: минея на январь (Син. тип., № 99; СК XI–XIII, № 39), февраль (Син. тип., № 103; СК XI–XIII, № 40), апрель (Син. тип., № 110; СК XI–XIII, № 41), июль (Син. тип., № 121; СК XI–XIII, № 42), август (Син. тип., № 125; СК XI–XIII, № 43), наряду с болгарскими произведениями (Служба Евфимию Великому Климента Охридского на 20 января, см: СК XIV, с. 561, № 39) содержит также славянский перевод следующих греческих текстов: а) службы, написанной по поводу перенесения нерукотворенного образа Спаса на убрусе из Эдессы в константинопольский собор св. Софии в 944 г. (на 16 августа)¹²³; б) канона десной руке Иоанна Предтечи (на 7 января), составленного магистром Феодором Дафнопатом после 956 года¹²⁴.

Три обстоятельства заставляют предполагать, что перевод на славянский язык этих двух произведений был сделан не на Балканах, а в Киевской Руси. Во-первых, незначительность временного промежутка с 956 г. до византийского завоевания Восточной Болгарии в 971 г. прямо пропорциональна степени вероятности болгарского происхождения перевода. Во-вторых, как было показано М. Ф. Мурьяновым, качество славянского перевода канона деснице Иоанна Предтечи свидетельствует о недостаточном понимании греческого оригинала, что трудно вообразимо в балканских условиях, но вполне естественно для Восточной Славии. В-третьих, перевод канона деснице Иоанна Предтечи связан в церковными событиями, актуальными именно для Руси, о чем говорит наличие проложного Сказания (на 7 января) о перенесении перста десницы Иоанна Предтечи из Константинополя в

Киев при Владимире Всеволодовиче Мономахе между 1114 и 1125 гг.¹²⁵ Третий аргумент в сочетании с первыми двумя окончательно развеивает сомнения в том, что в Киевской Руси создавались славянские версии греческих гимнографических произведений. Следовательно, в становлении славянской гимнографии действительно был древнерусский этап.

Здесь уместно вспомнить о монахе Григории, творце канонов, подвизавшемся в Киево-Печерском монастыре в конце XI — начале XII в. Доподлинные тексты этого автора до сих пор не обнаружены, что, однако, не дает нам права сомневаться в достоверности сведений о нем, содержащихся в Киево-Печерском патерике¹²⁶.

Таким образом, можно думать, что славянская версия ежедневных служебных миней была создана на Руси в связи с введением (ок. 1062 г.) в Киево-Печерском монастыре византийского Студийско-Алексиевского устава¹²⁷. Поскольку Новгородские минеи на сентябрь, октябрь и ноябрь 1095—1097 гг. являются, скорее всего, не автографом составителей служебных миней, а всего лишь более или менее отдаленной копией¹²⁸, то, следовательно, работа по созданию этой богослужебной книги была выполнена еще до конца XI в. С известной долей условности можно считать, что становление славянской гимнографии завершилось в 1097 г.

Древнерусское происхождение двенадцатитомного комплекта служебных миней не только не противоречит, но, наоборот, предполагает наличие в нем инославянских (болгарских и чешских) текстов: заново переводились лишь службы, отсутствовавшие ранее в славянской традиции, прочие же редактировались с дополнительным привлечением греческих оригиналов, что привело к редакционным различиям между Минеей праздничной и Минеей служебной (в рамках пересекающихся текстов)¹²⁹. Напомним, что в годовые минеи включались также славянские гимнографические сочинения, не имевшие греческих соответствий.

В результате древнерусской богослужебной реформы ок. 1062 — ок. 1097 гг. окончательно сформировался корпус литургических книг для славяноязычного монастырского богослужения, основание для которого было заложено Климентом Охридским в 894—916 гг.

Итак, основные этапы развития раннеславянской гимнографии, рассмотренные в обеих частях работы, ознаменовались созданием следующих богослужебных книг, ориентированных на разные типы литургической практики:

1. Паннонский, или кирилло-мефодиевский, этап (863—885 гг.), миссионерское богослужение: Триодь цветная праздничная и Шестоднев служебный, дополненный тремя службами календарного цикла: Обретению мощей Климента Римского (первоначально на 25 нояб-

ря, затем на 30 января), Кириллу Философу (на 14 февраля) и Димитрию Солунскому (на 26 октября).

2. Общеболгарский этап (886–893 гг.), соборно-приходское богослужение: Праздничная минея, Цветная триодь полного (ежедневного) состава, Постная триодь, гимнографические последования для Требника и, гипотетически, столп из восьми субботних служб (по одной на каждый глас Октоиха).

3. Македонский, или западноболгарский, этап (894–916 гг.), монастырское богослужение: общие минейные службы «низшим» ликам святых и полный славянский Октоих.

4. Преславский, или восточноболгарский, этап (894–970 гг.), соборно-приходское богослужение: месячные минеи на февраль, март, апрель и май, датируемые царствованием Симеона (893–927 гг.) либо Петра (927–970 гг.); при Петре — вторичная правка соборно-приходских гимнографических книг, созданных в 886–893 гг.: Праздничной минеи, Триоди постной и цветной, гимнографических композиций для Требника (предположительно) и столпа субботних служб по гласам Октоиха (если такой вообще существовал), а также месячных миней на февраль–май (если они были созданы еще при Симеоне).

5. Древнерусский этап (ок. 1062 — ок. 1097 гг.), монастырское богослужение по Студийско-Алексиевскому уставу: двенадцатитомный комплект служебных миней.

В заключение следует объяснить, почему в данной работе не нашлось места славянским книжникам, работавшим за пределами славянских стран — на Афоне, в Константинополе и на Синае. Я уверен в том, что введение новых типов богослужения не могло осуществляться по инициативе отдельных монастырей или книжных центров, а должно было получить поддержку на государственном уровне со стороны светской и/или церковной администрации, прежде всего в виде соответствующих материальных средств на проведение литургической реформы — розыск и приобретение необходимых греческих оригиналов и перевод на славянский язык многочисленных (и объемных) богослужебных книг с последующим тиражированием новопереведенных текстов¹³⁰. Это убеждение заставляет предполагать, что славянские монахи Афона, Иерусалима и Синае не вводили по собственной инициативе новых типов славянского богослужения, довольствуясь привычной для себя литургической практикой на греческом языке и наличным славянским материалом, но зато внесли значительный вклад в сохранение и дальнейшее развитие славяноязычного монастырского богослужения, зародившегося в Западной Болгарии и окончательно сформировавшегося на Руси.

Примечания

1. Ср.: *Hannick Ch.* Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens: Auf Grund literarischer Quellen des frühslavisches Schrifttums // *Byzantino-slavica*. Т. 49. № 1. Prague, 1988. P. 32–37; *Турилов А. А.* После Климента и Наума (славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X — первой половине XIII в.) // *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 128–129. Примеч. 2.
2. *Темчин С. Ю.* Типы православного славянского богослужения в XI–XIII веках в связи со структурными разновидностями служебного Евангелия и иных литургических книг // *In honorem Zoe Hauptová. Palaeoslovenica* 1999 / E. Blahová, E. Šlaufová (eds.). Praha, 1999 (Slavia. № 2). S. 208.
3. *Турилов А. А.* Сборник отрывков пергаменных рукописей из Уваровского собрания ГИМ (датировка и атрибуции) // *Palaeobulgarica*. 1994. № 4. С. 17–18.
4. Последняя по времени публикация: *Йорданова В., Иванова Е.* Двужичните надписи в България от IX–XIV век (лингвистични бележки) // *Преславска книжовна школа* / Ред. Т. Тотев. София, 2002. Т. 6. С. 77. См. библиографию: *Смядовски С.* Българска кирилска епиграфика: IX–XV век. София, 1993. (*Studia Classica*; 1). С. 198 (П 5). Здесь не учтена работа: *Тончева Е.* Keramikplatte aus Preslav mit Prokeimena-Repertoire aus dem 9./10. Jahrhundert als altbulgarisches Musikdenkmal // *Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg* (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Hrsg. von K. Trost et al. Neuried, 1988. S. 315–340.
5. *Славова Т.* Глаголическата традиция и преславската книжнина // *Palaeobulgarica*. 1999. № 1. 35–46.
6. Греческая месячная Миней не могла сформироваться ранее конца IX в., поскольку самое большое число ее канонов написано Иосифом Песнописцем († ок. 886 либо 883 г.?), но дополнение этой книги происходило и в следующем X в., см.: *Сергий (Спасский).* Полный месяцеслов Востока. Т. 1: Восточная агиология. М., 1997 (репринт второго, испр. и доп. владимир. изд. 1901 г.). С. 204.
7. *Ангелов Б. С.* Климент Охридски — автор на общи служби // *Константин-Кирил Философ: Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му* / Ред. Б. С. Ангелов и др. София, 1969. С. 237–259.
8. Цитируется по русскому переводу: *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции... С. 202.

9. *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 135–144, 189–210; ср. также: *Мошкова Л. В.* Гимнографические произведения Климента Охридского (структурно-содержательные особенности) // Славяноведение. 1999. № 1. С. 5–21.
10. *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски... С. 136.
11. См. описания: *Birkfellner G.* Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung. Bd. 23). S. 321–324; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски... С. 139–140.
12. Звездочкой помечены предполагаемые функции перикоп, не обозначенные самим писцом, см.: *Темчин С. Ю.* Столпный апракос — еще один неизвестный структурный тип славянского служебного Евангелия (по рукописям XIII–XVI веков) // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира: К 500-летию Геннадиевской Библии. Сборник материалов международной конференции (Москва, 21–26 сентября 1999 г.) / Под ред. Г. Баранковой. М., 2001. С. 130–137.
13. См. подробное описание содержания рукописи: *Stockij S.* Über den Inhalt des Codex Hankensteinianus // Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1886. Bd. 110. S. 601–689.
14. *Ботев В.* Древнеболгарский Недельный октоих IX (X) века (Оригинальные комплекты канонов. Об одном упоминании *вбращающихъ сѧ*) // Études balkaniques. 1987. № 3. P. 90–102.
15. *Добрев И.* Климентовото химнографско творчество и Октоихът // Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски / Ред. М. Бъчваров и др. София, 1993. С. 107–123; *Йовчева М.* Цикълът молебни стихире за пророците, мъчениците и светителите в Октоиха // Palaeobulgarica. 1996. № 2. С. 43–56.
16. *Йовчева М.* Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха // Palaeobulgarica. 1999. № 3. С. 3–30; *Краешниникова О. А.* Три канона из Октоиха Климента Охридского (неизвестные страницы древнеславянской гимнографии) // Славяноведение. 2000. № 2. С. 29–41; *Федоскина Е.* Покаянный канон Климента Охридского в составе древнеславянского Октоиха // Вестник МГУ. Сер. 9: Филология. 2000. № 3. С. 75–83.

17. *Йовчева М.* Гимнографическое наследие кирилло-мефодиевских учеников в русской книжности // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2002. № 2 (8). С. 100.
18. Информация К. Станчева со ссылкой на А. А. Турилова и М. Йовчеву, см.: *Станчев К.* Литургическая поэзия в древнеславянском литературном пространстве (история вопроса и некоторые проблемы изучения) // Древнеславянская литургическая поэзия: XIII Международный съезд славистов (Любляна, 15–21 август 2003). Тематический блок № 14: Доклады / Ред. К. Станчев, М. Йовчева. Roma; Sofia, 2003. С. 12. Примеч. 44.
19. *Йовчева М.* Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной славянской гимнографии // Там же. С. 61.
20. *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски... С. 199.
21. *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (канон Климента Охридского на Успение Богородицы) // Славяноведение. 1999. № 2. С. 31. Примеч. 23.
22. *Крашенинникова О. А.* Три канона... С. 33.
23. *Дограмаджиева Е.* Нови данни за апракосите от мирославовски тип // Palaeobulgarica. 1999. № 1. Р. 3–13.
24. Рукопись написана писцом по имени Будило, оставившим запись на нижнем поле л. 47, см.: *Турилов А. А.* Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (к вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в эпоху Первого царства) // Palaeobulgarica. 1999. № 1. С. 18–19. Примеч. 10.
25. Ср. мнение В. Десподовой о возникновении мирославовского типа славянского полноапракосного Евангелия в 991–1014 гг.: «...наше је мишљење да је мирославовски тип пуног апракоса повезан са Климентовом традицијом, могао је настати у време цара Самуила и у њему је представљена нова редакција јеванђеља, кодиколошки и литургијски структурирана у Охридској књижевној школи», см.: *Десподова В.* Проучавање и издавање јужнословенских пуних апракоса // Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа: Зборник радова са III Међународне Хиландарске конференције одржане од 28. до 30. марта 1989 / Ред. П. Ивић. Београд, 1995. С. 100.
26. *Бернс И.* Распоред недељних перикопа у Мирослављевом јеванђељу // Зборник Народног музеја у Београду. Београд, 1970. Књ. 6. С. 263.
27. Такой вывод уже формулировался, но на ином материале, см.: *Чифлянов Б.* 1) Богослужебният чин, преведен от братята Кирил и Методий

- дий в началото на моравската им мисия // Славистичен сборник: По случай VII Международен конгрес на славистите във Варшава. София, 1973. С. 63, 67–68; 2) Богослужебният чин, преведен от св. братя Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия / Ред. Л. Андрейчин, К. Мирчев. Солун, 1994. (Αναλέκτα Βλατάδων; 31). С. 104, 143–144.
28. Ср. мнение А. А. Турилова: «...уже к концу правления Симеона или в начале царствования Петра в Болгарии начинают формироваться региональные варианты корпуса славянских литературных текстов», см.: Турилов А. А., Флора Б. Н. Христианская литература у славян в середине X — середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Под ред. Б. Н. Флора. М., 2002. С. 412.
 29. Мирчева Б. Службата за св. Климент Охридски в празничен миней № 122 от Народната библиотека «Св. св. Кирил и Методий» в София // Palaeobulgarica. 2000. № 2. С. 70–84.
 30. Иванова К. Служба на св. Ахил Лариски (Преспански) от синайския празничен миней № 25 // Palaeobulgarica. 1991. № 4. С. 11–22; см. также: Суботин-Голубовић Т. Култ светог Ахилија Лариског // ЗРВИ. Београд, 1987. Књ. 26. С. 21–33; Она же. Нова служба св. Ахилију Лариском // ЗРВИ. Београд, 1989. Књ. 27–28. С. 149–175.
 31. Кожухаров С. Служба за Успението на Иван Рилски (новооткрита най-ранна редакция от XIII в.) // Изследвания върху историята и диалектите на българския език: Сборник в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев / Ред. Е. Георгиев. София, 1979. С. 217–234.
 32. См.: Добрев И. Каноните за св. Иван Рилски от Георги Скилица // Palaeobulgarica. 2002. № 3. С. 3–12.
 33. Последнее издание: Супрасълски или Ретков сборник / Подгот. Й. Заимов, М. Капалдо. София, 1982–1983. Т. 1–2. Общие сведения: Куев К. М. Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. 2-о прераб. и допълн. изд. София, 1986. С. 195–199; Славова Т. Супрасълски сборник // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Ред. Д. Петканова. София, 1992. С. 454–455; Schaeken J., Birnbaum H. Die altkirchenslavische Schriftkultur: Geschichte — Laute und Schriftzeichen — Sprachdenkmäler (mit Textproben, Glossar und Flexionsmustern): Altkirchenslavische Studien II. München, 1999. (Slavistische Beiträge. Bd. 382). S. 110–112.
 34. Описание: Леонид (Кавелин). Сведение о некоторых славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 году // ЧОИДР. 1883. Кн. 1. С. 37–42.

35. *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. LXIV: Февральская книга Минеи четъей древнего состава по списку XV века // Записки Императорской АН. Приложения к 1874. Т. 24. Кн. 2. Прилож. № 4. С. 377–391.
36. Список БАН указан мне А. А. Туриловым, о киевском см.: *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. [Киев, 1891]. Вып. 1 (То же // ЧОИДР. 1892. Кн. 1. С. 1–174; Кн. 2. С. 175–240; Кн. 3. С. 241–321). С. 213–218 (№ 117); *Aitzetmüller R.* Eine russisch-kirchen-slawische Parallelhandschrift zum aksl. Codex Suprasliensis: Materialien zu dessen Textgestalt // *Anzeiger für Slavische Philologie*. 1967. Bd. 2. S. 48–66; 1969. Bd. 3. S. 102–117; 1970. Bd. 4. S. 72–82; 1974. Bd. 7. S. 92–108.
37. Издание: Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; Под ред. С. И. Коткова. М., 1971.
38. На принадлежность февральского и мартовского томов единому четъему сборнику справедливо указал И. И. Срезневский, который, однако, неправомерно считал их остатками двенадцатитомной Минеи четъей, см.: *Срезневский И. И.* Сведения и заметки... LXIV: Февральская книга... С. 391.
39. *Андреев Й.* Българските ханове и царе. VII–XIV век: Историко-хронологичен справочник. Пловдив, 1992. С. 73–79 (с литературой).
40. *Йовчева М.* Проблемы текстологического изучения... С. 64.
41. О том, что замена глаголицы кириллицей в восточноболгарской церковной книжности состоялась в царствование Петра, говорят следы *глаголических* оригиналов в кириллических списках текстов, созданных в предшествующий (симеоновский) период, см.: *Славова Т.* Глаголическата традиция... Ср. возражения: *Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Христианская литература... С. 421–423.
42. *Темчин С. Ю.* 1) Текстологическая значимость церковнославянской лексики: восточноболгарская лексика в древнерусском Мстиславовом евангелии // *Славяноведение*. 1996. № 1. С. 63–72; 2) Текстологическая история Баницкого евангелия по данным внутренней реконструкции // *Palaeobulgarica*. 1997. № 1. С. 61; 3) Текстологическая история Добромирова евангелия по данным внутренней реконструкции // *Македонски јазик*. Год. 45–47 (1994–1996). Скопје, 1998. С. 105–106.
43. *Йовчева М.* Гимнографическое наследие... С. 108. Этот вывод не стоит абсолютизировать. Русские рукописи XII–XIII вв. содержат болгарские гимнографические тексты на Рождество Христово (*Попов Г.* Канон на Рождество Христово от Константина Преславски // *Palaeobul-*

- gagica, 1998. № 4. С. 3–26) и на Богоявление (*Он же*. Триодни произведение на Константин Преславски. София, 1985 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 2). С. 47–50). Кроме того, по устному сообщению А. А. Турилова, новгородская праздничная минея на 29 июня — 31 августа (СПб., РНБ, Соф. 386; кодекс начинается без утрат с конца Петровского поста), датируемая концом первой трети или второй четвертью XV в., содержит списки болгарских песнопений на богородичные праздники: климентовы службы на Положение ризы и пояса Богородицы (под 2 июля) и на Успение Богородицы (помещена на 16 августа на поспразднество) с трипесньцем Константина Преславского.
44. Г. Попов датировал это устранение правлением болгарского царя Петра, см.: *Попов Г.* Триодни произведения... С. 108–109.
45. *Попов Г.* Триодни произведения... С. 58; *Он же*. Прославата на Кирил и Методий в канона за Събота сиропустна // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 80, 82–83, 88.
46. *Турилов А. А., Флоря Б. Н.* Христианская литература... С. 419–420.
47. Издание: *Zaimov J.* The Kičevo Triodion (Cod. Sofia, BAN, 38), also known as the Bitola Triodion: An Old Bulgarian manuscript from the XI–XII century. Text in transcription. Nijmegen, 1984. (*Полата кънигописаната*. № 10–11).
48. Рукопись издана дважды (второй раз — частично): *Мурьянов М. Ф., Страхов А. Б.* Путятина минея на май // *Palaeoslavica*. Cambridge (Mass.), 1998. Vol. 6. P. 114–208; 1999. Vol. 7. P. 136–217; 2000. Vol. 8. P. 123–221; *Щёголева Л. И.* Путятина минея (XI век) в круге текстов и истолкования: 1–10 мая. М., 2001.
49. *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 218 (немецкая версия: *Zeitschrift für Slavische Philologie*. 1990. Bd. 50. Hf. 1. S. 16–49).
50. *Нечунаева Н. А.* Минея как тип славяно-греческого средневекового текста. Tallinn, 2000 (Таллиннский педагогический университет. Диссертации по гуманитарным наукам. № 3). С. 153–154.
51. *Нечунаева Н. А.* 1) Майская минея и рукопись Q. п. I.25 из собрания А. Ф. Гильфердинга // *Русь и южные славяне: Сборник статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987)* / Под ред. В. М. Загребина. СПб., 1998. С. 329–339; 2) Два фрагмента среднеболгарской Минеи праздничной архаичного типа // *Palaeoslavica*. Cambridge (Mass.), 2001. Vol. 9. P. 83–98.

52. См.: *Нечунаева Н. А.* Миня как тип... С. 86.
53. Указанная среднеболгарская миня сохранилась фрагментарно и содержит песнопения служб на 21 мая (свв. Константина и Елены), 11 июня (апп. Варфоломея и Варнавы) и 14 июня (прорр. Ильи и Елисея), т. е. только праздничных дней, тем не менее Н. А. Нечунаева решилась высказать предположение о том, что это список Миней служебной, а не праздничной, см.: *Нечунаева Н. А.* Миня как тип... С. 58.
54. Эта единичная особенность не отмечена Н. А. Нечунаевой в цитированных выше работах.
55. См. обзор литературы об этом процессе: *Турилов А. А.* Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (заметки к оценке явления) // *Славяноведение*. 1995. № 3. С. 32 и Примеч. 3.
56. *Ягич И. В.* Служебные миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г. (Памятники древнерусского языка. Т. 1). СПб., 1886. С. CXXV–CXXVII.
57. *Щёголева Л. И.* Путятиня миня... С. 15–16.
58. Эта служба содержится также в древнерусской служебной минее на май первой половины XIV в. (Москва, РГАДА, Син. тип. 112), см.: *Йовчева М.* Календарните особености на Путятиния миней — отправна точка за многопосочни разисквания // *Slavia Orthodoxa*. Език и култура: Сборник в чест на проф. дфн Румяна Павлова / Ред. С. Богданова и др. София, 2003. С. 183.
59. *Момина М. А.* Проблема правки... С. 218.
60. См. обзоры: *Кувев К. М.* Съдбата... С. 21–22; *Нечунаева Н. А.* Миня как тип... С. 85–86.
61. О сознательном употреблении древнерусскими писцами норм южнославянской (по происхождению) орфографии говорит, в частности, наличие следов употребления диграфа шт и даже написания редуцированного *после* этимологически слогового плавного в Синодальном списке «Слова о законе и благодати» (представляющем 1-ую редакцию памятника) киевского митрополита Илариона, см.: *Молдован А. М.* «Слово и законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 46–48.
62. *Йовчева М.* Календарните особености... С. 188.
63. См. сводку данных: *Щёголева Л. И.* Путятиня миня... С. 490–981 (табл. 3).

64. См. аргументацию: *Филарет (Гумилевский)*. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. Репринт. изд. [с 3-го санкт-петербург. изд. 1902 г.]. М., 1995. С. 311.
65. В СК XI–XIII (с. 125) ошибочно указаны даты 12–29 апреля, но тут же, в описании содержания, упоминается служба ап. Иакову Зеведееву на 30 апреля.
66. *Сергий (Шасский)*. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 227.
67. *Йовчева М.* Гимнографическое наследие... С. 101.
68. В Западной Болгарии глаголица вышла из активного употребления лишь к концу XII в., см.: *Турилов А. А.* После Климента и Наума... С. 94–97.
69. Там же. С. 150–153.
70. *Йовчева М.* Гимнографическое наследие... С. 103.
71. *Стоянов М., Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1964. Т. 3. С. 114–115.
72. *Цибранска М.* За лексикалните русизми в Зайковския требник от първата половина на XIV век // *Език и история на българските средновековни текстове: Сборник в чест на Екатерина Дограмаджиева / Ред. С. Николова.* София, 2001 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 14). С. 136–145.
73. *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски... С. 135–144, 189–210.
74. *Йовчева М.* Гимнографическое наследие... С. 101.
75. Эта разнородность отмечена М. Йовчевой, см.: *Йовчева М.* Проблемы текстологического изучения... С. 68.
76. Русский перевод цитируется по изданию: *Повесть временных лет / Текст и перевод, подготовка текста Д. С. Лихачева, перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова ; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц.* М., Л., 1950. Ч. 1. С. 302.
77. *Повесть временных лет...* С. 107, 307. О времени прихода на Русь митрополита Георгия см.: *Рыков Ю. Д., Турилов А. А.* Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (киевский писатель Григорий Философ) // *ДГ* 1982. М., 1984. С. 171–172.
78. *Пентковский А. М.* Студийско-Алексеевский Устав в богослужебной традиции Древней Руси (по рукописям, происходящим из церковных собраний) // *Рукописные собрания церковного происхождения*

- в библиотеках и музеях России: Сборник докладов конференции 17–21 ноября 1998 года / Под ред. Б. Даниленко. М., 1999. С. 113.
79. Оно было создано на основе четвероевангелия преславской редакции, поэтому именно эта редакция чаще всего встречается в древнейших восточнославянских полноапракосных евангелиях (и в производных от них частях краткоапракосных списков), см.: *Friedelowna T.* Ewangeliarz Ławryszewski: Monografia zabytku. Wrocław etc., 1974. (Polska Akademia Nauk. Komitet Słowianoznawstwa. Monografie Slawistyczne; 28). S. 199–203; *Славова Т.* Преславски следи в лексиката на Архангелското евангелие // Език и литература. 1984. № 1. С. 11–20; *Дунков Д.* Преславската лексика в староруското евангелие пълен апракос от сборката на А. И. Хлудов (ГИМ, Хлуд., 170-л) // Преславска книжовна школа. Т. 1: Изследвания и материали / Ред. М. Тихова, П. Димитров. София, 1995. С. 353–358; *Темчин С. Ю.* Текстологическая значимость церковнославянской лексики...; *Новикова А. С.* Древнерусские списки Евангелия — драгоценная сокровищница сведений по истории преславской редакции библейских книг // *Folia Slavistica: Рале Михайловне Цейтлин* / Под ред. А. Ф. Журавлева. М., 2000. С. 96–104; *Она же.* Из истории бытования преславских протографов на Руси (Евангелия 2 Bg 42 и 2 Bg 45 МГУ) // Преславска книжовна школа / Ред. Т. Тотев. София, 2002. Т. 6. С. 249–259.
80. *Темчин С. Ю.* Почему древнеславянский календарный сборник кратких житий был назван Прологом (об одном палеославистическом недоразумении) // *Славяноведение*. 2001. № 2. С. 3–21.
81. *Фет Е. А.* Пролог // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.) / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1987. С. 377.
82. *Момина М. А.* Проблема правки... С. 215; *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 158.
83. О том, что правка, выявляемая на материале восточнославянских гимнографических рукописей, является древнерусской по происхождению, см.: *Момина М. А.* Проблема правки... .
84. Там же. С. 218.
85. *Верецагин Е. М., Крысько В. Б.* Наблюдения над языком и текстом архаичного источника — Ильиной книги // *Вопросы языкознания*. 1999. № 3. С. 40 (примеч. 86), 55 (примеч. 159).
86. Там же. С. 52, 55 (примеч. 159).
87. Второй том (на декабрь–февраль) содержит также дополнения к предыдущему тому — службы на 4 сентября, 11 и 15 ноября, причем служба

на 4 сентября в первом томе отсутствует (содержание рукописи СК XI–XIII № 207 уточнено в СК XIV).

88. Возможно даже, что они не только были написаны, но и вплоть до XV в. функционировали в качестве единого комплекта. Различаясь форматом, обе рукописи: а) представляют собой списки Праздничной минеи (в СК XI–XIII рукопись № 126 определена как минея служебная, но в описании содержания указано, что кодекс содержит службы на избранные дни, преимущественно праздники); б) датируются хронологически близкими периодами — второй половиной XII в. и концом XII — началом XIII в. соответственно (датировка рукописи СК XI–XIII № 207 уточнена в СК XIV), но не исключено, что они писались одновременно; в) содержат небольшие фрагменты текста, сопровождаемые знаменной нотацией; г) имеют сходное оформление — инициалы чернилами и киноварью; для первого тома они определены как плетеные, простого рисунка, для второго — как малые, иногда с небольшими орнаментальными украшениями; д) несут на себе записи XIII и XIV вв., а в XV в. на полях обеих рукописей были дописаны некоторые песнопения.
89. *Мошкова Л. В.* Два комбинированных канона на Успение Богородицы (принципы объединения) // *Palaeobulgarica*. 2000. № 1. С. 66.
90. *Нечунаева Н. А.* Минея как тип... С. 55, 153–154.
91. *Tarnanidis I. C.* The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988. P. 100–102.
92. *Мурьянов М. Ф.* Из наблюдений над структурой служебных миней // Проблемы структурной лингвистики 1979. М., 1981. С. 265, 269–271.
93. Об этой рукописи см.: *Верещагин Е. М., Крысько В. Б.* Наблюдения над языком... № 2. С. 3–26; № 3. С. 38–59; *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 251–418.
94. Описание: *Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. София, 1969. С. 62–75.
95. Исследование и издание: *Нечунаева Н. А.* Два фрагмента... С. 83–98.
96. См.: *Matejko L'.* K určeniu, interpretácii a datovaniu Ostrožnických zlomkov // *Slavica Slovaca*. 1995. № 1. S. 4–15.
97. *Нечунаева Н. А.* Корпус минейных текстов болгарского происхождения (XI–XIII вв.) // Языки малые и большие...: In memoriam acad. Nikita I. Tolstoj / Под ред. А. Д. Дуличенко. Tartu, 1998. (*Slavica Tartuensia*; 4). С. 236–246.

98. Н. А. Нечунаева указала на греческую рукопись XI в. (Vat. gr. 771) с подобным расположением песнопений внутри службы, см.: *Нечунаева Н. А.* Минея как тип... С. 55.
99. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). 2-е изд., испр. и доп. для рус. пер. СПб., 1996. (Subsidia Byzantinorossica. Т. 1). С. 376–380.
100. О наличии у Ильиной книги двух или даже трех антиграфов см.: *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность... С. 342–344.
101. *Верещагин Е. М., Крысько В. Б.* Наблюдения над языком... № 2. С. 23.
102. *Мошкова Л. В.* Два комбинированных канона... С. 53. Примеч. 4.
103. *Ягич И. В.* Служебные минеи... С. LXXII–LXXVI.
104. Там же. С. XCVII.
105. *Момина М. А.* Проблема правки... С. 217.
106. *Ягич И. В.* Служебные минеи... С. XCVII; *Павлова Р.* Староруските писмени паметници за историята на българския език // Български език. 1980. № 4. С. 307; *Кувев К. М.* Съдбата... С. 21.
107. *Темчин С. Ю.* Типы православного славянского богослужения... С. 202. По сравнению с данной публикацией здесь дополнительно учтены четыре рукописи XI–XIII вв., описанные в СК XIV: Минея служебная в древнерусском (№ д38) и болгарском (№ д40) списках и Октоих полный (либо изборный полного состава) в болгарском (№ д42) и сербском (№ д44) списках. Не учтены отрывки, структурный тип которых не поддается определению (№ д43, д66).
108. *Мошкова Л. В.* Два комбинированных канона... С. 56. Примеч. 23.
109. *Шаламанов Б.* Неизвестни химнографски произведения на Климент Охридски // Списание на Българската АН. 1987. № 2. С. 52; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски... С. 120–129, 175–181; *Поп-Атанасов Ѓ.* Речник на старата македонска литература. Скопје, 1989. С. 260: Служба на Иоаким Осоговски; *Он же.* Непознат препис од Службата на Иоаким Осоговски со Климентовиот канон за Ефтимий Велики // Спектар. Скопје, 1990. № 16. С. 5–31; *Суботин-Голубовић Т.* Две службе св. Иоакиму Осоговском // Археографски прилози. Београд, 1992. Књ. 14. С. 105–134.
110. О восточнославянском влиянии на них см.: *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 15–16, 51; *Штавьанин-Борђевић Љ., Гроздановић-Пајић М., Цернић Л.* Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Београд, 1986. Књ. 1. (Опис јужнословенских ћирилских рукописа. Т. 2). С. 340–345; *Miklas H.*

Kyrrillomethodianisches und nachkyrrillomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluß auf die südslavische Literatur // Symposium Methodianum... S. 458—459; *Суботин-Голубовић Т.* Фрагменти службе св. Борису и Глебу у рукопису бр. 32 збирке манастира Дечана // *Јужнословенски филолог*. Београд, 1992. Књ. 48. С. 123—134; *Йовчева М.* Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски // *Palaeobulgarica*. 2002. № 1. С. 27.

111. Параллелизм миграции на Балканы древнерусских списков Простого пролога и Служебной минеи был замечен более ста лет назад, см.: *Сергий (Спасский)*. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. С. 213. Примеч. 1. В южнославянской традиции обе книги представлены в основном сербскими рукописями, поэтому следует учесть мнение о том, что в Сербии обе книги были введены по инициативе архиепископа Саввы (1219—1236 гг.), см.: *Турилов А. А.* Роль сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы // *Славянский альманах* 1998. М., 1999. С. 18. Кстати, древнерусское влияние заметно также в переводе Устава св. Саввы, см.: *Белић А.* Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика // *Светосавски зборник*. Београд, 1936. Књ. 1. С. 214—276.
112. *Йовчева М.* Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за западните памети в старобългарския календар // *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад (ценности, традиции, общуване)* / Ред. В. Гюзелев, А. Милтенова. София, 2002. С. 386—387.
113. *Йовчева М.* Проблемы текстологического изучения... С. 70.
114. *Досева Ц.* Из лексиката на Новгородските минеи от 1095—1097 гг. (сложни имена за лица от женски род) // *Преславска книжовна школа* / Ред. Т. Тотев. София, 2002. Т. 6. С. 220—232. В более ранней работе приведены иные (неточные) статистические данные об образованиях на -(ьн)ица, см.: *Досева Ц.* Имена со значением лица в Новгородских минеях 1095—1097 гг. // *Имя и глагол в исторической перспективе: Научные труды*. (Latvijas Universitātes zinātniskie raksti = Acta Universitatis Latviensis. Т. 558: Славянская филология) / Под ред. В. Б. Крысько. Рига, 1991 С. 86.
115. *Досева Ц.* Хапакси със суфикс -тъль в Новгородските минеи от 1095—1097 г. // *Tradycje Cyryla i Metodego w językach i literaturach słowiańskich: Język piśmiennictwa słowiańskiego do XIV wieku* / A. Bartoszewicz, R. Pawłowa (eds.) *Warszawa*, 1995. S. 133—149; *Она же*. Новгородские списки миней и вопрос о ~~вокабуляре~~ древнеболгарского языка // *Tradycje Cyryla i Metodego w językach i literaturach słowiańskich* / A. Bartoszewicz, R. Pawłowa (eds.) *Warszawa*, 1988. S. 173.

116. Досева Ц. Имена со значением лица... С. 82–89.
117. Досева Ц. Някои наблюдения върху съществителните имена за лице със суфикс -ъчъ в Новгородските минеи от 1095–1097 г. и в класическите старобългарски паметници // Кирило-Методиевите традиции в славянските езици: Първи полско-български сборник. София, 1985. С. 58–72.
118. Досева Ц. Имена со значением лица... С. 82.
119. Досева Ц. Новгородские списки миней и вопрос о вокабуляре... С. 175–176.
120. Досева Ц. Съществителните имена с наставка -ота в Новгородските минеи от 1095–1097 г. // Език и литература. 1986. № 5. С. 91–96.
121. Христова И. Лексиката на цикъла «Общи служби» от Климент Охридски // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянски филологии. Т. 88 [за 1995 г.]. Кн. 1: Езикознание. София, 1999. С. 49–78.
122. Шаламанов Б. Неизвестни химнографски произведения... № 5. С. 66.
123. Мурьянов М. Ф. Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян / Под ред. В. П. Вомперского. М., 1991. С. 128.
124. Там же. С. 69–77, 87–102, 108–129.
125. Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 82. № 4. С. 56–57; Флоря Б. Н. К генезису легенды о «дарах Мономаха» // ДГ 1987. М., 1989. С. 185–188.
126. Творогов О. В. Григорий (кон. XI — нач. XII в.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.) / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1987. С. 108–109; Подскальски Г. Христианство... С. 382–383.
127. Ср.: Турилов А. А., Флоря Б. Н. Христианская литература... С. 440.
128. Ягич И. В. Служебные минеи... С. IX, XXXII, LXXXIX.
129. Суботин Т. Канони у службама 1. септембра у најстаријим српским минејима XIII века // Археографски прилози. Књ. 10–11: Посвећено 600-годишњици Косовске битке (1389–1989). Београд, 1988–1989. С. 57; Нечунаева Н. А. Минея как тип... С. 70–73.
130. См. аргументацию: Темчин С. Ю. Почему древнеславянский календарный сборник... С. 10–11.

Т. В. Пентковская

ГРЕЦИЗМЫ И ИХ СЛАВЯНСКИЕ ЭКВИВАЛЕНТЫ
В ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ
ПЕРЕВОДАХ XI—XIV ВВ.

Книжный славянский язык возникает как язык переводов с греческого, и поэтому уже в древнейших переводах, выполненных на территории Первого Болгарского царства, содержится значительное количество прямых заимствований из греческого языка. Попытки классифицировать лексические грецизмы предпринимались неоднократно; часто они сводятся к разделению заимствованной из греческого лексики на различные тематические группы (например, названия одежды, денежных единиц — бытовые грецизмы; названия храма, священнослужителей, церковной утвари, служб и т. п. — литургические грецизмы; названия должностей, административных единиц — административные грецизмы) (Дубровина 1964, с. 44–57; Новикова 1988, с. 69–77; Чернышева 1994, с. 402–471). Подобное деление не позволяет в полной мере выявить функциональные особенности грецизмов, содержащихся в оригинальных и переводных памятниках славянской письменности, созданных в разных славянских регионах и на разных этапах развития славянского книжного языка.

Зачастую появление грецизмов в языке того или иного переводного памятника объяснялось трудностью передачи собственно славянскими средствами соответствующих греческих (византийских) реалий или отвлеченных понятий, а также неправильным пониманием греческого текста (Дубровина 1964, с. 51). Так, в Синайском Патерике XI в. содержится грецизм *ѣѡрѣа*: *оумьре блажены ноанъ въ ѣѡрѣи* (ἐν τῇ ἑξορίᾳ), появление которого объяснялось тем, что это нарицательное существительное со значением 'ссылка' могло быть принято переводчиком за имя собственное (Дубровина 1964, с. 51). Данное словоупотребление, однако, не является единичным примером в славянской переводческой традиции. Грецизм *ѣѡрѣа* с тем же значением отмечен в переводе Хроники Иоанна Малалы: *Ѡ ексорѣа (!) (ѣх тѣѣ ѣѡрѣаѣ)*, причем здесь же употребляется и соответствующий глагол в форме аориста: *ѣѡрѣа (ѣѡрѣаѣ)* XVI 14, 7–8; *ексорѣа (ѣѡрѣаѣ)* (Чернышева 1994, с. 440). Вместе с тем в Синайском Патерике содержится значительное количество других заимствований из греческого языка (Moszyński 1978, s. 67–76), что не позволяет видеть в рассмотренном примере ошибку переводчика.

В славянских переводах XI–XIV вв. известно несколько вариантов передачи этого греческого слова: существительное *ἐξορία* (а также однокоренное с ним *ὑπερορία*) переводится славянским *оземьствик* и *оземьство* в Житии Феодора Студита, Хронике Георгия Амартола, в Путятиной минее, в слове Афанасия Александрийского против ариан. Глаголы *ἐξορίζειν* и *ὑπερορίζειν* передавались, соответственно, лексемой *оземьствовати(сѧ)* (СДРЯ XI–XIV вв., т. VI, с. 99–100; Срз. II, с. 634). В ряде памятников слову *ἐξορία* соответствует *изгонъ* и *изгънаник* (СДРЯ XI–XIV вв., т. III, с. 498; Срз. I, с. 1053, 1055). Следовательно, в зависимости от способа передачи греческого *ἐξορία* ‘ссылка’ различаются две группы переводных текстов: тексты, в которых используется грецизм, и тексты, в которых используется какой-либо его славянский эквивалент.

Особое значение сохранению в славянских памятниках грецизмов, легко поддающихся переводу, придавал А. И. Соболевский, так как появление таких грецизмов свидетельствует о том, что соответствующий текст был создан (или отредактирован) «там, где славянское население больше или меньше знало по-гречески и в своей славянской речи нередко пользовалось греческими словами» (Соболевский 1910, с. 126).

Следовательно, необходим поиск новых принципов классификации лексических грецизмов, разработка которых позволила бы судить и о месте появления славянского перевода, в котором присутствуют те или иные грецизмы.

Лексические грецизмы, зафиксированные в славянских переводах, принадлежат как к самостоятельным, так и к служебным частям речи. При этом некоторые грецизмы, принадлежащие к служебным частям речи, часто отмечаются не только в переводных, но и в оригинальных текстах южнославянского происхождения. Так, в южнославянских памятниках начиная с XI в. неоднократно фиксируется союз *отн* (греч. *ὅτι*). Этот союз отмечен в Зографских листах XI в. в значении ‘что касается, в отношении того, что’: *Ѡ[н] аште ѡп[е]сть в[ъ т](он)[ж]де вьси или вѣ градѣ [мн]огоу вьгн[и] събо[р]оу вратиѧ — (ὅτι) ¹ εἰ χρὴ ἐν τῇ αὐτῇ χώμῃ ἀδελφότητας συγχροτεῖσθαι* (Минчева 1978, с. 40; 43; Цейтлин 1994, с. 423). Союз *отн* встречается также в нескольких приписках, наиболее ранняя из которых находится в греческой рукописи XI–XII в.: *отн хариза ми еште .З. лакт(ь) платна въбакерина* (Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999, с. 334). Еще одна приписка, содержащая *отн*, имеется в Битольской триоди XII в.: *поминанте бра(т)ѣ нвана емностина зѧтѣ ѡтн мѣ даваше прѣсошь и млѣчнице* (90 v) (Zaimov 1984, p. 180), а также в Баницком евангелии XIII в. на л. 205a: *...да ѡцы и вратник. млж сѧ вашемѧ по(д)вию. чтоуще сѧ словеса исправаѣнте. и благ(с)вите.*

оти брьзо писахъ ради извода (Банишко евангелие 1981, с. 7; 516). Дважды этот союз употреблен в богослужебных рубриках Триоди НБКМ № 933: та (ж) еу(ѣ)лине: рци напръ(д): а сѣтнѣе профити(ѣ): ѡти смь гр(ѣ)ши (15); напръ(д) рци еу(ѣ)лине: а сѣтнѣе профитиѣ: ѡти грши (20 а) (Русек 1969, с. 175). Предлог ката зафиксирован в богослужебных рубриках Копитаровой триоди XIII в.: аще ли є мла(д) пѣ(ѣ) да повтарѣм¹. всьж стн(х). покланѣти сѣ по(д)баеть ката стнха по .г.шь (37 а) (Там же). Ср. также ката 'χατά': ката годинѣ 'quotannis' (Daničič 1962, р. 441), ката .м. дѣни (Сл.РЯ XI–XVII вв., вып. 7, с. 88). В текстах южнославянского происхождения зафиксированы и «гибридные» образования, содержащие приставку ката- и славянский корень. Например, в южнославянском переводе Жития Андрея Юродивого, выполненном в XIV в., встречается прилагательное катадневныи: катаднѣвноу пицоу — τὴν χαθήμερίνην τροφήν (РНБ, Соф. л. 52). Это же прилагательное характеризует язык Скитского устава, возникшего у южных славян, по всей вероятности, в начале XIV в. (Мансветов 1885, с. 298; Белякова 2002, с. 31), катаднѣ и катадѣто 'ежегодно' отмечаются в рукописи РНБ Q. II-90 (Белякова 2002, с. 31). Наконец, в Битольской триоди зафиксирована частица мла (ἄλλα) (Русек 2002, с. 56).

Иногда такие грецизмы сохраняются и в восточнославянских списках болгарских текстов: в Галицком четвероевангелии 1144 г. зафиксирована частица ара (греч. ἄρα) (Соболевский 1910, с. 126; Jagić 1913, s. 303). Количество подобных примеров может быть увеличено. В современных болгарских говорах число служебных слов, заимствованных из греческого, больше, чем в средневековых болгарских книжных памятниках, во многом потому что консерватизм нормы церковнославянского книжного языка служил препятствием для широкого распространения в нем подобного рода заимствований. Так, староболгарская вопросительная частица еда заменяется в современных диалектах частицей нима, которая возникла в результате метатезы из греческой вопросительной частицы μήνᾱ (Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999, с. 200)². В болгарских диалектах употребляются и другие заимствованные из греческого вопросительные слова, неизвестные по среднеболгарским памятникам: мигар (μή γάρ), легома (< λέγομαι) (Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999, с. 200; БЕР III, с. 343, 783).

Появление грецизмов, относящихся к служебным частям речи, характерно для славяно-греческой контактной зоны. Их неоднократная фиксация не только в переводных, но и в оригинальных текстах (приписках) указывает на то, что они были усвоены устным путем и в книжный южнославянский язык вошли при поддержке языка живого. Напротив, подобные грецизмы не встречаются в оригинальных текстах восточнославянского происхождения.

Большая часть грецизмов, принадлежащих к самостоятельным частям речи, фиксируется в славянских памятниках разного происхождения и составляет общий фонд церковнославянской лексики. Тем не менее не все грецизмы одинаково представлены в славянских текстах, связанных с разной диалектной средой. Различаются три типа случаев, когда непереуведенному грецизму в текстах, происходящих из одного славянского региона, соответствует славянский эквивалент в текстах, происходящих из другого славянского региона.

1. Грецизму в тексте восточнославянского происхождения соответствует славянское слово в тексте южнославянского происхождения. Так, греческому слову *ἑρέβινθος* 'cicer arietinum' в славянских текстах соответствует грецизм *ривнѣ* и славянское слово *сланоуѣтъкъ*. Грецизм встречается в оригинальных древнерусских памятниках (например, в «Вопрошании Кирика»), а также в переводах, связанных с восточнославянской языковой средой: в Студийско-Алексиевском уставе, в древнейшем переводе Пандект Никона Черногорца. Его появление в этих текстах изначально обусловлено отсутствием соответствующей реалии (растение, о котором идет речь в греческих текстах, не произрастало на территории Руси). Однако это растение было хорошо знакомо южным славянам, у которых существовало для него свое обозначение (*сланоуѣтъкъ*), зафиксированное в Супрасльской рукописи (Цейтлин 1994, с. 611), в Орбельской триоди, в среднеболгарском переводе Пандект Никона Черногорца, в среднеболгарском переводе Хроники Константина Манассии (Пентковский 2000, с. 59–70).

Возможно, что с именно восточнославянским языковым ареалом связано употребление грецизма *лимѣнь* (также *лимень* и *лимень*) 'гавань', 'пристань'. Этот грецизм встречается в древнейшем переводе Жития Василия Нового (далее — ЖВН), выполненном, по всей вероятности, на Руси в XI в.: *въ елѣоуѣрнии лимѣнѣ* (РГБ, Егор. 162, л. 73 б) — *ἐπὶ τοῦ λιμένος τοῦ Ἐλευθερίου*; *въ лимѣнѣ глѣщимса софиниѣ* (69 в, 11) — *ἐν τῷ λιμένι τῶν Σοφίων*. Во втором переводе ЖВН, выполненном не позднее XIV в. у южных славян, в данном случае используется славянское слово *пристанище*: *въ пристанищи софиньсьцѣмь* (Михайлычева 1998, с. 148).

Грецизм *лимень* (и *лимень*) неоднократно встречается в древнерусском Хождении Игнатия Смольнянина, он засвидетельствован и в других древнерусских источниках (в частности, в Лаврентьевской летописи), а также в переводах, предположительно связанных с восточнославянской языковой средой (Пролог, Пчела) (Срз. II, с. 22 и Доп., с. 153; Сл. РЯ XI–XVII вв., вып. 8, с. 235; СДРЯ XI–XIV вв., вып. 4, с. 403).

Слово *лимень* рассматривают как прямое заимствование из греческого *λιμένι(ον)* от *λιμήν* 'гавань' (Фасмер II, с. 497), однако не исключается и тюркское посредство (Добродомов 1966, с. 257). Об уко-

ренности этого раннего заимствования в русской языковой среде свидетельствует развитие у него в церковнославянском языке русского извода значения 'залив', 'бухта', отсутствующего у греческого λιμῆνι(ον), и наличие в русских памятниках производного *лименець* 'мокрый, заболоченный луг' (Добродомов 1966, с. 258). Форма *лиман* в современных славянских языках (русс., укр., с.-х., болг., чешск., польск.) по происхождению отлична от *лимень* и является опосредованным заимствованием через тур., крым.-тат., кыпч. *liman* 'тавань', 'порт', в свою очередь восходящим к ср.-греч. слову. (Фасмер II, с. 497).

В старославянских памятниках греческое ὁ λιμῆν переводилось как *прнстаницѣ* (Цейтлин 1994, с. 511). В памятниках более позднего времени южнославянского и русского происхождения для передачи данной лексемы используются *прнстаницѣ*, *прнстанѣ* и *прнстапаницѣ* (Срз. II, с. 1461–1462), а также *станицѣ* (Срз. III, с. 491; Christians 2001).

Еще одним заимствованием такого рода, по-видимому, является грецизм *оукоуѣсъ*, зафиксированный в древнерусском переводе Студийско-Алексеевского устава: и да прѣ(д)ложатъ къ симъ. и сочиво съ медъмь. клнко кго ксть припачно съ оукоуѣсъмь (л. 209); въ великым па(т)къ. да сваратъ сочивню. и въ масла мѣсто. оукоуѣсъ въ ню да вѣлѣють (л. 210 об.) (Пентковский 2001, с. 375; 377). К числу заимствований, характерных для переводов, выполненных в Древней Руси, эту лексему относил еще А. И. Соболевский (Соболевский 1980, с. 137; 139). В южнославянских переводах XI–XIV вв. для передачи греческого ὄξος используется слово *оуцѣтъ*, которое восходит (возможно, через германское посредство) к латинскому acetum (БЕР IV, с. 987).

2. Грецизму в тексте южнославянского происхождения соответствует славянское слово (часто регионализм) в тексте восточнославянского происхождения. Например, в древнерусском переводе Жития Андрея Юродивого имеется севернославянский регионализм *трепастъкъ* 'обезьяна': скѣтъ дѣмонъ такоже малъ трепастокъ на деснѣмь твоимь рамѣ сѣднѣтъ (πιθήριον) (Молдован 2000, с. 90). В южнославянском переводе Жития Андрея Юродивого XIV в. в соответствующем фрагменте употребляется грецизм *пификъ* (Молдован 2000, с. 132): малъ вѣ(с) такоже пификъ сѣдн(т) на рамѣ твоѣ(м) деснемъ (РНБ, Соф. л. 10 об.). Аналогичное расхождение в словоупотреблении зафиксировано в двух переводах Пандект Никона Черногорца: в старшем переводе (вероятно, древнерусского происхождения) читается видѣ оубо старецъ два трепастка на рамоу его сѣдаща, во втором, южнославянском, переводе: в данном случае употреблено слово *пификъ* (два пифика) (Срз. III, с. 1017). Сходный контекст представлен в ЖВН, при этом древнейший перевод XI в. содержит славянский регионализм: азъ вижду сатану на рамѣ ея сѣдаща яко малы трепастокъ πιθηρίχον (РГБ,

Егор. 162, л. 29 об.) (Михайлычева 1998, с. 147). Во втором переводе, выполненном с более краткой версии греческого текста, данный эпизод отсутствует.

Регионализм *трьпастъкъ* содержится и в переводе Козьмы Индикоплова: *се же сѣце и въ цр(с)тѣин(х) шѣрашеши напѣсано тако црѣца сава, гл҃мааго шмирнта... соломановѣ бл҃гыя вона прѣнесе, аже ѿ тоа варварна... и жьзлы евеньскыя, и т'рьпасткыя, и злато ѿ ефиопна* (л. 12–12 об.) (Голышенко, Дубровина 1997, с. 70–71) — *καὶ ἐν ταῖς Βασιλείαις εὐρήσεις γεγραμμένον ὅτι ἡ βασίλισσα Σαβᾶ, τοῦτέστι τοῦ Ὀμηρίτου... τῷ Σολομῶντι ἡδυσματα ἔφερε τὰ ἀπὸ αὐτῆς τῆς Βαρβαρίας... καὶ ραβδούς ἐβεννίνους καὶ πιθήκους καὶ χρυσίον ἐκ τῆς Αἰθιοπίας* (Wolska-Conus 1968, с. 359), что указывает на связь этого перевода с восточнославянской языковой средой.

Эта же лексема (и производное от нее) несколько раз встречается в древнейшем славянском переводе Хроники Георгия Амартола: *не точью воломъ и козломъ и псомъ и трѣпастъкомъ оугажахоу* (63, 25) — *οὐ μόνον βόας τε καὶ τράγους καὶ κύνας καὶ πιθήκους θεραπεῦσαι* (45, 32) (Истрин 1920; ср. также Срз. III, с. 1018); (о Соломоне) *и не вы(с)сребро именовѣмо въ дне(х) кго, тако коугвара кго шествоваше въ Фарснн и на .г҃.к лѣ(тѣ) прихожаше, приносящи зла(тѣ) много и сребро и камени источны* (вар. *источени*) *и зоугвы слоновы и трѣпастъкы* (143, 27) — *καὶ οὐκ ἦν ἀργύριον λογιζόμενον ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ, ὅτι ναῦς αὐτοῦ ἐπορεύετο εἰς Θαρσίς καὶ χρόνων γ' ἤρχετο φέρουσα χρυσίον πολὺ καὶ ἀργύριον καὶ λίθους торνευτοῦς καὶ ὀδόντας ἐλεφάντων καὶ πιθήκους* (139, 15); (об императоре Льве Армянине): *такъ левъ рнкаа трѣпастокъ* (490, 26) — *καὶ λεόντειον ὁ πιθήκας βρύζας* (683, 9); *аще во и лвоко нма, но такъ трѣп(а)с(т)чтное взоромъ* (492, 23) — *εἰ γὰρ λεόντιον τοῦνομα, πιθήκειον τὸ βλέπόμενον* (685, 24 — 686, 1). Примечательно, что для этого греческого слова в переводе Хроники Георгия Амартола имеется еще один славянский эквивалент: *псомъ же и котеламъ и кнодал[о]мъ прочаа нелѣпымъ животннамъ и зелнѣмъ оугажахоу* (64, 2) — *κύνας τε καὶ πιθήκους καὶ κνόδαλα καὶ τὴν λοιπὴν ἀπρέπειαν τῶν ζώων τε καὶ λαχάνων θεράπευον* (46, 6). Наличие двух соответствий для перевода данной лексемы позволяет предположить, что либо в переводе принимали участие несколько человек, либо он подвергся основательной редактуре, вероятно при переходе из одной славянской среды в другую, поскольку в Хронике лексические русизмы соседствуют с лексическими болгаризмами (Соболевский 1980, с. 147; Пичхадзе 2002, с. 232–249). В пользу второго предположения свидетельствует имеющаяся во всех списках Хроники форма простого аориста, появление которой возможно только в южнославянской языковой среде: *грамотоу во финикане шврѣтоу* (62, 26) — *γράμματα μὲν γὰρ Φοίνικες εὔρον* (45, 1), а также некоторые случаи, предположительно отражающие меню юсов (Лавров 1925, с. 466).

Напротив, в переводе «Стефанита и Ихнилата», выполненном в XII в., употребляется грецизм **пификъ**: **и пифика на вѣргъ принѣсе** — καὶ τὸν πίθηκα τῷ αἰγιαλῷ προσώρισεν (Рыстенко 1902, с. 35; 42), что, наряду с другими особенностями языка, указывает на принадлежность этого перевода к числу южнославянских.

Таким образом, если наличие регионализма **трепастѣтъкъ** связывает перевод с восточнославянской языковой средой (он может быть выполнен восточными славянами, как Житие Андрея Юродивого, или же отредактирован с использованием греческого текста в Древней Руси, как Хроника Георгия Амартола (Лавров 1925, с. 682), так что проведенная редакция делает невозможным полностью реконструировать гипотетический древнеболгарский текст X в.), то грецизм **пификъ**, напротив, указывает на южнославянское происхождение перевода.

3. Возможен также вариант, когда в восточнославянской среде имеется только славянский эквивалент для определенного греческого слова, а в южнославянской наряду с собственно славянским словом общеславянского происхождения бытует грецизм. Например, греческое слово **ὁ φόρος** 'базар, рынок' передается в восточнославянских источниках славянским словом **търгъ** и **търговище**. В Хронике Георгия Амартола **ὁ φόρος** переводится как **ризнынъ тръгъ**, **тръгъ**, **тръжнице** (Истрин 1930, с. 195). В Житии Андрея Юродивого представлены варианты **на трговищи** (ἐν τῷ ἀντιφόρῳ), **на трогъ коньстатини** (ἐν τῷ εὐωνύμῳ... τοῦ φόρου Κωνσταντίνου), **на торгъ** (ἐν τῷ φόρῳ), **на торгъ** (ἐν τῷ δημοσίῳ φόρῳ), **на торгъ** (ἐν τῷ φόρῳ) (Молдован 2000, с. 750). В Уставе архиепископа новгородского Климента XIII в. (который представляет собой переработку Студийско-Алексеевского устава и Устава Великой Церкви) имеется следующий фрагмент: **и по сконъчанъи панъхиди ндоутъ съ кр(с)ты на трговище**, ср. ἀνέρχεται δὲ ἐν τῷ φόρῳ (Устав Великой Церкви Дрезденской библиотеки) (Лисицын 1911, с. 118). Несомненно, это общеславянское слово было употребительным и в болгарских текстах, однако в болгарских источниках XIII–XIV вв. неоднократно встречается и грецизм **форось**. Так, он отмечен в месяцесловной части Карпинского евангелия-апракос XIII в. (ГИМ, Хлуд. 28) под 1 сентября: **Пришедшимъ на мѣсто нарицаемое форось. еже есть тръгъ. чт҃жѣ е҃ѡ(г)ѣ ѿ лоу(к)** (л. 139), а также в чтении Деян. 28: 15 в Апостоле НБКМ № 882, первой половины XIII в.: **и изидошѣ въ срѣтеніе намъ. до аписки фора** (л. 29), Апостоле НБКМ № 502 XIV в. до аписки фора (л. 42) и пр. Этот же грецизм содержится в Дубровницкой грамоте царя Иоанна Асеня II (после 1230 г.): **кѣмъ ли нмѣ спакѣсти: ѡ (ш)ѡмъ лнѣѡ: или на класѣрѣ: или на фѡрѡсѣхъ. или гдѣ(е) лнѣѡ прѣѣзъ закѡ(н)ъ: ѡ кѣмъ(р)ки** (Ильинский 1911, с. 13).

Различается в источниках разного происхождения и перевод слова **ὁ ἐπίτροπος**. Так, в древнейшем переводе ЖВН это слово переводится ру-

сизмом тивоуѣнъ (тѣоуѣнъ). В Хронике Георгия Амартола ὁ ἐπίτροπος — подроучѣникъ; пороучѣникъ (Истрин 1930) однако в поздних текстах южнославянского происхождения, например, в юридических текстах неоднократно фиксируется грецизм епитропъ (питропъ), кпитровъ ἐπίτροπος ‘curator’: епитрове реченѣга Мѣхѣла; реченѣ епитрове; питропѣ реченѣга тѣстемента; питропъ ѡдъ реченѣга тѣстемента (Miklošić 1858, s. 523).

Слово *eπιτροπ* и производные от него сохраняется в современном сербском и болгарском языках (РСЈ V, с. 226; РБЕ I, с. 330). В болгарских диалектах встречается и форма без начального -е *pitrop* (РБЕ IV, с. 806–807; БЕР V, с. 268).

Для перевода греческого слова τὰ ὀρτάρια, обозначавшего род обуви, сделанной из шерсти, в ряде славянских переводов используется слово копытыце³. Оно несколько раз засвидетельствовано в древнейшем переводе ЖВН: в молчаніи же намъ сѣдѣшѣмъ. нѣкыи ѿ христолюбивыхъ вѣд(сть) преподобному копытыца добра (32в) — χάλλιστα ὀρτάρια; вѣдѣеъ лежаща копытыца (32в) — τὰ ὀρτάρια; ты имашѣ патера копытыца (32г) — πέντε ζεύγη ὀρταρίων (Михайлычева 1998, с. 136–137). Однако в южнославянском переводе Хроники Иоанна Малалы зафиксирован грецизм: и паки вы(с) патрнархъ и оумре на своемъ столѣ носѣ галигѣи и ѡрдарѣи (Мал. XV, 8) (Чернышева 1994, с. 437)⁴.

При сопоставлении двух переводов одного и того же греческого текста, выполненных в разное время, обнаруживается, что в переводах XIV в. число лексических грецизмов возрастает.

Так, в древнейшем переводе Хроники Георгия Амартола фразе ὁ ποταμός τῶν Αἰθιοπῶν, Ἐρυθρὰ ἢ βλέπουσα κατὰ ἀνατολὰς соответствует рѣка кѣиѡпѣскаѣ Чермѣна текоуѣи на вѣстокъ (Истрин 1920, с. 59.4), а в южнославянском переводе рѣка еѣиѡпѣскаѣ. ѿрѣѣра зрѣѣиѣ на вѣстокъ (Летовник, л. 20). Без перевода оставлено здесь греческое слово ὁ ἐρυθρός ‘красный’. Фразе καὶ ἴδε κατὰ θαλάσσαν καὶ βορρᾶν καὶ λίβα καὶ ἀνατολὰς τὴν ἀγαθὴν γῆν в древнейшем переводе Хроники соответствует и вижъ при мори полоуѣнощи и полоуѣне и на вѣстокъ блѣгоу землю (Истрин 1920, с. 101.15), а в южнославянском и виж(д)ъ на море и сѣѣверъ и ливоу и вѣстокъ блѣгоу землю (Летовник, л. 53). Греческое ὁ λίψ, λίβος обозначает юго-западный ветер, вообще юго-запад, ср. новозаветное βλέπων κατὰ λίβα ‘обращенный к юго-западу’ (Ведюшкина 2001, с. 90–91). Греческий текст καὶ πῦρ ἐφάνη ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς εἶδος λόγγης ἀπὸ ἀρχαίου ἐπὶ δυσμᾶς ἔλχον в древнейшем переводе передается как и ѡгнь тѣвисѣ на нѣсѣ тако ѡвразъ копыныи ѿ вѣстока и до запада влѣкынѣсѣ (Истрин 1920, с. 420. 13), а в южнославянском как и ѡгнь тѣвисѣ на нѣсѣ тако вѣдъ копыи ѿ аркты на запады влѣкы (Летовник, л. 288; ср. Ведюшкина 2001, с. 99–100).

В двух переводах Хроники Георгия Амартола используются разные обозначения понятия ‘налог, десятина’: *χομμερχεύειν* передается в

древнейшем переводе как *лютое мыто емлюще на влѣгарѣ(х)* (Истрин 1920, с. 529), а в переводе XIV в. без правды ѿ влѣгаръ въземлюще коумеркъ (Weingart 1923, s. 351). Термин *кумеркъ* восходит к византийскому (латинско-греческому) термину *χοιμαῖον* и неоднократно засвидетельствован в грамотах болгарских царей, где им обозначается таможенная пошлина: *кѣѡ ли нмѣ спакѡстн: ѡ [щ]ѡм лнѡв: нли на кансѣрѣ: нли на фѡрѡсѣхъ нли гд(ѣ) (л)нѡ прѣзъ закѡ(н): ѡ кѡм(р)ки тѡ да ѣ вѣстѣ: тѡи ѣ прѡтивникъ(ъ) (ц)р(ѣ)ми:* (Грамота царя Иоанна Асеня II Дубровницкой общине); *а да им се не възимать коумеркъ* (Грамота царя Иоанна Шишмана Рыльскому монастырю); *а вѣдомо ѡ(д)ъ рѣке. Дриньске. до Неретьвѣ. кѡмерекъ. сольски. да несть. на нно место. расъвѣ въ Дюбровьникъ* (Договорная грамота г. Дубровника с болгарским царем Михаилом Асенем) (Ильинский 1911, с. 13; 28; 125; 158), а также в сербских грамотах (Daničić 1962, s. 506; Miklošić 1858).

Очевидно, данный грецизм был освоен южнославянскими языками в древний период их истории, так как в ранних славянских переводах встречается производный грецизм *коумеркарин* (*коумеркарин*) 'десятник, сборщик податей, налогов': *въ тоурѣ коумер'карин(ѣ) бѣ. именеъ моуѣхъ. и повѣда намѣ шѣдѣшемъ въ тоурѣ. тако соущю ми коумер'карню. вечероу зѣло соущю. идохъ мытъ сѧ. и обрѣтохъ на поутни женоу столицю въ тѣмѣ* (Син. Пат., слово 267, л. 133) (Голышенко, Дубровина 1967, с. 301). В переработанном виде данное Слово вошло в состав Нестишного пролога (далее — НСП) и зафиксировано уже в первой (краткой) его редакции: это слово содержится под 26 октября, в частности в НСП русской редакции РГАДА, ф. 381, № 155 (XIV в.) *Въ тѣ (ж) днѣ сло(б) о меркѣрын (sic). како створи мл(с)тъ. съ оубогою женою и не прикосну сѧ ки* (л. 46 в). Включено данное слово и в состав НСП второй (пространной) редакции, см. Юрьевский пролог XIV в.: *Въ тѣ днѣ слово о кумеркарин. како створи любовь нматн ю со оубогою женою и не прикосну сѧ ен* (86 б) (СДРЯ XI–XIV вв., т. IV, с. 327). Характерно, что в самом тексте статьи представлена замена грецизма славянским эквивалентом: Пролог из собр. РГАДА, ф. 381, № 155: *Въ гра(д) тѣрѣ нѣкто десятильникъ. именеъ мѣсхъ. многажды повѣдаѧ глше. тако соущю ми въ кумеркарин. емлющю десатинѣ оу люден гостѣщихъ. и того ради обечерихсѧ* (46 в), то же Лобковский пролог XIII в. (60 б); Пролог 1313 г. ГИМ, Син. 239 (72 б).

Значительную разницу в переводческих принципах обнаруживают два перевода Жития Андрея Юродивого, древнейший из которых выполнен в конце XI — начале XII в. в Древней Руси, а второй — не позднее XIV в., по всей вероятности, в Сербии (Молдован 2000, с. 132). В южнославянском переводе оставлено без перевода большое количество греческих слов, переведенных в древнерусском (Молдован 2000,

с. 129 и 132). В особой редакции Жития Андрея Юродивого — «Избрании малом...», появившейся, по всей вероятности, в XIV в., встречаются такие грецизмы, большинству из которых в двух полных редакциях были найдены славянские эквиваленты: *иподѣсь* (ср. ὑπόθεσις, в полных переводах нет), *сифоуны* (ср. σίφων, в др.-рус. *трѹбы овлачныя*, в ю.-сл. *възвѣлаци*), *фоурка* (ср. φοῦρχα, др.-рус. *осладище*, в ю.-сл. *фоурка*), *скѹп-тро* (ср. σκῆπτρον, в др.-рус. *цр(с)тво*) и др. (Молдован 2000, с. 136).

Особый интерес представляют произведения, переведенные в южнославянской среде несколько раз. К таким произведениям принадлежит Откровение Мефодия Патарского, которое было переведено на славянский язык в Болгарии по меньшей мере дважды⁵: в X и в XIV в. Исследовавший славянские переводы Откровения В. М. Истрин отметил, что они отличаются отношением к прямым лексическим заимствованиям из греческого языка: «В противоположность второму переводу, в первом очень мало слов осталось непереведенными в своей греческой форме, да и те являются грецизмами общелитературными (патриарх, ад, архистратиг и др.)» (Истрин 1897, с. 122). Время выполнения второго перевода, по мнению В. М. Истрина, приходится на XIII–XIV вв., при этом «переводчик переводил греческий текст буквально, следуя слово за словом, и неправильности оригинала переходили в перевод» (Там же, с. 173–174). Сопоставление двух переводов показывает, что грецизмы во втором переводе возникают на месте переведенных на славянский язык слов древнего перевода: *χιβωτός*: *ковъчегъ/кивотъ*; *ἐπιστολή*: *нарѣчникъ/епистолина*; *ἐλέφας*: *слонъ/елефантъ*; *καμήλων*: *вельблѣждь/каминли*; *τὸ στέμμα*: *вѣнѣць/стема* (Йовчева, Тасева 1994, с. 290).

Представленные в переводе XIV в. грецизмы из *Псалтири* и из других источников. Такие слова, как *епистолина* и *кивотъ*, принадлежат к числу ранних заимствований из греческого языка и встречаются, в частности, в древнейших редакциях богослужебных текстов (Jagić 1913, S. 307; 311). Другие грецизмы появляются в текстах в среднеболгарскую эпоху. Общеболгарское распространение имеет, в частности, грецизм *камилъ*⁶, самая ранняя фиксация которого содержится в Ватиканском палимпсесте XI в.: Мф. 19: 24 *камѣлоу* (Русек 2002, с. 57). Он встречается также в Добромировом евангелии XII в. (*камилю*), в Хлудовской триоди (*камилеи*) (Русек 1971, с. 192), в Баницком евангелии XIII в. в форме *камѣмелъ* (Алексеев 1999). Слово *стема* употребляется также в южнославянском переводе Жития Андрея Юродивого (Молдован 2000, с. 132).

В XII–XIV вв. в богослужебных книгах появляются вторичные грецизмы, которые отсутствовали в этих текстах в древнейший период. Так, в Галицком четвероевангелии 1144 г., относящемся к древ-

нейшей редакции тетра, в Лк. 20: 22 читается: *достонѣ ли намѣ кеса-реѣѣ форѣ дати (φόρον δοῦναι) илѣ ни* (Амфилохий 1882, с. 462; Срз. III, с. 1357). В Тертеровом евангелии 1322 г., которое примыкает к ядру рукописей, содержащих древнейшую редакцию тетра, в Мф. 5: 22 читается *речеть братоу своему море* (нормативное чтение *боуи, жроде*). Данное обращение представляет собой греческую форму звательного падежа (*μωρέ* от *μωρός* 'глупый, неразумный') (Славова 1988, с. 79). Уникальное чтение содержит среднеболгарское Врачанское евангелие: *ничтоже възмѣте на пѣти. ни злата. ни рини хлѣба* (Лк. 9: 3). Слово *рини* представляет собой прямое заимствование из греческого *ῥίνος* 'кожаная перевязь через плечо' вместо традиционного чтения *пѣра*, заимствованного, в свою очередь, при возникновении древнейшего славянского тетра (*пѣра*). Во Врачанском евангелии в Ио. 11: 28 имеется грецизм *дидаскаль*, широко употребительный впоследствии в языке дамаскинов (Коссек 1988, с. 22–23). Появление таких грецизмов, отсутствовавших в первоначальном переводе Евангелия, связано с несистемными поновлениями славянского евангельского текста по греческому оригиналу, которые практиковались на славянском юге.

Характерные для церковнославянского языка периода XII–XIV вв. заимствования зафиксированы в составе Нестишного пролога. Так, несколько раз в этом памятнике отмечается грецизм *керамнда* (память священномученика Евсевия 22 июня, память перенесения Нерукотворенного образа Господа Иисуса Христа 16 августа), зафиксированный как в русских, так и в болгарских списках НСП (Пентковская 2003, с. 134–135). Однако в среднеболгарских списках НСП встречаются такие грецизмы, которые отсутствуют в русских списках, например *скара* 'очаг, жаровня'⁷: память святых мучеников Партемония, Коприя и Александра (9 июля), Лесн. и с нимъ *взыде на скарж* (268 б), ср. РГАДА ф. 381 № 169 на *сковрадоу* (л. 145) — *εἰς ἐσχάραν*; память св. мученика Маркиана (11 июля): Лесн. на *скарж раж(д)еженж възложи н* (271 а), ср. РГАДА ф. 381 № 169 на *скврадѣ* (л. 147) — *ἐπὶ ἐσχάρας*. Появление таких грецизмов свидетельствует о редактировании лексики, которому подвергались списки Нестишного пролога в Болгарии.

Появление вторичных грецизмов в славянских переводах XIII–XIV вв. 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 Второго Болгарского царства (или соседних регионов), а не только на Афоне и в Константинополе — наиболее известных центрах монашеской жизни.

Наличие в переводных текстах специфических грецизмов может служить дополнительным критерием локализации переводов, по-

скольку эти грецизмы являются составной частью лексической системы живых южнославянских языков и, соответственно, составной частью болгарского (и сербского) изводов церковнославянского языка. С точки зрения их функционирования в системе этого языка они не могут рассматриваться как особая подсистема заимствованных слов, поскольку их употребление в текстах и в диалектах не отличается от употребления собственно славянских слов. Более того, в определенный период развития языка они вытесняют славянские слова с соответствующим значением (Русек 1971, с. 190–196).

Грецизмы, которые содержатся в текстах, связанных с восточнославянской языковой средой, вошли в книжный язык Древней Руси двумя путями: некоторые из них были заимствованы непосредственно при переводе греческих текстов, но подавляющее их большинство попало в церковнославянский язык русского извода благодаря корпусу текстов, принесенных на Русь из Болгарии после христианизации, т. е. через язык-посредник, роль которого выполнял церковнославянский язык болгарского, позднее также сербского извода. Параллелью к данной ситуации может служить арабская культурно-лингвистическая ситуация, где заимствования из греческого попадали в арабский как непосредственно (например, в условиях полиэтнических монашеских общин), так и через язык-посредник, которым, в зависимости от региона, был сирийский или коптский.

В период второго южнославянского влияния на Русь в XIV–XV вв. были перенесены тексты, содержащие как «старые», так и «новые» грецизмы (например, *метание*, *катадьневъныи*, *каталѣто*), которые в той или иной степени усваивались церковнославянским языком русского извода именно в это время.

Примечания

1. Отмечено А. Вайаном среди разночтений.
2. Иная этимология этого слова представлена в: (БЕР IV; с. 650).
3. В этом значении слово *копытце* известно большинству славянских языков (ЭССЯ 11, с. 37).
4. М. И. Чернышева полагает, что такое написание появилось ошибочно вместо *шарина* 'stola diaconorum' (Чернышева 1994, с. 438). Однако следующие примеры показывают, что в рассматриваемом контексте речь идет скорее об обуви: Юрьевский пролог XIV в.: *дн(с)ъ востъ а заоутра копытѣца и калиги* (279 г); Огласительные поучения Феодора Студита XIV в.: *копытѣца. погасы калиги* — *ὀρθαρίων... χαλιχίων* (20 в);

там же кѣа во вставиѣ кто своа калиги. ли копѣгѣца ли писаник — τὰ καλίχα... τὰ ὀρθάρια (656) (СДРЯ XI–XIV, т. IV, с. 263).

5. В настоящее время выделяют два ранних перевода Откровения X в., которые возводят к деятельности Преславской книжной школы (Thomson 1985, с. 143–173; Йовчева, Тасева 1994, с. 282).
6. О данном грецизме см. также (Rusek 1985, с. 315–320).
7. Об этом грецизме в болгарском языке см. (БЕР VI, с. 727–728).

Литература

- Алексеев 1999 — Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- Амфилохий 1882 — Четвероевангелие Галичское 1144 года. Труд архим. Амфилохия. М., 1882. Т. I–II.
- Банишко евангелие 1981 — Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век / Изд. подгот. Е. Дограмаджиева и Б. Райков. София, 1981.
- Белякова 2002 — Белякова Е. В. Славянская редакция Скитского устава // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4 (10). С. 28–36
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–2002. Т. 1–6.
- Ведюшкина 2001 — Ведюшкина И. В. Лексические эквиваленты греческих названий сторон горизонта в древнерусском переводе Хроники Георгия Амартола // Средневековая Русь. М., 2001. Вып. 3. С. 82–105.
- Голышенко, Дубровина 1967 — Синайский Патерик / Изд. подгот. В. С. Голышенко и В. Ф. Дубровина. М., 1967.
- Голышенко, Дубровина 1997 — Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. подгот. В. С. Голышенко и В. Ф. Дубровина. М., 1997.
- Добродомов 1966 — Добродомов И. Г. О некоторых русских словах, заимствованных из греческого языка через тюркское посредство // Лексикология и словообразование древнерусского языка. М., 1966. С. 255–262.
- Дубровина 1964 — Дубровина В. Ф. Из наблюдений над употреблением грецизмов в переводном тексте русской рукописи XI в. // Источниковедение и история русского языка. М., 1964. С. 44–57.
- Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999 — Иванова-Мирчева Д., Харалампиев И., История на българския език. Велико Търново, 1999.

- Ильинский 1911 — *Ильинский Г. А.* Грамоты болгарских царей // Древности. Труды славянской комиссии имп. московского археологического общества. М., 1911. Т. 5.
- Истрин 1897 — *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897.
- Истрин 1920–1930 — *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1; Пг., 1922. Т. 2; Л., 1930. Т. 3.
- Йовчева — Тасева 1994 — *Йовчева М., Тасева Л.* Среднобългарският превод на Псевдо-Методиевото Откровение // Търновска книжовна школа. София, 1994. Т. 61. С. 281–294.
- Коссек 1988 — *Коссек Н.* Лексико-фразеологические раритеты в языке среднеболгарских евангелий // Старобългаристика. 1988. № 2. С. 15–24.
- Лавров 1925 — *Лавров П. А.* Георгий Амартол в издании В. М. Истрина // Slavia. 1925. Roč. 4. Seš. 3. S. 461–484.
- Лесн. — *Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година. Велико Търново, 1999.
- Летовник — Летовник съкращень от различных летописъ же и поведатели и избранъ и съставлень от Георгия грешнаа инока // ОЛДП. № 26; 56. СПб., 1878–1880.
- Лисицын 1911 — *Лисицын М.* Первоначальный славяно-русский типикон. СПб., 1911.
- Мансветов 1885 — *Мансветов И.* Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885.
- Минчева 1978 — *Минчева А.* Старобългарски кирилски откъслци. София, 1978.
- Михайлычева 1998 — *Михайлычева Т. В.* Лексические данные Жития Василия Нового (к проблеме локализации древнейшего славянского перевода) // Труды молодых ученых филологического факультета МГУ. М., 1998. С. 122–147.
- Молдован 2000 — *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.
- Новикова 1988 — *Новикова А. С.* Некоторые наблюдения над лексикой Воскресенского I евангелия // Старобългаристика 1988. № 3. С. 66–86.
- Пентковская 2003 — *Пентковская Т. В.* Лексический критерии в изучении древнеславянских переводов: проблемы локализации и

группировки // Русский язык в научном освещении. 2003. № 1 (5). С. 124–140.

Пентковский 2000 — *Пентковский А. М. Ривифъ и слаоуѣтъкъ в памятниках славянской письменности XI–XIV вв. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2000. С. 59–70.*

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

Пичхадзе 2002 — *Пичхадзе А. А. О происхождении славянского перевода Хроники Георгия Амартола // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2002. Вып. 2. С. 232–249.*

РБЕ — Речник на съвремения български книжовен език / Българската Академия на науките. София, 1955. Т. I.

РСЈ — Речник српскохрватског книжевног и народног језика / Српска Академија наука и уметности. Београд, 1968. Т. V.

Русек 1969 — *Русек Й. Из лексиката на среднобългарските триоди // Известия на института за български език. 1969. Кн. XVII. С. 149–179.*

Русек 1971 — *Русек Й. Промени в лексиката на българския език и отношението на патриарх Евтимий към тях // Търновска книжовна школа. Велико Търново, 1971. С. 179–195.*

Русек 2002 — *Русек Й. Изток и запад в лексиката на българския език през средновековието // Средновековна християнска Европа: изток и запад. София, 2002. С. 54–63.*

Рыстенко 1902 — *Рыстенко А. В. К истории повести «Стефанит и Ихнилат» в византийской и славяно-русской литературах. Одесса, 1902.*

СДРЯ XI–XIV вв. — *Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 1988–2002. Т. I–VI.*

Славова 1988 — *Славова Т. Лексиката на Тертерово Евангелие от 1322 г. // Старобългаристика. 1988. № 1. С. 67–80.*

Сл. РЯ XI–XVII вв. — *Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–2002. Вып. 1–26.*

Соболевский 1910 — *Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // СОРЯС. СПб., 1910. Т. 83. № 3.*

Соболевский 1980 — *Соболевский А. И. Особенности русских переводов домонгольского периода // Соболевский А. И. История русского литературного языка / Под редакцией А. А. Алексеева. Л., 1980. С. 134–147.*

- Срз. I–III — *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. Т. 1–3.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. 1–4.
- Цейтлин 1994 — Старославянский словарь / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.
- Чернышева 1994 — *Чернышева М. И.* Греческие слова, способы их адаптации и функционирование в славянском переводе «Хроники» Иоанна Малалы // *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе / Подгот. изд. М. И. Чернышевой. М., 1994. С. 402–471.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–2002. Вып. 1–29.
- Christians 2001 — *Christians D.* Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember mit einem Glossar griechisch-slavisch. Wiesbaden, 2001.
- Daničić 1962 — *Daničić D.* Rječnik jz književnih starina srpskih. Graz, 1962.
- Jagić 1913 — *Jagić V.* Entstehungsgeschichte der Kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.
- Miklošić 1858 — *Miklošić F.* Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosniae, Ragusii. Wien, 1858.
- Moszyński 1978 — *Moszyński L.* Grecyzmy w Pateriku Synajskim // *Slovo*. 1978. № 28. P. 67–76.
- Rusek 1985 — *Rusek J.* Камѣла 'WIELBŁĄD, KAMHŁOS' // *Litterae Slavicae Medii Aevi*. Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae / Hrsg. von J. Reinhart. München, 1985, P. 315–320.
- Thomson 1985 — *Thomson F.* The Slavonic translations of Pseudo-Methodius of Olympu Apokalypsis // *Търновска книжовна школа*. София, 1985. Т. 4. С. 143–173.
- Weingart 1923 — *Weingart M.* Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. Bratislava, 1923.
- Wolska-Conus 1968 — *Cosmas Indicopleustes*. Topographie Chrétienne / Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par Wanda Wolska-Conus. Paris, 1968.
- Zaimov 1984 — *Zaimov I.* The Kičevo Triodion (cod. Sofia, BAN, 38) also known as the Bitola Triodion: An Old Bulgarian Manuscript from the XI–XII century (*Полата книгописна*. 1984. № 10–11).

Й. Райнхарт

МЕЖСЛАВЯНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ
В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ (ДО КОНЦА XVI в.)

В течение первых столетий славянская письменность очень часто была связана с переводами. Среди старославянских текстов мы знаем переводы с греческого, латинского и — крайне редко — с древневерхненемецкого языка. До конца Средних веков, т.е. до конца XV в., число языков, с которых известны переводы на славянские языки, существенно не увеличивается. В болгарской и македонской письменности имеются лишь переводы с греческого. То же самое следует сказать о сербской средневековой письменности, хотя к концу этого периода появляются медицинские сочинения, переведенные, по-видимому, с латинского языка [15]. С другой стороны, в хорватской средневековой литературе мы не знаем никакого текста с греческим оригиналом, который был бы несомненно переведен в Хорватии. Зато известны тексты, переведенные с латинского и — начиная с XIV в. — с итальянского языка [71]. В западославянских литературах древнечешская и древнепольская письменности располагают текстами, чьи оригиналы были написаны на латинском¹ и средневерхненемецком². У восточных славян наряду с небольшим числом новых переводов с греческого известно несколько сочинений, относительно которых существует обоснованное мнение об их еврейском оригинале [1]. С конца Средних веков появляются переводы с немецкого. Иногда выдвигаются даже предположения о восточнославянских переводах с сирийского и персидского³.

В первые столетия существования славянской письменности перенесение текстов в отдаленные регионы было частым явлением. Достаточно вспомнить о миграции текстов Священного Писания из Великой Моравии на славянский юг или с Балканского п-ва к восточным славянам. Однако в силу близости славянских языков или разных изводов церковнославянского языка для этого времени едва ли можно говорить о переводах как таковых. С другой стороны, языковые следы инославянских оригиналов дают возможность проследить пути миграции таких текстов. В качестве примеров можно привести первое восточнославянское влияние у южных славян (XII–XIII вв.) или же Кормчую св. Саввы Сербского у восточных славян, или распро-

странение переведенной в Хорватии Троянской притчи в среднеболгарской и восточнославянской письменности.

Собственно переводы с одного славянского языка на другой встречаются лишь с конца XIV в. Этим переводам, на наш взгляд, уделено в науке слишком мало внимания. Наряду с монографией М. Вайнгарта [122] до недавнего времени существовала только обзорная статья Л. А. Булаховского, посвященная в основном лингвистическим межславянским взаимосвязям [9]. Однако со времени написания этих работ выявлено немало новых текстов, прежде всего для хорватско-глаголической письменности. О некоторых аспектах межславянских переводов позднего Средневековья шла речь в нашей статье на Международном съезде славистов в Кракове [98]. Настоящая статья продолжает прежние исследования и пытается расширить хронологические рамки на один век, до конца XVI в. Для периода с конца XIV до конца XV в. имеются следующие переводы: чешский язык → хорватский язык (на глаголическом письме), чешский язык → польский язык и польский язык → (старо)белорусский язык. Общей чертой большинства этих переводов является и жанровая принадлежность и «предыстория» оригиналов: они все без исключения имеют религиозную или богословскую тематику, а их непосредственные оригиналы в свою очередь переведены с латыни. По числу переводов на первом месте стоят хорватско-глаголические тексты, из которых можно назвать Луцидарий (*Elucidarius*), Пассионал (*Legenda aurea*), Рай душевный (*Paradisus animae*), Зерцало человеческого спасения (*Speculum humanae salvationis*), *De perfectione vitae ad sorores* (св. Бонавентура), и три текста Яна Гуса (одна проповедь, фрагмент трактата о десяти заповедях, и начало сочинения *Provázek třípramenný*). Польских переводов с древнечешского языка (Житие св. Доротеи, Псалтырь Иисуса, Молитвенник сестры Констанции) и белорусских переводов с древнепольского языка (Житие Алексея, Страсти Христовы, Повесть о трех королях-волхвах) гораздо меньше.

Особый случай представляет Московская Марианская месса (Чин католической обедни в честь Богородицы), которая была переведена с хорватского извода церковнославянского языка на церковнославянский язык русского (или точнее — восточнославянского) извода на территории Польши в XV в. В ней встречаются многочисленные полонизмы и белоруссизмы. Памятник издан и тщательно исследован Вячеславом Фр. Марешем [84]⁴. Так как этот памятник выходит за рамки нашего обозрения, мы в дальнейшем не будем его касаться.

Приведем сначала перечень текстов и краткие сведения об изданиях — как переводов, так и оригиналов. Начнем с хорватских переводов.

Здесь представлены следующие тексты:

а. чешский язык → хорватский язык

	Хорватский текст	Чешский оригинал
1. Луцидарий (<i>Elucidarius</i>)	[88]	[128]
2. Пассионал (<i>Legenda aurea</i>)	Не издан (Сборник Петриса 1468 г. ⁵)	Издан частично
3. Слова на Евангелие от Матфея	Не издан (Сб. Крк № 42 ⁶ ; Сборник Петринича 1503 г. ⁷ ; [118. Ч I. f. I: 31r–v] ⁸)	[66]
4. Рай душевный (<i>Paradisus animae</i>)	Издан частично [70, s. 61–62 ⁹]	Издан (там же)
5. <i>Zrcadlo člověčího spasenie</i> (<i>Speculum humanae salvationis</i>)	Не издан (Сборник дьякона Луки 1445 г. ¹⁰ = ZžL, 1r–81v)	Не издан
6. <i>Čím se má člověk lepšiti</i> (<i>De perfectione vitae ad sorores</i>)	Не издан (Сборник Петриса, 298r–304r ¹¹)	Не издан
7. Слово на Рождество Христово	Не издан (ZžL, 81va25–85ra28)	Не отождествлен
8. Слово на Троицу	Не издан (ZžL, 85ra28–86ra9)	Не отождествлен
9. Послания Псевдо-Иеронима	[118. Ч I. f. II: 16r–v & 18r–27v] ¹²	[96]
10a. Слово на 13-е воскресенье после Пятидесятницы Яна Гуса	[100, s. 119–190; ZžL, 86ra10–91ra14 ¹³]	[53, s. 667 и сл.]
10b. <i>Výklad desatera božieho přikázanie</i> (Толкование 10-и заповедей) Яна Гуса	[99 ¹⁴]	[67, s. 192, 190]
10c. <i>Provázek třípramenný</i> Яна Гуса	[118. Ч I. f. II: 17r–v] ¹⁵	[68, s. 147–148.61]
11. Фрагмент Толкования 10-и заповедей Томаша Штитного	[118. Ч I. f. II: 15r] ¹⁶	[59, s. 110–111]
12. <i>Quadragesimale</i> Иакова из Ворагине	Не издан (Сборник Петринича ¹⁷)	Не отождествлен

Следует сказать, что чешский оригинал некоторых из хорватских текстов удастся определить лишь на основании лингвистических данных, так называемых богемизмов: это касается текстов под номерами 7, 8, 12 (Слово на Рождество Христово, Слово на Троицу, *Quadragesimale* Иакова из Ворагине). Хорватско-глаголические тексты пока большей частью не изданы.

Древнепольские тексты, переведенные с чешских оригиналов, уступают первой группе и по числу сохранившихся памятников, и по их размерам. Здесь следует привести следующие сочинения:

б. чешский язык → польский язык

	Польский текст	Чешский оригинал
Житие св. Доротеи (<i>Legenda o św. Dorocie</i>)	[121, s. 167–172; 77, s. 202–208]	[121, s. 167–172; 81, s. 190–191]
Псалтырь Иисуса (<i>Żołtarz Jezusów</i>)	[50, s. 144–146; 121, s. 181–184; 77, s. 12–16; 127, s. 64–66]	[121, s. 181–184; 127, s. 66–68] (направление перевода сомнительно)
Молитвенник сестры Констанции (<i>Modlitewnik siostry Konstancji</i>)	[123, s. 81–179]	Не отождествлено

Можно было бы расширить перечень названных текстов (первые два — и в оригинале и в переводе стихотворные), если учитывать памятники, возникшие при помощи чешских текстов, как например, древнепольскую Библию¹⁸ и сочинение *Skarga umierającego*¹⁹. Но поскольку они не являются переводами в буквальном смысле слова, приходится исключить их из нашего списка. С другой стороны, чешского оригинала Молитвенника разыскать не удалось, а в отношении Псалтыри Иисуса в науке существуют два противоположных мнения: одни исследователи считают, что польский текст является переводом с чешского (55; 56; 127, s. 68–79²⁰), другие (46; 125, s. 132; 112) выдвинули мнение об обратном направлении перевода.

В старобелорусской письменности XV в. представлены три сочинения с польским оригиналом:

в. польский язык → (старо)белорусский язык

	Белорусский текст	Польский оригинал
Житие Алексея	[24, с. 107–111]	Не отождествлено
Страсти Христовы	[29]	<i>Sprawa chędogo + Rozmyślanie przemyśkie + Męka pana Jezusowa + Żywot pana Jeżu Krysta Baltazara z Opecia</i> ²¹
Повесть о трех королях-волхвах	[24]	<i>Historja trzech króli</i> (издано частично: [40, s. 213–231; 121, s. 111–114]) ²²

Все три приведенных старобелорусских (или по прежней терминологии западнорусских) текста встречаются в Петербургской рукописи XV в. (РНБ, Q. I, № 391). Белорусские памятники изданы великолепно в серии «Памятники древнерусской письменности и искус-

ства». С польскими оригиналами дело обстоит гораздо хуже, мы располагаем современными изданиями только *Sprawa chędogo* [119] и *Rozmyślanie przemyskie* [47; 76]. Поэтому проверка обоснованности мнения о польском оригинале несколько затруднена. По поводу оригинала этих текстов А. И. Соболевский в изданной через несколько десятилетий после его кончины книге высказался следующим образом: «Все эти повести несомненно переведены с польского» [28, с. 63]²³. С другой стороны, в различных справочниках, изданных в последние годы в Минске, как, например, в «Энциклопедии литературы и искусства Белоруссии» [39] и в «Энциклопедии истории Белоруссии» [38], о польском посреднике вообще нет речи²⁴. Ряд авторов предполагают польский оригинал белорусского текста, но считают, что он не сохранился²⁵. К вопросу об оригинале белорусского Жития Алексея, не имеющего сохранившегося польского оригинала, мы вернемся еще раз в конце этой статьи.

Общей чертой всех упомянутых переводных текстов является их жанровая принадлежность — к богословской письменности — и то, что славянские оригиналы этих текстов — переводы с латинских первоисточников. Частичное исключение представляют оригинальные сочинения Гуса (в хорватской письменности), хотя в его «Толковании десяти заповедей» были обнаружены дословные совпадения с сочинением Джона Уиклифа *Decalogus seu de mandatis*²⁶.

Анализ языка обсуждаемых переводных текстов проведен неравномерно. Лучше всего исследованы старобелорусские тексты. Их лингвистический анализ находим в разных работах Е. Ф. Карского [20; 21]. Кроме того, все три текста учтены в историческом словаре белорусского языка [13]. Древнепольские переводы с чешского языка не получили пока сравнительного лингвистического описания. Полностью отсутствует лингвистический анализ Жития св. Доротеи и Псалтыри Иисуса²⁷. Несколько лучше обстоит дело с молитвенником сестры Констанции: его издатель В. Вислоцкий в введении к публикации кратко затрагивает орфографию, фонетику и лексику памятника [123, s. 75–80]; кроме того, существует исследование о языке текста с подробным описанием лексики [108, s. 51–90]. Среди источников древнепольского словаря находим и Житие св. Доротеи и Псалтырь Иисуса. Словарный материал Молитвенника сестры Констанции не нашел отражения в древнепольском словаре [111]²⁸, а в словаре польского языка XVI века [110] он использован лишь в качестве дополнительных источников²⁹. Лингвистическая сторона хорватско-глаголических текстов обсуждается в работах С. Ившича [69; 70] и М. Штербовой [116], в каталоге рукописей острова Крк В. Штефанича [113], и также в изданиях нескольких текстов последних

лет [97; 99; 100]. Церковнославянский словарь хорватского извода [103] не охватывает переводы с чешского.

Лингвистическая сторона названных памятников, а в частности признаки языков, с которых они были переведены, имеют, разумеется, большое значение при их анализе. Главные лингвистические признаки средневековых переведенных памятников указаны в следующих таблицах³⁰:

Фонетика

- а. 1. Чешский умлаут; 2. *dl*; 3. *h* → *h* (≠ *g*).
 б. 1. *ToRT* → *TlaT*, *TraT*; 2. **ju* → *ji*; 3. **ě* ≠ (*i*)*a*; 4. **ě* → *í*; 5. **e* ≠ *o*; 6. деназализация носовых гласных; 7. **g* → *h*; 8. **T* (+ *e*, *i*) ≠ *C'*.
 в. 1. **CrC* → *CarC*; 2. *ToRT* → *TroT*, *TloT*; 3. **tj* → *c*; 4. **ъ* → *e*; 5. отсутствие *l* эпентического; 6. деназализация носовых гласных; 7. **ch* → *š* (в контексте 3-й палатализации) [20, с. 33–48].

Морфология

- а. Только спорадические заимствования: 1. Voc. sg. основ на *-jo-* (*mižī*); 2. Impv. sg. -Ø; 3. окончание прилагательных Nom./Acc. neutr. sg. на *-e*.
 б. 1. Loc sg. основ на *-jo-* на *-i* (?); 2. 1. sg. praes. на *-im*.
 в. 1. Изменение грамматического рода; 2. окончание существительных мужского рода на *-ca*; 3. окончания прилагательных на *-e* (acc. pl.), *-ego* (gen. sg. m.), *-ej* (gen. sg. f.); 4. окончание местоимений на *-ej* (dat. sg. f.) [20, с. 49, 50, 55, 53].

Заимствованная лексика

- а. Хорватские переводы: *blagoslavenství* 'блаженство', *dobrotiv* 'добрый', *dobrovolnost* 'доброта', *domis(a)l* 'способность мышления', *dospěl* 'взрослый', *dovod* 'причина', *leknuti se* 'испугаться', *nedospěl* 'невзрослый', *porušení*, *opatriti*, *ostrěči* 'сохранить', *ostrěgovanie*, *ostrěgovati*, *o vsem* 'ovšem', *ročty* 'число', *romystiti* 'отомстить', *porgrslak* 'луч', *porušenie*, *proč* 'почему', *protivnost* 'противность', *raspomenuiti se* 'вспомнить', *štyťrenost* 'смирение', *štyťilny* 'развратный', *šypatriti* 'увидеть', *šyposoba* 'лицо', *šypavdyblivo* 'справедливо', *šyprostny* 'простой, необразованный', *špažnost* 'стремление, старание', *uredy* 'должность', *uzdravovati* 'выздороветь', *vikupitel* 'спаситель', *zaneprazdnyti se* 'занять', *znamenati* 'знать', *zupvanie* 'отчаяние', *zupvati*, *zvlače* 'особенно'.
 б. Польские переводы: (*Legenda o św. Dorocie*): *choć* 'супруг', *nach* 'пурпур', *piądło* (ср. др.-ч. *padlo*) 'позорный столб, виселица', *tep-* 'бить', *zagrodka* 'сад', *żalaz* 'тюрьма'; (*Żołtaz Jezusów*):

ściepać się³¹ 'трескаться'; (*Modlitewnik siostry Konstancji*.) niezbędny 'строптивый', niedaktory 'кто-либо', otarhały 'голый', przedpiekło 'преддверие ада', gzesza 'империя', zwłaszcza 'особенно'.

- в. Белорусские переводы: гравн, гвалть 'насилие', изханвнн, рожан 'род' (ср. пол. godzaj), скарвь 'сокровище', шляхтиць 'дворянин', аѣтпнн 'сомневаться' [20, с. 64–73].

Следует также обратить внимание и на особый тип гибридного перевода, в основе которого лежит фонетическая характеристика слова оригинала. Как известно, подобный «фонетический» тип перевода встречается и в памятниках ранней славянской переводной письменности, как, например, во втором церковнославянском Житии св. Вячеслава (Чешского) или в сочинениях Иоанна Экзарха Болгарского.

Гибридные образования в хорватских переводах

Zbornik žakna Luke (cod. Vat. Illirico 9; 1445)³²: popisano — popisné 'litteralis' (6rb26), težkoče — tesknosti 'acediae' (8rb6), častnosti — ctnosti 'virtutes' (13rb12), sveden'e — svēdomie 'conscientiae' (21vb3), izgovorilь — vymluvil 'persuasit' (23rb7), celivaniju v lub(a)vь — v lľbanie 'in oscula' (27ra3–4), grlu svoemu ljubeznive riči — hrdlolľbezne věci 'collybia' (29rb6–7), poraženь i predanь — prorazen 'traditus' (36ra28–29), pomočь i dob(a)гь svetь i ured'bu — úřady 'beneficia' (41rb15–16), nehval'nostь — nevďěčnost 'ingratitude' (41va18), raz'plinuti — rozptyleno 'dispergi' (48ra16–17), velika riba kitь — velryb 'cetus' (49ra22), zopačene — opakovanie 'geminatum' (54vb12; ср. 57vb21: povračen'e — opakovanie), verov(a)v se i dal' im' — uvěřil 'tradidit' (75vb3–5), nepogledanje — nepozornost 'absurditas' (80rb29), odpověď — vypověďenie 'exsilium' (80va11).

Лексические заимствования обнаруживают существенное различие: хорватские богемизмы в глаголической письменности рано вышли из употребления (богемизмы современного хорватского языка были заимствованы лишь в XIX в.³³). С другой стороны, польские богемизмы³⁴ и белорусские полонизмы³⁵ данного периода сохранились по сей день. Это различие находит свое объяснение в политических и культурных условиях возникновения упомянутых переводов. Контакты между чехами и поляками [107] и поляками и белорусами [109] имели многовековую традицию. Хорватско-чешское литературное сотрудничество связано с приглашением чешским королем и римско-немецким императором Карлом IV хорватских монахов-глаголитов в Пражский Эмаусский монастырь (на Slovanech) в середине XIV в. Этот эпизод в истории славянской взаимности длился всего лишь 60–70 лет³⁶.

Названные позднесредневековые переводы нашли отражение и в пособиях по истории средневековой литературы отдельных стран. Здесь достаточно назвать такие монографии и статьи, как [71; 114, s. 38 slj.; 62, s. 62 slj., 66 slj., 113; 63, s. 110–112; 64, s. 218; 94, s. 35] для древней хорватской литературы, [87, s. 471–477, 390–394, 638] для древнепольской литературы и [21, с. 348; 6, с. 50; 86, р. 49] для (старо)белорусской литературы. Особо следует указать на упоминание хорватских и старобелорусских переводов — с чешского и польского языков — в историях чешской (см., например, [72, s. 312; 60; 74]) и польской (см., например, [87, s. 616; 125, s. 132, 133])³⁷ литератур.

С типологической точки зрения небезынтересно сравнивать контакты между славянскими и между романскими языками. Картина в последнем случае отличается уже тем, что здесь существуют интенсивные контакты между романскими языками и латынью³⁸. Кроме того, уже на начальном этапе развития романских литератур обнаруживается сильное влияние другого романского языка. Здесь достаточно упомянуть хотя бы провансальское влияние на древнюю итальянскую (ср. [48, s. 764; 58, s. 139]) или каталанскую (ср. [42, s. 1055]) литературу³⁹. Следует, однако, подчеркнуть существенную разницу между внутрироманскими и внутриславянскими литературными контактами: в то время как романо-романские контакты происходят главным образом в начале существования национальных литератур, межславянские контакты в Средневековье наблюдаются лишь тогда, когда отдельный славянский язык или литература уже в значительной мере устоялись.

Перейдем теперь к XVI в. В следующем перечне приведен репрезентативный выбор переводов с одного славянского языка на другой.

XVI в.

1. Переводы (выборочно):

- 1а. Чешский язык → польский язык: *Frantowe prawa* (1535–1538 гг., ок. 1540 г. и другие издания; перевод чешского произведения *Frantova práva* 1518 г. [82]); *Kancjonał* Валентина из Бжозова (Valenty z Brzozowa; 1554 г.) [95, s. 416]; различные польские Библии XVI в. были составлены с помощью чешских переводов 'Св. Писания' (Hieronim Sandecki-Malecki [126, р. 1223], *Leopolita* [80, s. 173]).
- 1б. Чешский язык → серболужицкий язык (Новый Завет Миклава Якубицы, 1548 г.) [80, s. 174].
- 1в. Чешский язык → (старо)белорусский язык: Библия Франциска Скорины (1507–1525 гг.) [80, s. 173 násl.; 2, с. 203], Евангелие Василия Тяпинского (ок. 1580 г. [4, с. 80]; иногда утверждается, что более важную роль сыграл польский текст Библии [2, с. 203]).

- 1г. Чешский язык → (старо)украинский язык: Песнь песней (ГИМ, Син № 558/437; конец XV — начало XVI в. [2, с. 202; 3, с. 163 сл.; 33, с. 232 сл.; 117]).
- 1д. Польский язык → чешский язык: Bartolomej Paprocký z Hlohól (Bartłomej Paprocki; 1540–1614): *Zrcadlo markrabství moravského v kterémž každý stav dávnost, vzácnost i povinnost svou uhlédá* (1593; пер.: Jan Vodička), *Stav manželský ku příkladu a naučení mladým manželům* (1602; пер.: автор); Jan Rej z Nagłowic *Vervas a Lupus* пер.: Paprocký [72, s. 777 násl.].
- 1е. Польский язык → (старо)белорусский язык: Повесть об Аттиле («Исторыя о Атыли, короли угорском») [Познанский сборник ок. 1580 г.] [43; 11]; два списка Псалтыри (ГБЛ/РГБ собр. Рум. № 335, 1017) [19; 4, с. 80].
- 1ж. Польский язык → (старо)украинский язык: Пересопницкое евангелие (1556–1561 г.) [73; 33, с. 227–230; 37], Хорошевское евангелие (1581 г.; = «Новый завет Валентина Негалевского»; перевод польской Библии Мартина Чеховича [Marcin Czechowicz] 1577 г.) [2, с. 203].
- 1з. Польский язык (→ «западнорусский» посредник?) → русский язык: *De morte prologus* (Разговор о смерти) [44, s. 613–18; 51; 16], Назиратель [14].
- 1и. Русский язык (русский извод цел. яз.) → сербский язык (сербский извод цел. яз.): Повесть о взятии Константинополя турками в 1453 г. (ркп. Хил. № 280, 1585 г.; оригинал: Хил. № 281 [русского извода]) [7; 32, с. 117–118, № 267, 268].
- 1й. Словенский язык → хорватский язык: хорватский перевод Библии со словенских оригиналов в кругах протестантов (Антун Далматин, Степан Концул; 1562–1563 гг.) [93].
- 1к. Сербский язык (→ польский посредник?) → (старо)белорусский язык: Повесть о Тристане («Повесть о витезях с книг сэрбских, а звлаща о славном рыцэры Трысчане, о Анцалоте и о Бове и о иншых многих витезех добрых») [105], Повесть о Бове [Познанский сборник ок. 1580 г.] [43; 11].
- 1л. Сербский язык → польский язык: «Турецкая хроника» Константина из Островицы (*Kronika Turecka Konstantego z Ostrowicy*) [121, s. 155–58].
2. Инославянские языковые напластования в славянских текстах, переведенных не со славянских языков (выборочно):
- 2а. Богемизмы в хорватских текстах, переведенных с латинского языка: Симеон (Шиме) Будинич (1530/35–1600) (*Summa nauka kristjanskoga*, Рим, 1583).

26. Полонизмы в восточнославянских текстах XVI в.: «Сказание о Сивилле пророчице» («зап.-р.») [30, с. 60, № 5]; сочинения Курбского; сочинения Пересветова.

Этот список переводных текстов XVI в., несомненно, можно расширить примерами из других славянских языков. Имеются, в частности, украинские рукописи некоторых библейских книг Скорины, выполненные Василием Жугаевичем в 1568/69 г. [106, р. 410]. Кроме того, например, в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия и «Повести о взятии Константинополя» мы имеем дело не с переводом на отдельный славянский язык (о переводе говорится в статье сербской исследовательницы М. Бошков [7]), а с одного местного извода церковнославянского языка на другой. Исключительность этого случая по отношению к другим подобным ему состоит в том, что мы знаем бесспорный протограф, с которого был сделан сербский список, и еще в том, что сербский переписчик/переводчик имел — как вытекает из его записи — ясное представление о различии двух изводов. Мы здесь не касаемся лингвистической характеристики перечисленных памятников.

В статье не представляется возможным подробно обсуждать текстологические проблемы всех текстов. Поэтому остановимся лишь на двух — старобелорусском Житии Алексея и произведении *Summa nauka kristjanskoga* задарского книжника Шиме Будинича.

В связи с старобелорусским Житием Алексея (РНБ, Q. I, № 391) в литературе обсуждаются два вопроса:

а. Является ли оно прямым переводом с латинского языка или перевод был выполнен с пропавшего среднего звена?;

б. Был ли славянский оригинал чешским или польским?

В отношении перевода старобелорусского Жития Алексея существуют три гипотезы. Первая (Е. Ф. Карский, В. М. Свежинский⁴⁰) предполагает прямой перевод с латинского оригинала *Legenda aurea*. Вторая (П. Владимиров, М. Мурко⁴¹) исходит из перевода чешского (утраченного) текста. Третья (Я. Быстронь, С. Вртель-Верчинский⁴²) предполагает перевод с польского (также утраченного) оригинала. Предпочтение любой из этих гипотез сопряжено с рядом трудностей. В первой гипотезе — это лексические богемизмы и многочисленные полонизмы и, кроме того, целый ряд грамматических заимствований из западнославянских языков. Поэтому и Е. Ф. Карский и У. М. Свежинский предположили дополнительное использование переводчиком чешского текста⁴³. Принять вторую гипотезу мешает отсутствие чешского оригинала и полонизмы (не имеющие соответствий в чешском языке). Сходным образом третья гипотеза не объясняет отсутствие польского оригинала и лексические богемизмы. Приведем не-

сколько лексических полонизмов (а.) и богемизмов (б.) и грамматических элементов, заимствованных из западославянских языков (в.) в старобелорусском Житии Алексея:

- а. Полонизмы: альбо (ср. а(ль)бо), занкель 'пряжка у пояса', знайдець (ср. знайси), мѣстце (ср. месца), на тыхъ мѣстѣ 'тотчас', облюбеница, огарноути (ср. ogaṇać, агарнуць), перькѣримъ, прешлахѣтныи, таемница.
- б. Богемизмы (по Владимирову [12, с. 254]): люд, люди — lid, lidé (ср. п. lud, ludzie), цесареѣ — ciesařevé (ср. п. cesarz), Архадіусъ 'Arcadius' — Archadius, дивы 'mirabilia' — divy (ср. др.-п. dziw), обдарил — obdaroval (ср. др.-п. obdarzyć), простѣри 'sindon' — prostírka (ср. др.-п. prześcirać), роухо 'vestimentum' — roucho (ср. др.-п. rucho), скаредный — škaředý (ср. др.-п. szkarad(n)y); (по Мурко 1890:) во мше 'во время мессы' — ve mše, оукроути — ukrutný (ср. др.-п. ukrutny), досагати 'pervenire' — dosáhnúti (ср. др.-п. osiągać).
- в. Грамматические заимствования из западославянских языков: насласнейшомъ, на тѣжкѣ маръѣ.

В настоящее время следует, вероятно, исключить гипотезу 2 (о чешском оригинале перевода). Что касается гипотез 1 и 3, то они (до появления новых аргументов), на наш взгляд, имеют право на существование в качестве рабочих.

Другой круг проблем возникает в связи с произведением католического священника из Задара Симеона Будинича (Šime Budinić) *Summa nauka kristjanskoga* (Рим 1583)⁴⁴. В нем, как давно известно, имеется ряд лексических заимствований из чешского и польского языков, причем превалируют первые. Приведем несколько примеров⁴⁵:

- а. Богемизмы: protože — пѣротоже (61v) / protože (42v); mluvio — мѣлоуѣіо (73r) / mluvio (50r); učedelnikom — ѹчѣделникомъ (79r) / včedelníkom (54r); kteri — Кѣтери (104r) / Kterij (71r); milovati — миловати (116r) / milovati (79r) 'любить'; peklenih (paklenih) — пекѣлкнѣхъ (119r) / paklenieh (81r); piha — пиха (120v) / Piha (82r) 'гордость, надменность'; obžarstvo / obžerstvo — ѡбъжарство (120v) / obxerftuo (82r); radu — радѣ (125v) / radu (85v) 'совет'; laska — ласка (129v) / lařka (88r) 'любовь'; dnes — Днесъ (137r) / Dnes (93r); visvobodjeni — висвободжнѣ (141v) / vířvobodienii (96r); skrze — сѣкерзе (141v) / řkerže (так!; 96r); gane — ганѣ (150v) / ganě (102v); čařće — чашце (152v) / řařchie (103r); modlitvi (molitvi) — модантви (153r) / molitui (103v); reklo — рѣкло (165v) / riekłó (111v) 'expedite' (ср. rychle); sluncem — слѣнцемъ (178v) / luncem (120r); v peklu —

- вьпеклоу (так!; 175r) / vpeklu (118r); *prospešnost* — *проспешньность* (180r) / *prošpešnost* (121v), *mluve* — *мьлоуве* (190r) / Ø (128r).
- б. Богемизмы/полонизмы: *pospolito* — *посьполито* (153r) / *pošpolito* (103v); *pragnace* — *пърагнаце* (157r) / *pragnace* (106r) (ср. *prahnutí* & *pragnać*).
- в. Полонизмы: *čorke* — *чорке* (121r) / Ø (82v); *krolj* — *Къроль* (126r; 2x) / *Krogl* (86r; 2x); *krolj* — *Кроль* (129r; 2x) / *Krogl* (87v; 2x); *krolja* — *Кроля* (129r) / *kroglija* (87v); *čorke* — *чорке* (129v) / Ø (88r); *kroljem* — *къролкьмь* (139r) / *krogliem* (94v); *droge* — *дъроге* (141v) / *droghe* (96r).
- г. Гибриды: *pametkovanja* — *паметкованя* (160v) / *pametkouania* (108v) 'memorable'; *radodatelj* — *радодагель* (165r) / *radodategl* (111v) 'consiliarius'.

В связи с тем, что по текстологическим признакам перевод должен восходить непосредственно к латинскому катехизису Петра Канизия (ко второму изданию, не имеющего перевода на чешский⁴⁶), следует искать другое объяснение лексических заимствований из западно-славянских языков. В настоящее время можно выдвинуть гипотезу о том, что Будинич познакомился с носителем чешского языка во время своего пребывания в Риме, и использовал эти заимствования в качестве особого украшения, так что они являются предвестниками литературного стиля барокко.

Исходя из приведенного материала можно сделать несколько более общих наблюдений в отношении упомянутых переводных славянских текстов XV и XVI вв. Во-первых, обнаруживается ряд совпадений и различий между переводами XV и XVI вв. Совпадения касаются языков переводов — продолжают переводы в уже существующем языковом круге, а именно чешско-польские и польско-белорусские. Что касается их тематики, то в XVI, как и в XV в., преобладает богословская и библейская. Последнее совпадение между переводами XV и XVI в. относится ко внешней характеристике книг, в которых сохранились эти тексты: в XVI так же, как в XV в., встречаются рукописные книги с переводными текстами. С другой стороны, нетрудно заметить и ряд различий. Во-первых, число языков, с которых и на которые осуществляются переводы, существенно увеличивается. Во-вторых, расширяется жанровое разнообразие, появляются светские повести, сочинения Папроцкого назидательного характера, «Турецкая хроника» серба-эмигранта Константина Островицкого. Наряду со всё еще большим числом рукописных книг появляются печатные издания (библейские книги Скорины, хорватская протестантская Библия, Евангелие Тяпинского, сочинения поляка-эмигранта Папроцкого). И, наконец, наблюдается переход от анонимности пере-

водчиков/писателей к определенным, иногда биографически зафиксированным личностям.

В XVI в. мы видим все возможные сочетания по типу вероисповедания. Имеются следующие случаи:

1. Православие — неправославие: сербский язык → польский язык;
2. Неправославие — православие: чешский язык → белорусский язык, чешский язык → украинский язык, польский язык → белорусский язык (?)⁴⁷, польский язык (социниаство) → украинский язык, польский язык → русский язык⁴⁸;
3. Православие — православие: сербский язык⁴⁹ → белорусский язык, сербский язык → русский язык;
4. Неправославие — неправославие: польский язык → чешский язык, чешский язык → польский язык (?), словенский язык → хорватский язык (протестанты).

Обращает на себя внимание, что немалое число переводов возникло или было напечатано не на родине переводчиков. Это относится, например, к некоторым переводам с сербского или на сербский язык, к хорватской протестантской Библии (изданной в Германии, в Тюбингене), к части изданий Скорины, вышедших в Праге. Наибольшее число переводов вышло с территории Польско-Литовского государства. Другие государства — Чехия, Россия, Османская империя (Афон), Германия (Вюртемберг) — представлены каждое одним переводом.

В заключение следует подчеркнуть значение упомянутых межславянских контактов. Это касается не только таких, которые имеют глубокие исторические корни и сохранились вплоть до наших дней, но даже и носивших случайный или эфемерный характер.

Примечания

1. Древнечешские переводы с латинского языка: Albertanus Brixiensis, *Knihy čtyřery o rozličných ctnostech, Rozmluva sv. Anselma s Pannou Marií o utučením Páně (Dialogus beatae Mariae et Anselmi de passione Domini)* и многие другие; древнепольские переводы с латинского языка: разные апокрифические сочинения (например, *Ewangelia Nikodema, List napisany ręką Boga*).
2. Древнечешские переводы с немецкого языка: *Vévoda Arnošt, Růžová zahrada*; древнепольские переводы с немецкого языка: *Ortyle magdeburskie, Sowiżrzał* (Тиль Уленшпигель).
3. [8, с. 56]. После статей Кузнецова [22а] и Лурье [23] представляется возможным существование утраченного сирийского оригинала славянского перевода «Сказания о 12 снах Шахаиши».

4. Ср. то же: [30, с. 61–62, № 16].
5. [113, s. 355–397]. Рукопись в настоящее время находится в Национальной и Университетской библиотеке в Загребе (сигнатура: R 4001).
6. [113, s. 209–228].
7. [41, s. 71–72, № I/18, cod. slav. 78]
8. Отождествление текста в: [31, с. 547–548].
9. Фрагмент находится в Архиве Хорватской Академии наук в Загребе под сигнатурой *Fragm. glag.* 70, ср.: [115, ч. 2, s. 237–238, № 418].
10. *Cod. Vat. Borg. illir.* 9, ср.: [57, s. 161–162, № 78]. — Отождествление текста в: [69, s. 297–298].
11. [113, s. 388–389]. Отождествление текста в: [69, s. 294–297]. — Оценку исследований основоположника чешско-хорватских средневековых литературных связей Степана Ившича см. в: [52, s. 133–134].
12. Отождествление текста в: [102, s. 298].
13. Отождествление текста в: [70, s. 55–58].
14. Фрагмент находится в Архиве Хорватской Академии наук в Загребе под сигнатурой *Fragm. glag.* 108, ср.: [115, ч. 1, s. 217, № 201].
15. Отождествление текста в: [102, s. 298].
16. Отождествление текста в: [102, s. 297–298].
17. Ср. : [97]. Единичные тексты из этого *Quadragesimale* находятся еще в Сборнике Петриса, в Сборнике дьякона Луки и во фрагменте Хорватской Академии наук, № 105.
18. Ср. : [80, s. 120–123].
19. Ср. : [65; 87, s. 508 past.]. За рамками данного исследования остаются также некоторые польские духовные песнопения, для которых предполагается с разной степенью вероятностью чешский оригинал или хотя бы чешское посредничество, например, *Bog wszechmogący wstał z martwych żądający* [77, s. 63–64], *Zstałać się rzecz wielmi dziwna, panna syna porodziła* [77, s. 92–94], *Witaj, miły Jezu Kriste, tyś syn z prawej dziewczki czystej* [77, s. 241–242] или *Chrystus z martwych wstał je, ludu przykład dał je* [77, s. 54–55].
20. Правда, Выдра предполагает чешский оригинал песнопения с некоторой оговоркой, но все же отмечает: «Czeski, a nie polski rodowód pieśni Jezusa Judasz sprzedał... zdaje się być o wiele bardziej prawdopodobny» (с. 71) и «nie łatwo uwierzyć w autorstwo Władysława z Gielniowa» (с. 78).

21. Ср. : [119, s. 23 nast.].
22. Ср.: [44, s. 619–620].
23. Ср. еще: [44, s. 619–622; 30, с. 59, № 2].
24. Ср. напр.: [25; 26; 34].
25. Эта точка зрения относительно Повести о трех королях-волхвах представлена в [40, s. 213]: «Prawdopodobnie w średniowieczu istniał jeszcze inny przekład polski *Historii*, który był podstawą tłumaczeń ruskich».
26. Ср. : [104, s. 170–247; 99, s. 233].
27. В Псалтыри Иисуса, правда, почти нет чешских лексических заимствований.
28. Древнепольский словарь учитывает только тексты до конца XV века, а рукопись Молитвенника датируется 1527 г.
29. В библиографии основных источников [110, вып. I, s. XLIII–CXIV] он отсутствует, а фигурирует только в дополнительном списке источников в виде вкладыша начиная с десятого выпуска словаря (сокращение «ModlKonst»). В этом смысле следует дополнить информацию в: [98, s. 193]. Словарный материал из Молитвенника встречается крайне редко, я нашел, например, слова *niedaktory* и *otarhały*.
30. Приведенные лингвистические признаки в основном заимствованы из названных работ.
31. Но ср. еще др.-п. *szczępać* 'rozgrąbywać, łupać, findere, scindere'.
32. За предоставление микрофильма Сборника «Жакна Луке» (дьякона Луки) благодарю Ватиканскую библиотеку, за микрофильм чешского оригинала Крумловской рукописи начала XV в. с сигнатурой Muz III B 10 — Чешский музей в Праге.
33. Ср. : [85; 75].
34. Ср. : [107; 124, s. 51 nast.].
35. Ср. : [5; 10; 17; 78]. Грамматика трех белорусских текстов XV в. описана также в: [18]. В белорусском, украинском и даже в русском языке по сей день сохранились многочисленные синтаксические полонизмы, ср. [89; 90; 91].
36. Ср. : [61].
37. Витчак, правда, не упоминает о чешском оригинале Жития св. Доротеи, а в отношении Псалтыри Иисуса он является, как было сказано выше, сторонником польского происхождения текста.

38. Ср. : [54; 129].
39. Обзор внутрироманских языковых контактов содержит рецензионная статья [83].
40. [20; 25].
41. [12; 92].
42. [49; 120].
43. [20, с. 32:] «У переводчика были и чешские пособия»; [25:] «з выкарыстаніем чэшскіх крыніц».
44. Это сочинение Будинича существует в двух изданиях — кириллическом и латинском. Как видно из некоторых из приведенных примеров, они иногда отличаются друг от друга. Я сердечно благодарю Загребскую Народную и Университетскую библиотеку за предоставление копии кириллического экземпляра, а Баварскую Государственную библиотеку в Мюнхене — за копию латинского.
45. Более полный список примеров см. в работах [79, s. XXVI; 101, s. 43–44].
46. Более подробно см.: [101, s. 45].
47. Некоторые исследователи выдвинули тезис о белорусских переводчиках-католиках, однако, доказать эту гипотезу нельзя.
48. Как отмечено выше, иногда здесь предполагается «западнорусский» посредник.
49. Вопросительный знак ставится здесь потому, что о сочинителях пропавших сербских повестей о Тристане и о Бове ничего неизвестно.

Литература

- [1] *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до 15 века // *Jews & Slavs*. 1993. № 1. С. 44–75.
- [2] *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- [3] *Алексеев А. А.* Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.
- [4] *Алексеев А. А., Лихачева О. П.* Библия // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. XI — первая половина XIV века. Л., 1987. С. 68–83.
- [5] *Анічэнка У. В.* Паланізмы ў беларускай і ўкраінскай пісьменнасці XVI–XVII ст. // *Анічэнка У. В.* Беларуска-ўкраінскія пісьмова-моўныя сувязі. Мінск, 1969. С. 253–272.

- [6] *Борисенко В. В., Пиширков Ю. С., Чемерицкий В. А.* История белорусской до-октябрьской литературы. Минск, 1977.
- [7] *Бошков М.* О схватању «превођења са руског» у нашем XVI веку // Сборник Матице Српске за книжевност и језик. 1988. 36/1. С. 7–69.
- [8] *Буланин Д. М.* Древняя Русь (= Глава I) // История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. 1: Проза / Отв. ред. Ю. Д. Левин. СПб., 1995. С. 17–73.
- [9] *Булаховский Л. А.* К истории взаимоотношений славянских литературных языков // *Булаховский Л. А.* Избранные труды: В 5 т. Т. 3: Славистика. Русский язык. Киев, 1978. С. 305–319.
- [10] *Булыка А. М.* Лексічныя запазычанні ў беларускай мове XVI–XVIII ст. Мінск, 1980.
- [11] *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. 2. Славяно-романский отдел // СОРЯС. 1888. Т. 44. Кн. 3 (1–361 [II. Белорусские повести о Тристане, Бове и Аттиле в Познанской рукописи конца XVI века, 123–350] + 1–262).
- [12] *Владимиров П.* Житие св. Алексея человека божья в западно-русском переводе конца XVII века // ЖМНП. 1887. Т. X. С. 250–267.
- [13] Гістарычны слоўнік беларускай мовы / Галоўны рэдактар А. Ю. Жураўскі. Мінск, 1982–2001. Вып. 1–20 (А — Никогда).
- [14] *Гольишенко В. С., Бахтурина Р. В., Филиппова И. С.* Назиратель. М., 1973.
- [15] *Грмек М. Д.* Садржај и подријетло Хиландарског медицинског кодекса бр. 517 // Споменик Српске Академије наука и уметности. 110. Одељење друштвених наука 12. 1961. С. 31–45 (+ 6 слика).
- [16] *Дмитриева Р. П.* «Сказание о смерти некоего мистра великого, сиречь философа» // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2 (Л–Я). С. 391–392.
- [17] *Жураўскі А. Ю.* Запазычаная лексіка ў старабеларускай мове // Гістарычная лексікалогія беларускай мовы. Мінск, 1970. С. 81–160.
- [18] Мова беларускай пісьменнасці XVI–XVIII ст. / Изд. А. Ю. Жураўскі. Мінск, 1988.
- [19] *Карский Е. Ф.* Западнорусские переводы псалтыри в XV–XVII веках. Варшава, 1896.
- [20] *Карский Е. Ф.* Западнорусский сборник XV века // СОРЯС. 1897. Т. 65. Кн. 8. С. 1–73 (= ИОРЯС. 1897. Т. 2. Кн. 4. С. 964–1036; = Кар-

ский Е. Ф. Труды по белорусскому и другим славянским языкам. М., 1962. С. 263–315).

- [21] Карский Е. Ф. Белоруссы. Введение к изучению языка и народной словесности. Вильна, 1904.
- [22] Крыўчык В. Ф. Паланізмы у слоўнікавым саставе беларускіх перакладных аповесцей XVI стагоддзя (Пазнанскі зборнік) // Даследаванні па беларускай і рускай мовах. Мінск, 1958. С. 61–68.
- [22a] Кузнецов Б. М. «Сказание о 12 снах Шахаиши» и его связь с памятниками литературы Востока // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 272–278.
- [23] Лурье В. М. Славянское «Сказание о 12 снах Шахаиши». Сирийский оригинал, пехлевийский прототип (в связи с проблемой ранних сирийско-славянских контактов) // Средневековое православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1997. С. 5–45.
- [24] Перетц Н. Повесть о трех королях-волхвах в западно-русском списке XV века. СПб., 1903. (ПДПИ. Вып. 150).
- [25] Свяжынскі У. М. Жыццё Аляксея, чалавека богажа // Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі. Том 2: Габой — Карціна. Мінск, 1985. С. 466.
- [26] Свяжынскі У. М., Чамярыцкі В. А. Страсці Хрыстовы // Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі, Том 5: Скамарохі — «Яшчур». Мінск, 1987. С. 133.
- [27] Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV — XVII веков. Библиографические материалы // СОРЯС. СПб., 1903. Т. 74. Кн. 1.
- [28] Соболевский А. И. История русского литературного языка. Л., 1980.
- [29] Туников Н. М. Страсти Христовы в западно-русском списке XV века. СПб., 1901. (ПДПИ. Вып. 140).
- [30] Турилов А. А. Переводы с латинского и западославянских языков выполненные украинско-белорусскими книжниками в XV — начале XVI вв. // Культурные связи России и Польши: XV — XX вв. М., 1998. С. 58–68.
- [31] Турилов А. А. Перспективы «большого пасьянса» для хорватской глаголической палеографии. Glagoljski fragmenti Ivana Berčića u Ruskoj Nacionalnoj biblioteci: Faksimili / Priredila S. O. Vjalova. Zagreb, 2000; Вялова С. О. Глаголические фрагменты Ивана Берчица: Описание. Загреб, 2000 // Славянский альманах 2001, М., 2002. С. 538–551.
- [32] Турилов А. А., Мошкова Л. В. Славянские рукописи афонских обителей. Фессалоники, 1999.

- [33] *Флоровский А. В.* Чешская Библия в истории русской культуры и письменности (Фр. Скорина и продолжатели его дела) // *Sborník filologický*. 1940–1946. № 12. С. 153–259.
- [34] *Чамярыцкі В. А.* Аповесць пра трох каралёў // *Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі*. Т. 1: А капэла — Габелен. Мінск, 1985. С. 150.
- [35] *Чамярыцкі В. А.* Аповесць пра Трышчана // *Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі*, Том 1: А капэла — Габелен. Мінск, 1985. С. 150–151.
- [36] *Чамярыцкі В. А.* Аповесць пра трох каралёў // *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі*. Мінск, 1993. Т. 1. С. 139.
- [37] *Ченіга І. П., Гнатенко Л. А.* Пересопницьке євангеліє 1556–1561. Дослідження. Транслітерованій текст. Словопоказчик. Київ, 2001.
- [38] *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі*. Т. 1–6: А — Усяя. Мінск, 1993–2001.
- [39] *Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі*. Т. 1–5: А капэла — «Яшчур». Мінск, 1984–1987.
- [40] *Adamczyk M., Rzepka W. R., Wydra W.* Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne. Warszawa; Poznań, 1996.
- [41] *Birkfellner G.* Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975 (ÖAW, Phil.-hist. Kl., Schriften der Balkankommission, Linguistische Abteilung. Bd. 23).
- [42] *Briesemeister D.* Katalanische Sprache und Literatur // *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 5. (Hiera-Mittel — Lukanien). München; Zürich, 1991. S. 1055–1058.
- [43] *Brückner A.* Ein weißrussischer Codex miscellaneus der Gräflisch-Raczyński'schen Bibliothek in Posen // *Archiv für Slavische Philologie*. 1886. № 9. S. 345–391.
- [44] *Brückner A.* Fremde Vorlagen und Fassungen slavischer Texte // *Archiv für Slavische Philologie*. 1888. № 11. S. 468–476, 613–622.
- [45] *Brückner A.* Z rękopisów petersburskich, III. Powieści, 3. Historia Męki Pańskiej // *Prace Filologiczne*. 1899. № 5. S. 380–390.
- [46] *Brückner A.* [Rec.:] *Prace filologiczne...* Tom V, zeszyt III, Warszawa 1899, str. 681–1033 // *Kwartalnik historyczny*. 1900. № 14. S. 653.
- [47] *Brückner A.* Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa (z rękopisu grecko-katol. kapituły przemyskiej). Kraków, 1907 (Biblioteka Pisarzy Polskich nr 54).

- [48] *Bruni F.* Italienische Literatur // *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 5 (Hiera-Mittel — Lukanien), München; Zürich, 1991. S. 762–769.
- [49] *Bystron J.* Żywot świętego Alexego wyznawcy i Żywot świętego Eustachiusza męczennika. Druk krakowski z roku 1529 // *Sprawozdania komisji językowej Akademii Umiejętności* (Kraków). 1894. № 5. S. 445–469.
- [50] *Chomętowski W.* Zabytki języka polskiego z XV wieku w rękopismach biblioteki Ordynacyi Krasińskich // *Sprawozdania komisji językowej Akademii Umiejętności* (Kraków). 1880. № 1. S. 142–155.
- [51] *Croiset van der Kop A. C.* Altrussische Übersetzungen aus dem Polnischen. I: De morte Prologus. Berlin, 1907.
- [52] *Damjanović S.* Stjepan Ivšić kao istraživač hrvatskoglagoljske baštine // *Isti, Jazik otačaski*. Zagreb, 1995. S. 129–139.
- [53] *Daňhelka J.* Mistr Jan Hus. Česká nedělní postila. Opera Omnia. Praha, 1992. T. 2.
- [54] *Delcorno C.* La lingua dei predicatori. Tra latino e volgare // *La predicazione dei frati dalla meta del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno internazionale, Assisi, 13–15 ottobre 1994. Spoleto, 1995. P. 19–46.
- [55] *Dobrzycki S.* Z dziejów średniowiecznego piśmiennictwa polskiego. I: Pieśń postna, przypisywana błog. Władysławowi z Gielnowa // *Prace Filologiczne*. 1899. № 5. S. 977–985.
- [56] *Dobrzycki S.* Studya nad średniowiecznem piśmiennictwem polskiem. I: O źródłach kilku polskich wierszy średniowiecznych // *Rozprawy Akademii Umiejętności*. Wydział filologiczny. Ser. 2. 1901. T. 18 (33). S. 104–119.
- [57] *Džurova A., Stančev K., Japundžić M.* Catalogo dei manoscritti slavi della Biblioteca Vaticana = Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. София, 1985.
- [58] *Ebel U.* Didaktische und allegorische Literatur der Dante-Zeit // *Die italienische Literatur im Zeitalter Dantes und am Übergang vom Mittelalter zur Renaissance*, Bd. 2: Die Literatur bis zur Renaissance. Heidelberg, 1989. (Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters. Bd. 10). S. 129–178.
- [59] *Tomáše ze Štítného* Knížky šestery o obecnych věcech křest'anských / Vyd. K. J. Erben. Praha, 1852.
- [60] *Havránek B.* Staročeská literatura v hláholském písemnictví charvátském // *Co daly naše země Evropě a lidstvu. Od slovanských věrozvěstů k národnímu obrození*. Vyd. 2. Praha, 1940. S. 52.

- [61] *Havráněk B.* Vztahy kláštera na Slovanéch k jazyku a literatuře charvát-skohlaholské // *Z tradic slovanské kultury v Čechách*. Praha, 1975. S. 145–148.
- [62] *Hercigonja E.* Srednjovjekovna književnost. Zagreb, 1975. (Povijest hrvatske književnosti. Knj. 2).
- [63] *Hercigonja E.* Hrvatskoglagoljsko srednjovjekovlje u književnoj historio-grafiji (1867–1970) // *Isti. Nad iskonom hrvatske knjige. Rasprave o hrvatskoglagoljskom srednjovjekovlju*. Zagreb, 1983. S. 9–157.
- [64] *Hercigonja E.* Glagoljaštvo u razvijenom srednjovjekovlju // *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost. Svezak 2: Srednji vijek i renesansa (XIII–XVI. stoljeće)* / Ured. E. Hercigonja. Zagreb, 2000. S. 169–225.
- [65] *Hernas Cz.* Skarga umierającego // *Krzyżanowski J., Hernas Cz. Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny. T. 2: N–Ż*. Warszawa, 1985. S. 369.
- [66] *Holub J.* Evangelium sv. Matouše s homiliemi. Praha, 1913. (Sbírka pramenů I. 1. 10).
- [67] *Hus J.* [Mistr] Výklady. Připraveno péčí komise pro vydávání spisů M. Jana Husa ustavené vědeckým kolegiem historie Československé akademie věd. Praha, 1975.
- [68] *Hus J.* [Mistr] Drobné spisy české, Připraveno péčí komise pro vydávání spisů M. Jana Husa ustavené vědeckým kolegiem historie Československé akademie věd. Praha, 1985.
- [69] *Ivšić S.* Dosad nepoznati hrvatski glagolski prijevodi iz staročeškoga jezika // *Slavia*. 1922–1923. № 1. S. 38–56, 285–301.
- [70] *Ivšić S.* Još o dosad nepoznatim hrvatskim glagolskim prijevodima iz staročeškoga jezika // *Slavia*. 1927–1928. № 6. S. 40–63.
- [71] *Ivšić S.* Sredovječna hrvatska glagolska književnost // *Sveslavenski zbornik*. Zagreb, 1930. S. 132–142.
- [72] *Jakubec J.* Dějiny literatury české. I: Od nejstarších dob do probuzení politického. Praha, 1929.
- [73] *Janów J.* Źródła Ewangelji Peresopnickiej // *Slavia*. 1926–1927. № 5. S. 470–499.
- [74] *Jansen O.* (= *Roman Jakobson*). Český vliv na středověkou literaturu polskou // *Co daly naše země Evropě a lidstvu. Od slovanských věrosvěstů k národnímu obrození*. Vyd. 2. Praha, 1940. S. 48–51.
- [75] *Jonke Lj.* Slavenske pozajmljenice u Šulekovu «Rječniku znanstvenoga nazivlja» // *Isti, Hrvatski književni jezik 19. i 20. stoljeća*. Zagreb, 1961. S. 161–178.

- [76] *Keller F., Twardzik W.* Rozmyślanie przemyskie. Transliteration, Transkription, lateinische Vorlagen, deutsche Übersetzung // Transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład. Freiburg i. Br., 1998–2000. T. 1–2 (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes. T. 40–42).
- [77] *Korolko M.* Średniowieczna pieśń religijna polska. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1980.
- [78] *Kühne H.* Polnische Lehnwörter im Weißrussischen // Inaugural-Dissertation. Berlin, 1960.
- [79] *Kurelac F.* Pokorni psalmi Davidovi prevedeni Šimunom Budineom Zadraninom. Rijeka, 1861.
- [80] *Kyas V.* Česká Bible v dějinách národního písemnictví. Praha, 1997.
- [81] *Lehár J.* Česká středověká lyrika. Vyšehrad, 1990.
- [82] *Magnuszewski J.* Frantowe prawa w literaturze czeskiej i polskiej (ze związków nurtu mieszczańsko-ludowego w obu piśmiennictwach) // Z polskich studiów slawistycznych (Prace historyczno-literackie na IV międzynarodowy kongres slawistów w Moskwie 1958). Warszawa, 1958. S. 37–62.
- [83] *Malkiel Y.* [Rev.:] *T. E. Hope.* Lexical Borrowings in the Romance Languages, 1971 // Language. December 1975. 51(4). P. 962–976.
- [84] *Mareš F. V.* Moskevská mariánská mše (Kontakt charvátskohlaholské a rusko-církevněslovanské knižní kultury v středověkém Polsku) // Slovo. 1976. № 25–26. S. 295–362.
- [85] *Maretić T.* Ruske i češke riječi u književnom hrvatskom jeziku / Rad JAZU. 1892. 108. S. 68–98.
- [86] *McMillin A.* A History of Byelorussian Literature. From its Origins to the Present Day. Giessen, 1977.
- [87] *Michałowska T.* Średniowiecze (Wielka historia literatury polskiej). Warszawa, 1986.
- [88] *Milčetić I.* Prilozi za literaturu hrvatskih glagoljskih spomenika. 3: Hrvatski lucidar // Starine. 1902. 30. S. 257–334.
- [89] *Moser M.* Der prädikative Instrumental. Aus der historischen Syntax des Nordostslavischen. Von den Anfängen bis zur petrinischen Epoche. Frankfurt/M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1994.
- [90] *Moser M.* Der russische Genetivus qualitatis vor 1700 // Wiener slavistisches Jahrbuch. 1995. № 41. S. 117–130.

- [91] Moser M. Die polnische, ukrainische und weißrussische Interferenzschicht im russischen Satzbau des 16. und 17. Jahrhunderts. Frankfurt/M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien, 1998.
- [92] Murko M. [Rez.:] Житие святого Алексея человека Божья в западно-русском переводе конца XVII. (muß heißen XV.) века (Das Leben des heil. Alexius des Gottesmannes in westrussischer Übersetzung vom Ende des XV. Jahrhunderts). Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvěšćenija. 1887. October S. 250–267 und Separat // Archiv für Slavische Philologie. 1890. 12. S. 560–571.
- [93] Murko M. Nekoliko reči o jeziku srpsko-hrvatskih protestantskih knjiga // Даничићев зборник (СКА — Посебна издања. Књ. 15: Филозофски и филолошки списи). Београд; Љубљана, 1925. С. 72–106.
- [94] Nazor A. Die glagolitische Schrift // Drei Schriften — Drei Sprachen. Kroatische Schriftdenkmäler und Drucke durch Jahrhunderte. Ausstellung Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz (26. April — 8. Juni 2002) / Hrsg. S. Lipovčan. Zagreb, 2002. S. 31–49.
- [95] Nieznanowski S. Kancjonały // Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny. T. 1: A–M / Wyd. J. Krzyżanowski, Cz. Hernas. Warszawa, 1983. S. 416–417.
- [96] Patera A. O sv. Jeronymovi knihy troje. Podle rukopisu Musea Království českého v Praze. Praha, 1903. (Sbírka pramenův I.1.5).
- [97] Reinhart J. Hrvatskoglagoljski zbornik Tomaša Petrinića iz god. 1503 (cod. Vindob. slav. br. 78) // Croatica. Knj. 42–44. 1996 (= Hercigonjin zbornik). S. 391–421.
- [98] Reinhart J. Zwischenslavische Übersetzungen im Mittelalter // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1997. № 43. S. 189–203.
- [99] Reinhart J. Husov Výklad desatera božieho prikázanie u hrvatskoglagoljskom (starohrvatskom) prijevodu // Slovo. 1997–1999. № 47–48. S. 221–254.
- [100] Reinhart J. Husova homilija na 13. nedjelju po Duhovima u hrvatskoglagoljskom prijevodu // Slovo. 2000 [2001]. № 50. S. 119–190.
- [101] Reinhart J. Slavenske posuđenice kod Šime Budinića // Drugi hrvatski slavistički kongres. Zbornik radova 2 / Izd. D. Sesar. Zagreb, 2001. S. 39–47.
- [102] Reinhart J. [Rez.:] Glagoljski fragmenti Ivana Berčića u Ruskoj Nacionalnoj biblioteci. 1. Faksimili; 2. Glagoličeskie fragmenty Ivana Berčića: Opisanie / Izd. S. O. Vjalova. Zagreb 2000 // Wiener Slavistisches Jahrbuch 2001. № 47. S. 296–301.
- [103] Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije. 1. svezak: A — Vrěđb. Zagreb, 2000.

- [104] *Sedlák J.* Studie a texty k náboženským dějinám českým. 1: Studie a texty k životopisu Husovu. Olomouc, 1914.
- [105] *Sgambati E.* Il Tristano biancorosso. Firenze, 1983.
- [106] *Shevelov G. Y.* A Historical Phonology of the Ukrainian Language. Heidelberg, 1979.
- [107] *Siatkowski J.* Der Einfluß der tschechischen Sprache auf das Polnische // Zeitschrift für Slawistik. 1994. 39 (2). S. 261–269.
- [108] *Siatkowski J.* Czesko-polskie kontakty językowe. Warszawa, 1996.
- [109] *Sielicki F.* Polsko-białoruskie kontakty kulturalne do końca XV wieku // Slavia orientalis. 1996. 45 (4). S. 463–477.
- [110] Słownik polszczyzny XVI wieku. 1–30: A — Prywowny. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1966–2002.
- [111] Słownik staropolski. 1–11/8. Warszawa; Kraków, 1953–2002.
- [112] *Stepień P.* «Żołtarz Jezusow» Władysława z Gielniowa — tylko adaptacja czy arcydzieło liryki religijnej? // Pamiętnik literacki. 1994. 85 (3). S. 86–103.
- [113] *Štefanić V.* Glagoljski rukopisi otoka Krka. Knj. 51: Djela Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1960.
- [114] *Štefanić V.* Hrvatska književnost srednjega vijeka // *Štefanić V. i dr.* Hrvatska književnost srednjega vijeka. Knj. 1: Pet stoljeća hrvatske književnosti. Zagreb, 1969. S. 3–62.
- [115] *Štefanić V.* Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1969–1970. T. 1–2.
- [116] *Štěrbová M.* K otázce bohemik v charvátskohlaholském písemnictví // Studie a práce linguistické. 1: K šedesátým narozeninám akademika Bohuslava Havránka. Praha, 1954. S. 376–384.
- [117] *Verkholantsev J.* A Fifteenth-Century Ruthenian Translation of the Song of Songs from Czech // Slavia. 2003. 72 (2). P. 195–226.
- [118] *Vjalova S. O.* Glagoljski fragmenti Ivana Berčića u Ruskoj Nacionalnoj biblioteci. 1. Faksimili; 2. Глаголические фрагменты Ивана Берчица: Описание. Zagreb, 2000.
- [119] *Vrtel-Wierczyński S.* «Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej» i «Ewangelja Nikodema». Poznań, 1933.
- [120] *Vrtel-Wierczyński S.* Staropolska legenda o św. Aleksym na porównawczem tle literatur słowiańskich. Poznań, 1937.
- [121] *Vrtel-Wierczyński S.* Wybór tekstów staropolskich. Warszawa, 1977.
- [122] *Weingart M.* Slovanská vzájemnost. Úvahy o jejích základech a osudech. Bratislava, 1926.

- [123] *Wisłocki W.* Modlitewnik siostry Konstancji z r. 1527 // Sprawozdania komisji językowej Akademii Umiejętności. Kraków, 1884. № 3. S. 81–184.
- [124] *Witaszek-Samborska M.* Zapożyczenia z różnych języków we współczesnej polszczyźnie. Poznań, 1993.
- [125] *Witczak T.* Literatura średniowiecza. Warszawa, 1990.
- [126] *Wodecki B.* Polish Translations of the Bible // Interpretation of the Bible — Interpretacija svetega Pisma / Ed. J. Krašovec. Ljubljana; Sheffield, 1998. S. 1201–1233.
- [127] *Wydra W.* Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji polskiej. Poznań, 1992.
- [128] *Zibrt Č.* Staročeský Lucidář: Text rukopisu Fürstenberského a prvotisku z r. 1498. Praha, 1903.
- [129] *Zink M.* La prédication en langue romane avant 1300. Paris, 1982.

А. В. Ратобильская

ВЕНГЕРСКИЙ ТРАКТАТ
«НАСТАВЛЕНИЯ В НРАВАХ ГЕРЦОГУ ИМРЕ»
И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ УСТРОЙСТВЕ

«Наставления в нравах герцогу Имре» — венгерский памятник, входящий в круг текстов, созданных в эпоху первого венгерского короля Иштвана I Святого (997—1038). Появление всех ранних венгерских памятников нельзя рассматривать вне связи с процессом христианизации, который разворачивался в Венгрии в этот период и был в значительной мере связан с деятельностью западных клириков, прибывших в страну после женитьбы Иштвана на сестре баварского герцога Гизеле.

«Наставления» состоят из введения и десяти глав, возможно, впрочем, выделенных позднейшим редактором, и датируются самое позднее 1031 г. (дата гибели герцога Имре, которому текст адресован). Текст написан от первого лица: король-отец поучает сына-наследника, как правильно и справедливо управлять государством. Можно выделить три группы проблем, которые рассматриваются в «Наставлениях»: взаимоотношения правителя и церкви, его роль в поддержании баланса общественных сил в королевстве, необходимость воспитания и совершенствования личных качеств государя (Кузнецова 2002, с. 288—295).

Памятник отнюдь не был обойден вниманием венгерских исследователей, в поле зрения которых попадали, как правило, две группы вопросов. Во-первых, это проблема авторства, которую, видимо, надо признать нерешаемой, несмотря на обилие гипотез, согласно которым автора видели и в самом короле, и почти во всех известных по имени клириках, чье пребывание в Венгрии в годы правления Иштвана зафиксировано источниками, вплоть до св. Геллерта (Герхарда) (Árpád-kori legendák 1983, s. 201). Второй комплекс проблем связан с тем, как и в какой мере «Наставления» отразили реальности венгерского общества первой трети XI в. Основная сложность здесь — весьма общее содержание текста, дающего крайне мало материала для исследования конкретных общественных явлений, и явно литературный характер памятника. «Снимая» пласты, непосредственно не связанные с Венгрией, исследователи выявили в тексте «Наставлений» круг библейских ци-

тат, отметили явную его связь с произведениями в жанре «зерцал», обнаружили многочисленные следы влияния различных взглядов, идей и теорий, характерных для западноевропейской общественной мысли X–XI вв. и более раннего периода, прежде всего в том, что касается восприятия роли и значения королевской власти (Váczy 1932; Váczy 1935; Bálogh 1938; Bálogh 1944; Deér 1929). В настоящей статье рассматривается менее изученный в исследовательской литературе аспект происхождения и структуры венгерского памятника: отражение в нем наиболее общих, типичных и важных представлений о структуре общества, распространенных в общественной мысли Западной Европы X–XI вв. В связи с этим необходимо рассмотреть три блока проблем: место понятия *ordo* (порядок) в системе взглядов составителя «Наставлений» на общественное устройство, представления автора памятника о характере королевской власти и, наконец, понимание им природы общественных связей.

Ordo (порядок, ранг) — один из ключевых, если не самый важный, термин западноевропейской общественно-политической мысли X–XI вв. Представление о вселенском порядке, скорее всего, возникло в умах западноевропейской элиты как ответ на один из самых больших вопросов окружавшего их мира. Очевидно, что важнейшим из противоречий между христианством и феодальным миром было несоответствие евангельской проповеди равенства и реальных проявлений социальных и правовых различий, которые усиливались в ходе эволюции раннесредневекового общества. Впрочем, до появления массовых еретических движений развитого Средневековья эта проблема вряд ли отчетливо осознавалась общественными «низами»: важнейшим источником представлений о христианстве для массовой аудитории в X–XI вв., не говоря уже о более раннем периоде, была устная проповедь, которая главным образом сводилась к утверждению в сознании паствы моральных правил, прежде всего основных запретов, диктуемых христианским учением.

Противоречие между реально существовавшим неравенством и духом Евангелия осознавалось прежде всего интеллектуальной элитой. Неравенство проявлялось во всем: в обществе, где были «знатные» и «незнатные», «богатые» и «бедные», «старшие» и «младшие», в политике, где государи, кажется одинаково признанные церковью, могли, тем не менее, быть в большей или в меньшей степени могущественными и авторитетными: среди них были свои «старшие» и «младшие». Наконец, народы не были равны между собой. Естественно, что не могло существовать равенства между христианскими и нехристианскими народами. Но и принадлеж-

ность к западной церкви далеко не всегда означала вхождение на равных в круг «эталонных» христианских народов. Например, светской и церковной элите, происходившей из земель, где была распространена «франкская» модель европейской цивилизации (собственно Франция, Англия после норманнского завоевания, Германия, Северная Италия), «непохожие» христианские народы представлялись язычниками. Дело было не в стаже пребывания того или иного народа в лоне церкви: ирландцев или славян можно было назвать «фактически язычниками», обвинить в том, что «на словах признают Христа, но отвергают его своей жизнью и обычаями», на основании того, что они не перенимали определенных моделей организации общественной жизни, элементов образа жизни, понятных и привычных западной элите. По существу, «не следовать социальным образцам Западной Европы означало не быть частью церкви» или оставаться христианами второго сорта (Bartlett 1994, p. 22–23).

Понятие *ordo* (порядка) было призвано разрешить указанные противоречия. Оно применимо к самому широкому спектру явлений — от вселенского миропорядка до монастырского устава. В самом широком смысле *ordo* — это универсальная система, привнесенная в мир извне, все элементы которой соразмерны, выстроены иерархически и в целом гармонично увязаны между собой. По существу, различные проявления неравенства предлагалось рассматривать как справедливый и привнесенный в мир людей свыше порядок. Всякое отклонение от божественного порядка — будь то людской порок или волюнтаристская попытка перекроить систему общественных отношений — это беспорядок (*disordo*) и, следовательно, зло.

Иерархический порядок существовал на небесах, где, как отмечал еще Григорий Великий, ангелы и архангелы разнятся «могуществом и рангом» (*in potestate et ordine*). На земле существует своя иерархия: это и широко известное деление на «молящихся» (*oratores*), «сражающихся» (*bellatores*) и «работающих» (*laboratores*), наиболее полно исследованное и описанное Жоржем Дюби, и более ранние, дуалистические схемы, представлявшие общество как совокупность «свободных» и «несвободных», «старших» и «младших», «богатых» и «бедных» и т. д. (Duby 1979). В восприятии европейцев X–XI вв. существовала также иерархия городов, епархий и территорий, составляющих государство. Так, четыре части империи Оттона III — *Roma (Italia)*, *Gallia*, *Germania*, *Scлавиния* — не воспринимались как равнозначные и располагались, в том числе в аллегорических изображениях, именно в такой последовательности (Fichtenau 1991, p. 9). Существовала, соответственно, и определенная иерархия государей, в которой не всегда было легко

разобраться. Бывали случаи, например, когда современники испытывали затруднения, пытаясь установить старшинство между уже увенчанным императорской короной Оттоном I и гораздо более молодым по возрасту, не имеющим императорского титула, но происходящим из династии Карла Великого французским королем Людовиком IV (Ibid., p. 26).

Насколько эти представления нашли отражение в венгерском памятнике? В тексте нигде прямо не обозначено место молодого венгерского королевства в ряду других христианских держав, хотя автор пишет, что «наша монархия как бы молодая и новая», что можно считать косвенным признанием того, что в его представлениях государство Иштвана занимает менее высокое и почетное место, чем более «старые» христианские державы. Глава «De detencione et nutrimentum hospitum» содержит несколько интересных пассажей, также свидетельствующих о том, что неизвестный автор «Наставлений», безусловно, видел специфику положения молодого государства в Европе и связывал процветание венгерской монархии с необходимостью усвоения «эталонного» западного образа жизни. По мнению автора, государство римлян стало сильным и славным потому, что «многие знатные и мудрые стекались туда из различных краев». «Рима по-прежнему была бы служанкой, если бы Эней не сделал ее свободной. Таким образом, из различных краев и провинций приходили гости (hospites), говорившие на разных языках и придерживавшиеся разных обычаев, приносили с собой разнообразные документы и оружие», что в конечном итоге «украсило все королевство». В заключение автор делает вывод, который, кажется, является уникальным и не имеет аналогов в латинской литературе этого и более раннего времени: «Королевство одного языка и одних обычаев глупо (imbecile) и хрупко»¹. Это, как представляется, своего рода ответ на расхожие обвинения в адрес непохожих по образу жизни и социальной организации европейские народы и рецепт продвижения по иерархической лестнице христианских народов: нужно привлекать как можно больше чужеземцев, усваивать как можно больше их обычаев, и тогда королевство может уподобиться могучему и авторитетному Риму. Подобный «космополитизм», вероятно, можно сопоставить с настроением эпохи Оттона III, чьи предшественники и преемники, напротив, считали нужным подчеркивать принадлежность к своему народу. Оттон I, например, почти всегда носил традиционную саксонскую оде-

¹ De Institutione morum ad Emericum ducem. VI. Здесь и далее текст «Наставлений» цитируется по изданию в приложениях к работе Д. Дьерффи (Györfi 1983) с указанием номера главы.

жду, поскольку считал, что правителю нельзя отрываться от своих корней (Ibid., p. 65).

Термин *ordo* для автора «Наставлений» прежде всего обозначает большие социальные группы, разделенные на менее крупные слои, обозначенные как «достоинства» (*dignitates*). В частности, во введении упоминаются «*omnes ordines ubique terrarum, cuiuscumque sint dignitatis*». Все эти *ordines* и *dignitates* возникли «божьей милостью». Среди «достоинств» названы королевское, достоинство советника, герцогское, графское и епископское. У каждого из этих «сословий» свои строго определенные общественные роли и функции. «Молящиеся представлены» в венгерском памятнике епископами. «Ранг (*ordo*) епископов украшает королевский престол», поскольку епископы осуществляют связь между Богом и правителем. Если они благоволят к монарху, он может не бояться «никаких противников», поскольку с их помощью король будет гарантирован от ошибок, связанных с неправильно понятой или интерпретированной божественной волей. Епископы также гарантируют сохранение духовного здоровья государя и помогают ему править с честью (De Institutione. III).

Различные авторы по-разному объясняли происхождение основанного на неравенстве земного *ordo*. Адалберт Лаонский считал равенство свойством небесного порядка, тогда как неравенство — чертой земного мироустройства. Ратхер из Вероны выводил неравенство из несовпадения обычаев, одни из которых лучше, а другие — хуже. В связи с этим (а также в наказание за первородный грех) худшие должны подчиняться и служить лучшим (Fichtenau 1991, p. 5–6). Это положение Ратхера находит аналогию в тексте «Наставлений», в той главе, где речь идет о «сражающихся», представленных здесь графами, принцепсами и воинами. Они «сражаются за тебя, а не прислуживают тебе», и по отношению к ним нельзя проявлять гнева, высокомерия или зависти, «памятуя от том, что все люди равны (*omnis homines unius sint condicionis*)» (De Institutione. IV).

Очевидно, что слово «люди» в этом пассаже нельзя трактовать расширительно: речь, по всей видимости, идет о том, что «сражающиеся» в известной степени равны королю, в связи с чем он не должен заставлять их выполнять функции «худших», т. е. служить. Если слово «труд» традиционно относилось прежде всего к труду физическому, которым пристало заниматься тем, кто «служит», т. е. «худшим», то военное искусство (*disciplina militaris*) была доступна только благородным по происхождению, способным к осмысленным и упорядоченным действиям. Х. Фихтенау приводит в связи с этим такой пример: когда викинги напали на Прюмский монастырь, «незнатное

простонародье» (*ignobile vulgus*) попыталось оказать им отпор, но было перебито «как скот», поскольку *disciplina militaris* была им совершенно чужда (Fichtenau 1991, p. 139).

Вместе с тем интересно, что автор «Наставлений» не испытывает сомнений, объединяя в одну группу графов и принцев, с одной стороны, и воинов — с другой. В X — начале XI в. в западноевропейской общественной мысли не существовало единого мнения о том, к какой категории — «лучших» или «худших» — следует относить воинов (*milites*) (Flori 1983). Лишь в течение XI в., в процессе формирования рыцарства, в Западной Европе происходит возвышение социальной роли воинов, далеко не сразу сопровождавшееся соответствующими изменениями в позиции идеологов. Явно не было четких представлений о социальном статусе воинов и у составителей другого венгерского памятника эпохи первого короля, I книги Законов Иштвана, которые относили воинов то к «старшим», то к «младшим». Неизвестный автор «Наставлений» явно был настроен в связи с этим много радикальнее значительной части представителей общественной мысли своего времени.

«Работающие», т.е. те, чьей обязанностью являлась бы «служба», оставлены за рамками трактата, хотя косвенным образом и присутствуют в выстраиваемой им общественной системе. Функция «прислуживающих», как видно из цитированной выше статьи «Наставлений», обозначена, хотя и не привязана к какому-либо конкретному социальному слою, на который, если следовать логике текста, не распространялся бы тезис о равенстве всех людей.

Общественные структуры, построенные по функциональному признаку, подобно «молящимся» — «сражающимся» — «работающим», существовали и переплетались со структурами, организованными на «семейной» основе. Иерархические структуры «семейного» типа, по всей видимости, были самыми распространенными и глубоко укоренившимися в общественном сознании. Четкой системы «родственных связей» в обществе, впрочем, не существовало. На практике монархи часто оказывались в затруднительном положении, выясняя вопросы старшинства в семье христианских правителей. С другой стороны, привлечение семейных категорий во многих случаях было призвано смягчить многочисленные острые моменты, возникавшие в связи с крайней жесткостью регламентирующей системы общественных рангов. Так, например, в феврале 862 г. Оттон IX пригласил папу Иоанна XII посетить его в императорской резиденции. Это было совершенно неприемлемо в рамках системы рангов, но срочно созданные советники папы предложили достойное решение: отцу пристало посетить жилище своего сына, и встреча состоялась (Fichtenau 1991, p. 130–132).

«Семейные» аналогии несколько раз встречаются и в «Наставлениях». Они использованы, как представляется, главным образом для того, чтобы адресату трактата, наследнику престола, стала более понятной общественная иерархия и положение в ней различных социальных групп. Так, ему предписывается оказывать всемерное уважение епископам и прислушиваться к их мнению, поскольку они — отцы королю и старшие по отношению к нему. Те, кто сражается за короля, т. е. графы, принцепсы и воины, — это братья короля.

Следует остановиться на роли совета и советников, которым автор «Наставлений» отводил весьма важное место в правильном и справедливом устройстве государства. Значение совета весьма велико, поскольку он «утверждает королей, устанавливает королевства, защищает родину, подготавливает сражения, добивается побед, изгоняет врагов, призывает друзей, сооружает крепости и разрушает замки противников». В связи с этим к составу совета предъявляются весьма высокие требования: он не должен включать мужей «глупых, самоуверенных и незнатных (*mediocres*)». В него должны входить «старшие (*maiores*), лучшие, мудрейшие и честнейшие». Молодых (*iuvenes*), впрочем, не стоит совсем изгонять из совета, но прислушиваться следует прежде всего к мнению «старших» (*De Institutione*. VII).

Мысль о том, что мудрым советником может быть только человек знатный, который по определению будет «мудрее и честнее» незнатного, весьма распространена в общественной мысли X—XI вв. Оттон II натолкнулся на непонимание и противодействие «многих людей», когда сделал своим советником Виллигиса, архиепископа Майнцского, не отличавшегося знатным происхождением, поскольку его мать была хоть и свободной, но «бедной» женщиной (Fichtenau 1991, p. 183). Адальберт Лаонский, не скрывая желчи и иронии, советовал королю Роберту, пытавшемуся опереться на зависимый от него епископат, продвигая вверх незнатных людей, назначать епископами пастухов и моряков, а прежних епископов, происходивших из знатных семей, отправить «голыми шагать за плугом» (*Ibid.*).

Недоверие к «молодым» (*iuvenes*) связано не столько со скептическим отношением автора к способности недостаточно опытных людей участвовать в управлении государством, сколько, скорее всего, с распространенной расширительной трактовкой слова «молодой». *Iuvenes* — это не просто недостаточно взрослые люди, а прежде всего те сыновья знатных семей, кто не обзавелся собственной землей, хозяйством и семьей, т. е. люди не настолько прочно стоящие на собственных ногах, чтобы представлять собой надежную опору королевской власти. Подобная «молодежь» не раз

становилась источником внутренней нестабильности. Так, сын Оттона I Лиудольф Швабский, протестуя против второго брака отца, поднял мятеж, призвав под свои знамена *iuvener* из Саксонии, Швабии и Баварии. Вряд ли можно считать это выступление восстанием семнадцатилетних, как отмечает Х. Фихтенау. Речь скорее идет об определенной социальной группе, стремившейся повысить свой имущественный и общественный статус, примкнув к «молодому» лидеру (Ibid., p. 112).

Идея «братства» правителя и светской элиты имеет еще один интересный аспект, связанный с восприятием королевской власти и с санкцией. Еще в середине XX в. немецкие исследователи доказали, что «племенным» связям короля принадлежала гораздо более важная роль, чем это было принято считать в 30–40-е гг., когда центральным в литературе было изучение представлений о божественном характере королевской власти. Короли — самые знатные из знатных в данном народе, на этом основании в значительной степени, а также на признании этого факта «менее знатными» основан авторитет королевской власти. С этим же связана необходимость коллегиального принятия важнейших решений (Mitteis 1957, S. 636–668). Эти представления вполне близки автору «Наставлений». В связи с этим нужно упомянуть также о термине *fidelitas* (верность). Верность названа в числе основных «украшений правления». Она отнюдь не воспринимается как безусловное подчинение светской знати правителю. В первую очередь, это система взаимных обязательств, связывающих короля и светскую элиту. Верность знати не гарантирована навечно: обращаясь к наследнику трона король-отец предостерегает, что, если государь будет «гневливым, заносчивым, завистливым и нетерпеливым» по отношению к графам и принцам, последние вполне могут «передать твое королевство чужим» (De Institutione. IV).

Идея божественного происхождения королевской власти в значительной степени усиливается тогда, когда центральная власть существенно вырывается за рамки старой племенной структуры, как это случилось с Оттонами, всемерно расширявшими свое реальное влияние за пределами родной Саксонии, или в ситуации Капетингов, когда к власти пришла династия, никак не связанная с родом Карла Великого. В «Наставлениях» мысль о божественном происхождении королевской власти нашла довольно четкое отражение как в формуле «королевская власть, данная Божьей милостью», так и в уподоблении короля, дающего наставления сыну-наследнику, Богу-отцу. Таким образом, сочетание традиционных, «родовых», и божественных элементов королевской санкции автором «Наставлений» можно считать достаточно типичным для представлений западноевропейской общественной мысли этого времени. Вместе с

тем на практике «божественная» составляющая королевской санкции играла огромную роль в укреплении положения Иштвана и его наследников. Принадлежа к правящему роду Арпадов, Иштван, тем не менее, найдя опору в церкви и в дружественных отношениях с западной империей, получил власть в обход существовавшего порядка наследования, когда центральная власть доставалась старшему мужчине в роду.

Неизвестный автор «Наставлений», безусловно, принадлежал к числу весьма образованных представителей идейной элиты Западной Европы, поскольку он очень свободно оперировал широким кругом идей и понятий, характерных для наиболее известных социальных мыслителей своего времени. Вместе с тем наиболее принципиальный вопрос для исследователей, занимающихся историей Венгрии первой трети XI в., о том, в какой степени «Наставления» отразили реальности венгерского общества этого времени, в значительной степени остается открытым. Очевидно, что многие идеи, родившиеся на западноевропейской почве, были вполне пригодны и применимы к ситуации, сложившейся в государстве Иштвана. Несмотря на это, за исключением, пожалуй, единственного случая (цитированный выше пассаж о необходимости привлекать опыт других государств и народов), о конкретной связи тех или иных положений «Наставлений» с реальными проблемами и потребностями венгерского государства можно говорить лишь гипотетически.

Литература

- Кузнецова 2002 — Кузнецова А. М. Христианство в Венгрии на пороге второго тысячелетия // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002.
- Árpád-kori legendák 1983 — Árpád-kori legendák es intelmek. Budapest, 1983.
- Bálogh 1938 — Bálogh J. Szent István Intelmeinek forrásai // Szent István Emlékkönyv. Budapest, 1938. II. köt.
- Bálogh 1944 — Bálogh J. «Ratio» es «mos». A római jog «megújulásnak» nymai a szentistváni intelmekben. Budapest, 1944.
- Bartlett 1994 — Bartlett R. The Making of Europe. Conquest, Civilization and Cultural Change. London, 1994.
- Deér 1929 — Deér J. Heidnisches und Christliches in der Altungarischen Monarchie // Acta litterarum ac scientiarum regiae Universitatis Hungaricae Francisco-Josephinae. 1929.

- Duby 1979 — *Duby G.* Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Paris, 1979.
- Fichtenau 1991 — *Fichtenau H.* Living in the tenth Century. Mentalities and Social Orders. Chicago; London, 1991.
- Flori 1983 — *Flori J.* L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie. Genève, 1983.
- Györffy 1983 — *Györffy Gy.* Wirtschaft und Gesellschaft der Ungarn um die Jahrtausendwende. Budapest, 1983.
- Mitteis 1957 — *Mitteis H.* Formen der Adels Herrschaft im Mittelalter // Die Rechtsidee in der Geschichte. Weimar, 1957.
- Váczy 1932 — *Váczy P.* A szimbólikus államszemelet kora Magyarországon // Minerva, 1932.
- Váczy 1935 — *Váczy P.* Die erste Epoche des Ungarischen Königtums. Pecs, 1935.

Ю. Я. Вин

СИНТЕЗ ВИЗАНТИЙСКОЙ
И СЛАВЯНСКОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
В СРЕДЕ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ВИЗАНТИИ
КОНЦА XII — XIV в.

Современная историческая наука с удивительной легкостью усвоила парадигму многостолетней ориентализации Византии. Согласно названной концепции, этот процесс, словно некая доминанта развития империи, вел ее к прямому подчинению Османскому государству (Жигунин, с. 135). Вместе с тем остается явно недооцененной проблема синтеза византийской и славянской социокультурной традиции. Особенно ясно ее историческая роль и значение проявляются в образе жизни сельского населения балканских окраин Византии. Тема эта безусловно не нова. К ней обращались ученые разных поколений. В частности, автор этих строк неоднократно затрагивал ее отдельные аспекты, в том числе и будучи участником предыдущих конференций «Славяне и их соседи». К примеру, 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 архиепископа Димитрия Хоматиана (подробнее см.: Вин 1996, с. 109–118). По сути дела предметом изучения стала одна из граней названной проблемы. Сейчас хотелось бы продолжить ее обсуждение с целью углубления представлений о сохранении такового синтеза.

На первый план несомненно 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 родинных 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 сельской общины сопровождалось каждодневным вмешательством последней во внутрисемейные конфликты и неурядицы каждого из жителей деревни. Подобная ситуация легко угадывается не только в ходе упорядочивания имущественных отношений, но и в любых иных сферах обыденной жизни, включая семейно-брачные связи. В этом плане поучительна история Станы, дочери некоего Петра из хориона Раси-

ни. Она еще в девятилетнем возрасте была просватана за некоего Преаба, который сразу же после их 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 договора опиралось на показания очевидцев, подтвердивших перед церковными властями сведения отца Станы относительно ее возраста. Причем из числа прочих свидетелей, видимо односельчан, выделен особо местный иерей Стефан. Во всяком случае, наверное, именно его заявление предредило исход этого дела (Chom., № 126.523–526). Еще один пример, заимствованный в посланиях Димитрия Хоматиана, прямо подтверждает причастность к улаживанию семейных взаимоотношений рядовых селян их ближайших соседей. Так, они были приглашены на бракоразводный процесс жителей села Черновицы Мавра и Анны. Правда, при совершении этого акта из числа их соседей присутствовали, как отмечено в документе, немногие. Но они хорошо знали эту супружескую пару и, судя по пояснениям охридского архиепископа, высказали немало слов в ее адрес (См.: Chom., № 123.515).

Наряду с признаваемой церковью семейной обрядностью нельзя исключать как реальное явление повседневной действительности византийского села также обычай побратимства. Его резко порицали и Константин Арменопул, и Номоканон при Большом требнике. Также можно высказать предположение о том, что в рассматриваемый период отнюдь не исчерпали своей жизненной силы различные семейные торжества и празднества. Недаром названный Номоканон повторяет традиционный для канонического права запрет священникам посещать хоры, игрища («глумилища») и ристания. Он рекомендует во время брачных церемоний ограничивать себя освящением трапезы и покидать свадьбу немедленно, когда чопорное застолье перерастает в беззаботное веселье. Запрещение христианам устраивать «игрища на браке», воспроизведенное в XV в. Номоканоном, с большой степенью вероятности позволяет связывать это правило с повседневной жизнью не только города, но и деревни (см.: НБТ, II, № 57, с. 180).

Несомненно общедеревенские по природе и общинные по характеру обычаи и традиции рождались и претворялись в жизнь прежде всего в производственной и социокультурной сферах, затрагивавших всю совокупность жителей села. К ряду подобных проявлений в первую очередь, наверное, следует отнести обычаи и обряды, связанные с проведением сельскохозяйственных работ. Помимо хорошо известных ссылок Никифора Григоры и Григория Паламы на празднование так называемых «первинок» убедительным доказательством сохранения общедеревенской общинной нормы в сфере сельскохо-

зяйственного производства служит рассказ Иоанна Апокавка о показанном слове Феодора Водинопула из хориона Вростианес. Оно раскрывает традицию отгонного скотоводства в Малой Вагенетии. Согласно тому, с наступлением зимы местные жители отгоняли свои стада в низину, расположенную на рубеже с соседней областью. Среди переданных Иоанном Апокавком подробностей обращает на себя внимание то обстоятельство, что зимовка со скотом в низине названа Феодором Водинопулом обычаем («этосом») его хоры. На общинный характер описанного обычая в послании Иоанна Апокавка указывает такая деталь, как сообщение о совместной трапезе пастухов, которая предвляла их далекий переход. Причем и то, и другое — и сам перегон скота, и сопутствующий ему ритуал пишествия — в глазах Феодора Водинопула предстают в виде общепринятой традиции («синифии») жителей местных сел (Апок. Lettres, № VI, р. 75.30–76.2). Она подразумевает не только следование охватившему целую область общинному обычаю, но и его закрепление в сознании ее обитателей. Доказательством тому безусловно служит неукоснительно соблюдаемая церемония застоя, неотъемлемо сопутствующая описанной хозяйственной норме.

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 бывали вызваны к жизни в тех случаях, когда их внутренний мир отягощали еретические наслоения или наследие языческой эпохи. Конфессиональные расхождения нередко становились важнейшим фактором подъема высокой социальной активности отдельных групп сельского населения. Она подчас изливалась наружу в виде разрозненных протестов и выступлений селян или даже социальных движений. Подтверждением тому служит разразившееся в Малой Азии середины XIII в. восстание трикоккиотов, вмененное в вину патриарху Арсению, тогда как он сам в своем «Завещании» ищет в том оправдания (см.: PG 1865, Col. 956C). В сельских же местностях Балканского полуострова своеобразное религиозное сознание народных масс традиционно облекалось в форму богомилства. Обладая сокровенной социальной сущностью, оно укоренилось и в европейских провинциях Византии. Здесь прямыми поборниками этой ереси 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» (РПК I, № 101.73–75). Именно этот эпитет в сопоставлении с непосредственными указаниями синодального су-

да 1316 г. на приверженность богомилству жителей топоса Покови-ка позволяет с определенной долей уверенности относить участников народного выступления к категории зараженных богомилскими идеями еретиков (Ibid., № 42.19–31 etc. Также см.: Angelov, S. 374 u. a.; Ангелов Д., с. 424).

В то время как консолидация участников религиозно окрашенных народных волнений и мятежей сама по себе раскрывает, о чем косвенно свидетельствует пример крестьян села Буковик, их внутреннее общинное сплочение, его социокультурную подоплеку уместней искать в повседневной жизни византийской деревни с ее размеренными буднями и буйством народных гуляний. Действительно, открытое воплощение народных форм религиозности то и дело обнаруживало себя в дни сельских празднеств и торжеств (Dennis, p. 250–251 etc.). В связи с этим трудно избежать прямых отсылок на упоминания о русалиях, сделанные некогда в толковании 62 правила Трулльского собора Феодором Вальсамоном, а позднее Димитрием Хоматианом и, наконец, составителем Номоканона при Большом требнике. Как известно благодаря Ф. Миклошичу и А. С. Павлову, тексты названных памятников наряду с разного рода извлечениями из латинских и славянских источников, включая поствизантийские исповедальные опросные статьи (см.: Алмазов. Тайная исповедь. III, А, № 13, с. 46, 52), допускают возможность неоднозначного их толкования (см.: Miklosich, S. 386–405; Павлов, с. 153–154, 446–449). Тем не менее ученые последующих поколений практически единодушно возводят русалии к языческому обряду, известному под наименованиями Вота, брумалий или розалий (см.: Κορυλλές, Т. В', т. 1, с. 29–31; Dennis, p. 250). Подобно другим средневековым комментаторам церковных канонов, обратившим внимание на обычай римлян праздновать новолуние, Феодор Вальсамон в один ряд с выше названными языческими обрядами ставил и русалии. При этом канонист сообщал, что вплоть до его времени в отличие от римских календ сельские жители устраивали это «чудовищное» празднество после Пасхи, следуя, по собственному выражению Феодора, «дурному обычаю», имевшему место «в чужих странах» (Σύνταγμα, т. 2, с. 449–450 х. л. п. Также см.: Miklosich, S. 403).

В свою очередь, Димитрий Хоматиан также не ограничился сопоставлением русалий с древней языческой традицией Вота или брумалий (о брумалиях подробнее см.: Κορυλλές, Т. В', т. 1, с. 25–29). Поводом, побудившим охридского архиепископа затронуть в своем послании тему русалий, послужило произошедшее во время этого празднества убийство одного из местных жителей фемы Молиску. За этим событием по сути скрывается острый социальный конфликт,

констатация которого, однако, не исчерпывает всего значения этого факта. Ведь рассказ владыки передает самобытные подробности народных гуляний в селениях, где во время празднования русалий их участники пускались «во все тяжкие» — некие игрища, пляски, «вакхические скакания» и «сценические непристойности». С их помощью разгулявшиеся повесы добивались от местных жителей подарков, по словам архиепископа, «во свою пользу» (см.: Chom., № 120.509–510 etc.). Ф. Кукулес отождествляет описанное действо с традицией ряженных (Κουκουλές, Т. Ε', σ. 217). И все-таки требует внимания то обстоятельство, что обвиняемые в приверженности чуждому христианству обычая селяне были православными и потому на них возлагалась суровая епитимья (Chom., № 120.510–512). Тот же идейный смысл проистекает из упоминания русалий в Номоканоне при Большом требнике. Ссылка там на русалии, независимо от данных по их поводу толкований, ставит этот обычай 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 (НБТ, II, № 23а, с. 152–153. Подробнее о канонической традиции относительно языческих обрядов рассказывает в своем комментарии к указанному правилу требника А. С. Павлов. См.: Павлов, с. 153–154).

Вместе с тем никак нельзя упускать из виду участие в русалиях прежде всего молодежи, согласно заявлению Димитрия Хоматиана — юношей (см.: Chom., № 120.509). Помимо этого по крайней мере еще одно сообщение охридского владыки, возможно, свидетельствует не просто о распространении на селе его времени игрищ, а о складывании там молодежных объединений. Откровенный намек на это содержится в изложении истории прибывшего к охридскому архиепископу из Просека некоем Драгане, который, как уточнено далее, жил в каком-то хорионе, находившемся под юрисдикцией архиерея Струмицы. Из переданных в послании Димитрия Хоматиана слов самого самого Драгана явствует, что однажды праздничным днем он отправился пасти стадо овец, взяв с собою восьмилетнего сына. Оставшийся неназванным «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 селянина стал для него роковым, потому что закончился случайным убийством собственного сына. Тот неожиданно для состязавшихся — а, быть может, мальчик помогал им, подбирая пущенные участниками игрища стрелы? — выскочил из-за стада и попал на место их падения (Chom., № 131.533–536).

Сопоставление сведений рассмотренных документов обнаруживает не только процесс складывания 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 характерную мирозерцательность, полную внутренних ограничений и суеверий (ср.: Гордон, с. 62–63).

В продолжение обсуждения поднятой проблемы хотелось бы отметить, что 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. Достаточно вспомнить Макронию, обитателя Керкиры, отреагировавшего на акт принесения его ближайшим свойственником по поводу наследования имущества клятвы, на первый взгляд, с откровенной неадекватностью. Происшедшая на глазах Макронию церемония, можно сказать, сразила его настолько, что на протяжении двух последующих лет этот человек хранил молчание если не в прямом, то переносном смысле слова (Chom., № 90.399). В еще большей степени показательно поведение жителей Приновари во время освидетельствования принадлежности хорафия Спана. В пылу полемики с оспарившими 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 столбы. Эта процедура в глазах приноваритов очевидно обладала особым, очистительно-разрешительным, значением, ибо они, согласно включенным в текст документа их словам, выражали готовность в случае выполнения данного обряда отступить от спорного поля. И действительно, шумная перебранка завершилась сразу после того, как один из местных икодеспотов 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 (ММ IV, S. 188–189).

Симптоматично также своеобразное предписание Иоанна Апокавка о соблюдении епитимьи, которое ему некогда пришлось возложить на одного 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, поясняя, что его преступление — душевное прегрешение, а не телесное (Апок. Lettres, № XIV, р. 19.20–28). Обычная, казалось бы, кара, призванная побудить виновного раскаяться, наряду с требованием многолетнего поста и воздержания от святых даров включала еще одно очень важное, с нашей точки зрения, наставление. Традиционные в подобных обстоятельствах покаянные молитвы и коленопреклонения Иоанн Апокавк наказывал совершать в преддверии храма, обращая мольбы о прощении к каждому из входивших туда и выходивших прихожан (Ibid., р. 19.6–19) — это само по себе обнаруживает неоспоримое свидетельство их духовной общности.

Словом, простейшие примеры проявления эмоционально-чувственных аффектов поведения и духовной стороны социокультурного развития поздневизантийских селян побуждают обратиться к проблеме низовой церковно-приходской организации. М. Каплан считает, что складыванию сельского прихода в раннесредневековой Византии сопутствовало возникновение на селе христианской общины с интегрированным в ее состав многочисленным духовенством. «Религиозный аспект» функционирования византийского села укреплял его жизненную стойкость, хотя вовсе не церковное значение, а социальная сила и административные функции сельской общины обусловили ее характер (см.: Kaplan 1992a, р. 202–203; Kaplan 1992b, р. 21–22, 24–25). Разумеется, оспаривать следует не принятые в Византии формы обозначения института сельской общины, что находится в поле зрения многих современных историков, скорее — явную недооценку, если не полное пренебрежение французского специалиста, исконной способности жителей села к мифологизации и олицетворению чудодейственных сил природы и Бога. Без всякого сомнения, это качество, присущее общинному селу издревле, в течение долгих столетий почти полностью перекроенное на ортодоксальный лад, выражалось прежде всего в почитании сонма культов святых, их мощей, чудодейственных икон и других церковных реликвий. Чуть ли не каждое византийское село, как полагает Г. Т. Деннис, имело своего собственного покровителя, который исцелял от болезней, защищал местное население от всяких напастей наподобие нашествия саранчи, наводнений и чумы (Dennis, р. 262).

Действительно, старинные заклинания, призванные оберечь поля и сады, посевы и виноградники, пчел и домашний скот от порчи и гибели, в конце концов вошли во многие молитвословия о спасении

плодов крестьянского труда. Здесь, перемежаясь с обращениями к всевышнему воздвигнуть на защиту небесные силы и заступничество святых, по давней традиции очистительные формулы предусматривают искупление от упоминаемых в одном ряду со стихийными бедствиями и болезнями всякой потравы, ведовства, всего «дурного» (буквально — «пня»), нечистого духа, тогда как, говоря фигурально, Господне око и живоносный крест должны стать оградой от зависти и завистника; вредоносного сглаза, коварного и пагубного крика, несчастья, всякого дьявольского ухищрения магии и магов, допытливых плутов, праздных, точнее — суетливых, людей и прочих напастей (Ср.: Алмазов 1904, с. 50, 53, 57, 62–63, 65, 67, 68–69, 70, 72–79, 81). К этому перечню остается присовокупить лишь обобщенные образы — тенет и силков злых людей — обращенной против ворожбы так называемой Молитвы священномученика Киприана (ВНГ³, № 452–461с. Здесь использованная А. И. Алмазовым редакция молитвословия обозначена под номером 460). Несмотря на сравнительно позднее время составления, как считает А. И. Алмазов, этого апокрифического молитвословия (Алмазов 1900, с. 91–92), а может быть, и благодаря тому, оно вместило в себя весьма ярко запечатленную картину социального пространства византийского селянина, которое обьяло «все место» — усадьбу, виноградник, сад, деревья, палисадник, источник воды или родник. И в полном согласии с народным мировоззрением эпохи Средневековья Молитва Киприана взывала освободить столь отчетливо описанную сельскую усадьбу от всякой человеческой или демонской магии, пагубы и зависти, злого языка и дурного глаза и так далее. Примечательно, что сочинители этого апокрифа уже не удовлетворялись ходатайством названного преподобного отца, а уповали на заступничество десятков других святых, поименованных в тексте молитвословия (Там же, № 35, с. 131, 133, 140 и далее).

Освещающие эту сторону жизни византийского села народные сказания, согласно наблюдениям Д. П. Шестакова, возникали обычно, следуя его собственному выражению, «либо около могилы святого, либо в связи с местным его праздником», там, где подвижничал преподобный, там, где он принял страдания и окончил свои дни, там, где почитавшие праведника прихожане и церковь устраивали торжественное его поминовение и отмечали дни памяти, т. е. в местных христианских общинах (Шестаков, с. 36, 257).

Описанным положениям очень близка также исходная позиция А. И. Алмазова в данной им характеристике святых, покровительствующих сельскохозяйственным занятиям населения Византии (Алмазов 1904, с. 3). Ученый выявил в изученных им молитвословиях немало имен святых заступников, на которых уповали сельские труже-

ники, вовлеченные и в сферу земледелия и скотоводства. В частности, только одна первая молитва из чинопоследования, соотношенного с животноводством, упоминает, по подсчетам А. И. Алмазова, до сорока святых, тогда как в остальных молитвенных формулах этого цикла, согласно наблюдениям того же исследователя, имена святых насчитываются в не меньшем числе (Там же, с. 45–46). В то же время собранные А. И. Алмазовым материалы византийских и греческих молитвословий, обращенных к покровителям сельского хозяйства, составляют два чина. Первый из них, будучи посвящен заботам о земледелии, обращается преимущественно к заступничеству св. Трифона (Там же, с. 49–57. См.: ВHG³, № 1856–1858x; NABHG, № 1855z–1858u). Молитвы этого цикла, несмотря на всю свою неканоничность, по непосредственности заключенных в них призывов оберечь виноградники и сады остаются, в соответствии с рукописной традицией, очень близки древним заклинаниям (см.: Алмазов 1896, № 33, 34, с. 47–50). А второй чин, как уже сказано, охватил молитвы о защите домашних животных. Здесь в роли небесного ходатая на передний план выдвигается прежде всего св. Мамант (Алмазов 1904, с. 58–78. См.: ВHG³, № 1017z–1022; NABHG, № 1019–1022). Его культ, судя по составленному в память названного святого молитвословию, вполне вероятно, родился в некоем общинном селе-«коме» в годину голода, охватившего хору близ Лампсака (Алмазов 1904, с. 51). Многие из молитвословий, в которых селяне взывали к предстательству св. Маманта, с большими или меньшими подробностями излагают легенду о чудотворном спасении им скота, обреченного на гибель из-за дьявольских козней (Там же, с. 59–60, 61–62, 64–65, 71–72). Благодаря этому св. Мамант стяжал славу «архипастыря» или «протопастыря», облеченного доверием селян, которые полагались на его чудодейственную способность оберегать домашний скот (Там же, с. 71; также см.: Παπαδόπουλος-Κεραμέυς, т. 2, σ. 104. Проблему покровительства над домашними животными протопастыря св. Маманта подробнее освещает А. И. Алмазов (Алмазов 1904, с. 44–48). Связанные с именем св. Маманта молитвы и чинопоследование освящения домашнего скота, по-видимому, весьма широко распространяются в последний период византийской истории, будучи известны в самых разных редакциях, в том числе, как показал А. И. Алмазов, сформировавшихся в XII–XIII вв. (ср.: Там же, с. 34; также см.: Дмитриевский, т. 2, с. 124 и далее, с. 1053). В отличие от молитв, обусловленных почитанием св. Трифона, заклинания и молитвословия св. Маманта, равно как и упомянутого ранее св. Модеста, не получили официального признания церкви, оставаясь, по выражению ученого, памятниками византийской литературной старины (Алмазов 1904, с. 48; несколько ранее А. И. Ал-

мазов со всей определенностью молитву св. Трифона наряду с так называемыми заклинаниями святого мученика Трифона отнес к разряду апокрифов, которые не были усвоены греческой церковью вплоть до XVIII в., см.: Алмазов 1906, с. 27–30).

Тем не менее привлеченные А. И. Алмазовым свидетельства, в том числе уставные замечания к соответствующему молитвословию, включенному в состав Синайского евхология середины XII в., не просто подтверждают факт бытования в обиходе византийской церкви ритуала окрапления скота (Дмитриевский, т. 2, с. 124–126; о датировке названного евхология см.: Там же, с. 83). Ведь другой памятник того же рода, содержащийся, как предполагается, в рукописи XV в., воспроизводит полное описание этого чина. Опуская многочисленные детали, которые, вероятно, служат воспоминанием о чуде, совершенным некогда св. Мамантом, поскольку их тщательно изложил в свое время А. И. Алмазов, нужно обратить внимание только на то обстоятельство, что объектом освящения служит целое стадо. Пастух приводит его к церкви, где скотину оставляют на время чинопоследования. Для его совершения иерей использует предварительно снятый с вожака стада колокольчик, который возлагают по середине храма (Там же, с. 473–474; также см.: Алмазов 1904, с. 58). На протяжении богослужения священник, творя специальные молитвы, выходит из церкви для того, чтобы окропить святой водою животных (Там же, с. 70–71). По завершению молебна иерей с помощью того же колокольчика выбирал «жертвенное» животное, которое забирал в качестве вознаграждения, тогда как пастух гнал остальных прочь (Дмитриевский, т. 2, с. 474; также см.: Алмазов, 1904, с. 44–45).

Здесь должно подчеркнуть указание А. И. Алмазова, ограничившегося, правда, кратким замечанием, имея в виду св. Маманта, св. Модеста и наравне с ними св. Трифона, что главные покровители сельского хозяйства в Византии — восточного происхождения. По мнению ученого, культы названных святых возникали и опирались на обычаи средневековых сельских общин малоазийского региона (Там же, с. 48). Независимо от того, принимать или оспаривать утверждения о региональных корнях описанного обряда, думается, в данном случае нет нужды особо доказывать, что ритуальные действия над колокольчиком вожака стада, как и само по себе освящение, столь ясно перекликаются с общинной традицией, отголоски которой запечатлел еще «Земледельческий закон» (Ст. 30). Равным образом было бы опрометчивым, удовлетворяясь единственной ссылкой на него, считать духовную силу крестьянства полностью исчерпавшей себя уже в ранний период истории страны. Судя по рукописной традиции, общинный обычай, в той или иной форме воспринятый церковью, продолжал жить в веках.

Надо думать, заложенные веками традиции византийских 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 (Об этом говорят материалы статьи А. Е. Лаиу-Томадакис в сборнике, посвященном Петеру Харанису; см.: Вин 1983, с. 244). Но и современная им деревня оставалась к этому 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 мощами святого как бесценное сокровище, по фразеологии Жития, в Магнезию. Это лишь подтверждает предположение о возникновении культа Иоанна среди тамошних крестьян (см.: Polemis, § 43, S. 232. Также см.: BHG³, № 933; о достоверности описанного в Житии Иоанна Ватаци факта перенесения мощей императора см.: Heisenberg, S. 171).

Столь же убедительны сведения о почитании Иоанна Милостивого Младшего в посвященном ему «Слове» Константина Акрополита (BHG³, № 934c; NABHG, № 889n.). Оно появилось из-под пера этого известного писателя, вероятно, в первых десятилетиях XIV в. и передавало устную традицию о возникновении культа названного святого благодаря чудотворным останкам уроженца малоазийского г. Лампсака. Тот последние годы своей жизни провел в монашеском уединении на вифинском Олимпе. Незадолго до своей кончины Иоанн перебрался в пригороды Никеи, где и был впоследствии погребен (Polemis, p. 38–41; Winkelmann, S. 113–114). Примечательно, что «Слово» Константина Акрополита приписывает обретение мощей преподобного безымянному крестьянину, обрабатывавшему землю какого-то окрестного монастыря (Const. Akrop. Speech, § 3.1–4, p. 45). 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 горю крестьянской семьи. Хотя в рассказе об этом (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 великодоушия (Ibid., § 4.1–21 etc.; также см.: Winkelmann, S. 115).

Безусловно, изложенные эпизоды названных литературных памятников отображают чаянья многих рядовых жителей византийского се-

ла, их приверженность христианскому идеалу труженика-землепашца, уповавающего на помощь Божию. Для византийского средневековья типичным нужно признать воплощение благочестивости общинного крестьянства, выражавшегося 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 рассказывала о сооружении монастырьков одним или несколькими хоритами, которые становились монахами, чтобы провести там остаток своих дней. Но после кончины своих основателей мелкие сельские обители чаще всего быстро опустевали и ветшали и потому беспрепятственно попадали под юрисдикцию местного епископата. Именно против этого и выступил законодатель, безуспешно пытавшийся предотвратить отчуждение сельских монастырьков иерархами и динатами (см.: NEM, § 14, vers. I, p. 208.99–114 etc., p. 210.133–141 etc.; vers. II, p. 209.131–143 etc., p. 211.168–174).

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 (MM IV, S. 265–266. См.: Dölger, S. 67). Жители Генику, передавая свой обедневший монастырек лемвиотисским монахам, оправдывают этот акт тем, что они, дескать, воспоследуют отеческому желанию их архиерея и как бы будучи увещены в той его воле (MM IV, S. 265). 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 «со всей большей (sic!) готовностью» и «вседушевым рвением» и тому подобными чувствами главным оказывается проявленная ими решимость выплачивать ежегодный налог на отчуждаемую стась, ибо, согласно заявлению селян, «все посвященное Богу не обращается в рабство» (Ibid., S. 391–392). Таким образом звучит идейная посылка жителей Дрианувены, кото-

рая внешне сообразуясь с этимологическим значением понятия «рабство», в приведенной фразе вполне отчетливо обретает конфессионально окрашенную коннотацию. Поэтому в качестве решающего аргумента 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 (см.: Kazhdan, p. 218 etc.). Именно эта сторона общественного сознания, став несомненной доминантой социального поведения жителей села Дрианувена, сыграла преобладающую роль в исполнении ими своего намерения относительно земли своего односельчанина. В любом случае перед исследователем доводы жители села Дрианувены представляют собой свидетельство тому, что они мотивируют свои действия сугубо благочестивыми помыслами и устремлениями, побуждавшими односельчан к совместным, коллективным свершениям.

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 (подробнее см.: Гордон, с. 118–119 и далее). Прямому воздействию принципа локальности была подвержена 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 (Гордон, с. 66–67). Надо подчеркнуть, что эту всеобщую закономерность византийские современники изучаемой эпохи ощущали со всей ясностью. Так, Иоанна Апокавк один из своих ответов на запрос дуки Керкиры Алексея Периятита (см.: Prinzing, t. II, S. 79–80 u. a.) начинает со сравнительно подробных объяснений о роли в общественной жизни традиции («синифии») и обычая («этоса»). При этом навпактский митрополит воспроизводит дословно сразу несколько статей из первого титула второй книги «Василик», посвященных синифии (см.: Bas. II, 1.41–45). 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 (см.: Апок. Kerk., № 2, p. 337). Анало-

гичным 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 (см.: Вин 1995, с. 253–254 и далее). В частности, охридский владыка прибегает к этому приему в своем пересказе подробностей развода уже упомянутых Георгия и Обрады (см.: Chom., № 103.437–442). 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» (подробнее см.: Вин 1995, с. 253; Вин 1994, с. 32–34). Примерно тот же акцент сделан архиепископом и в характеристике народного празднества русалий, отмечаемом жителями фемы Молиску, которое признано еще одним «древним обычаем» (Chom., № 120.509; также см.: Вин 1995, с. 253; Вин 1992, с. 95).

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. Охридский архиепископ, долгие годы пребывая в иноплеменной среде и сталкиваясь воочию со своеобразием локальных традиций и обычаев местного населения, неоднократно с большим возмущением клеймит варваров (см.: Chom., № 8.40, 107.464; ср. Ангелов П., с. 17). Тем самым, стало быть, византийские церковные деятели выделяли этнические особенности своей многоликой паствы — населения греческого, славянского, влашского и иного происхождения, хотя судить о действительном этническом составе просителей иерархов приходится главным образом по их индивидуальным именам и прозвищам, а также некоторым косвенным деталям, подмеченным в посланиях Иоанна Апокавка и Димитрия Хоматиана (ср.: Вин 1995, с. 253). 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, но и представители других 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 регионов Балкан.

Источники

- Алмазов. Врач. мол. — Алмазов 1900.
- Алмазов. Мол. на разн. случ. — Алмазов 1906.
- Алмазов. Святые. — Алмазов 1904.
- Алмазов. Тайная исповедь. III — *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. М., 1995. Т. 3.
- НБТ — Павлов.
- Апок. Kerk. — *Papadopulos-Kerameus A.* Κερκυραϊκά: Ἰωάννης Ἀπόκαυκος καὶ Γεώργιος Βαρδάνης // BB. 1906. Т. 13.
- Апок. Lettres — *Jean Apokaukos.* Lettres et autres documents inédits // Известия Русского археологического института в Константинополе / Ed. Par S. Pétridès. София, 1909. Т. 14. № 2—3.
- Bas. — *Basilicorum libri LX.* Ser. A: Textus / Ed. H. J. Scheltema, N. van des Wal, D. Holwerda. Groningen, 1953. Т. 1.
- Chom. — *Chomatianus Demetrius, archiep. Bulgariae.* Varii tractatus // *Analecta sacra et classica Spicilegio Solemsi parata* / Ed. J. Baptista. Parisiis, 1891. Vol. 7.
- Const. Akrop. Speech — Polemis.
- Io. Vat. Vita — Heisenberg.
- MM IV — *Miklosich F., Müller J.* Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Vindobonae, 1871. Vol. 4. Т. 1.
- NEM — *Svoronos N.* Les Nouvelles des Empereurs Macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Athènes, 1994.
- PG 1865 — *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca. Parisiis, 1865. Vol. 140.
- RPK I — *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* / Hrsg. v. H. Hunger, O. Kresten. Wien, 1981. Teil. 1.
- Σύνταγμα, τ. 2. Ἡ Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων / Ἐκδ. ὑπὸ Γ. Α. Παλλή, Μ. Πότλη. Ἐν Ἀθηναῖς, 1852. Т. 2.

Литература

- Алмазов 1896 — *Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи: Заметки и памятники. Одесса, 1896.
- Алмазов 1900 — *Алмазов А. И.* Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного русского требника. Одесса, 1900.

- Алмазов 1904 — *Алмазов А. И.* Святые-покровители сельскохозяйственных занятий: Из истории относящихся к ним греческих последований. Одесса, 1904.
- Ангелов Д. — *Ангелов Д.* Богомилството в България. София, 1980.
- Ангелов П. — *Ангелов П.* Демографският облик на град Охрид XIII–XIV вв. // *Векове*. София, 1981. № 5.
- Вин 1983 — *Вин Ю. Я.* [Рец.:] *Charanis Studies: Essays in Honor of Peter Charanis*. New Brunswick, 1980 // *ВВ*. 1983. Т. 44.
- Вин 1992 — *Вин Ю. Я.* Проблемы сельской общины и общинного самосознания жителей поздневизантийской деревни (XIII–XV вв.) // *Общности и человек в средневековом мире*. М.; Саратов, 1992.
- Вин 1994 — *Вин Ю. Я.* Судьба славянской семьи глазами охридского архиепископа Димитрия Хоматиана: опыт историко-психологического исследования // *Славяне и их соседи: греческий и славянский мир в средние века и раннее Новое время*. М., 1994.
- Вин 1995 — *Вин Ю. Я.* Обычное право и знать в изображении Димитрия Хоматиана // *Элита и этнос средневековья*. М., 1995.
- Вин 1996 — *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.
- Гордон — *Гордон А. В.* Крестьянство Востока: исторический субъект, культурная традиция, социальная общность. М., 1989.
- Дмитриевский — *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев, 1901. Т. 2.
- Жигунин — *Жигунин В. Д.* Древность и современность: Человечество на пути к синтезу. Казань, 2000.
- Павлов — *Павлов А. С.* Номоканон при Большом требнике: Его история и тексты, греческий и славянский с объяснительными и критическими замечаниями. М., 1897.
- Шестаков — *Шестаков Д. П.* Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910.
- Angelov — *Angelov D.* Zur Geschichte des Bogomilismus in Thrakien in der I. Hälfte des 14. Jahrhunderts // *BZ*. 1958. Bd. 51. № 2.
- ВНГ³ — *Halkin F.* Bibliotheca hagiographica graeca. Bruxelles, 1957. Vol. 1–3.

- Dennis — *Dennis G. T.* Popular Religious Attitudes and Practices in Byzantium // The Christian East: its Institutions and its Thought. A Critical Reflection. Roma, 1996.
- Dölger — *Dölger F.* Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10. und 11. Jahrhunderts. 2. Aufl. Hildesheim, 1960.
- Heisenberg — *Heisenberg A.* Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige: Eine mittelgriechische Legende // BZ. 1905. Bd. 14.
- Kaplan 1992a — *Kaplan M.* Les hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle: propriété et exploitation du sol. Paris, 1992.
- Kaplan 1992b — *Kaplan M.* Le village byzantin: Naissance d'une communauté chrétienne // Villages et villageois au Moyen Âge. Paris, 1992.
- Kazhdan — *Kazhdan A. P.* The Concepts of Freedom (eleutheria) and Slavery (duleia) in Byzantium // La notion de liberté au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident. Paris, 1985.
- Miklosich — *Miklosich F.* Die Rusalien: Ein Beitrag zur slavischen Mythologie. Wien, 1864 (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-Hist. Cl. Bd. 46. Hft. 3).
- NABHG — *Halkin F.* Novum auctarium bibliothecae hagiographicae graece. Bruxelles, 1984.
- Polemis — *Polemis D. I.* The Speech of Constantine Akropolites on St. John Merciful the Yong // AB. 1973. T. 91. Fasc. 1–2.
- Prinzing — *Prinzing G.* Studien zur Provinz- und Zentralverftung im Machtbereich der epirotischen Herrscher Michael I und Theodoros Dukas. II // Ηπειρωτικά Χρονικά. Ίωάννινα, 1983. T. 25.
- Winkelman — *Winkelman F.* Nachrichten über das Nikaia des 13. Jahrhunderts // Studia Balcanica. Sofia, 1970. Vol. 1.
- Κουκουλές, Τ. Β', τ. 1 — *Κουκουλές Φ.* Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Ἐν Ἀθηναῖς, 1952. Τ. Β', τ. 1.
- Κουκουλές, Τ. Ε' — *Κουκουλές Φ.* Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός. Ἐν Ἀθηναῖς, 1952. Τ. Ε'.
- Παπαδόπουλος-Κεραμέυς, τ. 2. — *Παπαδόπουλος-Κεραμέυς Α. Π.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθηκὴ. Ἐν Πετροῦαπολεῖ, 1894. Τ. 2.

ЭТНИЧЕСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ СИМПАТИИ НАСЕЛЕНИЯ ПОГРАНИЧНЫХ ОБЛАСТЕЙ МЕЖДУ ВИЗАНТИЕЙ И БОЛГАРИЕЙ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIV СТОЛЕТИЯ*

Население внутренних регионов средневековых государств и крупных догосударственных образований, проживающее длительное время в условиях мира, зачастую не имело четкого представления о том, с какими народами и государствами граничит его страна. Напротив, всегда были вполне осведомлены в этом жители пограничных районов, контакты которых с живущими «по ту сторону» были повседневной реальностью. Недаром в нашу историографию, с легкой руки В. Д. Корольюка, вошло понятие «контактная зона» как особый исторический феномен, к изучению которого обращаются все больше исследователей.

По образному выражению Доналда М. Николя, Византия в середине XIV в., после двух гражданских войн, была «смертельно больна», подобно сгнившему изнутри дубу, который держится только до первого сильного порыва ветра. Хотя Николь полагает, что эта болезнь поразила скорее хозяйство, институты власти и правящую династию, чем мироощущение¹ византийцев, все-таки едва ли всеобщий кризис оставил неизменным и моральное состояние византийского общества. Вопрос, однако, состоит в том, сколь велики были эти изменения и какое значение они сыграли среди других причин крушения империи.

Прежде всего, однако, еще два предварительных замечания. Первое касается содержания понятия «этнополитические симпатии», второе — оснований, по которым я предпочел сосредоточить свое внимание на пограничной зоне между Византией и Болгарией.

Под «этнополитическими симпатиями» я имею в виду самосознание человека, комплекс духовных ценностей, которые определяют его позицию по отношению к своему народу и государству. В целом этот термин соответствует современному понятию «патриотизм» с учетом, разумеется, исторически обусловленных особенностей той эпохи.

* Русская, дополненная и измененная, версия статьи, изданной на немецком языке: *Litavrin G. Ethnische und politische Sympathien der Bevölkerung der Grenzgebiete zwischen Byzanz und Bulgarien in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts // Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger. Wien, 1996. S. 109–113.*

¹ Nicol 1972, p. VIII. Ср. рецензию: *Litavrin G. G. // BSl. 1975. № 36 (1). P. 48–53.*

В течение полутора десятилетий (1982–1995) сотрудники Института славяноведения и балканистики РАН изучали эволюцию этнического самосознания славянских народов с VI до XV столетия и пришли к заключению, что этническое чувство само по себе довольно редко находило проявление в повседневной жизни людей и оказывало заметное влияние на их поведение в обществе. Едва ли удастся вообще выделить «в чистом виде» это чувство из комплекса представлений, посредством которых человек определяет свое отношение к обществу и сознает в нем свои права и обязанности.

Этнополитические (патриотические) предпочтения находили в те эпохи проявление в устойчивой приверженности к трем общим для соотечественников духовным ценностям: во-первых, это родная этническая общность с ее языком, обычными формами повседневной жизни и усвоенными с детства нормами поведения; во-вторых, это государство с его историческими традициями и, в-третьих, наконец, это господствующее вероисповедание, воплощенное в отечественной церкви.

В экстремальных ситуациях этнический фактор как мотив поведения людей проявлялся гораздо менее отчетливо, чем два последних из названных, в особенности там, где угрожавший этнокультурной и политической общности враг представлял одновременно и чуждую религию (Развитие 1982, с. 250–266; Развитие 1991, с. 317–348; Этническое самосознание 1995).

Методологически это общее наблюдение применимо и при исследовании менталитета византийского общества, несмотря на такие его особенности, как полиэтничность, отсутствие собственного этнонима и мощное влияние официальной имперской доктрины на сознание и подсознание подданных.

Мое второе предварительное замечание касается причин моего особого внимания к византийско-болгарской пограничной зоне. Источники (в том числе для XIV в.) свидетельствуют почти исключительно о самосознании представителей высших кругов византийского общества, тогда как для нас не менее важно составить представление о характере этнополитического самосознания широких слоев населения империи перед турецким наступлением на Балканах.

Медиевисты Института славяноведения и балканистики испытывали постоянно в своей работе острый недостаток источников при изучении указанной проблемы. Следствием этого явились попытки анализа косвенных известий, в том числе так называемого поведенческого фактора, т. е. проявлений спонтанного или координированного поведения больших групп населения в критических ситуациях, когда жизнь, свобода, дом и имущество людей подвергались непосредственной угрозе (Развитие 1991, с. 37 и сл.). Подобные ситуации возникали обычно во

время войны и в особо острых формах в пограничных районах. Именно поэтому я концентрирую свое внимание на болгарско-византийской пограничной зоне, которая пережила в XIV в. более десяти межгосударственных (а следовательно — и межэтнических) конфликтов, а именно в 1301, 1304–1307, 1322–1324, 1328, 1330–1332, 1341–1343 гг.

Что касается этнического самосознания болгар, то к XIV в. оно обрело уже зрелые формы, как это показали новейшие исследования (Развитие 1982, с. 49–82; Развитие 1991, с. 36–70). Также специально для пограничных областей была рассмотрена проблема эволюции болгарского этнического самосознания в X–XIV вв. (Литаврин 1988, с. 80–93). Поэтому здесь я оставляю эту проблему в стороне. Намного меньше внимания уделялось этническому самосознанию византийцев. Хотя отныне, после выхода в свет работ Д. Закитиноса (Zakythinopos 1979), Сп. Вриониса (Vryonis 1971) и Э. Арвейлера (Ahrweiler 1975) и др., нет оснований сомневаться, что подспудно протекающий с XI в. процесс развития этнического самосознания ромеев привел по крайней мере в XIV в. к оформлению средневековой греческой народности с присущим ей собственным самосознанием.

Согласно Герберту Хунгеру, для этнического самосознания византийцев было характерно то, что они осознавали себя как богоизбранный народ, превосходящий другие народы и отличающийся от них в этническом, культурном и религиозном отношении (Hunger 1989, S. 10 f.). Д. Закитинос пишет, что понятие «ромей» означало уже в ранней Византии «господствующий в национальном, языковом и культурном отношении народ ранневизантийской империи, т.е. греков» (Zakythinopos 1979, S. 3). Другими словами, отвлекаясь от редких попыток византийских интеллектуалов XI и XII столетий вернуть слову «эллины» его древнее этническое значение, понятие «ромей» к этому времени уже давно было в устах византийцев равнозначно этнониму «эллины», как для иностранцев этноним «греки» был точным определением греческого этноса.

Как показания Георгия Пахимера, Никифора Григоры и Иоанна Кантакузина, так и анализ упомянутого выше «поведенческого фактора» подтверждают справедливость этого заключения, в особенности — для болгаро-византийской пограничной зоны, которая простиралась от Черного моря до Струмицы, проходя в 100 километрах южнее Балканского хребта. Население этой зоны было смешанным: в ее северной части преобладали болгары, в южной — греки. Частые изменения границы, миграции и интенсивное общение благоприятствовали утверждению билингвизма, а отчасти — и ассимиляционным процессам. Однако в целом оба народа сохраняли свою этническую идентичность и в условиях мира — верность своему государству.

Здесь я хотел бы — в согласии с заявленной мною темой — остановиться на вопросе о том, каким было и какие существенные перемены претерпело этническое самосознание византийцев в пограничной области в первой половине XIV столетия, т. е. в ходе почти непрерывных военных действий в этом регионе.

Реальность свидетельствовала о том, что в критической военной ситуации и ромеи и болгары чаще отказывались проявлять этническую солидарность с терпящим бедствие местным населением. Примерно в это время имел место первый известный случай перехода византийского воина в качестве наемника в армию врага (целые группы болгар тогда же поступали на византийскую военную службу и становились стражами в императорском дворце) (Pachymeres, p. 395; Cantacuzenus, vol. I, p. 295–296; vol. II, p. 154). Жители и гарнизоны хорошо укрепленных и снабженных продовольствием городов отказывались от участия в военных действиях, отсиживаясь за городскими стенами (Cantacuzenus, vol. I, p. 457–464) («каждый... — пишет Кантакузин, — защищал свой собственный родной город» — Cantacuzenus, vol. I, p. 189 squ.). Впрочем, сходные ситуации обуславливали сходное поведение людей независимо от их этнической принадлежности, от места и времени. Согласно свидетельству Феофилакта Симокатты, жители одного из балканских городов империи в конце VI в., во время вторжения аваров и славян, вели себя таким же образом (Simocattas 1887). Уже Фукидид заметил, что люди, «увлекаемые интересами момента, готовы пренебречь родством» (Историки 1989, с. 228).

Бывали случаи, когда горожане и воины гарнизона города оказывались в положении зрителей, наблюдавших с высоты стен за ходом сражения, в котором погибали их соотечественники (Cantacuzenus, vol. II, p. 533). 18 июля 1332 г., когда византийцы были разбиты болгарами под Русокастро, жители этого города отказались открыть ворота византийским воинам, искавшим спасение от преследовавшего их врага. Преследуемые разбили запоры, ворвались в город и жестоко отомстили соплеменникам (Gregoras, vol. I, p. 486 squ.). Когда разнеслась молва об этом поражении, ряд византийских пограничных городов добровольно сдались болгарам, причем в Месимврии, где греческое население всегда было многочисленным, имперский гарнизон был частью перебит, а частью изгнан (Ibid., p. 487). Кантакузин, описывая подобные случаи, с возмущением заметил, что «каждый добровольно несет службу более сильному на сегодняшний день» (Cantacuzenus, vol. I, p. 180) и говорит об ужасающем падении нравов среди ромеев как закономерном следствии войн (Cantacuzenus, vol. II, p. 177 squ.). Имели место, однако, и случаи, когда проявления по-

добного равнодушия по отношению к фактору этнического родства оказывалось направленным не во зло, а во благо: выигрывали при этом не только соотечественники, но вообще терпящие бедствие люди. Так может быть расцenen следующий известный эпизод: близ Вардарской долины болгарские крестьяне добровольно охраняли горные проходы, чтобы защитить от разбойников путешественников и поселян независимо от того, какой была этническая принадлежность и самих разбойников, и следующих через проходы людей. Эти стражи оказали помощь и дружественный прием византийскому посольству во главе с Никифором Григорой на его пути в Сербию (Gregoras, vol. I, p. 374–380).

Особенно примечательны свидетельства о нестабильности и внезапном (хотя нередко кратковременном) ослаблении того компонента этнического самосознания, который мы обозначили понятием приверженность своему государству как неперемнная обязанность подданных действовать в интересах своей страны.

Переход с одной стороны на другую, добровольное признание власти врага своего отечества как отдельными персонами и группами, так и населением крепостей и целых городов имели место в истории империи и раньше. Новое теперь состояло в частоте и «обычности» подобных случаев как на византийской стороне, так и на болгарской. Теперь такие случаи не были обусловлены только чрезвычайными обстоятельствами (Pachymeres, p. 406–447; Gregoras, p. 457 sq., 483, 487; Cantacuzenus, vol. I, p. 180, 431, 459; vol. II, p. 404; vol. III, p. 136). Многие города и крепости (в особенности на черноморском побережье, такие как Месимврия, Анхиал и Созополь) спешили признать власть того государя, войска которого подступали к их крепостным укреплениям (Pachymeres, p. 561; Gregoras, vol. I, p. 457; Cantacuzenus, vol. I, p. 175 sq., 461–464). Решение в таких случаях горожане принимали сообща. Лишь глава гарнизона мог найти спасение в быстром бегстве, если только у него было для этого время (Cantacuzenus, vol. II, p. 427; vol. III, p. 133 sq.). Благодаря признанию иноземной власти и уплате наложенной на них контрибуции горожане стремились избежать штурма, осады и разорения пригородов.

По договору 1339 г. упомянутые города Причерноморья вновь перешли болгарам. При этом Иван-Александр потребовал, чтобы их гарнизоны также перешли к Болгарии. Так что те же самые воины, которые ранее защищали эти города от болгар, должны были теперь, в случае осложнений, оборонять эти города от византийцев (Cantacuzenus, vol. II, p. 406 sq.). Сознвая, что военные соображения для жителей южномакедонских имперских городов были важнее, чем чувство этнической солидарности или лояльность к властям империи,

Стефан Душан предложил своему союзнику и сопернику Иоанну Кантакузину решить спор о праве господства над этими городами путем добровольного и свободного выбора самих жителей — власть какого господина (Душана или Кантакузина) они предпочитают признать над собой (Gregoras, vol. II, p. 655 squ.).

Так из трех основных компонентов, характерных для стабильного этнического самосознания, два первых (этническое чувство и приверженность собственному государству) в экстремальных условиях жизни населения пограничной зоны хотя и не исчезли полностью из сознания людей, но все-таки потеряли свое прежнее значение мотива своего общественного поведения. Как византийцы, так и болгары устали от бесконечных трудностей и опасностей. Они не верили больше в готовность соотечественников прийти на помощь, как не верили более и в способность государства защитить их жизнь, имущество и свободу. Авторитет государственной власти опустился в это время ниже, чем когда-либо в прошлом. Всем было отлично известно, как легко и часто императоры нарушали элементарные нравственные нормы: в борьбе за корону империи они не ведали угрызений совести, когда использовали для своей поддержки мусульманские турецкие отряды, которые повсюду грабили и захватывали в плен подданных того государя, который позвал их к себе как союзников. Ромейские перебежчики оправдывали свое предательство тем, что лучше служить Ивану-Александру, чем собственным «ничтожным» василевсам (Cantacuzenus, vol. II, p. 154). Естественное чувство самосохранения стало решающим мотивом поведения людей, стремившихся к спасению и спокойной жизни.

Что касается третьего компонента этнического самосознания, а именно верности православному вероисповеданию, то его значение не только не ослабело, но, напротив, чрезвычайно возросло. Религиозное чувство осталось собственно единственной духовной ценностью, которую народ был готов сохранять любой ценой. Более того: конфессиональная солидарность между ортодоксами разных стран находила проявления даже во время войны этих стран друг с другом. Так, впервые в истории отношений Византии с болгарами и сербами имел место истинный триумф принципа конфессиональной солидарности, а именно отказ от пленения побежденных братьев по вере — их разоружали и отпускали на свободу (Pachymeres, p. 447; Cantacuzenus, vol. I, p. 171, 430, 469; vol. III, p. 124 squ.). В начале XIV в. болгарский крестьянин — пастух по имени Иван, как и многие другие с ним, предвидя угрозу турецкой опасности, хотя турки тогда совершали свои нападения еще в Малой Азии, набрав собственное войско из неопытных добровольцев, переправился через Босфор и начал

борьбу с турками в наивной надежде защитить православных братьев от врагов христианской веры (Pachymeres, p. 442–446).

Православие оставалось в середине XIV в. единственным фактором, который был еще в состоянии объединить балканские народы. Правители этих народов не сознавали и не использовали те возможности, которые этот фактор предоставлял им перед турецким вторжением на Балканы.

Гражданские войны в Византии и постоянные конфликты империи с Болгарией и Сербией глубоко уязвили духовное здоровье народа. Полностью дезориентированный, он утратил доверие как к императору, так и к государству, а вместе с тем — и к их способности отразить врага. Ситуация, в которой в первой половине XIV в. находились подданные империи, постепенно вела ромеев к убеждению, что лучше под игом врагов веры Христовой страдать за преданность своей отеческой религии, чем предать ее через унижительные уступки папству и латинянам Запада.

Литература

Историки 1989 — Историки античности. М., 1989.

Литаврин 1988 — Литаврин Г. Г. Этническое самосознание населения пограничной зоны между Византией и Болгарией в X–XIV вв. // Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1988.

Развитие 1982 — Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.

Развитие 1991 — Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1991.

Этническое самосознание 1995 — Этническое самосознание славян в XV в. М., 1995.

Ahrweiler 1975 — Ahrweiler H. L'idéologie politique de l'empire byzantin. Paris, 1975.

Cantacuzenus — Ioannis Cantacuzeni imperatoris historiarum libri IV. Bonnae, 1828–1832. Vol. 1–3.

Gregoras — Nicephori Gregorae Byzantina historia. Bonnae, 1829. Vol. 1.

Hunger 1989 — Hunger H. Epidosis. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte. München, 1989. Bd. 2.

Nicol — Nicol D. M. The Last Centuries of Byzantium (1263–1453). London, 1972.

- Pachymeres — Georgii Pachymeris de Michaelis et Andronico Palaeologis libri XIII. Bonnae, 1835. Vol. 2.
- Simocattas 1887 — Theophylacti Simocattae historiae / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1887.
- Vryonis 1971 — *Vryonis Sp.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Los Angeles, 1971.
- Zakythinos 1979 — *Zakythinos D.* Byzantinische Geschichte. Wien; Köln; Graz, 1979.

**ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ФЕНОМЕН ФИЛАКТЕРИЕВ.
ИТОГИ ПРОТИВОСТОЯНИЯ***

Византийское христианство обрело известность у окружающих империю народов и постепенно усваивалось ими не только в версии высокого богословия и стройной иерархии догм. Популярными становились многие компоненты того уровня, который можно назвать народным или приходским православием. Речь идет о сложном комплексе верований и ритуалов, сложившемся из причудливого сочетания, лучше даже сказать сплава, архаических традиций с нормами и обрядами христианства. Разумеется, славяне и жители Киевской Руси не стали в данном отношении исключением. Среди прочих элементов упомянутого комплекса, прежде всего из раздела предохранительной магии, ими были усвоены византийские амулеты того типа, который получил наименование «змеевиков». Подвески, совмещающие христианский иконографический сюжет и змеевидную композицию в сочетании с закликательной надписью, удостоились внимания многих исследователей¹. Однако, несомненно, оправданный интерес к этим памятникам оставил в тени ряд важных вопросов, без осмысления которых невозможен полноценный анализ роли филактериев в религиозной жизни. К числу таковых относится вопрос о роли церкви в развитии фонда византийских оберегов. Сохранение традиции использования магических амулетов было неприемлемо для духовенства, стремившегося искоренить языческое наследие во всех его проявлениях. Рассмотрение процесса и результатов длительного противостояния церкви феномену филактериев составляет задачу данной статьи.

Отношение церкви к филактериям, выраженное в канонах соборов и мнениях богословов или авторитетных клириков прежде всего основывалось на Священном Писании. Как Ветхий Завет, так и Новый дали немало примеров, показавших, что различные предметы, тем или иным путем связанные с небесными силами, обладали способностью к чудотворению². Среди наиболее известных среди них — Ковчег Завета, милоть пророка Илии, жезл Моисея, не раз показавшие силу, полученную не магическим путем, а исключительно благодаря связи с источником божественной благодати. Разумеется, эти вещи, казалось бы, не могут быть отнесены к категориям амулетов

* Статья подготовлена при поддержке гранта Минобразования ГОО-1.2-301.

или талисманов, но во многих случаях они выполняли схожие функции. Так, к примеру, милоть пророка Илии дважды помогала пересечь Иордан сначала ему самому со спутниками, а затем Елисею уже в отсутствие пророка (4 Царств. 2.8–14). Тем самым милоть показала «заряженность» благодатью, которой обладал Илия и способность к ее трансляции. В период христианизации примеры такого рода способствовали развитию культа реликвий в том аспекте, который сближал их с филактериями. Следует отметить, что в иудейской среде изображение жезла Моисея со временем стало популярным амулетом³.

В Новом Завете слово «филактерий» встречается только один раз, в словах Христа, когда он говорит, что фарисеи «расширяют их филактерии и удлинняют края их гиматиев» (Мф. 23.5)⁴. В данном случае греческое слово соответствует арамейскому *tefillin*, которое обозначает две маленькие черные кожаные коробочки, содержащие тексты Ветхого Завета и носимые на левой руке и на лбу, особенно во время молитвы⁵. Из контекста слов Христа явствует, что он осуждает не ношение подобных амулетов, а лишь их выставление напоказ, в своем роде хвастовство. Святоотеческие толкования этого места Евангелия значительно расходились. Если Епифаний полагал, что упомянутые у Матфея филактерии не то же самое, что обычные амулеты⁶, то св. Иоанн Златоуст, напротив, рассматривал их как обереги и аналог маленьким книгам — Евангелиям, носимым на шеях женщинами⁷.

Если по поводу употребления в качестве защитных средств священных тестов еще высказывались иногда разные мнения, то отношение пастырей, богословов и архиереев к амулетам языческого и магического происхождения можно признать единодушным. В самом деле, использование апотропеев основано на представлениях о способности человека самостоятельно при помощи слов, ритуалов, предметов и их сочетания воздействовать в своих целях на мир божественный и даже иметь над ним власть. Подобные верования и действия противоречили самим основам монотеистического учения о Едином и Всемогущем Боге, которого можно только просить и на благосклонность которого следует уповать. Уже в законодательстве Моисея были строго запрещены различные виды магических действий: «Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых» (Второз. 18. 10–11). Очевидно, что изготовление и ношение амулетов, не будучи названо специально, попадало под общее осуждение магии.

Христианские епископы не раз засвидетельствовали строгое следование закону Моисея. Анкирский собор (между 314–319 гг., вероятнее в 314 г.) в 24 правиле установил пятилетнее покаяние за маги-

ческие действия. Канон 36-го Лаодикийского собора (середина или вторая половина IV в.)⁸ запретил священникам и клирикам быть колдунами, чародеями, астрологами и изготовителями амулетов⁹.

В полном соответствии с указанными мнениями соборов богословы и церковные деятели ранневизантийского времени последовательно осуждали употребление амулетов с языческими мотивами. Среди них более деликатно к проблеме использования оберегов старался подойти св. Иоанн Златоуст, который явно учитывал широкое распространение запретной практики. В одной из гомилий он отметил: если кто-либо имеет амулеты (εἰ τις ἔχει περίπτα) или что-то подобное, зная, что это плохо, то заслуживает порицания. Если же употребляет по незнанию, то должен быть научен¹⁰. Св. Афанасий Александрийский посвятил теме амулетов небольшой очерк под названием «Περὶ ἄπτων»¹¹. В нем святитель старался показать бесполезность оберегов и считал необходимым объяснить человеку, носящему их, что он тем самым делает себя вместо верного неверным, вместо христианина язычником, вместо умного глупым. Насмехаясь над приверженцем филактериев, св. Афанасий отмечает, что старуха за двадцать оболов или четверть вина изготавливает заговор от змеи, и его обладатель носит эту грязь на шее подобно ослу. Св. Кирилл, архиепископ Иерусалимский, в поучении к своей пастве назвал ношение привесок против глаза или листов с текстами одной из форм служения дьяволу¹². Св. Василий Великий в гомилии на XIV псалом убеждал в том, что помощь, которую, как кажется, оказывают амулеты, на самом деле бесполезна, а помогает человеку только Бог¹³.

Без преувеличения можно сказать, что адресованный христианам призыв отказаться от использования амулетов и обращаться за помощью только к Всевышнему стал общим местом в сочинениях отцов церкви. При этом перечень причин, на основании которых практика изготовления и ношения оберегов объявлена неприемлемой, свелся к двум основным компонентам. Среди них принадлежность амулетов к языческой традиции, что воспринималось как продолжение идолослужения, и несомненная связь их с магией. К этому могли добавляться утверждения, что осуждаемая практика угодна врагу рода человеческого. В дальнейшем позиция высшего клира, канонистов и богословов по отношению к тем видам филактериев, о которых идет речь, по существу оставалась неизменной и варьировалась лишь в форме выражения.

На исходе VII в. по поводу амулетов решительно высказались епископы-участники Пято-шестого Трулльского вселенского собора (691–692 гг.). В каноне 61, перечисляя связанные с магией запретные виды деятельности, архиереи отметили изготовление филактериев, за

которое, как и за прочие подобные прегрешения, полагалась шестилетняя епитимья, а в случае упорства — отлучение от церкви¹⁴. Надо полагать, появление канона было вызвано популярностью амулетов в среде прихожан — тех «простейших» (ἀπλουστέρων), заботу о которых проявили пастыри. Однако и лица духовного звания не пренебрегали оберегами. Комментируя данное правило, Феодор Вальсамон привел пример игумена Осии, носившего за пазухой в качестве филактерия сорочку новорожденного младенца¹⁵.

Следует отметить, что в светском законодательстве также были закреплены нормы, карающие за изготовление и употребление амулетов. Достаточно привести пример «Эклоги», один из титулов которой присуждал изготовителей филактериев к конфискации имущества и изгнанию¹⁶. Раздел был включен в последующие переделки памятника.

Осуждающие традицию употребления оберегов высказывания отцов церкви, решения поместных соборов и вселенского Трулльского нашли отражение в различных канонических сборниках, синтагмах и номоканонах. Широко распространенный на христианском Востоке номоканон, известный под именем патриарха Фотия, суммировал в одной из глав (титул XIII, гл. 20) эти мнения и постановления¹⁷. Среди памятников подобного рода наибольшее внимание амулетам уделил Номоканон при Большом Требнике, возникший, по мнению издателя, в середине XV столетия¹⁸. Неизвестный составитель текста, возможно афонский инок, не ограничиваясь традиционным понятием «филактерий», перечислил некоторые защитные магические средства, за употребление которых следовало шестилетнее отлучение. Среди них ношение за пазухой змеи, а на шее псалмов Давида, имен мучеников и различных опоясаний¹⁹. Кроме того, он упомянул филактерии из трав и обвязывания, возлагаемые на детей и животных²⁰. Расширение перечня вряд ли было случайным. Скорее всего, оно вызвано практическими потребностями пастырей, сталкивавшихся с необходимостью более подробной трактовки расплывчатых понятий «филактерий», «повязка», «опоясание». Наверняка в исповедальной и судебной практике возникали спорные ситуации вокруг вопроса об отнесении тех или иных популярных в народе оберегов к числу запретных, поскольку они не были поименованы в канонах. Тенденция к конкретизации запретов прослеживается не только в Номоканоне при Большом Требнике. Еще в XIV в. (ок. 1335 г.) Матфей Властарь в «Алфавитной синтагме» подробно разъяснил содержание канонов, направленных против магии и амулетов, приведя несколько примеров²¹. Значительно позже, за пределами византийской истории, на исходе XVIII столетия, составители «Пидалиона»

иеромонах Агапий и монах Никодим, комментируя 61-й канон Трульского собора, также сочли необходимым отметить, поясняя слово «филактерий», употребление шелковых нитей и надписаний с именами демонов²².

Относительно проблемы наблюдения за исполнением канонических императивов следует заметить, что вряд ли приходской священник, выходец из той же социальной среды, что и его паства, не знал, когда и чем злоупотребляют прихожане. Однако в распоряжении духовенства оставалось еще и официальное средство контроля за соблюдением церковных запретов — исповедь. В структуре исповедальных руководств (Ἐξομολογητάριον) находились вопросы, касавшиеся употребления амулетов. Так один из вопросников, известный по рукописи XVIII в., но имеющий отношение к более ранней традиции, предписывал иерею проявить интерес к тому, не получал ли исповедующийся филактерии от магов и не давал ли их сам другим²³. В том и другом случае он лишался причастия на семь лет. Такие же вопросы задавались женщинам²⁴.

Тем не менее, несмотря на ясную официальную позицию церкви по отношению к амулетам, в обществе, что вполне естественно в условиях повсеместного сохранения запретной практики, продолжали бытовать мнения, оправдывавшие употребление апотропеев в тех или иных ситуациях. Их отголосок заметен в канонических вопросах-ответах некоторых известных и авторитетных архиереев. К поздневизантийскому времени относятся два важных в данном отношении текста. Митрополит Эфесский Иоасаф, живший, скорее всего, в первой половине XV в., дал ответы на вопросы иерея Георгия Дразина²⁵. Кроме прочего, вопрошающий интересовался, является ли грехом заговаривание ран и наложение поверх них повязок²⁶. Разумеется, имелись в виду магические действия, совершаемые с целью врачевания. В ответных словах митрополита представлена традиционная точка зрения: «Это совершенно чуждо есть христианину. Ибо хотя в волшебстве и призывают имена святых (εἰ γὰρ καὶ ὀνόματα ἁγίων ἐπιλέγουσιν εὐ τῇ γοητείᾳ), но для обмана изобрел это дьявол, отдаляя мало-помалу пользующихся (сим) от Бога и приближая к себе; почему таковых и законы беспощадно наказывают, равно как и святые отцы определяют — делающих филактерии и надевающих оные не причащать пять лет и поклонов (им) триста»²⁷. Вряд ли в данном случае снижение срока отлучения с шести установленных Трульским собором лет до пяти, но при введении кары в виде поклонов, можно считать смягчением наказания и видеть в этом изменение позиции церкви по отношению к амулетам. Скорее речь должна идти о местных особенностях пенитенциарной практики.

Нил, митрополит Родосский, возможно занимавший свою кафедру в 1357–1369 гг., ответил на вопросы иеромонаха Ионы²⁸. Беседа была посвящена почти целиком литургической сфере, но в одном эпизоде диалог коснулся темы амулетов. Вопросающего интересовало, запрещено ли в случае болезни употребление филактериев, трав без колдовства и некоторых других явно магических приемов исцеления²⁹. Митрополит счел допустимыми только те филактерии, которые имели текст Евангелия, а также травы, воду и мази без наговоров и волхвований, отметив, что подлинное исцеление дает только Бог³⁰.

В обоих вопросах видна тень сомнения. Не создает ли болезнь, точнее необходимость борьбы с нею, прецедент, который оправдывает применение оберегов? Наверняка тема была подсказана реалиями приходской жизни, с которыми священники сталкивались если не повседневно, то достаточно часто. Наверняка в формулировках вопросов скрыт аргумент, выдвигавшийся паствой, имевшей на случай недуга обширный арсенал средств защиты: апокрифические молитвы, заклинания, заговоры и, разумеется, амулеты. Иерархи постарались сомнения развеять, заняв позицию, опирающуюся на канонические запреты.

Популярность апотропеев разного рода, тем не менее, вряд ли уменьшалась. Широкое распространение их также не стоит подвергать сомнению. Обострение чувства опасности в любой ситуации стимулировало обращение к помощи амулетов. К примеру, природные катаклизмы, такие как землетрясения, вызывавшие острейшие переживания в столице империи, заставляли население обращаться к амулетам для защиты от феноменов природы³¹. Лица духовного звания и монахи в критических ситуациях также не брезговали помощью запретных средств. Широко известны материалы синодального осуждения некоего монаха, который в 1351 или 1352 гг., добиваясь епископского сана, обратился за содействием к профессиональному магу. Последний изобразил на пергамене текст молитвы «Отче наш», написав его задом наперед, и сопроводив характеристиками³². Этот колдовской объект следовало носить на груди как амулет (*φυλακτήριον*). В данном случае оберег выполнял еще и функции талисмана. С одной стороны, он должен был защитить обладателя от его противников в синоде, а с другой — помочь в достижении цели. На основании одного или даже нескольких фактов (вспомним казус игумена Осии) утверждать, что запретные амулеты были популярны в иноческой среде, нельзя. Однако приведенные свидетельства показывают, насколько сложной была атмосфера византийского монашеского социума, в которой откровенное пренебрежение канонами соседствовало с дисциплинарным максимализмом. Примером последнего мо-

жет служить труд монаха Иосифа Вриенния (1350–1432 гг.), содержащий уничтожающую критику его современников за бесчисленные прегрешения, в том числе за ношение амулетов³³.

Запреты и отлучения ярко характеризуют отношение церкви к практике употребления филактериев. Однако ими не исчерпывается арсенал приемов, с помощью которых велась борьба с этой разновидностью магии. С первых веков истории христианства апотропеям языческого происхождения искали замену среди христианских символов и сакраментов³⁴. Пастыри поддерживали распространение верований в то, что молитва и пост выполняют те же функции, что и обереги. Даже крещение и евхаристия именуются в патристической литературе филактериями³⁵. Святая вода-агасма, ампулы-евлогии, священные изображения и частицы мощей святых также получили широкое распространение в качестве апотропеев. Не углубляясь специально в данный сюжет, заслуживающий отдельного рассмотрения, в качестве примера официальной установки приведу сентенцию Кекавмена: «Амулетов не носи, кроме креста или святой иконы, или мощей святого»³⁶.

Култ креста стал играть особую роль в деле борьбы с языческим наследием. Кресты-энколпионы, кресты-реликварии и просто крестное знамение постепенно и прочно вошли в арсенал христианских защитных средств, получив подобающее теоретическое обоснование. При этом крест воспринимался не только как индивидуальный оберег, но и как охранение всего социума. По словам Евсевия Кесарийского, императору Константину крест казался хранителем (*φυλακτήριον*) его царства³⁷. По мнению Ж. Дагрона, крест был тесно связан с победой Константина, он был ее знаком и принял затем ценность династического талисмана³⁸. Вместе с тем изображения креста и константиновской формулы «сим победиши» использовались в личных амулетах. Известен каменный филактерий, возможно относящийся к иконоборческому периоду. Он имеет на одной стороне гравировку «печать Соломона», а на другой — крест с примыкающей к нему надписью EN TOYTO NIKA³⁹.

По мере развития культа креста его изображения появились повсюду: на алтарях, на дорогах и в публичных местах, на дверях и стенах домов, на украшениях, сосудах и предметах обихода. В церковном календаре появились праздники, посвященные кресту: Воздвижение, поклонение кресту во время поста и в период Страстной седмицы⁴⁰. Особым почитанием были окружены частицы Животворящего Креста Господня, воспринимавшиеся всеми христианами в качестве носителей огромной благодатной силы⁴¹. Функция креста как филактерия хорошо видна в ритуале, совершавшемся 1 августа и относящемся к концу VIII в. В процессии, шествовавшей из императорского

дворца в храм св. Софии, крест проносили по улицам византийской столицы и даже по крепостным стенам, чтобы предотвратить болезни, очень частые в этом месяце⁴². Эффективным филактерием считал реликварии с частицами креста Христова константинопольский патриарх Никифор (806–815). В своем третьем «Антирретике» он писал об использовании христианами золотых и серебряных реликвариев, именуемых филактериями и носимых на шее «для защиты и безопасности жизни нашей, спасения душ и тел наших», а также для излечения страданий и отвращения нападений нечистых демонов⁴³. Об особом почитании древ Животворящего Креста Господня в Константинополе патриарх рассказал в «Бревиарии»⁴⁴.

Отношение к кресту как к главному и универсальному оберегу христиан внедрялось в сознание паствы клириками и богословами. Если Климент Александрийский в своих рекомендациях по поводу допустимых изображений, изложенных в известном «Педагоге», еще не упоминал крест, то Ефрем Сирин в IV в. посвятил ему немало проникновенных и впечатляющих слов. Размышляя о силе и власти креста, он писал: «Посему и на двери наши, и на чело, и на очи свои, и на уста, и на перси, и на все члены наложим себе сей животворящий крест; вооружимся сим непобедимым оружием христиан, сим победителем смерти, сею надеждою верных, сим светом кротких, сим оружием отвергающим рай, низлагающим ереси, сею опорой православной веры, спасительною похвалою Церкви. Ни на один час, ни на одно мгновение не будем, христиане, оставлять его, повсюду нося с собою, и без него не станем ничего делать; но спим ли, встаем ли, работаем, едим, пьем, идем в путь, плаваем по морю, переходим реки, — все члены свои будем украшать животворящим крестом»⁴⁵. Из слов св. Ефрема явствует, что крест, сосредоточив в себе способности и амулета, и талисмана, не оставляет места употреблению каких-либо иных средств защиты. Св. Афанасий Великий особо отметил способность креста обессиливать действие колдовства. В «Житии св. Антония» он вложил в уста главного героя слова о том, что, «где знамение крестное, там изнемогает чародейство, бездейственно волшебство»⁴⁶.

Однако стремление найти замену магическим защитным средствам, игравшим важную роль в жизни людей со времен глубокой архаики, привело не к тому результату, на который рассчитывала церковь. Духовное воздействие и практическая деятельность клира в сфере борьбы с традицией употребления амулетов постепенно привели к удвоению фонда филактериев. Помимо запретных оберегов, вытеснить которые не удалось, в религиозный обиход вошли разрешенные апотропеи, так или иначе связанные с христианскими культами. Параллельное существование тех и других привело к попыткам

синтеза, которые нашли отражение в амулетах-змеевиках, совмещавших на двух сторонах медальонов священное изображение со змеевидной композицией и заклиательной надписью. Факт существования оберегов этого типа может свидетельствовать о стремлении скрыть, ввиду очевидной криминальности, использование магического компонента защиты. Если лицевой стороной филактерия являлась та, на которой помещен крест или образы святых, то в этом усматривается желание обладателя выглядеть добропорядочным православным. Сохранение традиции сочетания в амулете разнородных элементов прослеживается в Греции до сих пор. Значительная часть употребляемых ныне оберегов представляют собой мешочки, содержащие внутри крестики, кусочки ладана, камни, части растений, зерна, кости, головы змей и разные другие объекты⁴⁷.

Эволюция фонда византийских филактериев представляет собой сложнейший процесс, в котором роль церкви исключительно значима. В ее деятельности на этой почве прослеживаются деструктивные и конструктивные элементы. Первые были вызваны негативным отношением высшего клира к языческому наследию, воплощенным в конкретных канонических императивах, способствовавших быстрой эрозии апотропеев, связанных с гностическим влиянием и античными культами. Вместе с тем устойчиво сохранялось употребление в качестве амулетов объектов живой и неживой природы, что свидетельствует о чрезвычайной живучести архаических ментальных установок и соответствующих приемов магии. Конструктивная деятельность духовенства была направлена на создание христианского фонда филактериев, который должен был заменить запрещенные обереги, но в действительности стал лишь частью защитного арсенала.

Примечания

1. Из обширной литературы по теме филактериев отмечу лишь те исследования, в которых больше внимания уделено историографии вопроса и в связи с этим имеется обширная библиография: *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991; *Zalesskaja V. N.* Amulettes byzantines magiques et leur liens avec le littérature apocriphe // Actes du XIV Congrès International des Études Byzantines. Bucarest, 1976. Т. 3. P. 243–247; *Blankoff J.* A propos de la Grivna-Zméevik de Černigov // Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages. In memoriam Ivan Dujčev (Studia slavico-byzantina et medievalia europensia. Vol. 1). 1988. P. 123–131; *Spier J.* Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. London, 1993. Vol. 56. P. 25–62.

2. Полагаю, в данном случае нет необходимости специально рассматривать популярную традицию употребления различных амулетов в среде древних иудеев. См.: *Кацнельсон Л.* Амулет и его происхождение // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / Под ред. Л. Кацнельсона и Д. Г. Гинцбурга. М., 1991. Т. 2. С. 354–367.
3. *Маггид Д.* Амулеты (в России) // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / Под ред. Л. Кацнельсона и Д. Г. Гинцбурга. М., 1991. Т. 2. С. 368–369.
4. См. синодальный перевод: «расширяют хранилища свои и удлиняют воскрилия одежд своих».
5. Соответствие общеизвестно. См., к примеру: Ключ к пониманию Св. Писания. Bruxelles, 1982. С. 274.
6. Eriphanius. Panarion (Adversus haereses). Vol. I. P. 209.9–18 (TLG): «φυλακτήρια» παρ' ἑαυτοῖς ἐπὶ τὰ ἱμάτια ἐπιτίθεντο τούτεστι πλατέα σήματα πορφύρας. νομίστη δ' ἂν τις, ἐπειδὴ περ καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦτο ἐμφέρεται, μὴ ἄρα περὶ περιάπτων λέγει, ἐπειδὴ καὶ εἰωθόν τινες τὰ περιάπτα φυλακτήρια ὀνομάζουσιν. οὐκ ἔχει δὲ ὁ λόγος τὸ παράπαν περὶ τούτου. ἀλλ' ἐπειδὴ στολὰς εἶτ' οὖν ἀμπεχόνας οἱ τοιοῦτοι ἀνεβάλλοντο καὶ δαλματικάς εἶτ' οὖν χολοβίωνας ἐκ πλατυσήμεων διὰ πορφύρας ἀλουργοῦφεῖς κατεσκευασμένας, τὰ δὲ σήματα τῆς πορφύρας φυλακτήρια εἰωθον οἱ ἡκριβωμένοι μετονομάζουσιν, τούτου ἐνεκεν φυλακτήρια αὐτὰ καὶ ὁ κύριος κατ' ἐκείνους εἴρηκε.
7. PG. T. 58. P. 669.28–34 (TLG): Καὶ τίνα ταῦτά ἐστι τὰ φυλακτήρια καὶ τὰ κράσπεδα; Ἐπειδὴ συνεχῶς ἐπελανθάνοντο τῶν εὐεργεσιῶν τοῦ Θεοῦ, ἐκέλευσεν ἐγγραφεῖναι βιβλίοις μικροῖς τὰ θαύματα αὐτοῦ, καὶ ἐξηρητῆσθαι αὐτὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν (διὸ καὶ ἔλεγεν· Ἔσται ἀσάλευτα ἐν ὀφθαλμοῖς σου) ἃ φυλακτήρια ἐκάλουν· ὥς πολλὰ νῦν τῶν γυναικῶν Εὐαγγέλια τῶν τραχηλῶν ἐξαρτῶσαι ἔχουσι.
8. Хронология собора остается неясной. Историки канонического права относят его то к периоду между 325–381 гг. (С. Н. Троянос), то к 343–381 гг. (П. И. Буми). См.: Τρωιάνος Σ. Ν. Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Εισαγωγικό βοήθημα. Αθήνα-Κομοτηνή, 1986. Σ. 42; Μπούμη Π. Ι. Κανονικόν δίκαιον. Αθήνα, 1991. Σ. 42.
9. PG. T. 137. 1388.
10. Ibid. T. 62. 564.
11. Ibid. T. 26. 1320 A–B.
12. Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 319.

13. PG. T. 29. 417.
14. The Canons of the Council in Trullo // The Council in Trullo revisited / Ed. by G. Nedungatt, M. Featherstone. Roma, 1995. (Kanonika; 6). P. 141. 7–17.
15. Правила святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец с толкованиями. М., 1876. С. 644.
16. Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V / Hrsg. von L. Burgmann (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte; 10). Frankfurt/M., 1983; Tit. XVII: Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. / Пер. и комм. Е. Э. Липшиц. М., 1965. С. 72.
17. *Нарбеков В.* Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Историко-каноническое исследование. Казань, 1899. Ч. 2. С. 559.
18. *Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике (= Ученые записки императорского Московского университета. Отдел юридический. Вып. 14). М., 1897. С. 3.
19. Там же. С. 136.
20. Там же. С. 134.
21. Властерь Матфей. Алфавитная синтагма / Пер. свящ. Н. Ильинского. М., 1996. С. 312–317.
22. Πηδάλιον. Αθήνα, 1990. Σ. 273.
23. *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Одесса. 1894. Т. 3. Приложения (Репринт: М., 1995). С. 46.
24. Там же. С. 52.
25. *Алмазов А. И.* Канонические ответы Иоасафа, Митрополита Ефесского. (Малоизвестный памятник права греческой церкви XV века) // Записки императорского Новороссийского университета. 1903. Т. 90. С. 153–214.
26. Там же. С. 188.
27. Там же. С. 188–189.
28. *Алмазов А. И.* Неизданные канонические ответы Константинопольского патриарха Луки Хризоверга и митрополита Родосского Нила // Записки императорского Новороссийского университета. 1903. Т. 91. С. 375–458.
29. Там же. С. 453.

30. Там же.
31. *Vercleyen F.* Tremblements de terre à Constantinople: l'impact sur la populaton // *Byzantion*. 1988. Т. 58. Р. 159.
32. Les registes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. V. Les registes de 1310 a 1376 / Ed. par J. Darrouzès. Paris, 1977. № 2334 (Р. 277–278).
33. Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βριεννίου τὰ παραλειπόμενα. Ἐκδ. ὑπὸ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρειος. Ἐν Λειψία. 1784. Т. 3. Σ. 121.
34. О попытках Римской церкви ввести вместо амулетов привески под названием *Agnus dei* см.: *Уваров А. С.* Византийские филиактерии и русские наузы // *Уваров А. С.* Сборник мелких трудов. М., 1910. Т. 1. С. 242–243.
35. Соответствующие высказывания находятся в трудах святых Василия Великого, Афанасия Великого, Григория Назианзина, а также Климентя Александрийского, Евсевия Памфила и др. См.: *Stander H. F.* Amulets and the Church Fathers // *Ἑκκλησιαστικός Φάρος*. 1993. № 75 (2). 4. Р. 65–66.
36. Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века / Пер. Г. Г. Литаврина. М., 1972. С. 219.
37. *Есеевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998. С. 126.
38. *Dagron G.* Constantinople imaginaire: Études sur le recueil des Patria. Paris, 1984. Р. 87.
39. *Thierry N.* Le culte de la croix dans l'empire byzantin du VIIe siècle au Xe dans ses rapports avec la guerre contre l'infidele. Nouveaux témoignages archéologiques // *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*. Miscellanea Agostino Pertusi. 1981. Т. 1. Р. 215.
40. Культ креста, его литургическим и гимнографическим аспектам, а также иконографии посвящено большое количество исследований. В данном случае ограничусь указанием на уже упомянутую работу Н. Тьерри и следующие статьи: *Bernardakis P.* Le culte de la croix chez les grecs // *Échos d'Orient*. 1901–1902. Т. 5. Р. 193–202, 257–264; *Walter Ch.* IC XC NI KA. The apotropaic Function of the victorious Cross // *Revue des études byzantines*. 1997. Т. 55. Р. 193–220. См. также: *Kartsonis A.* Protection Against All Evil: Function, Use and Operation of Byzantine Historiated Philacteries // *Byzantinische Forschungen*. 1994. Bd. 20. Р. 73–102.

41. История культа креста Господня и почитания его фрагментов исследовалась многократно. Обширный материал по теме собран и проанализирован А. Фроловым в двух монографиях: *Frolow A. La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte. Paris, 1961; Idem. Les reliquaires de la Vraie Croix. Paris, 1965.*
42. *Bernardakis P. Le culte de la croix... P. 260–261.*
43. PG. T. 100. P. 433. C–D.
44. Nicephoros, Patriarch of Constantinople, *Short History* / Ed. C. Mango. Washington, 1990. P. 66 (18.8–21) et al.
45. Святой Ефрем Сирин. Творения. М., 1993. Т. 2. С. 261–262. См. также «Слово на святой Пяток о кресте и о разбойнике» — Творения. М., 1994. Т. 3. С. 423.
46. Святитель Афанасий Великий. Творения. М., 1994. Т. III. С. 238.
47. См. примеры в работе архимандрита Германа (Параскевопулоса): Παρασχευόπουλος Γ.Γ. Τὰ φυλακτὰ τῆς Ἡλείας ὑπὸ τὸ φῶς τῆς χριστιανικῆς πίστεως. Ἀθήνα, 1981.

А. С. Мыльников

МИФОЛОГЕМЫ «КЕСАРЬ АВГУСТ»
И «МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ»,
ИЛИ МОСКОВСКАЯ СТРАНИЦА В ИСТОРИИ
ЕВРОПЕЙСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ СЛАВЯНСКОГО МИРА *

В эпоху раннего Нового времени (конец XV — XVII в.) в научной мысли славянских и сопредельных с ними народов сложились более или менее устойчивые общие представления об ареале расселения славян и их этнической номенклатуре (Мыльников 1996, с. 108). Впрочем, панорама эта не могла быть окончательной, ибо сама этническая история славян продолжала развиваться. С одной стороны, русское колонизационное продвижение XVI—XVII вв. на восток вело к огромному расширению ареала славянского расселения, выводя его за пределы Европы, в Азию. С другой стороны, немецкая колонизация областей, восточнее рек Эльба (Лаба) и Заале, сопровождавшаяся с XI—XII вв. насильственной христианизацией и сопутствующей ей интенсивной ассимиляцией балтийских (поморских и полабских) славян, постепенно приводила к сокращению славянского присутствия в Центральной Европе. Обе отмеченные тенденции влекли за собой существенные этнокультурные последствия, которые далеко не всегда понимались учеными наблюдателями той эпохи.

Если обе отмеченные тенденции этнокультурной эволюции славянства интересующего нас периода перенести на географическую карту, то ведущей выстроится горизонтальная ось «Восток—Запад» и обратно. Вдоль нее прослеживается переход *Rex Orthodoxa* к *Rex Latina*, которую дополняла и отчасти корректировала балканская вертикаль «Север—Юг». В совокупности названные параметры составляли каркас этнокультурной эволюции славянского мира, отзываясь представлениями в научной мысли раннего Нового времени относительно его **европейского измерения**. Мы остановимся в предлагаемой статье лишь на одном, но весьма существенном аспекте этой многоплановой проблематики — на трактовке ее московскими книжниками.

Взятые вместе, обе названные идеологемы могут совокупно восприниматься в качестве символов выбора культурной ориентации Русского государства: «восточнее» (Константинополь), либо «западнее»

* Работа выполнена в рамках проекта № 01-01-00026а, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом.

(Рим). Впрочем, российское своеобразие и здесь не дает возможности жесткой постановки вопроса по принципу *tertium non datur*. Как раз наоборот, третий, синтезный вариант был не только возможен, но и состоялся: брак православного «государя всея Руси» Ивана III с царьградской племянницей, проживавшей в Риме под папским покровительством, свидетельство тому.

Несмотря на некую размытость, рассуждения о кесаре Августе и Третьем Риме сыграли заметную роль в общественно-политическом мышлении официальной России XVI—XVII вв., а еще более значительную в веках последующих, привлекая к себе внимание как русских, так и зарубежных историков, философов, политиков и просто любителей старины. Обсуждение версии о римском происхождении династии Рюриковичей и в особенности назойливо теории «Москва — Третий Рим» породило и продолжает порождать обширную мировую историографию — вопрос, обстоятельно рассмотренный в капитальной монографии московской исследовательницы (Синицына).

Все же некоторые существенные моменты нуждаются в дополнительном выделении, поскольку идеологемы «Кесарь Август» и «Москва — Третий Рим» имели внутреннее сопряжение. И потому заслуживают комплексного сопоставительного рассмотрения с учетом породивших их обстоятельств и поводов. Тем более что едва ли случайным было их, хронологически почти синхронное, появление в русской общественной мысли начала XVI в.

Основоположником идеи «Москва — Третий Рим» принято считать Старца Филофея, монаха Псковского Елизарова монастыря (точные даты жизни неизвестны) (Гольдберг, Дмитриева 1989, с. 471), сформулировавшего эту идею в третьем «Послании» («на звездочетцев» или «о злых днехъ и часѣхъ») заметному административному деятелю времен Василия III псковскому дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю Мунехину (ум. 1528) (Там же, с. 120). Поводом для этого «Послания», созданного Филофеем в 1523 или 1524 гг., стали взгляды Николая Булова (по-русски: Булева), придворного врача Василия III — одновременно и астролога (отсюда и названия «Послания») и приверженца идеи католического Рима как главы всех христианских, в том числе и православных, церквей. По гипотезе Н. В. Синицыной, «Послание» Мунехину — это лишь один из сохранившихся пластов переписки (в которой, кроме Филофея, участвовали Булев, сам Мунехин и, возможно, другие книжники не сохранившихся посланий), являвшейся отголоском на Руси панических ожиданий в Европе первой четверти XVI в. всемирного потопа и конца света. Об этом пророчил немецкий «Альманах» И. Штефлера и Я. Пфлауме, осуждавшие ссылки на который Синицына обнаружила в «Послании» Филофея (Синицына, с. 175–176, 181). Интересные и до-

статочно вероятные предположения Н. В. Сеницыной вводят нас в круг русско-европейских контактов, одним из своеобразных посредников которых как раз и был Бюлов/Булев (сер. XV в. — 1548 г.). Отметим, что он родился в северогерманском ганзейском городе Любеке, имевшем давние торговые связи с Новгородом, а высшее образование получил в Ростокском университете, одном из старейших в Германии. Судя по его фамилии, месту рождения и обучения, Николай Бюлов мог иметь славянские корни: вплоть до рубежа XVII–XVIII вв. в Мекленбурге и некоторых, прилегающих к нему областей еще проживали компактно остатки ободритов и родственных им северополабских племен. Не повлияло ли возможное славянское происхождение Бюлова на его устойчивый интерес к России?

Во всяком случае сюда судьба приводила его дважды: с 1490 по 1504 г. он преимущественно служил при новгородском архиепископе Геннадии, составляя, в частности, пасхалии, а с 1508 г. и до кончины — в Москве. В промежутке он некоторое время состоял на службе у папы римского Юлия II. По отзывам современников, Бюлов/Булев, будучи профессором медицины и астрологии, поражал современников обширной ученостью. «В промежутке между 1506 и 1515 годами Булев написал послание в защиту греко-латинской унии, обращенное к ростовскому архиепископу Вассиану Санину... Период особой активности Булева-публициста приходится на конец 10-х — начало 20-х годов XVI века» (Буланин 1988, с. 101–103). Его прокатолическое «латинство» встречало открытое неприятие со стороны Максима Грека и других ревнителей русского православия, в числе которых был и Филофей. Примечательно, что именно в связи с резким осуждением астрологических и религиозно-политических преференций Бюлова/Булева псковский Старец выдвинул идею Москвы как Третьего Рима: «два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать»¹.

Эта формула, многократно цитированная не одним поколением исследователей, давно и хорошо известна. И все же она еще раз заслуживает оценки в *общем* контексте «Послания». Осуждение астрологических и теологических рассуждений Булева сочеталось с рассмотрением ряда принципиальных, с точки зрения псковского Старца, положений православного богословия и обрядности. «Что касается разрушения царств и стран, — писал он, — не от звезд оно происходит, но от все дающего Бога» (ПЛДР 1984, с. 446, 447). В отходе от православия видел Филофей и причины падения Византийской империи: «Девяносто лет как греческое царство разорено и не возобновится: и

¹ Здесь и далее цитаты из третьего «Послания» Мунехину приводим по переводу В. В. Колесова на современный русский язык с одновременным указанием страниц древнерусского оригинала.

все это случилось грехов ради наших, потому что они предали православную греческую веру в католичество» (Там же, с. 448, 449).

По-видимому, Филофей (сходного мнения придерживается и Синодиона) имел в виду не падение Константинополя в 1453 г. Для него это было лишь следствие, а исходная причина — решения Вселенского католического Ферраро-Флорентинского собора 1438–1445 гг., провозгласившего унию католицизма и православия. Известно, что это сразу же самым решительным образом было отвергнуто светскими и духовными властями русского государства. Попутно замечу: если принять названную здесь Филофеем дату (90 лет), то третье «Послание» возможно датировать не 1523 или 1524 гг., как принято, а примерно 1528 г. Впрочем, это отдельный и не столь первостепенный вопрос. Существеннее другое — отлучительная характеристика псковским Старцем католиков: «Воистину они еретики, по своему желанию отпавшие от православной христианской веры» (Там же). Он приводил в связи с этим конкретные примеры отхода католической церкви от евангельских установлений при осуществлении причастия и других богослужебных действий. А вслед за этим Филофей в обращении к Мунехину переходит к теме царствования государя Василия III, которому «Послание», в сущности, и предназначалось.

Переход сам по себе не то, чтобы неожиданный, но во многих отношениях примечательный. Приведем полностью этот фрагмент, подытоживавший сказанное Филофеем ранее: «Итак, о всем том прекратив речи, скажем несколько слов о нынешнем преславном царствовании пресветлейшего и высокопрестольнейшего государя нашего, который во всей поднебесной единый есть христианам царь и сохранитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве, церкви святого и славного Успения пречистой Богородицы, что одна во вселенной краше света светится». И сразу после этой посылки Филофей прямо обращается к Мунехину: «Так знай, боголюбец и христолюбец, что все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это — российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать» (Там же, с. 452, 453).

Как правило, цитату на этом обрывают. Между тем, Филофей поясняет, что выдвинутая им формула требует соблюдения ряда условий, главным из которых выступает вера. Об этом он прямо писал, обращаясь к Мунехину: «Водой называют неверие; видишь, избранник Божий, как все христианские царства затоплены неверными, и только одного государя нашего царство одно благодатью Христовой стоит. Следует царствующему сохранять это с великою осторожностью

и с обращением к Богу, не надеяться на золото и на преходящее богатство, но уповать на все дающего Бога. А звезды, как я и прежде сказал, не помогут ни в чем, не прибавят и не убавят» (Там же, с. 452, 453).

Эти «несколько слов о нынешнем преславном царствовании» содержат квинтэссенцию и композиционное завершение «Послания» псковского Старца. Здесь можно выделить несколько ключевых позиций. Во-первых, московский государь рассматривается как не только светский («единый Христианам царь»), но и духовный глава и попечитель («сохранитель святых Божиих престолов»). Во-вторых, возглавляемая им вселенская апостольская церковь трактуется не как продолжение прежней, а как возникающая «вместо римской и константинопольской». В-третьих, центр этой вселенской церкви пребывает «в богоспасаемом граде Москве» и находится под покровительством Богородицы. В-четвертых, Московское царство, по мысли Филофея, стало *единственным и единым* воплощением подлинной «святой вселенской апостольской церкви», ибо прочие «все христианские царства пришли к концу». Но Филофей предупреждал: бытие Москвы как Третьего Рима *не предопределено от века*, а зависит от поведения православного люда. Четвертому Риму не бывать, *если* царствующий государь будет сохранять Третий Рим «с великою осторожностью и с обращением к Богу». Иначе говоря, не провиденциализм, но свобода воли лежала в основе сбыточности знаменитой формулы псковского Старца.

Многое в его рассуждениях, включая применение к Василию III титула «царь», позволяет рассматривать его в качестве сторонника так называемого цезарепапизма. Отметим это, ибо в современной западной историографии распространена оценка идеи цезарепапизма как некой черты, якобы кардинально отличавшей Россию от Западной Европы. По этому поводу М. Б. Плеханова, например, уместно заметила: «Исследователи московской идеологии царской власти обращают внимание на настойчивое стремление русских властителей управлять церковью. G. Giraudo среди примеров такой расстановки сил указывает на историю установления патриаршества в России, бывшего, по существу, царским делом: патриарх получил духовную власть из рук царя — светского властителя (Da Roma alla terza. Roma, 1990. P. 105—114). Эта линия рассуждений продолжает мысль русских философов о российском „цезарепапизме“ — фатальном для судеб России совмещении в руках царя светской и церковной власти. С философско-богословских позиций это совмещение казалось заимствованием худшего в византийском наследии». Но, кратко наметив суть проблемы, Плеханова демонстрирует иной взгляд на нее: греческая модель «царя с крестом в правой руке», уточняет она, «вызывала сопротивление в России и не была по-настоящему усвоена» (Плеханова 1995, с. 137—138).

Пользуясь случаем, хотел бы подчеркнуть, что независимо от российской исследовательницы близкие ей суждения давно уже высказывались среди не только западных ученых, но (и это симптоматично) практиков — школьных учителей. В том числе немецких. На одном, неизвестном у нас, примере позволю себе кратко остановиться. Речь идет о гимназической преподавательнице истории, докторе Люции Бицде-Люиг (Lucie Bizde-Luig) из Брауншвейга, с которой я повстречался в марте 1993 г. в Вольфенбютеле на немецко-российском симпозиуме по изучению XVIII в. Брауншвейгская собеседница познакомила меня со своей аналитической статьей о некоторых немецких школьных учебниках. «В нижеследующей статье, — указывалось в ее статье, — я хочу показать, что в допущенном в Нижней Саксонии учебнике по истории „Времена и люди“ (Zeiten und Menschen), серия „В“, 1977–1978, издательство „Шёнинг“ (Schöningh), в части, касающейся русской истории, содержатся грубые ошибки и искаженно представленные факты». Первое же замечание относилось к трактовке понятия «цезарепапизм», носителями которого, по мнению авторов учебника, были византийский император и русский царь (т. 1, с. 242; т. 2, с. 111; т. 3, с. 22, 193). Не соглашаясь с таким утверждением, Бицде-Люиг подчеркивала: «До 1589 года духовным главой русской церкви являлся константинопольский патриарх. В этом году московский митрополит был возведен в сан патриарха, став тем самым духовным главой России. В XVIII в., с основанием Священного Синода и одновременной отменой патриаршества при Петре Великом, православная церковь была поставлена под надзор государства, однако царь никогда не был духовным главой, каковым с основанием англиканской церкви стал английский король». Приведя примеры вмешательства светских властей во Франции и Германии в церковные дела, включая назначения епископов, Бицде-Люиг резюмировала: «Таким образом, утверждение на странице 23 в томе 3, что русский цезарепапизм кардинально отличался от форм абсолютистского господства в остальной Европе, является ложным» [машинопись в архиве автора].

Но возвратимся к мысли М. Б. Плехановой о том, что в России идея цезарепапизма встречала сопротивление и «не была по-настоящему усвоена». Анализ третьего «Послания» Филофея позволяет, как выше отмечено, отнести его к приверженцам этой формулы, которая в его представлении увязывалась с переходом центра христианства от Рима и Константинополя к Москве. Именно в этом заключалась суть тех «нескольких слов», которыми «Послание» завершалось. В этих «нескольких словах» выделялись два опорных тезиса: во-первых, Москва есть центр обновленной вселенской апостольской церкви и, во-вторых, глава ее — русский «царь и хранитель святых Божиих престолов». До тех пор, пока это так, четвертому Риму «не бывать».

Однако двухтезисность Филофеевой формулы не была воспринята и на официальном уровне в полном объеме закрепления не получила, войдя в историю общественной мысли, так сказать, *в усеченном виде*.

Такой вывод подтверждается рядом важных наблюдений Плюхановой касательно сюжетной символики идеи «Москва — Третий Рим». Во-первых, неослабевающий интерес к этой формуле в XX в., причем сама ее история является по сути дела историей «воззрений Вл. Соловьева, К. Леонтьева, Н. Бердяева и других мыслителей, а не история углубления в идеи XVI в.». Во-вторых, поскольку Филофей определял неизвестное «Москва» через другое неизвестное «Рим», расхожая формула допускает разнообразные толкования, «в которых доказывается стремление России к Западу или к самоизоляции, исключительная приверженность к идее византийского наследства или тяготение к римскому имперскому опыту, а то и просто неудержимость российского стремления к расширению территорий и пр. и пр. В формуле усматривается и прокатолическая, и антикатолическая тенденция». Наконец (что показательно), за Московским царством имя Третьего Рима закреплено «небольшим числом источников XVI—XVII вв.». Помимо Филофеевых посланий М. Б. Плюханова относит восходящие к ним «официальные и повествовательные источники: «Казанская история», «Повесть о начале Москвы» и весьма немногие другие». Наименование Москвы Третьим Римом со ссылкой на Филофея вошло в старообрядческую полемическую литературу второй половины XVII в. (Плюханова 1995, с. 14–16).

Вместе с тем Плюханова не склонна связывать с идеей Третьего Рима ряд цитируемых пассажей из Русского Хронографа редакции 1512 г. Один из них представляет собой использованный в переработке создателя Хронографа текст из болгарского перевода «Хроники» Амартола, вернув «фрагменту о цветении Нового Рима исходную форму: «Нашъ же новый Римъ, Цариградь, доить и растеть, крепиться и оmlаждается, буди же ему и до конца расти. Ей, царю, всѣми царствуй!». Но в конце Хронографа, полагает Плюханова, после плача о падении Константинополя-Царьграда «вновь воспроизведен период о цветении нового царства, но оно названо здесь не Римом, не Царьградом, но, как бы лишенное опоры в предшествующей истории, просто — Русской землей: «Наша же Росиская земля Божиею милостию <...> растеть, и младѣть, и возвышаша, ейже, Христе милостивый, дажь расти и младѣти и разширятся и до скончания вѣка»² (Плюханова 1995, с. 174). Остается неясным, почему примененное хронистом обозначение «Русская земля» (или Московское царство) выглядит, по мнению исследовательницы, «как бы ли-

² Оба фрагмента, приводимые автором, цитирую не по книге Плюхановой, а по тексту Русского Хронографа (ПСРЛ, т. 22, ч. 1, с. 285, 439–440).

шенное опоры в предшествующей истории»? Обратимся к контексту приведенной цитаты, которая читается в составе главы 208 «О взятии Царьграда от безбожнаго Турьскаго царя Магмета, Амуратава сына, еже бысть в лето 6961». Размышления о последствиях падения Царьграда завершаются следующим важным выводом: «Сиа оубо вся благочестиваа царствия Греческое и Серпское, Басанское и Арбаназское и инии мнози грѣхъ ради наших Божиимъ поущениемъ безбожнии Турци поплениша и в запустѣние положиша и покориша под власть, наша же Росийская земля... [далее следует заключительная мысль, приведенная у Плюхановой]. То, что в этом случае автор Русского Хронографа не приводил названия павшей под натиском османов столицы Ромейской державы — Царьграда, можно объяснить упоминанием этого города в заглавии посвященной ему статьи: читателям это было ясно. Гораздо существеннее то, что лишившимся независимости „мнози грѣхъ ради“ славянским государствам („благочестиваа царствия“) на Балканах, противопоставлена „Росийская земля“, то есть Русское/ Московское царство, „Святая Русь“, которая растет и крепнет „Божиею милостию и молитвами пречистыя Богородица и всѣхъ святыхъ чудотворецъ“» (замечу, что эту ключевую для понимания хода мысли составителя Хронографа Плюханова почему-то частично купировала). Ибо эта (как и первая) цитата из Хронографа не противоречат, а вполне созвучны идеям Филофея: Рим — Царьград — Москва. Лишь в качестве символов исторической преемственности выступают не города, а «царства» Римское, Греческое и Русское. Если цезарепапистские симпатии псковского Старца формального признания в Московской Руси не получили, частично его мечты о Москве как новом центре нового (по его убеждению — истинного, т. е. православного) христианства воплотились в учреждении при царе Федоре Ивановиче в 1589 г. русского патриархата.

Что касается **легенды** о происхождении правившей в России династии якобы **от римского кесаря Августа**, то нам уже приходилось затрагивать этот сюжет в связи с выявлением в Русском Хронографе редакции 1617 г. отзвуков литовской легенды о Палемоне, т. е. о столь же мнимом происхождении литовцев от римлян (Мыльников 1996, с. 206–213, 214). Теперь к этой теме придется вернуться.

Исходные положения этой династической идеологемы были сформулированы Спиридоном-Саввой, церковным деятелем, публицистом и писателем конца XV — начала XVI в., яркая и не лишенная авантюристичности натура которого привела его в конце концов к заточению в Ферапонтовом монастыре (Дмитриева 1989, с. 408–411). Здесь ему было поручено составить по запросу из правительственных кругов родословие русских великих князей (Дмитриева 1955, с. 153). Спиридон-Савва выполнил поручение, изложив родословие в двух частях, из которых одна

была посвящена русским, а вторая — литовским государям. Его труд был около 1505 года оформлен в виде «Послания», адресатом коего, как предполагается, был сам Василий III (Гольдберг 1976, с. 204–216).

«Послание» начиналось с краткого пересказа библейского сюжета о разделе земли после Потопа между сыновьями Ноя, после чего автор переходил к последующей истории. «Сеостр, — говорилось в „Послании“, — первое всех на лица земля въцарися в Египте, и по колену его многиа лета мимо идоша. И от его рода начат царствовати некто Филикс имянем; сей бо Филикс пооблада вселеною». Через многие поколения, продолжал Спиридон-Савва, «некий царь в Египте от того же рода именем Нектанав влѣхв, сей роди Александра Макидоньскаго от Алимѣпиды, жены Филиповы». Александр Македонский, по словам автора «Послания», «второе пооблада вселеною», по смерти передав Египет «ряднику своему Птоломею». Пунктирно намечая ход последующих событий (в том числе упоминая город Византий, «иже зовется ныне Костянтинград»), автор «Послания» писал о египетской царице — премудрой Клеопатре, о ее союзе с римским полководцем триумвиром Марком Антонием и об их самоубийстве. После того как «Врутос, и Помпие, и Крас» убили «своима рукама премудраго Иулия, кесаря римска», «римляне и египти» единодушно пожелали, чтобы императором стал Август, называемый в «Послании» братом «Иулия» (т. е. усыновленный покойным его внучатый племянник Гай Юлий Цезарь Октавиан, правивший с 27 г. до н. э. по 14 г. н. э.): «И радостне вси въскликнуша велиим гласом: „Радуйся, Августе, царю римский всея вселенныя!“». Этот персонаж и становится ключевым в последующих генеалогических рассуждениях Спиридона-Саввы.

Но, прежде чем перейти к ним, постараемся выяснить, какие реальные исторические прототипы стояли либо могли стоять за названными именами (естественно, помимо Александра Македонского и императора Августа, с которыми древнерусские ученые книжники были знакомы). Кажется, такой вопрос прежде не ставился, хотя для понимания степени осведомленности Спиридона-Саввы (и его последователей) относительно истории Древнего мира он небезыntересен. Для получения искомого ответа я обратился к коллеге по Музею антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Юрию Константиновичу Поплинскому, этнографу-африканисту, чьи работы по этнокультурной истории античного Средиземноморья хорошо известны. Меня в первую очередь занимали имена: Сеостр и Филикс. Далее цитируется относящаяся к ним выдержка из заключения Ю. К. Поплинского.

Полагая, что легендарно-мифологические сведения о Египте у Спиридона-Саввы и в «Сказании о князьях владимирских» восходили к античной (греческой и эллинистической традиции), Поплинский далее пишет: «Вероятно, имя *Сеостр* — неточно переданное (с гаплографи-

ей „с“) *Сесострис*. Так в народе называли Рамзеса II (Сестура-Sestura — XIX династия). От Сестура возникло греческое Сесострис. Он не был первым египетским фараоном, но античная традиция относила его ко временам глубокой древности, а его слава признавалась всемирной. Рамзес II был великим правителем Египта, о нем помнила греческая традиция в передаче Геродота, автора чтимого и хорошо известного в позднейшей европейской средневековой традиции. Предание связывало Сесостриса с Ионией, где сохранились две его статуи с надписями. В действительности они не египетского, а хеттского происхождения. Но здесь важна тенденция античного отношения к этому фараону. В целом фигура Сесостриса („Сеостра“) вполне историческая. Одним из его потомков („от его роду“) в наших памятниках назван *Филикс* (или *Филиксе*). Это имя, видимо, относится к разряду мифологических фикций русских книжников XVI в., туманно осведомленных о древнеегипетской истории. Вопрос о причинах появления этого имени может иметь несколько гипотетических ответов, связанных с культурными ассоциациями русского автора на египетскую тему. Так, имя Филикс могло возникнуть как аллюзия на имя волшебной птицы — по-ассирийски Феникс, по-гречески Фойникс. Птица Феникс, с именем которой созвучны „Филикс“, „Феликс“, происходила из Эфиопии, с которой греки всегда тесно связывали Египет. В античной мифологии Феникс также основатель, царь и эпоним Финикии, одного из могущественнейших государств древности, и города Сидона. Этот Феникс считался сыном финикийского царя Агенора, детьми которого были Кадам, Килик и *Европа*. Не исключены и иные сопряжения: аллюзия с пластическим символом фараона Сфинксом; связь имени Филикс с греческим „Филикос“, то есть „дружеский“, „дружественный“; может быть ассоциация с латинским именем „Феликс“ — счастливый, поскольку, согласно мифологической традиции, могущественные и идеальные египетские цари не могли не быть счастливыми. Невозможность настаивать ни на одном из предложенных вариантов интерпретации имени „Филикс“ не мешает видеть в этом псевдоисторическом персонаже фигуру мифологической генеалогии как плода мифологического же творчества. Таково заключение Ю. К. Поплинского, которое приведено с его любезного разрешения.

Любопытно, что по Спиридону-Савве и его продолжателям спустя многое время после Филикса его потомок, «некий царь в Египте... именем Нектанав влѣхв», стал отцом Александра Македонского, родив его «отъ Алимпѣпиды, жены Филиповы» (Дмитриева 1955, с. 160, 172). Имя волшебника Нектанаба (имелось много вариантов его написания) было хорошо известно в средневековой Европе, в том числе и на Руси, по «Александрии». Он считался «промежуточным» отцом между македонским царем Филиппом и отцом божественным, Юпитером, в образе

кого являлся по ночам к Олимпиаде, жене Филиппа (Мыльников 1996, с. 52; Кинжалов, с. 538–539). Такой изображена русскими книжниками первой половины XVI в. предыстория «обладателей мира»: Филикс, потомок Сеостра — Александр Македонский, сын бога Юпитера и царя Филиппа при посредничестве волхва Нектанава. И, наконец, третий, римский кесарь...

По словам Спиридона-Саввы, придя к власти, Август «начят ряд покладати на вселенную», назначив правителей в разные земли империи. В том числе он послал Пруса «в Вислы реки в град, глаголимый Морборок, и Торун, и Хвоиница, и пресловы Гданеск, и иных многих градов по реку, глаголемую Немон, впадшую в море». И далее: «И вселися ту Прус многими времени лет, пожит же до четвертаго рода по колену племени своего; и до сего часа по имени его зовешся Прусская земля» (Дмитриева 1955, с. 159–162). Правда, Спиридон-Савва не указывал, кем Прус приходился Августу. Это «упущение» автора «Послания» было исправлено теми, кто на его основе создал первую (до 1533) и вторую (между 1557–1561) редакции «Сказания о князьях владимирских» (Там же, с. 109, 123). Здесь Прус был назван «сродником» Августа. В том же качестве поименован Прус и в статье из повести об Августе с многозначительным заголовком «Начало царема римски и всем православным великим князем» (Там же, с. 175, 188, 196). Позднее слово «сродник» в этой легенде иногда толковалось как «брат», что, впрочем, спорно.

В перечне тех, кого Август поставил на управление разными землями римской империи, Спиридон-Савва (и вслед за ним авторы последующих редакций «Сказания») одних называет его «братьями», других «сродниками», а иные никак не определены (как у Саввы в случае с Прусом) или же названы получившими назначение «за многия ради его почести» (Там же, с. 161–162, 174–175, 188). Напомним толкование слова «сродник», обозначенного как устаревшее, архаическое, у В. И. Даля: «свой, родня, родной, связанный с кем кровным родством» (Даль, т. 4, с. 304). Иначе семантика этого слова оказывалась достаточно широкой, расплывчатой, а следовательно многосмысловой. Не исключено, что именно поэтому оно и оказалось приложенным к Прусу в «Сказании» — Спиридон-Савва на столь смелый шаг не решился!

Вслед за темой Пруса в «Послании» Спиридона-Саввы возникает тема Гостомысла, который назван новгородским воеводой, а не посланником (подробнее см.: (Петрухин 1999, № 2, с. 20–23)). С небольшими, но отчасти примечательными разночтениями, она воспроизводится в первой и второй редакциях «Сказания». Согласно версии «Послания», умирая, воевода Гостомысл советует послать «в Прусскую землю мудра мужа» дабы призвать «князя от тамо сущих родов римска царя Августа рода». Придя на место, новгородские посланцы «обretoшя тамо

некоего князя именем Рюрик», который, вняв мольбам, прибыл со своими двумя братьями в Новгород «и княжай в нем князь велики Рюрик» (Дмитриева 1955, с. 162). Согласно же «Сказанию» (Там же, с. 175, а также с. 188–189), Гостомысл, имея в виду «Пруськую землю», не ставил перед послами задачи найти кандидата в правители именно среди потомков Августа («призовите от тамо сущих родов к себе владельца»); получается, что Рюрика как князя «суша от рода римьскаго Августа царя» новгородские посланцы подыскивали, так сказать, по собственной инициативе.

Как бы то ни было, версия о римском происхождении московской династии приобрела в XVI в. статус идеологемы и неоднократно воспроизводилась в памятниках письменности. Прежде всего следует назвать такой официальный труд середины XVI в., как «Степенная книга царского родословия», созданная по благословению митрополита Макария и при ближайшем участии будущего митрополита, а тогда царского духовника Андрея-Афанасия (ум. между 1568 — 1575) (Покровский 1988, с. 73–79). Этой теме посвящена вторая глава первой степени и грани: «Владимир бысть сродник Августу Кесарю». Пересказав уже известный нам сюжет о поставлении императором Пруса, автор подчеркивал: «От сего Пруса семени бяше вышереченный Рюрик и братия его; и егда еще живяху за морем и тогда Варяги именовашуся и из заморья имаху дань на Чюди и на Словянех и на Кривичех». Следующая, третья глава, в которой повторялся рассказ «Повести временных лет» о призвании варягов «с роды своими», со всей категоричностью названа «Начало в Руси Рюрикова самодержавства в Новеграде» (ПСРЛ, т. 21, ч. 1, с. 60–61). Сюжет, восходящий к «Посланию» Спиридона-Саввы через «Сказание о князьях владимирских», вошел и в летописание XVI в. В Воскресенской летописи, например, читается вариативная статья «Начало православных государей и великих князей Руских, корень их изыде от Августа, царя Римскаго, а се о них писание предлежит». В ней говорится о том, как Август, обладавший «всею вселенною и бысть изнеможе» стал «ряд покладати на вселенную братьи и сродником своим». Прус однозначно назван братом Августа, которого тот поставил «в березех Вислы реки во град Малборок, и Туров, и Хвойница, и преслави Гданеск, и иных многих городов по реку глаголемую Немонь». Далее появляется персонаж умирающего Гостомысла, советующего новгородцам направить посольство в Прусскую землю (в тексте любопытная описка: «в Русскую землю») для призвания «князя от тамо сущих родов, Римьска царя Августа рода». Согласно Воскресенской летописи, Рюрик представлял «четвертоенадесять колено» Пруса, а в обобщенном виде начальная генеалогия русской династии изложена так: «Начало и корень великих князей Руских вкратце. Пръвый из Варяг прииде Рюрик, Рюриков сын Игорь, Игорев сын Светослав; те были до крещения; а от крещения: сын Свято-

славль Володимер, той крестил Русскую землю...» и так далее до Ивана IV Васильевича (ПСРЛ, т. 7, с. 231, 239).

О том, что русский «царский корень» имеет римское происхождение («вlechашеся от Августа») говорилось и в таком важном сочинении, как «Повесть о честном житии благоверного и благородного и христоролюбиваго государя царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси...» (ПСРЛ, т. 14, с. 18). Таким образом, в русских (московских) исторических сочинениях XVI в. выстраивался генеалогически строгий и, подчеркнем это фактом создания «Степенной книги», преемственный властный ряд: римский кесарь Август — его брат Прус — их потомок в сороковом колене новгородский Рюрик — его потомки великие киевские князья вплоть до московских великих князей и первого царя, каковым был Иван Грозный.

Эту идеологему А. М. Панченко и Б. А. Успенский рассматривают в контексте других «западнических» пристрастий царя: ориентация на развитие контактов с Западом и в связи с этим стремление обеспечить выход страны к Балтике, переговоры о получении убежища в Англии, использование в опричнине европейской орденской практики и назначение опричными воеводами иностранцев (Панченко, Успенский, с. 54).

Иван IV не только всячески поддерживал идею римского родства русских правителей, но и последовательно использовал ее в международных общениях. Р. П. Дмитриева обратила в свое время внимание на примечательный факт: «В 1576 г. сочли возможным и нужным перевести родословие великих князей русских на латынь, причем началось оно с Августа и Пруса» (Дмитриева 1955, с. 129). Речь идет о брошюре «*Magni Moscoviae ducis genealogiae...*» («Краткая генеалогия великих князей Московских, извлеченная из их собственных рукописных летописей»), изданной в Кёльне на латинском языке по заказу из Москвы (детали этой истории заслуживали бы отдельного разыскания). В издательском предисловии, датированном 22 мая 1576 г., говорилось, что еще древние греки и римляне стремились связать свои генеалогии с именами знаменитых предков, а ныне это предпринимает московский государь (Мыльников 1999, с. 115). Чтобы по достоинству оценить нётривиальность «контрпропагандистской» акции Ивана IV, обращенной к образованным европейским кругам, надо помнить, что она пришлась на второй, менее удачный для России этап Ливонской войны с Ливонским орденом, Швецией, Польшей и Великим княжеством Литовским.

Сосуществование двух идеологем — «Третий Рим» и «Кесарь Август», — бесспорное само по себе, не означало их общественной равнозначности. Легенда о римских корнях московской династии заняла в XVI в. безусловно лидирующее место, тогда как идею «Третьего Рима», по справедливому указанию Плехановой, отразили «весьма немногие»

источники», а в следующем столетии она перешла из ортодоксальной (официальной) в низовую (старообрядческую) культуру. Причины такого перемещения заслуживали бы отдельного объяснения. Одна из них могла заключаться в отмеченной нами цезарепапистской направленности Филофея и вытекавшей отсюда двухтезисности самой формулы «Москва — Третий Рим». Признать московского царя — сторонника «никонианства» — главой христианской церкви приверженцы старообрядчества не могли. С официальной же церковной точки зрения реализацией идеи «Москва — Третий Рим» воспринималось учреждение патриархата в России. Н. В. Сеницына обратила внимание на Уложенную грамоту московского поместного собора 1589 г., скрепленную Вселенским (константинопольским) патриархом Иеремией II. В ней «великое Российское царствие» названо «Третьим Римом» с одновременным обращением к царю Федору Ивановичу (Сеницына, с. 1). Но это скорее этикетная формула, далекая от цезарепапистских мечтаний псковского Старца. Воспринимавшиеся (хотя и по разным причинам) в купированном виде, они не приобрели в XVI–XVII вв. того общественного веса, который впоследствии им придавался исследователями. К слову замечу, что именно такой взгляд в наших беседах 60–70-х гг. прошлого века высказывал блестящий знаток этой проблемы доктор исторических наук Александр Львович Гольдберг (1922–1982), мой многолетний коллега по Российской Национальной (тогда еще Государственной Публичной) библиотеке.

Однако при всей их общественной разнозначности обе идеологемы имели кое-что сходное. Композиционно проявлялось это в использовании традиционного христианского принципа троичности. В изложении Филофеем идеи «Москва — Третий Рим» это вполне очевидно. Но тот же формальный каркас обнаруживается и в генеалогических рассуждениях «Послания» Спиридона-Саввы и оформленных на его базе обеих редакциях «Сказания о князьях владимирских». Троичны все исходные послышки. Хотя, например, названо имя четвертого сына Ноя, Арфаксада, «рожденного по потопе», никакой роли это играет, ибо «разделился вселенная на три части трием его сыном: Симу, Хаму и Афету» (Дмитриева 1955, с. 159, 171, 185). Троичность присутствует и далее в изложении баснословной предыстории римских корней русских властителей. Сперва «некто Филикс именем» из рода египетского царя Сеостра, потомка Сима, первым «пообладал вселенною». Следующий этап всемирности связан с Александром Македонским, который «второе пообладал вселенною». Третий этап соотнесен с Августом, который как завершитель дела «царя Филикса, владущаго вселенною», назван «царю римский и всеа вселенныя» (Там же, с. 160, 161, 172–174, 186, 188).

При этом троичность стыкуется с последующим пересказом в «Послании» и «Сказании» летописного известия «Повести времен-

ных лет» о призвании новгородцами трех братьев, два из которых (Синеус и Трувор) за их композиционной ненадобностью названы бездетно умершими спустя 2 года, так что Рюрик оказывается единственным родоначальником будущей русской династии. Он, собственно, и должен был остаться в единственном числе, ибо в «Степенной книге» назван самодержцем, а, как понятно, одновременно трех самодержцев быть не может. В этом случае принцип троичности переходит в принцип единства, что вполне согласовывалось с евангельским учением о Единосущной Троице, благословляющей земную верховную власть. Так, собственно, и понимал это Иван Грозный. В послании Сигизмунду II (1567) от его имени высокомерно указывалось выборному польскому королю на его вынужденную зависимость от панов, «занеже есте государи не коренные», в то время как «наши великие государи, почтен от Августа кесаря, обладающего всею вселенною, и брата его Пруса и даже до великого государя Рюрика и от Рюрика до нынешнего государя его царьского самодержества, все государи самодержьцы, и ни кто же им ничем не может указу учинити и волны добрых жаловати, а лихих казнити» (Послания, с. 260). Если ссылки на легенду о родстве, через Рюрика, с римским Августом в глазах Ивана Васильевича были веским аргументом в пользу законности своих самодержавных прерогатив, то для его старшего сына, царевича Ивана (1554–1581) служили еще и способом собственной этнокультурной идентификации. Чрезвычайно красноречивы самохарактеристики Ивана Ивановича как автора одной из редакций «Жития Антония Сийского». В одном списке он назвал себя «русином, родом от племени варяжска, колена Августова кесаря Римскаго», а в другом — «колена Августова, от племени варяжскаго, родом русина, близь восточныя страны, меж предел словеньских, и варяжских, и агарянских, иже нарицается Русь по реке Русе» (Дмитриев 1988, с. 384–385).

Несмотря на пресечение со смертью Федора Ивановича в 1598 г. линии Рюриковичей, появление в годы смуты нединастийных царей и прихода к власти в 1613 г. династии Романовых, «римская» легенда продолжала жить и в XVII в. С точки зрения психологического самоощущения представителей новой династии примечательна «История о царях и великих князьях земли Русской» дьяка Федора Акимовича Грибоедова (ум. не позднее 1673 г.), отправным пунктом которой являлась «Степенная книга». Будучи компиляцией, она интересна не новизной научного подхода, а задачей, поставленной перед автором: Грибоедов написал «Историю» в 1669 г. «по государеву заказу как краткий учебник для царских детей» (Ромодановская 1998, с. 231). Стремясь показать непрерывную преемственность верховной власти, Грибоедов подчеркивал ее родство с кесарем Августом, называя его

«сродником» первовладствующего «в Великом Новеграде и по всей Руской земле» Рюрика. О Москве как Третьем Риме не говорилось, но указывалось, что «боговенчанный великий и равноапостольный князь Владимир Светославич, нареченный во святом крещении Василий, сродник Августу, кесарю Римскому, от него жь праведное его изращение». В этом контексте Грибоедов излагал сюжет о родстве московских государей с Августом, чтобы обосновать генеалогическую связь новой династии с угасшей (Грибоедов, с. 6–7). Сообщение о том, что Федор Иванович занимал от Рюрика 21-ю, а от Святого Владимира 18-ю степени, сразу же дополнялось родословием первой жены Ивана Грозного и матери его старшего сына Федора, Анастасии Романовны, чья генеалогия сплетена с родословием старой династии: «В древних летах в Российское царствие выехал ис Прусской земли государя Прусково сын Ондрей Иванович Романов, а Прусские государи сродни Августу ж кесарю Римскому, обладающему всею вселенною» (Там же, с. 25–26). Таким образом, в трактате Грибоедова идеи «Послания» Спиридона-Саввы и «Сказания» не только сохранялись, но и дополнялись новыми подробностями, официально одобренными Алексеем Михайловичем вручением награды автору.

Возвращаясь к соприкосновению идеологом «Кесарь Август» и «Третий Рим», заметим, что между ними существовала не только композиционная, но и другая, более глубинная связь — обе они прямо или косвенно отразили «западную», т. е. европейскую ориентированность московских книжников, трудившихся во благо царствующей династии. Так, противопоставление Спиридоном-Саввой «римской» генеалогии русских великих князей родословию литовских князей отразило «политические запросы того времени» (Дмитриева 1955, с. 90) и, в частности, использовалось правительством Василия III в качестве одного из аргументов в спорах с Великим княжеством Литовским за территориальное наследие Киевской Руси (Флоря 1978). В конечном счете и у истоков идеи «Москва — Третий Рим» лежала политическая прагматика, заявленная задолго до Филофея, уходя в XI в., к эпохе Ярослава Мудрого. Только тогда Царьград соотносился не с Москвой, еще не существовавшей, а с Киевом, стольным градом Древней Руси. Из научной, научно-популярной (а также художественной) литературы давно известно, что наиболее яркой материализацией такого соотношения являлся и воспринимался людьми той эпохи киевский Софийский собор — соперник царьградской Святой Софии, этого духовного символа ромеев (Карпов, с. 312; там же см. библиографию, с. 511–513). Менее известно, что после падения Константинополя идея такого соотношения («передача» духовного и политического преемства, на этот раз от Царьграда к Москве) в обновленном виде вновь ожила уже в рассмат-

риваемый нами период. Причем первоначально не в России, а в Италии (хотя и для России).

Было это сопряжено с переговорами о браке Ивана III с племянницей последнего византийского императора, погибшего, как известно, при защите осажденного османами Константинополя. Об этом со ссылкой на работы П. Пирлинга и Ф. И. Успенского недавно напомнила Н. В. Сеницына (Сеницына, гл. 1). В обобщенном виде суть интересующего нас вопроса изложил Р. Г. Скрынников: «В Италии надеялись, что брак Софьи Палеолог обеспечит заключение союза с Россией для войны с турками, грозившими Европе новыми завоеваниями. Стремясь склонить Ивана III к участию в антитурецкой лиге, итальянские дипломаты сформулировали идею о том, что Москва должна стать преемницей Константинополя. В 1473 г. сенат Венеции обратился к великому князю Московскому со словами: „Восточная империя, захваченная оттоманом, должна, за прекращением императорского рода в мужском колене, принадлежать вашей сиятельной власти в силу вашего благополучного брака“. Идея, выраженная в послании сенаторов, пала на подготовленную почву. Но Московии трудно было играть роль преемницы могущественной Восточно-Римской империи, пока она находилась под пятой Золотой Орды» (Скрынников 1994, с. 40).

Конечно, сановные венецианцы, великодушно предоставляя Ивану III «Восточную империю», которую ему еще предстояло бы отвоевывать, лукавили. Но, как справедливо отметил Скрынников, самая идея пошла в рост, находя сочувственное восприятие в Московском государстве. «Москва, как говорил еще в 1492 г. митрополит Зосима, это новый град Константинов, а московский государь [т.е. Иван III. — А. М.] — новый Константин» (Панченко, Успенский, с. 63). Подспудно накапливавшийся, причем не только в России, мыслительный материал спустя некоторое время реализовался в «Послании» Филофея, отчасти, по-видимому, повлияв и на Спиридона-Савву, хотя у него и в «Сказании» о Москве как Третьем Риме непосредственно не говорится. Впрочем, какой-то подтекст все же существовал. Только связывался он не со вторым Римом — Царьградом/Константинополем, — а с первым, что на Тибре, олицетворенным персонажем «кесаря Августа». А к царскому титулу, будь он татарским (хан Золотой Орды) или римским (мировая империя), на Руси относились серьезно, с пониманием (Панченко, Успенский, с. 63).

В свете сказанного можно понять, почему родословие московско-русской династии возводилось к Риму. Но отчего именно к Августу? Ответ на этот вопрос можно найти у Ивана Грозного в «Послании» 1577 г. плененному польско-литовскому военачальнику князю Александру Полубенскому. Воспроизведение в этом «Послании» неоднократно поминавшейся выше легенды о Прусе-Рюрике предвлялось

принципиально звучавшей посылкой о том, что «сам господь-сын, слово божие воплотится изволи от пречистыя матере» *во время правления* Августа, его «божественным своим рожеством... прославив», и тем «вспрослави и распространи его царство, и дарова ему не токмо римскою властью, но и всею вселенною владети» (Послания, с. 200). Кроме того (и это для психологии той эпохи было немаловажно) Август был язычник, а, следовательно, ни сам он, ни олицетворявшийся им Рим к будущему Риму как символу католицизма никакого отношения не имел. Иначе образ «кесаря Августа» при противостоянии западного и восточного христианства конфессионально оказывался нейтральным, и мог легко истолковываться в выгодном для приверженцев православной государственности духе. Что и произошло в России XVI в. Но только этим дело не ограничивалось, ибо существовала капитальная имманентная особенность функционирования двух рассматриваемых идеологем.

Рассуждая об одной из них, Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский отмечали: «Идея „Москва — Третий Рим“ по самой своей природе была двойственной. С одной стороны, она подразумевала связь Московского государства с высшими духовно-религиозными ценностями. Делая благочестие главной чертой и основой государственной мощи Москвы, идея эта подчеркивала теократический аспект ориентации на Византию. В этом варианте идея подразумевала изоляцию от «нечистых» земель. С другой стороны, Константинополь воспринимался как второй *Рим*, т. е. в связанной с этим именем политической символике подчеркивалась имперская сущность — в Византии видели *мировую империю*, наследницу римской государственной мощи... Исходной фигурой здесь делался не Константин, а „Август-кесарь“. Выступая на первый план, государственность могла не освящаться религией, а сама освящать религию» (Лотман, Успенский 1982, с. 237). Приведенное наблюдение для нашей темы существенно, по сути дела свидетельствуя о целесообразности не изолированного, а *комплексного* рассмотрения обеих мифологем именно в силу отмеченной авторами приведенной цитаты двойственности идеи «Москва — Третий Рим». По этой причине идея вполне подкрепляла официальную генеалогию правившей ветви Рюриковичей и, что примечательно, согласовывалась с ней. Из двух самостоятельно возникших мифологем объективно складывалась системно объединенная *металегенда* «Кесарь Август — Третий Рим», которую можно рассматривать как одно из проявлений *эффекта культурно-семантической совместимости*.

Войдя в русскую письменную традицию, эта металегенда способствовала оживлению в XVI и особенно в XVII в. интереса в русской среде к римской теме. В качестве одного из примеров сошлемся хотя бы на перевод с польского издания 1663 г. сборника повестей «Рим-

ские деяния» (*Gesta Romanorum*) — литературного памятника, возникшего не позднее XIII в. в Англии (Грабарь-Пассек 1966, с. 229–240). «Неизвестный составитель сборника, — поясняет новейший комментатор, — включил в него выборки из латинских авторов, легендарные повести как западного, так и восточного происхождения, псевдоисторические рассказы о римских императорах, переработки античных сюжетов» (Ромодановская 1998, с. 304).

Однако наряду с подобными познавательными, беллетристическими сочинениями римская тема с неизбежностью приобрела и иной, в определенном смысле полемический, характер. Дело в том, что мета-легенда «Кесарь Август — Третий Рим» претендовала на общегосударственную (и в этом смысле — на официозную, промосковскую) значимость. В противоположность этому развивалось местное, *региональное мифотворчество*, в котором «*римская*» идея интерпретировалась по-своему. Генератором становится новгородский культурный центр, где в конце XVI в. (в 1598 г.?) возникает (или оживает в новой редакции) «Житие Антония Римлянина». Согласно преданию, он родился в богатой римской семье в 1067 г., был привержен православию и, претерпев гонения от язычников, уединился спустя многие годы на пустынном морском берегу, где предавался посту и молитве. «Страшная буря, разыгравшаяся 5 сентября 1105 года, сорвала камень, на котором находился преподобный Антоний, и понесла его в море. Под праздник Рождества Пресвятой Богородицы камень остановился в 3 верстах от Новгорода на берегу реки Волхова при селе Волховском». Позднее (якобы год спустя) там же из реки была выловлена бочка с сокровищами Антония, на которые им и был основан монастырь (Настольная книга, т. 3, с. 671). Хранящийся до сих пор при монастыре камень, на котором якобы плавал Антоний, мне довелось видеть во время посещения Великого Новгорода в 1965 г. Любопытная деталь, которая может относиться к истории конструирования легенды: по утверждению моего тогдашнего сослуживца по Отделу рукописей Публичной библиотеки известного археографа Николая Николаевича Розова, этот камень — туф, который в здешних местах не водится. •

Исследователи «Жития» отмечали другое немаловажное обстоятельство: хотя Антоний, будучи реальным историческим лицом (полагают — богатым новгородцем) начала XII в., действительно являлся основателем и игуменом одного из старейших новгородских монастырей, именование его Римлянином возникает намного позже, с конца XVI в. «Легенда о его римском происхождении сложилась, по-видимому, в ту эпоху, когда утрата Новгородом независимости вызвала появление ряда сказаний о наследовании „римских“ святых» (конец XVI — начало XVII в.) (Фет 1988, с. 245). Здесь сыграла роль не только поли-

тическая, но и психологическая подоплека, прослеживаемая со всей очевидностью. Уместно привести интересное наблюдение И. Я. Фроянова: «Весьма показателен, хотя и недостаточно оценен современной наукой, тот факт, что, кроме Киева, только в Новгороде мы встречаем представителей всех ветвей разросшегося в XII в. Рюрикова древа» (Фроянов, с. 4). Поэтому древний вечевой город — республика, связанный с именем летописного основателя династии Рюриковичей, насильно включенный в 1478 г. в состав Московского царства и утративший вследствие этого былые вольности, претендовать на «римское родство» имел, в сущности, не меньше оснований, чем Москва, из которой эта династия правила русским государством.

Показательно, что «Житие Антония Римлянина» — памятник новгородского происхождения — оказалось среди тех немногих русских агиографических сочинений, отзвуки которых попали в поле зрения зарубежных европейских авторов XVII — начала XVIII в. Сошлюсь на мало с этой точки зрения известные рассуждения Иоганна Георга Кайслера, путешествовавшего по Европе в 30-е гг. XVIII в. Описывая свои пражские впечатления, он рассказывал о некоторых легендах, связанных с церковью Петра и Павла на Вышеграде. В том числе о черте, принесшем сюда колонну из Рима (вновь «римская тема», но по-чешски!), и о находящейся здесь же каменной гробнице, в которой, как в челне, святой Лонгин якобы приплыл по Влтаве. При виде этих предметов у автора возникает сравнение с новгородской легендой. Только ее центральным персонажем неожиданно оказывается не Антоний Римлянин. Вот ремарка Кайслера: «Тот, кто верит этому, весьма мало может что-либо возразить русским, утверждающим, что святой Николай, дабы прийти к ним, должен был приплыть на мельничном жернове» (Keyssler, Bd. 2, S. 1050). Ремарка любопытна не столько заменой имени странника, сколько ее обыденностью: немецкий автор без дополнительных пояснений ссылается на новгородскую легенду как на нечто известное читателям! В свою очередь это рождает ряд, заслуживающих отдельного исследования, ассоциаций. У Кайслера, интересовавшегося поиском рационального объяснения описанных им легенд, они, судя по контексту, не возникали. Он просто сослался на «Атлантиду» шведского эрудита, медика, механика и историка-любителя Олава Рудбека (1630–1702) (Rudbeck). Касаясь 10-го подвига Геркулеса/Геракла, он упоминал о его морском путешествии в чаше (Becher). Пеняя Рудбеку за незнание немецкого языка, Кайслер считал, что слово, по-гречески означающее «чаша», можно перевести как «корабль» («Schiff») ³.

³ Действительно, подвигам Геркулеса/Геракла полностью посвящены глава 33 первого тома обширного труда Рудбека «Атлантида», а глава 13 третьего тома

Сдвоенная метамифологема «Кесарь Август—Третий Рим» была одной из *отправных точек* формировавшегося в Московской Руси *европейского измерения* славянского мира как части более общей *тенденции вестернизации*. Многолика и крайне противоречивая, она то совершала исторические прорывы (скажем, в ряде акций Ивана III, Василия III, Ивана IV, нединастичных правителей начала XVII в., а затем первых Романовых), то упиралась в культурно-политические и психологические тупики ксенофобии той же эпохи. При этом возникало искушение толковать Россию как единственную и самодостаточную хранительницу *славянской* культуры, поскольку она *православная*. Это был своего рода дозированный «европеизм», апробированный в рамках канонов и преданий православной русской церкви.

На первый взгляд, во всем этом славянское самоощущение незаметно. Но только на первый взгляд. В самом деле, европейское измерение славянского мира, включая, естественно, восточнославянскую медиологическую общность, отчетливо присутствует уже в «Повести временных лет». Текст ее, как известно, продолжал полностью, либо в отрывках или сокращенных переложениях воспроизводиться в летописных сводах, хронографах или статьях рукописных сборников. Таким образом, европейская географическая и культурная принадлежность славян, закрепленная в древнерусском летописании, оставалась живым фактом русской исторической мысли раннего Нового времени. С другой стороны, благодаря этому представления о славянском европеизме казались настолько очевидными, что до определенной поры не нуждались в специальном подчеркивании. Да, собственно, в условиях XVI—XVII столетий и подчеркивать было почти нечего.

Польша? Но между нею и Московским царством сохранялось враждебное соперничество, временами, особенно во второй половине XVI — начале XVII в., доходившее до военного противостояния. Чешское королевство? Но оно с 1526 г. династически, а после 1620 г. и фактически пребывало в составе монархии австрийских Габсбургов. Остальные западные славяне? Но они либо давно утратили собственную государственность, либо вообще не успели ее создать. Южные славяне? Но с XV в. они подпали под иго Османской империи.

Хотя ориентация русского государства на славянство как таковое до исхода XVII в. не являлась, за отдельными исключениями, актуальной, злободневными оказывались вопросы конфессиональных различий внутри славянского мира, часть которого издавна испове-

того же труда — частично (с. 743—755). В ссылке Кайслера есть ряд неясностей, в том числе упрек в «незнании немецкого языка», хотя сочинение Рудбека напечатано не по-немецки, а параллельно по-шведски и по-латыни. Но этот вопрос нуждался бы в отдельном рассмотрении.

довала католицизм, а с XVI в. отчасти и протестантизм, не говоря уже о принятии некоторыми южными славянами ислама. И если искать у московских книжников подтекст славянских пристрастий, то именно в этом вопросе. При всей политической остроте ситуации влияние религиозной розни проявлялось чаще всего не посредством примитивного отлучения иноверных славянских народов от славянского мира (что, впрочем, нередко случалось), а другими способами. Например, подчеркнутым вниманием русских книжников к освещению истории и культуры православных славян в Западной Руси и на Балканах (Мыльников 1996, с. 119).

Этнические аспекты не исключали при этом конфессиональных разночтений, просто то и другое воспринималось как бы в разных ипостасях. Одним из характерных примеров могут служить слова выдающегося русского дипломата Афанасия Лаврентьевича Ордина-Нащокина (ок. 1606 — 1680), обращенные к польским делегатам, прибывшим в Москву после заключения между русским государством и Речью Посполитой Андрусовского договора 1667 г. «Сколь важная слава, о послы, предстояла бы всем славянским народам и какие бы великие предприятия увенчались бы успехом, — говорил Ордин, — чрез соединение сих племен и чрез употребление единого наречия, распространенного в лучшей части Вселенной» (Мыльников 1996, с. 130). Мысль русского дипломата показательна не только духом славянского сознания, но и попыткой использования его в русско-польских отношениях. Показательно и другое: как только между двумя странами наметилось замирение, в Москве сразу же вспомнили о Польше и о славянстве в целом. Это во многом предвосхищало славянские аспекты политики Петра Великого. Впрочем, по чисто практическим соображениям внешнеполитические предпочтения Московского царства в Европе были иными, прежде всего — Священная Римская империя (включавшая Австрийские земли и другие Германские государства), Англия, Франция, Италия...

Это не могло не накладывать отпечатка на направленность русских культурных приоритетов европейской ориентированности. И вполне закономерно одно из первых мест среди них занимал стойкий интерес московских книжников к *римской теме*. Конечно, *этот* Рим не ассоциировался с центром «латинской прелести». Это был особый, мифологизированный город — символ древней христианской общности, законным преемником которой воспринималась православная Москва.

Рим и Москва, Италия и Россия: такие сочетания представлялись московским книжникам настолько естественными, что присутствовали не только в памятниках русской исторической мысли рассматриваемой эпохи, создававшихся и переписывавшихся в европейских

центрах страны, но и в сибирском летописании. Чрезвычайно показательна с этой точки зрения летопись, написанная в 1636 г. дьяком Тобольского архиерейского дома Саввой Есиповым. Сохранившись в основной и вариативных редакциях, она по имени своего автора получила в археографии название Есиповской (ПСРЛ, т. 36).

В главе второй «О Сибири, чесо ради Сибирь наречеся» Есипов писал, что в знак победы над казанским царем Упаком сын Адера, Мамет (вариант: Моаметь), повелел построить «началный град на реке Иртиши», назвав его Сибирь. «Оттоле ж и вся страна сия назвася Сибирь». Как страна эта называлась до того, по словам Есипова, он сообщить не может («испытати не возмогах»), поскольку «того в память никому не вниде, ни писания обретох». Для ответа на заявленный им вопрос «чесо ради», тобольский книжник обращался к *европейской аналогии*, а именно к происхождению хоронима «Италия». Он писал: «Обще же Сибирь именуетца, яко же и Римская страна Италия нарицаетца от Итала некоего, обладавшего странами вечерними, якр ж свидетельствует кроника латынская. Гради же всеа Римския страны разньство имян имеют, опще же Италия нарицаеться» (ПСРЛ, т. 36, с. 32, 47; Сибирские летописи, с. 185).

В позиции тобольского дьяка многое симптоматично. Во-первых, толкование хоронима «Сибирь» с привлечением европейского, а не азиатского примера. Психологически для Есипова это было естественным: раз новоприобретенная в XVI в. Сибирь находится в составе русского государства, уже самим этим фактом она причисляется к Европе. Во-вторых, Есипов использовал для толкования происхождения хоронима патронимический подход, широко распространенный в европейской (и русской в том числе) научной мысли Средних веков и раннего Нового времени. Потому Есипов отсылал своих читателей к имени легендарного царя сикулов (сицилийцев) «Итала» (в некоторых списках «Иттала»), который, согласно римской мифологии, переселился на реку Тибр и назвал страну Италией. Автор сибирской летописи был явно начитанным человеком.

Московские книжники XVI–XVII столетий внесли неоценимый вклад в выработку русской парадигмы европейского измерения славянского мира. В их представлениях, в перспективе сыгравших конструктивную роль, заключалось осознание России *как части* славянского мира через осознание русского государства *как части* Европы.

Литература

Буланин 1988 — Буланин Д. М. Булев (Бюлов) Николай // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1 (далее: Словарь).

- Гольдберг 1976 — *Гольдберг А. Л.* К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30.
- Гольдберг, Дмитриева 1989 — *Гольдберг А. Л., Дмитриева Р. П.* Филофей // Словарь. 1989. Вып. 2. Ч. 2.
- Грабарь-Пассек 1966 — *Грабарь-Пассек М.* Античные сюжеты и формы в западноевропейской литературе. М., 1966.
- Грибоедов — *Грибоедов Ф.* История о великих князьях земли русской. По списку СПб. Духовной Академии № 306. Сообщ. С. Ф. Платонов, В. В. Майков. СПб., 1896.
- Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1882. Репринт. М., 1955.
- Дмитриев 1988 — *Дмитриев Л. А.* Иван Иванович // Словарь. 1988. Вып. 2. Ч. 1.
- Дмитриева 1955 — *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955.
- Дмитриева 1989 — *Дмитриева Р. П.* Мунехин Михаил Григорьевич // Словарь. 1989. Вып. 2. Ч. 2.
- Карпов — *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2001.
- Кинжалов — *Кинжалов Р. В.* Легенда о Нектанебе в повести «Жизнь и деяния Александра Македонского» // Древний мир: Сб. ст. в честь В. В. Струве. М., 1962.
- Лотман, Успенский 1982 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого. (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Мыльников 1996 — *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996.
- Мыльников 1999 — *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI — начала XVIII века. СПб., 1999.
- Настольная книга — Настольная книга священнослужителя. Месяцеслов (Сентябрь—февраль). М., 1978. Т. 2.
- ПЛДР 1984 — Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI в. / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. М., 1984. Т. 1.
- Панченко, Успенский — *Панченко А. М., Успенский Б. А.* Иван Грозный и Петр Великий. Концепция первого монарха // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37.

- Петрухин 1999 — *Петрухин В. Я.* Гостомысл: к истории книжного персонажа // *Славяноведение*. 1999. № 2.
- Плюханова 1995 — *Плюханова М.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
- Покровский 1988 — *Покровский Н. Н.* Афанасий (в миру Андрей) // *Словарь*. 1988. Вып. 2. Ч. 1.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. М., 1997—. Т. 1—.
- Послания — *Послания Ивана Грозного* / Подг. текста Д. С. Лихачева, Я. С. Лурье; Пер. и коммент. Я. С. Лурье; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1951.
- Ромодановская 1998 — *Ромодановская Е. К.* «Римские деяния» // *Словарь*. XVII век. 1998. Вып. 3.
- Синицына — *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998.
- Скрынников 1994 — *Скрынников Р. Г.* Третий Рим. СПб., 1994.
- Фет 1988 — *Фет Е. А.* Житие Антония Римлянина // *Словарь*. 1988. Вып. 2. Ч. 1.
- Флоря 1978 — *Флоря Б. Н.* Родословие литовских князей в русской политической мысли XVI в. // *Восточная Европа в древности и в средневековье*. М., 1978.
- Фроянов — *Фроянов И. Я.* Мятёжный Новгород. Очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX — начала XIII столетия. СПб., 1992.
- Keyssler — *Keyssler J. G.* Neueste Reise durch Deutschland, Böhmen, Ungarn... Hannover, 1740—1742. Bd. 1—2.
- Rudbeck — *Rudbeck O.* Atland eller Manheim. Upsalae, 1679—1698. Т. 1—3.

ПУБЛИКАЦИИ

А. А. Турилов

ОТВЕТЫ ГЕОРГИЯ, МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО,
НА ВОПРОСЫ ИГУМЕНА ГЕРМАНА —
ДРЕВНЕЙШЕЕ РУССКОЕ «ВОПРОШАНИЕ»

Публикуемый и исследуемый ниже памятник был обнаружен Л. В. Мошковой в марте 2001 г. во время работы по описанию четьих сборников XV в., входящих в состав старообрядческих собраний ОР РГБ конца XIX–XX вв.¹ Предварительное сообщение о новонайденном тексте было сделано на конференции «Славяне и их соседи» в мае того же года (Мошкова, Турилов 2001).

Текст, носящий заглавие «Невъдомы(х) словесъ. изложено Георгіємъ. митрополито(м) Кіевськимъ. Германѣ игоумену въпрашающѣ. ономѣ повѣдающѣ», входит в состав сборника-конволюта РГБ, собр. Г. Г. Юдина (ф. 594)², № 1, и занимает в нем листы 23–28. Кодекс включает 332 листа с текстом, размером 16,5 × 11,5 см., и состоит из трех разновременных частей — 1) середины XV в., к которой относится и публикуемый памятник (л. 1–114, 273–280)³, 2) начала XVI в. (л. 115–145, 147, 149, 270–272, 321–332; утраченные л. 146 и 148 восполнены в XVIII в.) и 3) середины того же столетия (л. 150–269, 281–320). Древнейшая часть рукописи (далее речь пойдет только о ней) написана младшим русским полууставом нескольких почерков⁴, на странице от 20 до 26 строк (на листах с «Неведомыми словесами» их по 26). Правописание разных текстов неоднородно (вероятно, отражает орфографические особенности оригиналов), но в целом лишено диалектных черт и достаточно болгаризировано (примеры см. в публикации), что вполне нормально для памятника середины XV в.

По составу эта часть рукописи представляет сборник преимущественно епитимийно-канонического содержания (включает епитимийники, подборки правил, вопросо-ответные статьи, поучения к исповедающимся и к исповедникам, толкования отдельных библейских стихов типа «Беседы трех святителей», небольшие библейско- и церковно-хронографические тексты) и с точки зрения входящих в нее памятников (прежде всего епитимийных) несомненно заслуживает самостоятельного исследования⁵. Особо можно отметить наличие среди статей сборника помимо рассматриваемого сочинения таких текстов, как домонгольское «Предисловие покаянию» («Почтение иерею с упоминанием изгойства» — л. 36–40)⁶, выборка из ответов церковного собора в Константинополе на вопросы сарайского епи-

скопа Феогноста (л. 43 об.—44 об.), разрешительная надгробная грамота митрополита Фотия нижегородскому князю Даниилу Борисовичу (между 1424 и 1431 гг.)⁷, известная с заглавием только в данном списке⁸ (л. 53—55 об.). К числу раритетов юдинской рукописи относится также русское по происхождению «Поучение к детям духовным» (л. 40 об.—43 об., нач.: «Чада моя милая духовная, елико меня приясте грешнаго в отчество себе...»)⁹.

О месте создания сборника можно лишь строить догадки. Рукопись не имеет «выходной» записи писца, ранние владельческие и купчие записи, которые могли бы как то локализовать ее, на ней также отсутствуют. Язык и орфография рукописи, как уже говорилось, не дают для этого никаких оснований. Отсутствие явных диалектных черт (новгородизмов, псковизмов, белорусизмов или украинизмов) для этого времени не является решающим показателем, поскольку в условиях распространения среднеболгарских правописных норм в русских рукописях наблюдается достаточно сильное нивелирование местных особенностей (Соболевский 1903, с. 3—4; Турилов 1998, с. 323; Гальченко 2001, с. 380). Не может служить надежным основанием для определения места написания и употребление писцом на л. 275 об. «пермской азбуки» в качестве тайнописи: «избыл есми писма сего» (к слову заметить, пример достаточно ранний — см.: Сперанский 1929, с. 72). По всей вероятности, уже с начала XV в. алфавит, изобретенный св. Стефаном Пермским, получил широкое распространение как криптографический в пределах всего Великого княжества Московского (Там же). Определенное значение для локализации кодекса имеет, возможно, наличие в его составе двух уников: самих «Неведомых словес» и заголовка разрешительной надгробной грамоты митрополита Фотия нижегородскому князю Даниилу Борисовичу (л. 53)¹⁰. Уникальность списка ответов митрополита Георгия свидетельствует, что памятник сохранялся и переписан в периферийном культурном центре, не оказавшем заметного воздействия на позднейшую русскую рукописную традицию. Заголовок разрешительной молитвы, возможно, указывает этот центр — Нижний Новгород (здесь уместно вспомнить изолированное положение Лаврентьевского списка летописи 1377 г., также не копировавшегося позднее вплоть до XVIII в.¹¹).

Уже беглое обращение к заголовку текста на л. 23 убеждает, что сочинение с таким надписанием неизвестно в научной литературе (см.: Никольский 1906; Подскальски 1996)). В то же время оба лица, упомянутые в заглавии — и вопрошатель и ответчик — известны и по другим источникам. Митрополит Георгий, грек по происхождению, занимал киевскую кафедру в 1061/62¹²—1075 гг., обладал византийским придворным титулом синкелла, участвовал в первом перенесе-

нии мощей Бориса и Глеба в 1072 г. (Поппэ 1989, с. 194, № 6; Поппэ 1996, с. 451, № 6). Георгий известен и как церковный писатель — его перу принадлежит полемическое сочинение «Прение с латиною», дошедшее (как и новонайденный текст) в единственном списке XV в.; кроме того, «Вопрошание Кирика» — памятник, типологически родственный публикуемому (во всяком случае, его первоначальной редакции), упоминает некое «Написание митрополита Георгия», на котором еще предстоит остановиться далее. Сведения о игумене Германе, разумеется, более скудны. С большой степенью вероятности (учитывая достаточную редкость имени вопрошателя и его почти несомненное настоятельство в одном из киевских монастырей) можно полагать его тождество с соименным и современным ему «святого Спаса игуменом», участвовавшим вместе с митрополитом Георгием, епископами и настоятелями других монастырей в 1072 г. в перенесении мощей Бориса и Глеба (ПСРЛ, т. 1, стб. 181; Успенский сборник, с. 62). Исследователи единодушны во мнении, что Спасский монастырь, в котором настоятельствовал Герман, это монастырь Спаса на Берестове, при этом он был скорее всего первым игуменом данной обители, так как позднее она именуется в память о нем «Германеч» или «Германы» (Макарий 1995, с. 71; Голубинский 1997, т. 1, ч. 2, с. 301; Щапов 1989, с. 141). Точное время основания монастыря, связанного с князем Владимиром Мономахом и его потомками, неизвестно — первое упоминание о нем относится все к тому же событию 1072 г. Соответственно (в случае достоверности известий заголовка), не позднее этого года следует датировать и вопросы спасо-берестовского игумена, обращенные к митрополиту.

Сочинения, подобные «Неведомым словесам» (до сих пор наиболее ранним их примером для Руси были канонические ответы премника Георгия на киевской митрополичьей кафедре Иоанна II — 1076/1077–1089), несомненно являются важным источником по истории церкви и общества, отражая уровень христианизации последнего и круг интересов наиболее активной части местного клира. Недаром в свое время С. И. Смирнов считал возможным использовать данные наиболее известного памятника этого рода — «Вопрошания Кирика» — для реконструкции нравственного мирозерцания древнерусского духовника, посвятив этому отдельную главу монографии (Смирнов 1913, с. 104–132). Новонайденный памятник претендует на первое место (во всяком случае, в хронологическом отношении) в ряду русских вопрошаний XI–XIII вв., поэтому надежность его как исторического источника нуждается в особо тщательной проверке.

То обстоятельство, что текст «Неведомых словес» дошел в достаточно позднем списке, не является само по себе, разумеется, препят-

ствием для датировки самого памятника в его первоначальной редакции третьей четвертью XI в. Репертуар восточнославянской рукописной традиции абсолютно не репрезентативен по крайней мере до рубежа XIV–XV вв., только в списках XV в. памятники оригинальной и переводной литературы предшествующих столетий (при этом не только собственно русские, но и созданные в Великой Моравии, Болгарии и Чехии) представлены в полном объеме¹³. В этом контексте дата списка нового вопрошания ближе к правилу, чем к исключению из него.

Текст «вопрошания» в юдинском списке заведомо не первоначален, заголовок находится в прямом противоречии с структурой памятника, поскольку последний включает формально лишь ответы (превращенные в правила), о чем, разумеется, нельзя не пожалеть, памятуя о колоритности именно вопросной части собеседования Кирика с архиепископом Нифонтом. Можно, однако, не сомневаться, что при редактировании текста для переработки его в правила, древнерусский книжник (по крайней мере, в ряде случаев) для достижения ясности использовал не только собственно ответную, но и исключенную вопросную часть своего источника. В этом смысле новый памятник представляет типологически близкую аналогию особой редакции Вопрошания Кирика, опубликованной В. Н. Бенешевичем по Соловецкой Кормчей конца XV в. (РНБ, Сол. 1056/1165), где вопросная часть также устранена, за исключением некоторых пунктов (Бенешевич 1987, с. 90–97).

Прежде чем перейти к вопросу о времени редактирования текста, нужно сказать несколько слов о объеме «вопрошания», поскольку, к сожалению, ситуация здесь не выглядит вполне однозначной. Это связано с тем, что между листами 26 и 27 в кодексе утрачен 1 лист. Текст на л. 27–28 об. в равной мере может быть как продолжением предыдущего, так и представлять собой самостоятельную небольшую подборку правил. Кроме того, хотя заголовок правил на л. 23 не выделен киноварью, далее в тексте есть два киноварных заголовка строчным письмом: «А се о церкви» (л. 25) и «А се о епископах» (л. 25 об.), которые могут отражать как внутреннюю рубрикацию (внесенную одним из позднейших переписчиков), так и границы независимых друг от друга текстов. Первый из этих заголовков относится к тематически целостному комплексу из 8 статей (пункты 48–55 по нашей нумерации), тематика второго ограничивается ближайшими 5 статьями (пункты 56–60). Наиболее вероятной представляется принадлежность всего текста на л. 23–28 об. одному памятнику¹⁴. В пользу этого свидетельствуют следующие обстоятельства. Киноварные рубрики в рукописях (и в том числе в вопросо-ответных тек-

стах) нередко служат для внутреннего членения¹⁵. Тексты на л. 23–26 и 27–28 практически не дублируют друг друга своими статьями¹⁶, аргументом в пользу их принадлежности одному памятнику является отражение обоих в одних и тех же позднейших епитимийно-канонических компиляциях (см. ниже). И, наконец, именно на последние листы, отделенные утратой от начала «вопрошания», приходятся правила, имеющие тематические (но не текстуальные) параллели в другом сочинении митрополита Георгия — «Стязании с латиною» (запреты на употребление в пищу удушенныны (90), медвежьего и бобрового мяса (91) — ср.: Бенешевич 1987, с. 278).

Для времени переработки «вопрошания» игумена Германа в подборку «ответов»-правил, сохранившуюся в юдинском сборнике, можно довольно надежно определить верхний хронологический предел. Дошедшая редакция безусловно старше сохранившего ее списка. Хотя аргументу *ex silentio* и не следует приписывать в вопросах текстологии решающего значения, нельзя не отметить отсутствия у правил «Неведомых словес» точек соприкосновения с епитимийно-каноническими подборками, переведенными у южных славян в XIV в. и получившими известность на Руси не ранее рубежа XIV–XV вв., такими как «Правило о верующих в гады» в составе епитимийного Номоканона Псевдозонары (Смирнов 1912, с. 143–149, 404–412, № 25) или «От Петра Дамаскина» (Там же, с. 176–177, 427, № 35). Напротив, есть все основания датировать даже сохранившийся текст домонгольским временем. Отдельные правила из него (общим числом 17¹⁷), при этом несомненно уже в переработанном виде, представлены, как нам удалось установить¹⁸, в анонимной компиляции, продолжающей так называемые «Заповеди святых отец» в составе известного южнославянского Берлинского сборника первой половины XIV в. (сербский список со среднеболгарского оригинала). Однако отнюдь не дата самого этого списка определяет *terminus ante quem* создания юдинской редакции правил. В данном случае не принципиально, заимствовались ли эти правила непосредственно из «Неведомых речей» в редакции Юдинского сборника или через какую-то промежуточную компиляцию, важнее другое. Присутствие этих правил в Берлинском сборнике по сути автоматически включает «Вопрошание Германа» в число русских памятников, получивших известность у южных славян в домонгольское время (так называемое «первое восточнославянское влияние»)¹⁹, при этом верхний предел можно еще несколько сдвинуть в сторону древности. Наблюдения над корпусом древнерусских текстов, дошедших в болгарских и сербских списках XIII–XIV вв., наглядно свидетельствуют, что среди них отсутствуют сочинения и переводы, которые датировались бы позднее последней четверти XII в.

(Турилов 1996, с. 83–84) (наиболее поздними по времени создания являются среди них сочинения Кирилла Туровского и Пчела). Очевидно, новый памятник не составляет в этом смысле исключения. Поэтому возникновение дошедшей редакции правил митрополита Георгия можно датировать хотя и широко, но достаточно рано — в пределах примерно столетия со времени фиксации первоначального текста.

На достаточную сохранность текста правил (во всяком случае, применительно к позднейшим интерполяциям) указывает, по всей видимости, и сохранение при нем несомненно древнего (возможно, первоначального) заглавия. Хотя в древнерусской рукописной традиции известны случаи, когда текст, носящий имя славянского автора в заглавии, ему не принадлежит либо подвергся сильной редактуре²⁰, к авторским «вопрошаниям» и подборкам правил это, как правило, не относится. Во всяком случае, в тематическом отношении они сохраняют устойчивый состав²¹. Это объясняется по всей видимости тем, что русские иерархи не обладали в глазах позднейших составителей анонимных и псевдоэпиграфических компиляций достаточным каноническим авторитетом. В заглавиях эти памятники (если они не безымянны²²) изредко надписываются именами отцов церкви либо ранневизантийских церковных авторитетов²³, а гораздо чаще определяются как плод коллективного (апостольского либо соборного) творчества²⁴, тем самым приобретая попутно авторитет древности. Ситуация в этом смысле обнаруживает чрезвычайную близость с положением в древнейшем слое славянской гомилетики, где большинство псевдоэпиграфов приписано Иоанну Златоусту, а некоторое число их — Василию Великому, св. Григорию (иногда с эпитетом Богослов, а порою без него), Ефрему Сирию, Иакову брату Господню и Кириллу Философу. В пользу первоначальности заголовка свидетельствует и то обстоятельство, что имя митрополита Георгия (как, впрочем, и других киевских первосвятителей) вообще не пользовалось популярностью у древнерусских книжников: оно, как уже сказано выше, известно в заглавии лишь двух произведений, дошедших в уникальных списках²⁵.

В сохранившемся виде «Ответы митрополита Георгия» представляют памятник не слишком хорошо систематизированный (напоминая в этом отношении особую редакцию «Вопрошания Кирика», изданную С. И. Смирновым), но посвященный широкому кругу канонических, обрядовых и бытовых вопросов. К нему вполне применима характеристика, данная Е. Е. Голубинским другому, но находящемуся с ним в теснейшей связи тексту («Заповедям к исповедующимся сыном и дочерем»): «Содержание сочинения, имеющего целью преподать новым в Христианстве Русским, наставления наиболее для

них нужные, весьма разнообразно, а по изложению оно не отличается последовательностью» (Голубинский 1997, т. 1, ч. 1, с. 437). Целостные группы образуют в памятнике лишь пункты, посвященные устройству храма и богослужению в нем (48–55) и епископам (56–60), выделенные киноварными заголовками²⁶, а также 88–95, в которых рассмотрены различные пищевые запреты, и, до некоторой степени, ответы 101–107 (о обязанностях священников и монахов). Среди правил нет, как кажется, ни одной статьи, которая не могла бы быть отнесена к третьей четверти XI в. — времени возникновения первоначального текста вопрошания. Некоторые сомнения (однако отнюдь не безусловные) может вызывать лишь правило 82, от которого сохранилось только самое окончание (5 слов) и к которому не удалось отыскать параллелей в позднейших компиляциях. Судя по сохранившемуся фрагменту («...вздежет, ко Оспожину дни постятся»), в нем в каком-то контексте упоминается Успенский пост. Обычно упоминание этого поста служит для исследователей истории церкви и литургистов свидетельством позднего (не ранее конца XIII в.) происхождения текста, во всяком случае для Руси и славянских стран (Скабалланович 1910, с. 455–457; Смирнов 1912, с. 320, 385–386). Разумеется, окончательно вопрос может быть решен лишь с находкой полного текста правила, дефектного в юдинском списке, однако представляется, что его наличие в составе «Неведомых словес» не может служить однозначно безоговорочным препятствием для отнесения памятника ко второй половине XI в. Известно, что Успенский пост фигурирует как обязательный в ответах константинопольского патриарха Николая III Грамматика на вопросы прота Иоанна и монахов Афона (1085 г.)²⁷, дошедших и в древнем славянском переводе (Бенешевич 1987, с. 102, 105). Митрополит Георгий, старший современник ответа афонским инокам и патриарший синкелл, вероятнее всего придерживался константинопольской точки зрения на практику Успенского поста, но его мнение в силу разных обстоятельств могло в то время остаться на Руси изолированным.

Язык памятника, дошедшего в списке середины XV в., сохраняет (в отличие от орфографии) следы глубокой древности (что вполне соответствует предполагаемой датировке первоначального текста). Разумеется, в этом отношении «Неведомые словеса» должны быть исследованы лингвистами, однако уже сейчас можно отметить такие примеры, как «гачи» — 'нижнее платье' («в гачах» — правило 23), «говение» в значении 'пост' (постоянно, кроме правил 18 и 19), «детеск» (11), «днище» — 'дневной переход' (55 — два примера), «заход» — 'отхожее место, нужник' (62, ср. «проход»), «комкание», «комкати» (постоянно, за исключением правил 3, 19, где стоит «причащение»),

«копытца» — 'род обуви' (23), «кр(с)тианъ» (ед. число) в значении 'христианин, крещеный' (13, 32), «мужатая» — 'замужняя' (18), союз «ноли» (8 — два примера, 54), «па(д)як» — 'ипподиакон, церковно-служитель' (106), «проход» — в том же значении, что и «заход» (61), «сирота» в значении 'нищий', или 'слуга, раб' (40), «трудоуатый» в значении 'больной' (38), «чесновиток» — 'чеснок' (41)²⁸ и др., восточнославянские формы «ведаючи» (95), «вложачи» (65), «нужа» (8), «октения» (50, 103), «опитемия» (постоянно, кроме правил 3, 78, 102, и одного примера в правиле 20), «птичь» (89, 90), «хотячи» (74), употребление двойственного числа («мужу и жене малженома» — 17, «двема криликома» — 48).

Отсутствие греческого оригинала новонайденного памятника препятствует исследованию принципов и техники его перевода, однако его сопоставление с ближайшим по времени аналогом — «Правилем церковным» киевского митрополита Иоанна II (представляющим ответы на вопросы черноризца Иакова (Бенешевич 1987, с. 77–86)) — обнаруживает между этими памятниками весьма существенную разницу. На фоне тяжелых описательных конструкций последнего «Неведомые словеса» с их лапидарным стилем производят впечатление текста не переведенного, а написанного сразу по-славянски. Неясно однако, следствием чего является эта особенность — собственно ли перевода или же обработки текста при редактировании. Приведу для сравнения в упрощенной орфографии образец тех и других правил, касающийся крещения младенца:

«А во 8 день крестити дѣтя. аще ли при нужи то и борже. Аще ся дѣтя родити и болети начнет. то крестити. а не зри колико естъ дний был, аще <и> един день» («Неведомые словеса», 8, 1).

«...незапных <же> ради въсхищение смертное. и мне сего время обретаем повелевающе. а иже отинуд болен. в 8 день повелеваем. и боле сего мало даже не отидуть несвершени сим младенцем вънже день или смерть належитъ. незапная или [в] кий час крестити же <подобаеть> болнаго сего дѣтища» («Правило», 1 (Бенешевич 1987, с. 77–78)).

Круг вопросов, затрагиваемых «Неведомыми словесами», продиктован, очевидно, в первую очередь интересами и практическими потребностями спрашивающего, хотя не ограничивался только ими. Они достаточно широки, но при чтении текста трудно избавиться от мысли, что он носит вспомогательный характер, являясь дополнением к доступному игумену столичного монастыря целому кругу канонических, церковно-правовых и церковно-обиходных и епитимийных текстов. Епитимийная часть нового «вопрошания» весьма невелика по объему — всего 12 статей (ответы 12, 18, 19, 20, 22, 36, 74, 88, 90, 91, 95, 111), включая и те случаи, когда покаяние признается ненуж-

ным. Заметно почти полное отсутствие вопросов, посвященных нарушениям сексуальных норм (исключение составляет ответ 18, где рассматривается епитимья за явно экзотический казус — прелюбодеяние с тремя замужними женщинами). Подобная незаинтересованность объясняется, возможно, хорошим знанием Церковного устава Ярослава, где различные варианты блудодаяния рассмотрены детально (см., например: (Щапов 1976, с. 87–90)). В то же время церковным дополнением к соответствующей статье Русской Правды (Российское законодательство 1984, с. 49, № 38) выглядит первая часть ответа 19 (о убийстве разбойника).

Но даже в дошедшей редакции правил «Ответы митрополита Георгия на вопросы Германа» добавляют ряд ценных штрихов в картину жизни русского общества на исходе первого столетия после принятия христианства. Епитимья за продажу крещеного раба («крестиана челядина» — пр. 13) нехристианам («поганым») указывает скорее всего, что данный социальный слой был охвачен в это время новой религией далеко не в полном объеме. И одними невольниками некрещеная часть населения явно не ограничивалась. Об этом говорят вопросы о крещении «велика человека» (2, 14) и о необходимости епитимьи за грех, сотворенный «в поганых» (12). Сеть храмов на территории митрополии располагалась явно неравномерно. В городах (во всяком случае, в Киеве) были нередки даже домовые церкви («церквицы» — пр. 54), но за их пределами расстояние между храмами могло быть весьма значительным. Поэтому обряд крещения рекомендовалось совершать не в «церквицах», а в соборном храме (54), литургию допускалось совершать и в походных церквях (шатрах), если расстояние до ближайшей «стационарной» превышало день пути (55).

Целый ряд вопросов посвящен взаимоотношениям с католиками, и в этом, вероятно, сказывается не только уважение Германа к собеседнику — антилатинскому полемисту, но и реальная ситуация в большом многоконфессиональном городе. Здесь и запреты на литургическое, молитвенное и пищевое общение с латинянами (31, 35, 39), и на ассоциирующееся (сравни «Стязание с латиною» (Бенешевич 1987, с. 278)) с «латинской ересью» употребление в пищу удавленных (90), медвежатины и бобрового мяса (91). В этом отношении к ним примыкает по смыслу и ответ 92, разграничивающий, что можно и что нельзя приобретать из пищи у евреев, колония которых составляла неотъемлемую часть населения Киева в XI в.

Но имеется среди вопросов Германа целый ряд касающихся епископата, которые трудно объяснить кругом его повседневных забот. Они касаются и правил и обряда поставления архиереев (56, 57, 108), и особенностей архиерейского богослужения (10, 58–60). Явно неак-

туальным для Руси выглядит вопрос о епископе из бельцов (108), где такой практики, насколько известно, не существовало. С другой стороны явное большинство вопросов никак не связано с монастырской жизнью. Интерес игумена к вопросам духовничества, обустройству церкви, регламентации жизни мирян (мало отличающиеся в этом смысле от позднейшего «Вопрошания Кирика») свидетельствует по всей видимости, что граница между монастырем и «миром» на Руси в этот период была еще достаточно условной.

Сопоставление новонайденного памятника с анонимными и псевдоэпиграфическими компиляциями епитимийного по преимуществу характера, дошедшими в списках XIV–XVI вв., опубликованными и исследованными 90 лет назад С. Смирновым, наглядно свидетельствует, что «Ответы» митрополита Георгия активно использовались в течении столетий безымянными русскими книжниками для создания подборок правил. Лишь несколько статей (13 из 110 или 112) не отразились в изданном этим и другими исследователями материале. Наибольшее число совпадений дает компиляция «Заповеди ко исповедующимся сыновом и дочерем». 61 раздел в ней соответствует 71 разделу наших «Ответов» (разница в числе статей объясняется различиями в разбивке текста). Всего «Заповеди» включают 165 статей, но совпадение наблюдается на отрезке с пункта 14 по 102. Затем с большим отрывом в количестве следует лишенная заглавия компиляция, названная С. Смирновым «Написание митрополита Георгия русского и Феодоса» — 20 ее статей (из 41) соответствуют 21 статье «Ответов». Далее по убывающей следуют: подборка, примыкающая к «Заповедям святых отец о Великом посте», сохранившаяся в составе двух южнославянских сборников — РНБ, Гильф. 42, конца XVI в. (целиком) и (частично — утрачено начало) в Берлинском сборнике первой половины XIV в. (всего 19 статей, соответствующих 17 статьям «Ответов»), компиляция «Изложение правил апостольским и отеческим» (14 статей — 15 статей «Ответов»), «Правило с именем Максима» (14 статей — 13 статей «Ответов»), «Правило Халкидонского собора» (8 — 8), «Правило, еще двоеженец» (7 — 9), «Заповедь, еще епископ» в составе болгарского Порфирьевского Номоканона третьей четверти XIV в. (РНБ, Q. II. 90) и «Опетимьи святых богоносных отец» (4 — 4), «Вопросы Саввы к архиепископу Нифонту» и «Правило о церковном устроении» в двух редакциях (3 — 3), «Заповедь иерею, дьякону и клирику», «Правило из Схоластиковой кормчей», «Два правила монахам» в никифоровском списке начала XVI в. (во всех случаях 2 — 2). Наконец еще 5 подборок и компиляций («А се грехи», «Вопросы женам», «Въспрос о делех», «Моноканун святых отец», «От правил святых апостол») имеют по одной совпадающей

статье или параллели с публикуемым памятником. Связь между многими из этих компиляций и подборок была замечена уже С. И. Смирновым (Смирнов 1912, с. 316–319, 321–322, 325, 336–340, 342–348, 352–354, 358, 366, 385–392, 394–395, 397–398, 402–403, 461) (а до него, применительно к «Заповеди к исповедающимся сыном и дочерем», И. В. Ягичем (Ягич 1876, с. 114–115) и А. С. Павловым (Павлов 1881, с. 349–350)), однако находка нового памятника — сравнительно точно датированного и имеющего указание на авторство — существенно меняет картину их взаимоотношений.

В то же время нельзя не заметить, что дошедший список «Неведомых словес» не очень исправен и выполнен не слишком внимательным писцом, изобилует ошибками и пропусками (начиная с ненаписанных в ряде случаев киноварных букв), существенно затрудняющими порой понимание текста. Такие пропуски начинаются буквально с первой буквы — в начале заглавия почти несомненно утрачен предлог «от». В ряде случаев (при отсутствии, например, отрицательной частицы «не») нельзя сказать с уверенностью, идет ли речь о случайном пропуске или же о противоположном мнении по определенному вопросу (см., например, правила 61, 65, 71, 75, 107)²⁹. Поэтому, в свою очередь позднейшие анонимные компиляции иногда способствуют лучшему пониманию текста дефектного списка³⁰.

Появление нового древнего церковно-правового текста с именем митрополита Георгия в заглавии вновь ставит на повестку дня вопрос о правилах («написании») с его именем, дважды упоминаемых в «Вопрошании Кирика». Первое упоминание связано с практикой служения сорокоуста по живым («Не може(т), — ре(ч), — того возборонити, аще принося(т) сп(с)ния хотящи души своеи. Аще твори(ш) и митрополита Георгия Рус(с)скаго написавша, а нету того нигде(ж)» (Смирнов 1912, с. 18, 310)), второе — супружескому воздержанию от плотского общения во время поста («Рех: написано, владыко, есть бо во уставе белечьском, яко добро есть блюстися, яко Христов пост есть... И Федос, рече, у митрополита слышав, напсал. — Тако ж не ни напсав, рече, ни митрополит, ни Федос...» (РИБ 1908, стб. 38, № 57)). Соответствий этим правилам в сохранившейся части издаваемого ниже текста нет.

Впервые попытку отождествления «написания» с дошедшими епитимийно-каноническими подборками предпринял в своей «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинский. Автор счел совместное упоминание в «Вопрошании Кирика» во втором случае «Устава бельчского» и «написания» митрополита Георгия указанием на тождество этих произведений, хотя там идет речь явно не более чем о сходном правиле. В свою очередь и «Устав» и «написание» историк церкви отождествил с «Заповедями к исповедующимся сыном и дочерем», по-

скольку в них содержалось правило, запрещающее петь сорокоуст по живым (Голубинский 1997, т. 1, ч. 1, с. 436) — при том, что из содержания ответа Нифонта Кирику запрет отнюдь не следует. Станным образом Голубинский отказывался видеть в «Феодосе» «Вопрошания Кирика» современника Георгия (т.е., по всей вероятности, преп. Феодосия Печерского), идентифицируя его с печерским игуменом начала XII в. Феодосием Греком. Анализ исследователем текста, отождествленного им с правилами митрополита Георгия, страдает заметной непоследовательностью, на что не замедлили обратить внимание его оппоненты. Признавая, с одной стороны, вероятным наличие в «Заповедях к исповедующимся» интерполяций (Голубинский 1997, т. 1, ч. 2, с. 531), он (и это выглядит удивительным на общем гиперкритическом фоне труда) неоднократно использовал их данные в качестве несомненного памятника второй половины XI в. для характеристики эпохи (Там же, ч. 1, с. 460–461), не предпринимая попыток различить в нем древнейшее ядро и позднейшие добавления.

С резкой критикой этой атрибуции Голубинского выступил канонист А. С. Павлов (Павлов 1881, с. 346–347). «Заповеди к исповедующимся» были еще раньше изданы Н. С. Тихонравовым в качестве апокрифического памятника («худого номоканунца») (Тихонравов 1863, т. 2, с. 289–310) (Голубинский переиздал их по другим спискам) и в таком качестве рассматривались и И. В. Ягичем, указавшим на совпадение отдельных статей в них с епитимийно-канонической компиляцией в составе Берлинского сборника и восходящего к нему сборника Гильфердинга (см. выше). С мнением Тихонравова был согласен и А. С. Павлов, отказавшийся включить на этом основании текст в издание памятников древнерусского канонического права (Павлов 1881, с. 347). Критик во многом справедливо указал на слабые места и несогласованности в построениях Е. Е. Голубинского, связанных с «написанием» митрополита Георгия (хотя с находкой нового текста становится ясно, что далеко не все претензии А. С. Павлова к автору «Истории Русской Церкви» в полной мере обоснованы³¹⁾, однако своего решения вопроса не предложил.

Позднее С. И. Смирнов, соглашавшийся с большинством возражений А. С. Павлова в адрес своего учителя и дополнивший их рядом новых (Смирнов 1912, с. 310–316, 385–388), опубликовал под заглавием «Написание митрополита Георгия русского и Феодоса» анонимный текст, содержащийся в рукописи раннего XV в. (ГИМ, Син. 3). Атрибуция Смирнова гораздо более взвешена, чем у Голубинского, предложенный им на роль сочинения митрополита Георгия текст не имеет ни хронологических, ни тематических (наличие неканонических статей) противопоказаний (Там же, с. 309–319). Дополни-

ным аргументом в пользу такого отождествления послужило для исследователя нахождение еще одной ссылки на митрополичьи правила у Кирика (в особой редакции «Вопрошания») — о запрете причастия священником своей жены: сходный текст имеется и в опубликованном им памятнике (Там же, с. 39, № 9). Однако в трудах позднейших исследователей мнение Смирнова пользовалось меньшим признанием, чем точка зрения его учителя Голубинского.

В современной научной литературе нет единой точки зрения по данному вопросу. Отчужденные историки и филологи скорее склонны соглашаться с мнением Е. Е. Голубинского, при этом Ю. К. Бегунов (Бегунов 1968, с. 47—49; Бегунов 1973, с. 28—30) не различает между собой «Заповеди митрополита Георгия» (т. е. памятник сугубо гипотетический), «Заповеди святых отец к исповедающимся сыном и дочерем» и «Устав бельческий», полагая их (вероятно, вслед за этим историком церкви) названиями одного и того же текста. Р. Г. Пихоя в одной из своих статей охарактеризовал «Заповеди к исповеди к исповедующимся» как «обобщение оригинальных статей, созданных митрополитом Георгием (ок. 1072 г.) с отредактированными применительно к условиям Древней Руси положениями юго- и юго-западных епитимийников» (Пихоя 1973б, с. 6), и критиковал атрибуцию С. И. Смирновым митрополиту Георгию анонимной подборки, произвольно названной «Написанием Георгия и Феодоса». Правда, справедливое замечание исследователя о том, что сближению «Написания» препятствует отсутствие каких-либо указаний на высокий иерархический сан автора (Там же, примеч. 4), в полной мере приложимо и к атрибуции Голубинского. Зарубежные же исследователи разделяют скепсис А. С. Павлова по отношению к атрибуции Голубинского, но не поддерживают и точки зрения С. И. Смирнова на «Написание Георгия и Феодоса» (Томсон 1979; Подскальски 1996, с. 304).

«Ответы митрополита Георгия» в составе Юдинского сборника удивительным образом демонстрируют и правоту и неправоту всех участников полемики конца XIX — начала XX в. Е. Е. Голубинский поразительно угадал текст с наибольшим количеством статей, совпадающих с сочинением митрополита, обладающим указанием на его авторство. Однако почти столь же прав и его ученик С. И. Смирнов, так как предложенный им на роль «Написания митрополита Георгия и Феодоса» памятник содержит хотя и меньше таких статей, однако в нем они занимают половину объема. При этом вопрос о реальном наполнении текста, упоминаемого в «Вопрошании Кирика», остается открытым.

Можно предложить несколько вариантов объяснения того обстоятельства, почему тексты, в которых исследователи видели «Написание

митрополита Георгия» и или его ответы на вопросы Феодосия Печерского («Феодоса»), обнаруживают связь с ответами этого иерарха другому киевскому игумену; далее они перечислены по степени вероятности. Вариант 1: в основе «Заповедей к исповедующимся» и компиляции, названной С. И. Смирновым «Написанием Георгия и Феодоса», положены два самостоятельных памятника — ответы митрополита каждому из игуменов; при этом оба они упомянуты Кириком, и «Неведомым словесам» соответствует тот из них, в котором нет имени печерского настоятеля. Вариант 2: ответы митрополита Феодосию и Герману в Новгороде в XII в. могли (подобно ответам епископа Нифонта Кирику, Савве и Илье) входить в состав единого комплекса, названного в «Вопрошании Кирика» по главному из собеседников архиерея. Вариант 3: новонайденный текст идентичен (разумеется, в первоначальной своей редакции) «Написанию Георгия и Феодоса», из заглавия которого в силу разных причин пропало имя печерского игумена, в то время как в списке, известном Кирику оно стояло на первом месте (в этом случае следует полагать, что сюжеты, упоминаемые в новгородском вопрошании, находились в юдинском списке на утраченном листе).

Последний из этих вариантов представляется наименее вероятным, учитывая популярность имени Феодосия Печерского в русской средневековой книжной традиции (см., например: (Никольский 1906, с. 187–192)). Скорее в этом случае можно было бы предполагать упоминание имени Германа у Кирика, а Феодосия в позднем отдельном списке. Остальные два варианта по существу равноценны. Статьи, общие для «Заповедей к исповедующимся» и «Написания» и при этом отсутствующие в ответах Георгия Герману, значительно менее многочисленны, чем имеющиеся во всех трех памятниках (их, соответственно 4³² и 15³³), но две из них представляют «контрольные» — те, на основании которых подборки отождествлялись с митрополичьим написанием: о возможности причастия священником своей жены («Заповеди», 59; «Написание», 9) и о половом воздержании в пост («Заповеди», 33; «Написание», 64).

На фоне огромного (без преувеличения) влияния «Ответов» митрополита Георгия на формирование позднейших анонимных подборок правил единственный список с указанием авторства выглядит на редкость сиротливо (хотя нельзя терять надежд на обнаружение новых, в особенности лишенных начала или заглавия). К памятнику вполне приложимы слова Е. Е. Голубинского, сказанные им применительно к своей атрибуции: «Странную судьбу имело сочинение митрополита Георгия в период до-монгольский. Как написанное митрополитом, оно, по-видимому, должно было получить всеобщую

распространенность и всеобщую известность и стать до некоторой степени как бы официальным документом Русской церкви. Однако этого не случилось. Спустя 50 лет после смерти митрополита Георгия, а может быть и менее, о существовании его сочинения не знали даже епископы, и оно было известным только некоторым» (Голубинский 1997, т. 1, ч. 1, с. 437).

Одну из причин недостаточной популярности памятника в первоначальном виде (и даже в редакции, представленной Юдинским сборником), с указанием авторов-собеседников в заглавии, послужившей препятствием для включения его в последней трети XIII в. либо позже в конвой Кормчей русской редакции следует, возможно, усматривать в своеобразном культурном монополизме Киево-Печерского монастыря в домонгольское время, вследствие чего тексты, связанные с другими центрами (даже киевскими) оказывались в известном смысле на обочине рукописной традиции.

Публикация «Ответов» митрополита Георгия, по существу, лишь кладет начало их изучению. Хотелось бы надеяться, что это издание облегчит в какой-то мере поиск греческого оригинала текста (не говоря уже о разыскании новых славянских списков), обнаружение которого выведет исследование памятника на новый этап. Но даже в существующем виде «Неведомые словеса» представляются памятником очень важным, существенно расширяющим наши представления о церковной истории и культуре Киева в третьей четверти XI в. и о роли в них этого греческого иерарха. И, конечно, особое значение имеют «Ответы» для истории русско-южнославянских культурных связей XII–XIII вв. С их находкой стал известен еще один источник «Заповедей святых отец» (применительно к которым ранее в этом качестве были известны лишь ответы митрополита Иоанна II (Сперанский 1960, с. 21–22)), а для «Заповеди: Аще епископ» в составе Порфирьевского Номоканона (см. выше) это стало первым свидетельством восточнославянского происхождения текста. Тем самым заметно обогащаются наши представления о объеме и характере «первого восточнославянского влияния» на культуру южных славян в это время.

Примечания

1. Определение «обнаружен» наиболее соответствует характеру введения памятника в научный оборот, поскольку он входит в состав сборника, поступившего в государственное хранилище еще в 1965 г. (Рукописные собрания 1996, с. 264) и имеющего с 1972 г. довольно

подробное (хотя и неопубликованное — машинописное) научное описание (Там же, с. 270). Памятник не привлек внимания предшествующих описателей и исследователей, обращавшихся к сборнику, поскольку его заголовок не выделен в рукописи ни киноварью, ни размером букв.

2. О истории и составе собрания и его владельце — подмосковном старообрядческом священнике Г. Г. Юдине см.: (Рукописные собрания 1996, с. 255–270).
3. Филигрانی этой части рукописи: л. 1–114: «виноград» — знак сходен (Лихачев 1899, № 1019 — 1456 г.); «ключи» — сходные знаки (Там же, № 921 — 1433 г., № 981 — 1441 г. (тот же знак на л. 273–275)); «голова быка с крестом и звездой из пересечения трех линий» — тип близкий (Там же, № 2375 — 1434–1458 гг.); «бык» — сходные знаки (Там же, № 1021 — 1456 г., № 2591 — 1440–1450 гг., № 4034 — 1456 г.); л. 276–280: часть филигрانی, подобная верхней части знаков: «буква А с крестом» (Лауцявичюс 1967, № 3093 — 1422 г.); «топор» (Брике 1907, № 7524 — 1402–1417 гг.); «колонна» (Загребин, Шварц 1990, № 248 — 1448 г.); «корона» (Брике 1907, № 4632 — 1416 г.). Кодикологические сведения о сборнике взяты из описания Л. В. Мошковой.
4. Образец одного из этих почерков см.: (Рукописные собрания 1996, с. 269); датировка рукописи концом XV в. здесь ошибочна. В качестве характерной особенности письма, возможно восходящей к оригиналу, следует отметить достаточно регулярное написание Ы через Ъ, что для середины XV в. выглядит глубоким архаизмом.
5. В целом состав сборника достаточно подробно охарактеризован в машинописном описании 1972 г., хранящемся в ОР РГБ (см. примеч. 1).
6. О памятнике подробнее см.: (Срезневский 1876, с. 327–332; Алмазов 1894, т. 1, с. 472–475; Смирнов 1913, с. 180); текст издан также (РИБ 1908, стб. 835–836).
7. Время смерти князя (и, соответственно, написания трамоты) устанавливается лишь приблизительно: 1424–1431 гг. Верхнюю границу определяет смерть самого митрополита (02.07.1431), нижнюю — то обстоятельство, что в январе 1424 г. Даниил Борисович несомненно был жив и даже владел какой-то частью нижегородского княжения (если ли не всем Нижним Новгородом, то по крайней мере пригородными территориями, включая Вознесенский Печерский монастырь). Он назван «благочестивым князем» (при этом великий князь Василий Дмитриевич не упомянут) в выходной записи пергаменного («харатейного») сборника, законченного «рукою многогрешного За-

хара» для архимандрита этой обители Иосифа (кодекс не сохранился либо утратил конец с записью писца, однако был известен книжникам конца XVII — начала XVIII в., цитировавшим его послесловие (Беляева 1990, с. 15; Емченко 2000, с. 210–211), и в достоверности данного свидетельства нет оснований сомневаться). Это обстоятельство осталось неизвестным Б. М. Пудалову, посвятившему молитве специальную статью, и он отнес начало последнего правления Даниила Борисовича к 1426 г. (Пудалов 2000, с. 98; ср.: Иванов 1999, с. 87–90; Горский 2004, с. 161–162). Вполне вероятно (хотя и не обязательно) датировать 1426 (или следующим) годом кончину Даниила Борисовича, когда «мор бысть велик на Москве и на многих городех русских» (ПСРЛ, т. 1, с. 343) (ср.: (Пудалов 2000, с. 99)).

8. Формулярный вид грамоты, не содержащий реалий, был опубликован (Алмазов 1894, т. 3, с. 88–89 второго счета, № 92) и исследован по весьма исправному списку почти 110 лет назад (Алмазов 1894, т. 2, с. 292–293).
9. Оно было известно А. И. Алмазову в единственном списке XVI в. из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, № 576 (Алмазов 1894, т. 1, с. 459). С тех пор, несмотря на прошедшее столетие, ситуация в изучении рукописной традиции текста изменилась весьма мало.
10. См. выше, примеч. 7.
11. Это лишь один из возможных вариантов подобного периферийного центра. Например, список разрешительной молитвы вполне мог быть известен в вятских владениях нижегородского князя, откуда недалеко до такого достаточно заметного (и в то же время довольно изолированного) города Ростово-Суздальской земли, как Устюг (достаточно вспомнить Устюжскую кормчую, содержащую древнейший славянский перевод Номоканона), лежащего к тому же на границе с Пермской епархией. Впрочем, это не более чем предположение.
12. В исследовательской и справочной литературе последних лет приезд митрополита Георгия на Русь принято относить ко времени ок. 1065 г. (Поппэ 1989, с. 194, № 6; Поппэ 1996, с. 451, № 6). Это мнение не учитывает, однако, свидетельства заглавия цикла седмичных поучений инок Григория Философа в рукописи РГБ, собр. М. И. Чуванова (ф. 755), № 1 (14), л. 504 об., которое фиксирует присутствие митрополита Георгия на Руси уже в 6570 г. (т. е., в зависимости, от стиля летосчисления, от марта 1061 до февраля 1063 г.) (Рыков, Турилов 1984, с. 171–172).
13. Так, например, списками начиная лишь с XV в. представлено большинство древнейших летописных сводов (Новгородская I летопись

младшего извода, Радзивилловская, Ипатьевская, Летописец Переяславля Суздальского), памятники древнейшей русской хронографии (Летописец Еллинский и Римский I редакции, Хронографическая Палея, Троицкий и Иудейский хронографы), древнейшие славянские и домонгольские русские жития (Константина-Кирилла Философа, Вячеслава Чешского, князя Владимира, Авраамия Смоленского, Евфросинии Полоцкой), «Слово о князьях», «Слово о гибели Русской земли». Количество подобных примеров нетрудно многократно умножить. Подробнее о роли русской рукописной традиции XV в. в сохранении и возрождении древнейшего славянского литературного корпуса см., например: (Седельников 1929–1930, с. 511–514; Лихачев 1973, с. 113–120; Турилов 1995; Турилов 1998, с. 331–332).

14. К первоначальному тексту вопрошания не относится, возможно, предпоследняя статья (112), представляющая греко-славянский словарь, посвященный предметам церковного обихода, и почти несомненно последняя (113), сообщающая о времени написания четырех канонических Евангелий относительно Вознесения Христова.
15. Очень показателен в этом смысле пример особой редакции «Вопрошания Кирика», опубликованной С. Смирновым, в которой такие заголовки следуют двум принципам — тематическому и авторскому, разграничивая тексты разных вопрошателей (Смирнов 1912, с. 1–27, № 1). При этом издатель отмечает неустойчивость рубрикации в разных списках (Там же, с. 258–259).
16. Исключение составляют в этом смысле статьи 28 и 99, 71 и 98, посвященные практически одним и тем же вопросам (возможности христианского погребения и посмертного поминовения бесноватого самоубийцы — первая пара, и ритуалу очищения церкви после совершенного в ней самоубийства — вторая). Но подобное дублирование правил встречается и в других подборках, например все в той же особой редакции «Вопрошания Кирика», изданной С. Смирновым (Смирнов 1912, с. 258).
17. В Берлинском сборнике они образуют 19 статей — см. ниже таблицу соотношений правил между «Неведомыми словесами» и анонимными компиляциями.
18. Ранее в литературе отмечалась связь большей части этих статей Берлинского сборника и восходящего к нему, либо к общему с ним архетипу, болгарского сборника конца XVI в. (РНБ, собр. А. Ф. Гильфердинга, № 42) с компиляцией «Заповеди исповедающимся сыном и дочерем» (обладающей, как показано ниже, наибольшим ко-

личеством совпадений с нашим памятником), однако в соответствии с представлениями XIX — начала XX вв. о характере русско-южнославянских средневековых литературных контактов (и с учетом возраста Берлинского сборника, датировавшегося в то время концом XIII в.) связь эта трактовалась исключительно как отражение влияния южнославянских епитимийно-канонических компиляций на русские (Ягич 1876, с. 114; Павлов 1881, с. 349; Яковлев 1893, с. 147, 156; Смирнов 1912, с. 385, 392–393), несмотря на отражение в южнославянских списках правил несомненных русских реалий вроде упоминания «болгар Божмичей веры», т. е. волжских болгар-мусульман (ср.: Смирнов 1912, с. 385, примеч. 1).

19. О книжно-литературном репертуаре «влияния» и характере связей см.: (Сперанский 1960, с. 7–54; Мошин 1998, с. 64–84; Миклас 1988; Турилов 1992; Турилов 1993; Турилов 1996).
20. Например, несомненно не принадлежит перу Климента Охридского (в рукописной традиции «Словенского») поучение на память апостола Фомы, известное в ряде списков Пролога XV–XVI вв. (Климент Охридски 1970, с. 73–80), поскольку оно представляет механически приспособленное к этой дате «Заповедание о праздниках» великого славянского проповедника. Равным образом не являются авторскими (хотя содержат имя первоначального автора в заглавии) вторая и третья редакции седмичных поучений киевского автора XI в. Григория Философа, представляющие приспособление текстов, предназначавшихся для Октоиха, к Минее общей (Турилов 1994, с. XLVIII–XLIX). Надписанное именем Евфимия, патриарха Тырновского, слово на Обновление храма Воскресения Господня в Иерусалиме, помещенное под 13 сентября в Великих Минеех Четых митрополита Макария, представляет на деле извлечение из похвального слова Константину и Елене этого автора (Старбылгарска литература 1992, с. 349–350). Список нетрудно продолжить.
21. В этом убеждает, например, сопоставление «канонической» (или «обычной») редакции «Вопрошания Кирика» в составе Кормчих, начиная с новгородской (Софийской) ок. 1280 г. (РИБ 1908, стб. 21–62) и особых редакций текста (Смирнов 1912, с. 1–27; Бенешевич 1987, с. 90–97), первая из которых несомненно сохранила многие черты первоначальной (Смирнов 1912, с. 260–269). Для нее С. Смирнов отмечает прибавление к исходному тексту только четырех статей (Там же, с. 259, е), из которых бесспорно не связаны с ним лишь две, восходящие к «Ответам» митрополита Иоанна II.
22. См., например: (Смирнов 1912, № 3, 4–7, 17, 20, 23, 25, 28, 30, 32, 33).

23. Там же, № 126 (с. 79), 35, 38. При этом едва ли следует усматривать в именах этих авторитетов, помещаемых в заглавии подборок или в их начале, испорченное позднейшими переписчиками указание на авторов из числа русских церковных иерархов. Характерен в этом смысле пример так называемого «Правила с именем Максима» (Смирнов 1912, с. 51–54, № 8), известного в двух списках XVI–XVII вв. и озаглавленного в рукописях «Апостольских заповедей прави(л) святых отец» или «Заповеди святых отец». С. Смирнов, посвятивший его исследованию целый этюд петитом (Смирнов 1912, с. 337–341), считал, что помещенная в начале фраза («Максим рече: „Аше кто согрешит по любви сердца своего, а не по напасти, ти приходи(т) на покаянье, без исцеленья имат язву“...»), по которой он дал название этой подборке правил, указывает на составителя начальной ее части (пункты 1–4), являющейся ответами неизвестного Максима, записанными его вопрошателями подобно ответам архиепископа Нифонта на вопросы Кирика и Саввы (Там же, с. 332–333). Предположительно исследователь отождествил автора с соименным ему белгородским епископом конца XII в. (Там же, с. 340, 341). В начале этюда исследователь высказал отрицательное отношение к возможности «видеть в 1 ст[атье] цитату из сочинений какого-нибудь Максима (напр., Максима Исповедника)», поскольку «такие цитаты в кратких правилах главным образом покаянного характера не встречаются» (Там же, с. 332). Такое наблюдение вполне подтверждается на первый взгляд опубликованным Смирновым обширным типологически сходным материалом (и к этому можно добавить пример именования совопрошателей Кирика — Саввы и Ильи — «святыми» в заглавиях Соловецкой Кормчей (Бенешевич 1987, с. 95, 97)), однако в данном конкретном случае приходится признать его неправоту, поскольку составитель компиляции несомненно имел в виду прп. Максима Исповедника. Издатель не заметил, что первый пункт (точнее, предисловие) правил соответствует по смыслу (возможно, представляет пересказ или восходит к другому переводу) части небольшой статьи «Того же святаго Максима сказание о образе греховнем» («По четырем образом всяк грех бывает... 3. По нужи. 4. По любви рассужению... Т(олк). По нужи же, еже бедоу невольно приклешен, створит грех, сему казнь, но с милостию. Т(олк). По любви же грех, иже греха хотел в уме и проискывал, и створил его с любовию и по гресе паки то же мыслил, и колико время тако пребудет не каися, се есть тяжкий смертный грех, се ему по правилом церковным казнь»), помещаемой в составе Кормчих (Бенешевич 1987, с. 241, № 45) после «Максима Исповедника сказания хитра о чювствех телесных и о душевном свойст-

ве» (Там же, с. 240, № 44). Поэтому «Правило с именем Максима» следует признать анонимным памятником, лишенным в силу этого надежной хронологической привязки.

24. Там же, № 2, 36 (с. 38), 8–15, 18, 19, 21, 22, 26, 27, 29, 30в (с. 158), 31, 34, 48.
25. Едва ли не исключительно полемическим задором можно объяснить мнение А. С. Павлова, склонного «с большой вероятностью» атрибутировать «Стязание с латиною» митрополита Георгия Григорию Цамблаку (киевскому митрополиту в 1416–1419 гг.), «переименованному» переписчиками — «как это часто бывало и в других случаях» — в Георгия (Павлов 1881, с. 351). Поскольку Цамблак, в отличие от митрополита XI в., относится к числу наиболее популярных в русской книжности славянских авторов, а «переименование» (другие примеры которого неизвестны) должно было произойти чуть ли не при его жизни (содержащая «Стязание» рукопись Софийского собрания РНБ, № 1285 датируется по филиграммам первой четвертью XV в. (Шварц 1989, с. 91)), версия исходно выглядит абсолютно неубедительной.
26. Однако отдельные вопросы, тематические связанные с этими группами, встречаются и в других частях памятника. Так, например, к первой могут быть отнесены пункты 71 (и дублирующий его 98) — 73, а ко второй — 10 и 108.
27. Это обстоятельство отмечается, естественно, исследователями, занимавшимися историей православного богослужения. См., например: (Скабалланович 1910, с. 456–457; Миркович 1961, с. 271–272).
28. Употребление в памятнике, несомненно переведенном и редактировавшемся на Руси, этого последнего слова представляет особый интерес, поскольку в языковедческой литературе его относят к числу болгаризмов (Пичхадзе 2002, с. 237). Из текстов, возникновение которых прямо или косвенно связано с Русью, оно зафиксировано в креховском списке XVI в. древнейшего перевода Повести о Варлааме и Иоасафе (Лебедева 1985, с. 221) и во второй редакции антиязыческого «Слова некоего христолюбца и ревнителя по правой вере» (Аничков 1914, с. 374). Возможно присутствие этой редкой в древнерусских памятниках лексемы будет иметь значение для определения времени и среды (если не круга), в которой были сделаны перевод и/или редакция нашего «вопрошания».
29. Одним из наиболее ярких примеров такого рода служит правило 75, разрешающее сидеть на ковре с изображением креста. Между тем, другие подборки правил категорически запрещают стоять и

сидеть на таком ковре (Смирнов 1912, с. 61, № 1), подобное поправление креста входит в число стандартных обвинений в полемической антилатинской литературе (см., например в Дубенском сборнике XVI в.: «У латыньския церкви не стояти... и(ж) на ковре крестецъ и сѣя(т) на не(м)» (Срезневский 1989, т. 1, ч. 2, стб. 1349)).

30. Самый удивительный пример порчи текста в памятнике, которую трудно признать механической, представляют правила 32–34, посвященные ритуальному очищению и суррогату причастия на чужбине с помощью взятой с собою с родины земли, смешанной с богоявленской водой. Правило «Аще двоеженец» говорит в подобном случае о хлебце, замешанном на богоявленской воде (Смирнов 1912, с. 74–75, № 45), и такое чтение явно первично. На это указывает и оставшееся неисправленным переписчиком местоимение мужского рода в правиле 32 («размесивше ѿ в чистей воде»). Бессознательная порча, связанная с ошибкой прочтения (даже при наличии общих букв: Е, Л, Ц), кажется здесь невозможной, во всяком случае графически труднообъяснимой. Вопрос нуждается в специальном исследовании, но, вероятно, речь идет о раннем (по крайней мере середина XV в.) примере письменной фиксации народных представлений о святости земли (ср.: (Смирнов 1913, с. 255–283, прилож. 2; Успенский 1996, с. 83–107)). Пользуюсь случаем поблагодарить Б. А. Успенского за консультацию по данной проблеме.
31. Чрезвычайно низко оценивая церковно-правовой уровень «Заповедей» и отрицая по этой причине авторство митрополита Георгия (Павлов 1881, с. 347), А. С. Павлов не мог, разумеется, учитывать то обстоятельство, что структура и содержание памятника продиктованы в конечном итоге не архиепископом, а его собеседником.
32. Соответственно, это статьи 59, 64, 92, 142 «Заповедей» (Смирнов 1912, с. 119–120, 122, 128) и 9, 33, 17, 37 «Написания» (Там же, с. 39–41).
33. См. ниже варианты к публикации текста.

Текст памятника публикуется ниже по единственному известному списку (РГБ, собр. Г. Г. Юдина (ф. 594), № 1. Л. 23–28 об.) с сохранением орфографии и interpunkции оригинала. Вносные буквы вносятся в строку в скобках, конечные знаки двоеточия и двоеточие с горизонтальной чертой заменяются в издании точкой. Случаи исправления явных ошибок списка оговариваются в примечаниях. Параллельные тексты из других памятников приводятся по изданиям, без уточнений по рукописям. В них приводятся не все разночтения, а лишь важнейшие, имеющие значение для лучшего понимания и реконструкции «Ответов митрополита Георгия».

Невъдомы(х) словесъ. изложено Георгіємъ.
митрополито(м) Кіевськимъ.
Германъ игоумену въпрашающѣ . ѿномъ повѣдающѣ .

1. Аще са дѣта ро(ди)тъ и болѣти начне(т). то крестити. а не зри ко-
лико е(с) дѣни бы(л), аще еди(н) дѣнь.

БС/Г 37 (л. 225 об.): Аще детѣ рож(д)ьсѣ болѣти начнеть. и не съсати
начнеть то крѣтити ж. а не зрѣти колико е(с) емѣ дѣны было аще и
единѣ. дѣнь бѣдетъ. было.

ЗИСД 63.2 (с. 119): Также аще дѣта оумирати начнеть. ѿмывше не
ж(д)ати. ни единаго дѣтѣ.

2. Аще велика(г) члѣка ключитса кр(с)тити. да пре(д) крѣщеніємъ не
насть маса * .ѣ. дѣни. ни масла. а во ѿсмы дѣнь раз(д)рѣшити.

Примеч. * Так в ркп., в м. «маса».

БС 89 (л. 3): Аще велика члѣка ключитса кр(с)тити. да не насть мѣсь и
масла и питиѣ. за .ѣ. дѣни. а ѿсмы дѣнь раз(д)рѣшити. и тог(д)а
възметъ и масло и пи(т)е.

3. Аще ли разболитса члѣкъ. и в величѣи немощи боуде(т). а еще
смыслити начне(т). то дати емоу комканіе. аще ли епитиміѣ
бѣде(т).

Ср.: ЗИДК 8 (с. 43): Аще (ли) члѣкъ разболитса (на смерть) а языкъ
ѿтыме(т)са а не покана(л)са. ино покаяние (!) на(д) нимъ изгово-
рити и при смерти стое причастие дати.

4. Аще ли вкѣситъ бѣдетъ снѣдно нѣчто. вда[об.]ти емѣ причащеніе
болѣсти дѣла.

ПАД 37 (с. 72): Попро(с). Аще кто в велицѣи немощи, јако несмыслити начнеть, или аще снѣдно что вкѣсити, или во(д) достоить ли дати причастіе. ѿвѣ(т). Даи оубо аще велми е(с) боле(н), да не тако ѡмреть, и ѿпои въскоре [...].

МСО 73 (л. 28): И се по(д)бають вѣдатыи. Аще болень члѣвкъ при съмрьти бждеть. да достоить емоу датыи причещение. любо си бждеть ель что или пиль. достоить емоу датыи причещ(е)ние болѣзныи ра(д)и.

5. Аще дѣта кр(с)татъ да мати его не ѡ(с) .ѿ. дѣни ни ма(с)а ни молока.

ЗИСД 46 (с. 118): ...ма(с) ни масла. ѿ. дѣни.

6. А жена егда неч(с)та боуде(т) не целоуе(т) еуа(г)ліа.

БС 81 (л. 2 об.): Аще жена ег(д)а бжде(т) нечистаа. не цѣлѡеть еу(г)ліа ни доры насть.

Ср. ЗИСД 75 (с. 120): А егда неч(с)та боудеть жена не печи еи проскѣръ. ни въ црѣвѣ входити [вар.: влзати]. ни еу(г)ліа цѣловати, ни иконы ни кр(с)та;

НГФ. 26 (с. 40): Жена егда неч(с)та буде(т). не достоить еи въ цр(к)въ входити. ни проскѣры насти. ни еуа(г)ліа цѣловати.

ВЖ (с. 162–163): Жена егда неч(с)та в црѣвѣ не ходи(т), ни еу(г)ліа целовати, ни дары взимати. ни хлѣба свѣтна бѣа [вар.: ...боуде(т). не целовати еи еу(г)ліа, ни въ црѣви стои(т). ни дара... хлѣба б(ди)цына].

ВС/Б (10; с. 96): Неч(с)тѣ женѣ достоить рече асти проскѣмисана проскѣра. а доры не достоить нѣ еуа(г)ліа цѣловати ни въ црѣвъ лѣсти.

ВС/С (23; с. 10): Неч(с)теи женѣ. нѣ(с) ести. проскура проскумисана доры не достоить. ни еуа(г)ліа цѣлова(т). ни въ црѣвъ лѣсти.

7. В* говѣніе молодѣ дѣтати. коровіа молока не насти. а в** говѣніе мѣръ ссати. а на третіе не дати.

Примеч. * В ркп. киноварная заглавная буква опущена; ** Следует, очевидно, читать: «...ѿ (= два) говѣніа...», по аналогии с чтениями других памятников.

ЗИСД 55 (с. 119): В говѣніе дѣтати молодѣ коро(в)а млека не ѡ(с), ѿ. говѣніа мѣръ ссе(т) а въ. ѿ. не дати;

БС 83 (л. 2 об.): Въ говѣніе младоу дѣтетоу. мѣка нѣи масла не дати. нѣ двѣ пощени мѣръ ссати. а. ѿ. е посте не дати.

НГФ 32 (с. 40): Оу говѣніе младау дѣтати не дати масла насти. но. ѿ. говѣніи мѣръ ссати. а. ѿ. е не дати ему.

ПЦУ II 25 (с. 92); ПЦУ/КБ II 25 (с. 102): А дитяти дрогоу говѣние
ѡба молока нати. [А] еже ѡдиною мѣрь ссе(т) то .ї. говѣние, а иного
молока не на(с) [ПЦУ/КБ: ...аже иного нѣ(с)].

8. В говѣніе дѣтати не кр(с)титса. ноли в сѣботѣ Лазаревѣ. и в не(д)
вер'бнѣю. а на Стр(с)тнѣи не(д)ли не кр(с)титса. ноли в' Ве-
ликѣю * соуботѣ.

Примеч. * Испр. по аналогии с ЗИСД, в ркп. ошибочно повторено: «вер'бнѣю».

ЗИСД 78.1 (с. 120): В по(с). ни члѣкъ ни дѣтина не кр(с)титса. ни
Стр(с)тнѣа недела. но в Вербную и в соуботѣ Лазаревѣ, и в Ве-
ликѣю сѣботѣ.

9. Аще ли болно боуде(т) да кр(с)титса * в говѣніе.

Примеч. * Далее в ркп. по ошибке написано: «в сѣботоу»; зачеркнуто писцом.

ЗИСД 78.2 (с. 120): Аще боле(н). да кр(с)титъ егда хотѣ(т); вар.: Аще
болень боуде(т) ино кр(с)тити.

10. В Лазаревѣ соуботѣ митрополитъ дѣти кр(с)титъ *. а в' Великоую
сѣботѣ .її. **

Примеч. * В ркп. слово недописано: «кр(с)ти»; ** Так в ркп. (ср. ЗИСД), по смыслу
следует читать: «ні».

ЗИСД 99 (с. 123, варианты): В соуботѣ Лазаревѣ митрополитъ кр(с)тъ
и дѣти и в Великѣю соуботѣ .її.

11. Аще(с) каеть дѣтескъ .ї. лѣ(т) или .ї. а боуде(т) его съгрѣшеніа
мала. да е(г) въ .ї. днѣ разрѣши(т).

ЗИСД 24 (с. 117): Аще кто покается дѣтескъ .ї. лѣ(т) или .ї.
согрѣшеніа его бѣдѣтъ мали, разрѣши(т) .ї. днѣ.

12. Аще бы * в поганы(х) створи(л) боуде(т) грѣхъ каковы любо. то за
ты ** нѣ(с) ѡпитеміи (ср. вар. БС/Г к пункту 19).

Примеч. * Так в ркп.; ** То же.

Ср. ЗИСД 82 (с. 121): Аще в поганьствѣ [вар.: в поаньствѣ; в
піаньствѣ] грѣхъ бѣдетъ створилъ. развѣ дѣшегѣбства. и по крѣщеніи
не согрѣшилъ да станеть попомъ.

13. Аще кр(с)тіанъ челадинъ. продасть поганымъ. да кається велми. ѡ
года до года. не комкае(т). а покло(н) .ві. на оу(т)р.

ОСБО 15 (с. 153): Аще хто крестыяни(н) чяледи́на (!)... и начне(т) ѿ то(м) каатисѧ велми. да постить(с) ѿ года до года.

ЗИСД 88 (с. 122): Аще кто чела́дина продасть поганымъ. и начне́тъ того каатисѧ. велми да не камкае(т) за лѣто. а поклона колико емѧ ѿць дѣховныи повелить [вар.: и поклоняе́тъсѧ. ѿ. на зау(т)ра [на заутрени]. ѿ. на ве(ч)р'ни].

14. **А** в говѣ́нне достоить чѣ́лка велика кр(с)тити в соуботоу и в не(д)лю.

НГФ 28 (с. 40): Оу говѣ́нне достоить кр(с)тити чѣ́лка в субо(т) и в не(д).

БС/Г 39 (л. 226): Ва постъ достоить. кр(с)тити. чѣ́лка ва сѣботѧ. и в не(д)лѧ.

15. **Ѡ**ць аще не приказавъ свои дѣти. ѿидеть далече. достои(т) себѣ иногѧ налѣсти.

НГФ 2 (с. 39): Ѡць ащѣ своихъ дѣти ѿидеть на страну далече. достоить имѣ иногѧ налѣсти;

ЗИСД 16 (с. 116): Аще ѿць дѣтѣи своихъ дѣховны(х) не наказавъ [вар.: не переказавъ] ѿидеть далече. достои(т) имѣ иногѧ искати.

16. **А**ще прикаже(т) ѿць дѣти оумираа. идѣ(ж) не любо боудѣ(т). да сами собѣ налѣзоу(т) ѿца. идѣ(ж) хотя(т). пока[л. 24]ня́ние доволно *е(с).

Примеч. * Так в ркп., следует читать: «бо волно» (ср. ЗИСД и ВС 18).

ЗИСД 18 (с. 116): Аще ѿць прикажетъ [вар.: перекажетъ] оумираа, идѣже не любо бѣдетъ дѣте(м). да сами налѣзѣтъ ѿца себѣ. идѣже имѣ боуде(т) любо. покля́ние бо волно естъ.

17. **М**оужѧ и жене. ма́льженома достоить оу единого ѿца каатисѧ.

ЗИСД 22 (с. 117): Моужевѣ съ женою достои(т) каатисѧ оу единого ѿца.

18. **А**ще с трѣми женами моужатыми. боуде(т) блѣ(д) .ѣ. лѣ(т) не комкае(т). тако(ж) и постъ противѣ силѣ.

ПХС 47 (с. 244): Иже... моужьскими боудеть былѣ. за .ѣ. ... поста...

ЗИСД 90 (с. 122): Аще кто съ трѣми женами моу(ж)скими бѣдетъ бы(л) за лѣто не ко(м)кати. тако и по(с) противѣ силѣ колико емѧ ѿць дѣховныи повелить.

19. **А**ще разбоиника оубѣеть. ли ратнаго прише(д)ша на нь. да при́ме(т) ѡпитемію за пролитіе крови. за пол'лѣта ли за болѣ.

иже ли иде(т) на ра(т). и оубіеть члѣка. да приіме(т) ѿпитемію за лѣто. ѿ причащенія. тако(ж) и постъ.

БС/Г 40 (л. 226): Аще ѡбыеть. кто разбоиника. или ратьника. на нь пришедшаго. да приметъ епитимию. за пролитіе крѣвыи за полѣта. или за боле расмотривше. житіе его. ежели идеть. на рать самъ. и ѡбыеть. члѣка да приметъ епитиміѡ. за лѣто еже христьянина. ѡбыеть да не комкаетьсѡ за лето. и да насть ва .ѿ. ча(с) и покланаетьсѡ .м. ве(ч)рѣ и заѣтра. Аще ли погана ѡбыеть. то несть за то питоміе (ср. выше, пункт 13).

ЗИСД 89 (с. 122): Аще кто ѡбіеть ра(з)боиника. или ратнаго на нь прише(д)ша. да приметъ епитимию за полѣта. за пролитіе кровѣ. и засмотривше [вар.: разсмотривше] житіе его.

ПМ 51 (с. 54) ...ратна(г) или разбоиника на нь прише(д)ше да... или болѣ. ра(з)смотривши жы(т)е его и ѿ комканья такоже.

ПХС 44 (с. 244): Иже ли идеть кто на рать и оубиють члѣка. да приметъ епитимию за лѣто. а ѿ комканія такоже и постъ расмотривше житіе его.

20. Аще ли кто впаде(т) въ ересь. и ѿвръжетьсѡ и ѡбратитсѡ. да проклинае(т) еретичскоую вѣроу. пре(д) народомъ. и вземѣ млтѡвѣ. насть же съ кр(с)тіаны. но приіме(т) ѿпитемію .б. лѣта. ѿ комканія. и ѿ доры. и ѿ маса. и ѿ масла. и медоу. такоже и постъ. Егда скончае(т) епитимию помажѣ(т). мурѡ(м) ѿдада(т) ѿпитемію емоу. и комкае(т).

ПМ 14 (с. 52): Аще кто впа(д) въ ере(с). или ѿвръжетьсѡ бѣга. и паки ѡбратитсѡ... и млтѡвѣ взе(м) насть с кр(с)тіаны. да поститсѡ за то .б. лѣта. ѿ цркви и ѿ комканья да ѡлѣчитсѡ. и егда кончается запове(д) тог(д)а комкае(т).

ПАД 42 (с. 74): Аще же кто впадетъ во ере(с) волею, на иновѣрие [вар.: в погань, в поганыя] <и пото(м) покаивсѡ во кр(с)тіанство приидеть>, да прокленеть поганьскоую вѣроу пре(д) народо(м) и млтѡвоу взе(м) на(с) со кр(с)тіаны... на .б. лѣ(т): и во цркви не входити. ѿ ма(с) и млека, ѿ пи(т)а да поститсѡ по силѣ, и потомъ миромъ помажѡ(т), и глѣть на(д) нимъ млтѡвы ѡглашеныя, и тако причашаетсѡ.

Ср.: ПСК 22 (с. 134): Иже въ поганыя престоупитъ ѿ крѣстьянъ или къ жидомъ. и покаивъсѡ ѡбратитсѡ къ боу .м. дѣни да поститьсѡ. мюромъ изнова да мажетьсѡ и въ .м. дѣни и млтѡвоу възьмѣ комкають.

21. А* во .й. дѣнь кр(с)тити дѣта. аще ли при ноу(жи) то и борже.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

22. **Аще дѣта** внезапѣ оумре(т) без болѣзни. а не крѣшено **нако(ж)** не разоумѣти емоу смрѣти. нѣ(с) ѡпитемїи.

ЗИСД 48 (с. 118): Аще дѣта оумрѣ некрѣшено, внезапѣ бе(з) болѣсти, съше **нако** не разоумѣти. аще емоу къ смрѣти то нѣ(с) за то ѡпитемїи.

БС/Г 45 (л. 226 об.—227): Аще ѹмреть. вьнезапоу. дѣтѣ некрѣшено. безъ болѣзны. съше. **нако** не разоумѣти **кана** емоу съмрѣть то нѣсть емоу за то ѡпитомїе.

ПАД 23.1 (с. 69): Аще дѣта .ѣ. дѣи некрѣсно ѹмреть не болѣвъ, нѣ(с) за се ѡпитемѣи.

23. **Бѣлца** в сорочицѣ и в гача(х) и в копытцѣ(х). погребати. без **наколѣнковѣ**. **нако** покаалника.

ЗИСД 91 (с. 122, вариант): [А] бѣлца в калига(х). и в сорочици и в копытца(х). погresti без **наколе(н)ковѣ**. также и **покаалника** и **протца**.

24. **Моуже(м)** не **достои(т)** в **женьскы(х)** пор[об.]тѣхъ ходити, ни **жена(м)** в **моужьскы(х)**.

ПМ 39 (с. 54): ...в мѣжни(х).

БС 82 (л. 2 об.): Мѣжемъ не до(с)ить въ **женскѣмъ** портѣ ходити. ни **женамъ** въ **мѣжскимъ** портѣ.

ПХС 45 (с. 244) **Моужемъ** не **достойтъ** в **женьстѣмъ** **портицѣ** ходити. ни **женамъ** в **моужьскомъ**.

25. **Жена** ро(ди)вше дѣта **начне(т)** **преставлати(с)**. а **бѣде(т)** **еди(н)** дѣнь **ишелъ**. ѡмывшеса **ей** **достои(т)** **комкати** **немощи** дѣла.

НГФ 27 (с. 40): ...оумирати. а **будеть** **ей** .ѣ. ...ѡмывше ю и **дати** **ей** **комкание** **болести** **ра(д)**.

ЗИСД 63.1 (с. 119): Аще **жена** **родивши** дѣта **оумирати** **начне(т)**. ѡмывше и **да(ти)** **ко(мъ)канїе**. **оуже** **бо** **ей** къ смрѣти.

ПЦУ II 24 (с. 91); ПЦУ/КБ II 24.1 (с. 102): Аще **жена** **родивши** [вар.: **родитса** **дита** и...] **оумирати** **начнеть** **того** (дѣи) или на **оутрена**, то ѡмывше ю, **изнесше** [вар.: **изнести**] во **иныи** **храмъ**, **да(т)** **причастїа** [вар.: **причастїе**].

ЗИДК 6 (с. 42): Аще(ли) **жена** **дитна** ро(ди)вши ѹмирати **начне(т)** **того** дѣи или на **оут(р)ина** то ѡмыю(т) и **вынесѣ(т)** во **инъ** **храмъ** **дати** **ей** **причастїе**.

ВС/Б 2 (с. 95): Аже **жена** ро(ди)вши дѣта. **нач(не)тъ** **преставлатиса**. **томъ** дѣи или на **дрѣгыи**. то **вынесше** ю въ **и(н)** **храмъ** и **омывше** ю. и **дати** **ей** **причащенїе**.

ВС/С 2 (с. 8): Аже [вар.: жена] роди(в)шисѧ дитѧ на(ч)не(т) преставляти(с) в то(м) дѣни и(л) на (д)рѣгои то вынесше ю во ины хра(м) омывше дати при(ч)стие.

26. Третією женою не достои(т) ѡженитисѧ покаалникѧ.

ЗИСД 70 (с. 120): Покаалникѧ не достойно тре(т)ее женѣ поимати.

27. Егда бѣде(т) неч(с)та жена. не достоитъ влзати въ црѣвь. ни проскоуръ печи.

ЗИСД 75.1 (с. 120): А егда неч(с)та боудеть жена не печи еи проскѣръ. ни въ црѣвь входити [вар.: влзати] (см. выше, пункт 6);

ИПАО 45 (с. 59): Аще бывае(т) жена(м) нечистота тогда не пе(чи) еи проскѣръ .к. дѣнеи.

ПЦУ 25 (с. 85), ПЦУ/КБ 25 (с. 99): А женамъ, егда неч(с)тота, проскоуръ и(м) въ то время не печи.

28. Иже бѣсныи погѣбитсѧ. достоитъ погresti е(г). и пѣти на(д) нимъ. бѣсъ бо виновать. а не ѡнъ (ср. ниже, пункт 99).

НГФ 23.1 (с. 40): Аще сѧ бѣсныи погубить достоитъ и погresti. бѣсъ бо естъ виновать.

29. Аще ли не бѣсенъ сѧ погѣбить. не пѣти на(д) нимъ ни погрѣбати его. тако и поврещи е(г).

ЗИСД 93 (с. 122): Аще члѣкъ не бѣсенъ сѧ погоубить. не пѣти на(д) нимъ. но поверѣчи тако не погresti;

НГФ 23.2 (с. 40): А ѡнъ иже не бѣсенъ погубитсѧ. не достоитъ ни пѣти на(д) ни(м).

30. Аще члѣкъ възмыслитъ на грѣ(х) и страха ра(ди) бжїа възспранеть ѿ лоукаваго совѣта * вражіа. нѣ(с) емоу за то ѡпитемїи. многое то елико за .к. дѣневъ но плачетсѧ къ боу. за раз'слабленїе оума. смиренїемъ. нако покрыль его е(с) ѿ прельсти діавола.

Примеч. * Испр., в ркп.: «совѣта» (ѣ испр. из И).

ЗИСД 65 (с. 120): Аще члѣкъ възмысли(т) [вар.: помыслитъ] на грѣхъ. и страха ра(ди) бжїа воспране(т), ѿ лѣкаваго совѣта вражіа. нѣ(с) епитемии за то, но п(л)ачется за раслабленїе си оума, и млїтсѧ съ смирение(м), нако покры(л) его естъ гб ѿ прелести діавола.

31. Не подобае(т) оубо оу латыни комканіа пріимати. ни млтвы. ни пити с ними изъ единѣ(х) чашѣ. ни насти с ними изъ единѣхъ съсоудовъ. ни понагіа имъ давати.

ЗИСД 102 (с. 123, вариант): Не подобаеъ оу латыни [вар.: латыника] камкати. ни млтвы взимати [осн.: В латинскѣю цркъвѣ не подобае(т) вхо(ди)ти]. и питиѣ [осн.: ни пити с ними] изъ едины [осн.: едино(и)] чаши, ни асти ни давати имъ понагѣѣ [осн.: ни понагіа имъ дати].

32. Аще которыи кр(с)тіанъ да иде(т) на пѣть. да возме(т) с собою землици*. смѣшены въ бгоавленнѣи водѣ. на Вели(к) дѣнь и на Рж(с)тво Х(с)во. и на Петровъ дѣнь. размѣсивше и в чистѣи водѣ и піе(т). да возме(т) масо.

Примеч. * Так в ркп., вм.: «хлѣбцы»? (ср. ПАД).

ПАД 45.1 (с. 74–75): Аще вѣрны на поуѣ кто идетъ, да возме(т) хлѣбца бгоавленьскаго смѣшенъ, в водѣи на воскр(с)ниа [вар.: в водѣ мѣшана на бгоавленіе (водѣ бгоавленіа) или соли тогда на воскре(с)ніе (гне)], и на рж(с)тво [вар.: + Хво], на Петровъ дѣнь того вкоусити [вар.: вкоуси] и тако взимати мѣ(с) и млека.

33. Аще ли съсѣдъ ѡсквернитсѣ на пѣти [л. 25] тою(ж) землицею* помыти.

Примеч. * Так в ркп., ср. выше.

ПАД 45.2 (с. 75): нет «ли» [вар.: сѣдно]; ...того же с водою розмоутивъ помыти [вар.: помыи; А того(ж) ра(з)смотрѣвъ помои].

34. Аще сам са ѡпогани(т). а то(ж) испити.

ПАД 45.3 (с. 75): И самомъ того вкѣшати.

35. Аще бѣдетъ в сѣдѣхъ оу латынина пили. то млтвѣ створше и пити из ни(х).

36. Аще кто челѣдина оубіетъ. то яко и разбоиникъ ѡпитемію пріиме(т).

ЗИСД 87 (с. 121). Нет «кто», «то», «и».

ПМ 48 (с. 54); ПХС 46 (с. 244): ... акы разбоини(к) пріиме(т) епите(м)ю.

37. Достои(т) мл(с)тню створити. аще са ключи(т) и пре(д) члвкы.

ЗИСД 85 (с. 121): Достоиѣ творити мл(с)тню [вар.: сътворити мл(с)тню аще сключитсѣ и] пре(д) народо(м).

38. Троудоватомоу достоитъ съ * здоровыми ** комкати***. И стѣи бо Василии. и Григорей Бгословець стрѣпы и(х) ѡмываста и не гнѣшаста(с).

Примеч. * Испр., в ркп. предлог пропущен; ** В ркп. Ы испр. из О, а И из какой-то другой буквы; *** Испр., в ркп. пропущен глагол.

ЗИСД 84 (с. 121): Трѣдоватомѣ достои(т), съ з(д)равыми комкати. Стѣи Василии, и Григорей Бгословець стрѣпы ихъ ѡмывахоу. то не гноушахѣсѣ и(х).

39. Не * достоитъ в латыньстѣи цркви стояти и пѣніа и(х) слоушати.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

Ср.: «А се грехи» III 13. (с. 50): Аще кто внидетъ в црковь или в соборъ иудейскыи или во еретическо помоли(т)сѣ, не подобаетъ намъ в латыньскоую црквь входить. ни пѣнія ихъ слѣшати.

Ср. ЗИСД 102 (с. 123); см. выше, пункт 31.

40. Аще сѣ скотина възбѣси(т). и зарѣжоу(т) ю * насти. но простѣи чела(д)и. ли сирота(м) не покаалъникомъ.

Примеч. * Далее, вероятно пропущено: «то».

ПХС 9 (с. 241): Аще възбѣситсѣ скотина. да зарѣжють ю. то же надать не покаалници.

Ср.: ИПАО 54 (с. 60): Аще скотина възбеси(т)ца аще зарежѣ(т) не насти еѣ.

41. Чесновито(к) лоукъ достои(т) насти.

ЗИСД 77.1 (с. 120, вариант): Чеснокъ достоитъ на(с).

42. В масленю не(д)лю. в сре(д) и в па(к). насти рыбы и масло.

43. Въ Блгвѣщеніе. и въ .м̃. м(ч)къ. ѡдною днѣмъ. насти а не кланати(с).

ЗИСД 77.2 (с. 121, вариант): Въ Блгвѣщенъе. и въ .м̃. мчнкъ. не кланати(с) единъ днѣ.

44. Въ говѣніе глава стрищи в не(д)лю, и в со(б)ѣ*.

Примеч. * Так в ркп.

ЗИСД 66 (с. 120): В говѣнъе главѣ ищи (!) в соу(б), или в не(д)лю.

45. В не(д)лю достои(т) проскоуры печи.

ЗИСД 68.1 (с. 120). То же.

ИПАО 53.1 (с. 60): В н(д)лю развее проскѣры пе(чи) достои(т).

46. В не(д)лю достои(т) еще не бѣде(т) хлѣба с проскѣрами мало испечи.

ПАД 53 (с. 76): В не(д) проскоуры [вар.: + достои(т)] печи, еще ли и хлѣ(б), что в тѣи днѣ надобѣ.

ЗИСД 68.2 (с. 120): Еще не достане(т) хлѣбовѣ в неделю, то испечи мало, ꙗкоже бы годѣ того днѣ [вар.: А хлѣба еще не достанетъ, то с проскоурами испечи мало];

ИПАО 53.2 (с. 60): Еще(ли) хлѣ(б) в тои (днѣ) требе что съести. а на запа(с) не достои(т) печи.

47. Артоу(с) * .Э. ** днѣ ломитса. егда и слѣ(ж)ба кончается Велика дни.

Примеч. * Испр., в ркп. ошибочно: «Кртоу(с)». ** Возможно, следует читать: «семь» (конъектура А. А. Гиппиуса).

ЗИСД 73 (с. 120): Артѣсь в се(д)мои [вар.: в осмы] днѣ ломити егда слоужба...

А се ѿ цркви

48. Еще еп(с)пѣ ли прозвитель. ѿснованію цркви * млтвѣ створить. и вниде(т) в олтарь и въ[об.]ложи(т) на са. патрахиль. и ѿелѡ(н). и повелить двѣма криликома ** взати раз(д)нѣ свѣчи. и стати ѿбаѡль *** стола. и вземѣ кандило покади(т) столѣ кр(с)томѣ. и на десной странѣ и на шѣи. и по семь ре(ч)ть Г(с)и помилѡи. и створить млтвѣ, и бл(с)вить столѣ. ѿ деснѣю странѣ стола и ѿ шѣюю такоже ****. и почнѣть црквѣ дѣлати.

Примеч. * Последняя буква в ркп. утрачена; ** Так в ркп.; *** Испр., в ркп.: «ѿбаѡль»; **** Испр., в ркп. пропущено «же».

БС/Г 67 (л. 230–230 об.): Еще еп(о)пѣ ѿснование цркви творить. млтвѣ. и внидетъ в олтарь. и вазложить. на се петрахиль. и фелонь и повѣлитъ. двема клирыкома. възети. разнѣ свѣщии. и стати ѿбаполи. олтара и вземѣ кадилницѣ. покадитъ столѣ. кр(с)томѣ и ре(ч)ть. Гоу помолимсѣ. и лю(д)е Гѣ помлоуи и творить. млтвѣ по млтвѣ. бл(с)вить прѣстолѣ ѿ снѣж (!) странѣ стола и ѿ шѣж(!) и тако. почнѣ дѣлат. (!) и црквѣ.

Ср.: ИПАО 41 (с. 58).

49. Стоую(ж) трапезѣ в' Великыи четвертокѣ помываю(т). первое оукропомъ. разземлю(т) на бл(с)вение. а второе радостьюю. и тѣ разземлю(т) тако(ж). а гоубоу еюже бѣдѣть помыли раздробать на части. раздають требѹющимъ.

ЗИСД 101 (с. 123): ...четвергѣ, помывати... и ро(з)емлють... а .ѿ. радостомъ, и то такоже роз'емлють на блг(с)вение. а гѣбоу... помыли... и раздають...

50. Аще нова цркви* поставлена. и тѣи вечерѣ и заутра. ѿпѣти канонъ. во има тона цркви. егда бѣде(т) година литургіи. ѿбоити ѿколо всего домѣ бжїа со кр(с)ты. и выше(д)ше въ црквѣ створше ѿктенію. не сволочитса ризѣ. но пра(м) початі ю литѹргію. достоинъ же е иномоу прозвѣтерѣ пѣти**.

Примеч. * Далее, возможно, пропущено: «боудеть»; ** Так в ркп., следует читать: «початі ю. литѹргію достоинъ же единомуу (ср. БС/Г) прозвѣтерѣ пѣти».

БС/Г 66 (л. 229 об.—230): Аще бѣдетъ новаа цркви. поставлена. тоѣ ве(ч)рь и заѹтра ѿпѣти. канонъ въ памѣ(т) тож. цркве и ег(д)а бѣдетъ годъ. стѣвшѣ црквѣ. лоу(т)ргисати. лоу(т)ргѣѣ ѿбѣти ѿколо. съ крѣстомъ ѿблокшесѣ. въ ризѣи и выше(д) ва црквѣ(!). створше ѿктѣние. не съвлькшесѣ. съ ризѣи и иеремь(!) почѣты. лоу(т)ргѣѣ до(с)итъ же идиномуу(!) прозвѣтероу пѣтии.

ЗИСД 98 (с. 122): Аще бѣдетъ [вар.: бѣдѣ(т)] цркви новопоставлена. то вечерѣ... еи канонъ. и егда... литѹргіа... всѣа цркви. в ризѣ(х) съ кр(с)ты. и внити въ црквѣ и створше ѿктеніа любо единъ попѣ пое(т).

51. А без литона не достоинъ литургисати. А литонъ ѿсѣае(т)са. когда црквѣ сѣають. ли митрополита става(т). ли еп(с)па.

ЗИСД 52 (с. 118): Бе(з) антимиса... слѣжити не въ сѣеннѣи [вар.: неѿсѣннѣи, неѿсѣащеннѣи] цркви, а въ сѣеннѣи достоинъ(т). Антимисъ сѣае(т)са егда... става(т)... или... или...

НГФ 18 (с. 40): Бе(з) антимиса...; второго предложения нет.

ИПАО 18.2 (с. 56): Безо ѿ(н)тимиса бо не (до)стоинъ(т) слѣжити малы(м) сѣение(м) сѣаю(т) цркви аще(ли) велики(м) то достоинъ(т).

52. Аще не сѣенна цркви без литона не достоинъ(т) пѣти в неѣи аще ли ѿсѣаа достоинъ(т).

Ср. ЗИСД 52; ИПАО 18.2 (см. выше).

53. А цркви без моше(и) не стать. но моши в ѿ стол'пци трап[е]з[л. 26]-нына вложа(т).

ЗИСД 53 (с. 119): Цркъв бе(з) моши не ставать... трапезы в'долбывше положи(т).

54. Аще оу кого црквица бѣде(т) в домѣ. достоить в неи литургисати. а не кр(с)тити дѣтеи ноли въ зборной цркви.

ЗИСД 79 (с. 121): ...црквица боудеть ѡ ко(г)... а дѣта не кр(с)тити. но въ соборнѣи црkvѣ.

55. И * в шатрѣ не достои(т) литургисати аще боуде(т) цркви за польднища. но оже бѣдетъ дале днища. ли двою. до(с)ить слѣжити.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

ИПАО 43 (с. 59): [А] в... црkvѣ до полу(д)нища или дале аще днища то пѣти в шатре.

А се ѿ еп(с)пѣ(х)

56. Оброученомѣ на еп(с)пѣство. недостойно и гоуменца простригати. но егда поставленъ бѣде(т).

ЗИСД 96 (с. 122): ѡблеченомѣ... не достоить верха...

57. Еп(с)па митрополитомъ не ставити.

58. На ве(ч)рѣ бѣгавленіа Х(с)ва. митрополить кр(с)титъ са(м) единѣмъ ч(с)тнымъ кр(с)томъ. а заоутра не велить кр(с)тити *.

Примеч. * Испр., в рkp. ошибочно: «кр(с)ти».

59. На въскр(с)ніе митрополить еуа(г) чте(т). къ дверемъ лицемъ.

ЗИСД 100 (с. 123, варианты): Въ воскресеніе митрополить четъ еуагліе въ-лѣтари [вар.: во ѡлтари]. и на(д) [вар.: на] по(д)ножцѣ степеннѣмъ стоа къ дверемъ лицемъ.

60. Еп(с)пѣ не литургиса(л) есть. то не дае(т) проскѣры. но прозвѣтеръ. иже бѣде(т) слѣжилъ.

ЗИСД 94 (с. 122): Аще митрополить или епискѣпъ не литургисалъ боудеть. не дасть просфѣры. но слоуживыи попъ [вар.: но попъ еже боудеть слоужилъ].

ЗАЕ 13 (с. 137): Аще епископъ или попъ не литургисаль бждеть. не достоитъ анафорѣ давати. нѣ еже есть литургисаль.

61. Сщ^ннымъ кр(с)то^мъ достои(т) на проходы ити. то бо есть кр(с)тианомъ оръжіе на бѣсы дано.

ПАД 46 (с. 75): Со кр(с)то^мъ, аще безъ мощей, ити на прохо(д).

Ср.: ЗИСД 44.1 (с. 118, варианты): С сщ^нны(м) кр(с)то^мъ на прохо(д) не ходити.

62. Аще ли съ мощми боуде(т) не до(с)ить его носити на собѣ и не хо(ди)ти с нимъ на захо(д). но дрѣжати въ ч(с)тѣ мѣстѣ и тоу покланатиса пре(д) ни(м).

ПАД 46 (с. 75, варианты): Вса^къ чл^къ. съ сщ^ненымъ кр(с)то(м) достои(т) ли на проходѣ. Аще боудоу(т) мощи в не(м) то нельзѣ; И чл^коу ко сщ^ненным(!) кр(с)то^мъ достить ли ити прохо(д) нельзѣ боудоу(т) мощи.

ЗИСД 44.2 (с. 118, варианты): Или боудеть с мощми. то держати и, иде лежить кланатиса емоу.

63. Аще кто комкати хо^ще(т). да ко(м)кае(т) вел'ми.

64. Ч(с)тныи * кр(с)тѣ цѣловавши ма(с) и сыра не ѣсти.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

ЗИСД 41 (с. 118): ...не ѣ(с) ма(с) ни сыра.

НГФ 15 (с. 39): Кр(с)тѣ ч(с)тныи цѣловавши. не ѣсти ма(с) ни сыра.

65. В ка(д)лницу теміанъ вложачи. нѣ(с) бл(с)внѣа роукою.

ИПАО 27 (с. 57): Попѣ слѣжашѣ(ж) ве(ч)рню не достои(т) емѣ еуа(г)лиа целовати ни трапезы блгословлати рѣкою ни в ка(ди)лницѣ темьяна кла(д)учи нѣсть блгословения ѿ своеа рѣки.

Ср.: ЗИСД 40 (с. 118): ...темья(н) клада блг(с)вти рѣкою.

66. Проскѣрѣ изоиде(т) [об.] .ѣ. днѣи не пѣти ею.

ЗИСД 34 (с. 118): Просфирѣ аще изоидеть .ѣ. днѣи не слѣжити [вар.: не пѣти] ею.

67. Мощи сщ^на цѣловавши, достои(т) калоугеро(м) ѣсти масло. а бѣлце(м) масо. но не мыти(с) то(м) днѣи.

68. **Идше** не цѣловати еуа(г)ліа ни доры имати.

ЗИСД 42 (с. 118, варианты): Еуа(г)ль не достоитъ целова(т) идше. ни доры насти.

69. **Бѣлце(м)** мѣжемъ достои(т) кр(с)тцъ носити на собѣ. тако со-
вокѣплати(с) с' женами своими.

ЗИСД 43 (с. 118): ... кр(с)тъ... на себѣ. аще и с подрѣжие(м) лежа(т)
[вар.: и тако съвокѣплатиса съ подрѣжиемъ].

70. **Идше** *цѣловати мощи.

Примеч. * Пропущено «не»?

71. **Аще** кто в цркви оудавитса. ли срѣжетса единъ мѣцъ ѿпоустати * ю.
и паки в неи оучнѣ(т) слоужити (ср. ниже, пункт 98).

Примеч. * Так в ркп.

НГФ 24 (с. 40): Аще са члвкъ оудавитъ или срѣжетса .а. м(с)ць ѿпоустать
ю. и паки начнутъ пѣти;

ЗИСД 15 (с. 116): Аще ѡбиютъ или срѣжоутса в црквѣ, или с цркве
спадеть члвкъ и оумреть. да не пою(т) в неи .м. днѣи потомъ вско-
паю(т) мость црквныи. и высыплють аще и на мѣстѣ [вар.: на
стѣнѣ] нѣгдѣ бѣдетъ пала кровь. да ѡмыю(т) водою и млтвѣ со-
творя(т). і водою покропа(т) стою и пою(т);

ИПАО 44 (с. 59); ОСБО 28 (с. 154): Аще ѡдави(т)са и(л) срежетца че-
ловекъ во цркви или ѡбию(т) или ино како са [ОСБО: инако]
ѡскверни(т) [ОСБО: + цркви] да не пою(т)... [ОСБО: м(с)ць .а. и]
воскопаю(т) помость... [ОСБО: персти гдѣ то кровь была. и] высы-
плю(т) вонь. [ОСБО: + да новое насыплють] аще и [ОСБО: ли] на
стѣнѣ [ОСБО: + да срѣжютъ] бѣде(т)... ю водою... [ОСБО нет] и
стою водою покропа(т) [ОСБО: и кропа(т) стою водою] и начнѣ(т)
в неи пѣти [ОСБО: млтвою створше. пѣти в неи].

72. **Имже** полотно(м) бѣде(т) покрывана икона. не достои(т) в немъ
ничто(ж) доспѣти собѣ. но токмо цркви.

ЗИСД 74 (с. 120). Нет «бѣде(т)»; ...не достои(т) имъ [вар.: в немъ]
себѣ ничего(ж) но въ црквѣ [вар.: ничего имѣти но цркви].

73. **Аще** кто дасть. портъ цркви в нем же хѡ(ди)ль достои(т) оу-
строити цркви е(ж) хоше(т).

ЗИСД 86 (с. 121): ...порѣтно в немже ходитъ [вар.: ходивъ]. достойно в немъ оустроити еже хоташе [вар.: хошотъ; хошетъ] цркви.

74. Аще кто погѣби(т) кр(с)тъ. нѣ(с) за то ѡпитеміи. не хотачи бо его погоуби(л).

75. Аще бѣде(т) на коврѣ кр(с)тъ. *достойтъ на не(м) сѣдѣти.

Примеч. * Так в ркп. — пропущено «не»?

Ср. ОПСА 1 (с. 61): Что на коврѣ(х) кр(с)ты дѣлають иновѣрнии, на прелестъ хр(с)тіано(м). и сѣда(т) на (не)мъ хр(с)тіане и спа(т). во ѡпитеміи соу(т). еяже ра(ди) внѣ цркви стоать, аще раздасть мл(с)тню, стоить во цркви. а до при(ч)стіа ѿ маса и вина и млека оудержатиса.

76. По(п) аще твори(т) блѣ(д). не пѣти емѣ до смрти в ризахъ.

НГФ 6(с. 39): Аще по(п) дшю погубить. или блуд(д) створи(т). не пѣти ему в риза(х) до смрти. то ему за епитимью.

77. Покаалникъ блѣ(д) твори(т). діакonomъ не стати потомъ.

Ср.: НГФ 13 (с. 39): Аще дьякъ по покааніи блудъ створить не станеть попомъ;

ЗИСД 17 (с. 116): Аще хоше(т) по покааніи блуд(д) сътворити дьякъ. не достойтъ емѣ стати попомъ.

78. [А]ще не вѣси оучити како кающаго(с). и епитеміи давати противъ грѣхоу. то лоуче ти не приимавше. но(ж) * вѣси то приимай.

Примеч. * Следует читать: «...но о(ж) [= оже]».

ЗАЕ 14 (с. 137): Аще не вѣси оучити кажшаго(с) то не приими его.

79. На(д) мртвы(м) пѣвше простымъ не ко(м)кати. а прозвѣтеромъ не литургисати.

НГФ 30 (с. 40): ...бывше(м)(!) мертвецемъ прост .м. цемъ (!) бѣлце(м). не комкати. попо(м)...

Ср.: ЗИСД 33 (с. 117): Надъ мертвецо(м) бывше пѣти, а просцем (!) комкати.

ПЦУ II 36 (с. 94); ПЦУ/КБ II 36 (с. 103): Попоу на(д) мртвы(м) [вар.: мртвецемъ] пѣти, лѣз [вар.: достойтъ] служити: не грѣхъ то се [вар.: есть + ноіако надъ стымъ; ПЦУ/КБ: нѣ(с) грѣха томъ].

ИПАО 50 (с. 59): Попѣ на(д) мѣрѣце(м) бывъ достои(т) слѣжити не во грѣ(х) бо яко на(д) стѣ(м).

ВС/Б 1 (с. 95): На[д] мѣрѣцеѣмъ бывшѣ попѣ достоиѣ слѣжити томѣ дѣни. аще и покадити и цѣлѣть.

ВС/С 1 (с. 19): ...тому дѣни слѣжыти...

80. Диакѣ * аще бѣде(т) верхѣ простриженѣ не достоиѣ емоу животины рѣзати.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

НГФ 12 (с. 39): Аще буде(т) дыакѣ постриженѣ верхѣ...

ИПАО 40 (с. 58): Аще бѣде(т) диаконѣ верхѣ постриже(н)...

ЗИСД 23 (с. 117). Нет «аще»; ... простриженѣ верхѣ.

81. Аще покаалникѣ жена оу [...] *

Примеч. * Далее в ркп. утрачен 1 лист.

ЗИСД 45 (с. 118): Аще покаалникѣ жена ѡмѣрѣть, прѣваа или простѣю. аще не можеть въздержатиса. да поиме(т) .Ѣ. ю в законѣ и вѣнчаеѣса и прииметь опитемью какѣ емѣ ѡцѣ дѣховныи повели(т) [вар.: а оженитѣса второю в законѣ. аще хоцетѣ да и венчаеѣ(с) такоже — вѣм.: аще не можеть...].

82. [Л. 27][...] вздеже(т). ко ѡгѣжинѣ * дѣни постатѣса.

Примеч. * Читается «ко ѡспожинѣ» (см.: Янин, Зализняк 1993, с. 233–241, § 35–36).

83. [Б]ѣлецъ * по(п) аще преставитѣса в риза(х) положить.

Примеч. * Начальная буква не написана.

БС/Г 52 (л. 227 об.): Калѣгерѣ. пѣпѣ аще прѣставитѣсѣ. вѣ ризахѣ положит се такоже. и бѣлацѣ пѣпѣ.

НГФ 10(с. 39): Аще преставитѣса калугерѣ по(п). положить в риза(х) тако(ж) бѣлецъ по(п) в риза(х) же.

84. Аще * знаменіе боуде(т) на лици не ставити попо(м).

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

ЗАЕ 20 (с. 137): Аще бѣдетѣ знаменіе на ѡцѣ (!) діакоу да нѣстѣ попы.

ЗИСД 21 (с. 117), НГФ 11 (с. 39): Аще боуде(т) знаменіе на лици, аки кровь, не можеть стати попо(м).

ИПАО 31 (с. 58): Аще бѣде(т) на лица аки кро(в) тотъ члѣкъ не можетъ попо(м) быти ни диакonomъ.

85. Оулиповъ днѣ въ что(с) причте(т). в сре(д). или въ пато(к) не насти ма(с).

86. И* Рж(с)тво Х(с)во что(с) причте(т). в сре(д). и в па(к). насти масо.

Примеч. * Так в ркп.

87. Аще члѣкъ оудави(т)[са]. или срѣжетьсѣ въ храмѣ. то млтвѣ створише съдѣти в немѣ. стою водою покротивше.

НГФ 1(с. 39): Аще са члѣвъ оудавитъ въ... и стою...

ПМ 25 (с. 52). Аще в храме вдавита или срѣжетьсѣ члѣкъ. то створити млтѣвѣ храмѣ томѣ. и стою водою покротившѣ сидѣти в не(м).

ПХС 6 (с. 241): Аще в храмѣ оудавита или срѣжетьсѣ члѣвъ. млтѣвоу створити храмоу томоу. и стою водою покротивше съдѣти в немѣ.

88. Аще пе(с) налоче(т) что ли сверче(к) впаде(т). ли стонога. ли жаба. ли мы(ш) согние(т). и разидетьсѣ гноемѣ. того не насти. или вкоуситъ не вѣдаа .й. днѣи да поститсѣ. аще ли не изгнее(т). то млтвѣ створише*.

Примеч. * Далее опущено: «насти»?

БС 92–93 (л. 3 об.): Песь аще налоче(т) или свръчъ впаде(т). или стонога или жаба или мышъ. то млтѣвѣ сътворишѣ. Аще ли мишь или жаба съгниетъ и разидетьсѣ гноемѣ. то того не насти ни пити. аще ли не вѣ(д) вѣхъсилъ бѣде(т) да поститсѣ .й. днѣи.

ЗИСД 80.1 (с. 121): Песь аще налочеть или... или... или мышъ, толико млтѣвѣ створити, аще ли мышъ или жаба согнеѣ(т) [вар.: + и разидетьсѣ гноемѣ] то не насть. Аще ли вкоуситъ невѣды(и) да поститсѣ .й. днѣи.

ПМ 23 (с. 53): Аще что пе(с) налоче(т). или кошка или сверче(к) втоне(т) то все ѡдино е(с). то измывше ссу(д) то млтѣвѣ створи(т).

89. Аще звѣрь или пти(ч) застрѣленъ заиде(т). и с того оумре(т) достoitъ насти. зане кровь изышла из него.

БС 96 (л. 3 об.—4): Аще звѣрь или птищъ вѣстрѣленъ залѣтитъ. и с того вмереть. достoitъ е насти. зане кровь из нѣг(о) шла есть.

НГФ 19 (с. 40): ...оустрѣленъ и с того... е(г) насти... кровь из него ишла есть.

ПМ 20.1 (с. 52): Аще звѣрь ѡстреленъ. и забежа(л) оумре(т) или пти(ч) достоин(т) его асти.

90. Аще пти(ч) оудавитса в силѣ не достоинъ его насти зане кро(в) из не(г) не изошла. или вкоуси(т) не вѣдаа. то нѣ(с) ѡпитеміи. но мѣтвѣ возме(т). ю(ж) ѡскверньшему(с) творать.

НГФ 20 (с. 40): Аще оудавитса птичь или звѣрь. того не насти зане шла (!) кровь из него. аще не вѣдаа наль будетъ нѣ(с) за то епитимѣ. но мѣтву возьметъ. иже творать ѡскверньшимса.

ПМ 20.2 (с. 52): Аще ли в тенетѣ оумреть не достоинъ его насти. понеже из него кровь не изошла; ПМ 18 (с. 52): Аще кто ель ѡдавленинѣ не вѣдаа то нѣ(с) епите(м)и. мѣтвѣ твора(т) ѡ всакина скверны.

БС 97 (л. 4): Аще ли оудавитса въ сетѣ(х) птишь. то того не насти. зане кровь из нѣго не ш(л)а; БС 95 (л. 3 об.): Аще ѡдавленинѣ не вѣ(д) наль бѣде(т). то нетѣ за то епитоміе. нѣ мѣтвѣ возьметъ. иже твореть ѡскверньшему(с)а.

91. Медвѣдинѣ вѣдаа наль. или бобровинѣ . да мѣтвѣ взе(м) прииме(т) ѡпитемію .мѣ. дѣни. аще ли не вѣда * наль да поститса не(д)лю.

Примеч. * Так в ркп.

БС 84 (л. 2 об.—3): Аще медвѣдинѣ наль бѣде(т) вѣде. или бѣбровинѣ. да мѣтвѣ возьметъ. и прииметь епитомію за .мѣ. дѣни или за боле. расмотрѣше подвизание его. аще ли не вѣ(д) наль бѣде(т). да возьметъ молитв(ж). и приметъ епитомію за не(д)лѣ. или за боле расмотрѣше подвизание его.

НГФ 21 (с. 40): Медведину или бобровину наль будетъ. мѣтву да возме(т). и епитемію за .мѣ. дѣни. или за боле расмотрѣвъ подвигъ его. аще не вѣдаа наль будетъ. за не(д)лю епитимѣа ему.

ПМ 19 (с. 52): Аще кто насть медвѣдину вѣдаа .мѣ. дѣни постит(с). аще ли не вѣдаа .иѣ. дѣни поста емѣ.

ОСБО1 (с. 152): Аще кто вѣдаа насть мѣдвѣдинѣ. или бобровинѣ. .мѣ. дѣни по(с). аще ли не вѣдаа то .иѣ. дѣни.

Ср.: ВД (с. 154): Или ѣлъ еси медвидиноу. или бобровиноу. или викишиноу?

92. Аще жидовинѣ хлѣбъ принесеть. а са(м) пе(к). или ме(д) самъ варилъ [или] пиво не приими того. аще ли [сы(р)?] * [об.]аще ли рыбѣ или животинѣ продае(т) возми ѡ не(г).

Примеч. * Текст в ркп. затерт, чтение предположительное.

ПМ 27 (с. 53): Аще жи(до)винъ испече(т) хлѣ(б) са(м) и принесе(т) ли ме(д) не приати ѿ него. аще ли поперъ или рыбу. то измывше мѣтва створити. или ѿве(н) елико животно приати ѿ него.

ПАД 44 (с. 74): Аще пога(н) хто хлѣбы принесетъ, или латыни(н) или жидовинъ или пи(т)е и ядъ своего доспѣха, не емлите, аще ли рыба, или животно, или порты, то все возми, аже даю(т).

93. Аще на срамны(х) оудѣ(х) боуде(т) ме(т) достои(т) маслѡ(м) помазати.

ЗИСД 56 (с. 119, варианты): ...и на... изметъ сѣнны(м) масло(м) до-
стоитъ мазати.

94. Пѣсь лѣзь в печь оумре(т) не печи в [не]и * хлѣба.

Примеч. * В ркп. 2 буквы утрачены.

БС 94 (л. 3 об.): Песь аще ѹмреть въ пещь влѣз. не до(с)ить в неи
пещи хлѣба.

ПМ 26 (с. 53): Аще влѣзеть пе(с) в пещь и оумре(т) не достоитъ пещи
в неи хлѣбовъ но побиті ю.

ПХС 8 (с. 241): Аще влѣзе(т) песь в пещь и оумреть не достоитъ в неи
пещи хлѣбы но разбити ю.

ИПАО 55 (с. 60): Аще песь влѣзши в печь ѹмре(т) и(л) сѣка ще-
ни(т)ца не пѣчи в не(и) хлѣба но разбити ю.

95. Аще хомакъ или мы(ш). или ино что впаде(т) в питье. или въ
яденіе. не вѣдаючи вкѣсить нѣсть за то ѡпитеміи.

ЗИСД 80.2 (с. 121) Аще ли хомѣкъ, или мышъ или ино что скверно.
впадеть въ яденіе, и вкѣсать не вѣдѣще нѣ(с) за то епитиміи. Аще
жаба впадеть в клада(з) мѣртва или хомѣкъ, или мышъ. и выльютъ
.мѣ. вѣдѣрь. и мѣтвѣ сътвори и покропать стою водою кресто(м). и тако
начнѣтъ пити.

ПМ 21 (с. 52); ПСК 20 (с. 134): Аще впаде(т) мы(ш) в ме(д). [ПСК: +
или въ водоу] или во ино что ти вкуси(т) ѿ не(т) не вѣдаа [ПСК:
невѣды]. да поститса .ѣ. дни [ПСК: .е. дни. да поститса и] а въ .ѣ.
день [ПСК нет] мѣтвѣ взе(м) [ПСК: + да] ко(м)каеть.

ОСБО 13 (с. 153). = ПМ.

96. В масленю не(д)лю не твора(т) брака.

ЗИСД 30 (с. 117): ...не творитса бра(к.).

ПМ 40 (с. 54): ...не творитса бра(к.) ни в велико говѣино.

НГФ 25(с. 40): А ма(с)лную не(д) не истворитса бра(к.).

97. В* па(к). ѿ ча(с) .ї. на ве(ч)рне на «Бл(с)ви дѣше мона» поклонается покло(н). а в не(д) на ве(ч)рни «Спо(д)би гѣ» починаются поклоны. ѿ Великіа не(д)ли до Всѣхъ сѣтыхъ нѣ(с) поклона до земла.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

98. Аще оудавитса члѣкъ или срѣжетса или оубіетса в цркви. или инако са цркви ѡскверни(т). да не пою(т) в неи мѣ(с)ць еди(н) и потомъ млтва створа(т). и покропа(т) водою. да оучнѣ(т) пѣти в неи.

ЗИСД 15 (с. 116); НГФ 20 (с. 40) — см. выше, статью 71.

99. Аще члѣкъ бѣсенъ погоуби(т). и в водѣ оутонетъ. достои(т) погresti е(г). и проскрѣроу* принести на нь къ цркви. не са(м) винова(т) но бѣсъ (ср. выше пункт 28).

Примеч. * Так в ркп.

ПХС 10 (с. 241): Аще члѣкъ бѣсенъ оудавитса или срѣжетса или в водѣ оутоне(т). достоить погresti и. и просфироу за нь принести въ црковь. не самъ в томъ повиненъ но бѣсъ.

100. Аще прозвитера видиши впадающа въ блѣ(д). или иніи тіи молва(т). ты емѣ ѡ то(м) не за(з)ри. аще хоцеши комкати оу него ѡко сѣа его мнѣши. и не грѣшна. аще ли(с) ѡбличи(т) грѣхъ его пре(д) митрополито(м). да ѡлоучаті и. аще ли прещавъ начне(т) слѣжити. тогда оу не(г) не комкати.

ЗИСД 83 (с. 121): Аще видиши празвутера (!) в блоу(д) впадающа. или на нь молва(т) ты емѣ не зазираи. но аще хоцеши ѿ того комкати то комкаи. ѡко сѣа его комкаи [вар.: мнѣ], а не грѣшна. аще ли ѡбличитса грѣ(х) его, пре(д) митрополито(м), да ѡлѣчи(т) и да аще ѡслѣшавше(с) литургисати начнеть, тогда ѿ него не комкати.

101. Аще игѣме(н) не по(п) бѣде(т), и не створена млтва на иг[ѣ][л. 28]меньствомъ. не бл(с)вити емѣ рѣкою. аще ли поставленъ митрополито(м) или еп(с)помъ. да бл(с)ви(т) рѣкою. аще и не по(п) е(с).

102. Аще наоучитса грамотѣ и бѣде(т) дѣши не гоуби(л). а женѣ поааль дѣвою*. но бѣде(т) и сѣгрѣшеніа твори(л) да исповѣсть на ѡцѣ ѡ ни(х). схранитъ епитемію и станеть попо(м).

Примеч. * В ркп. слово написано без титла.

ЗИСД 61 (с. 119): ...и женѣ пональ двѡю, и бѣдетъ в та(т)бѣ не вазань, но инъ грѣхъ сотворилъ да покается, ѡнѣ(х) [вар.: ѡ нихъ] ко ѡбѣ, и... бѣде(т) попомъ.

103. Аще оуше рѣка оу попа. немочи начнеть бл(с)вити да не слѣжи(т). ꙗко ѡктенію молви(т) на оутрени и на ве(ч)рни. и мѣтвѣ створи(т) токмо не литѣргисае(т).

ЗИСД 29 (с. 117): Аще прозвѣтерѣ рѣка оуше(т). и немочи начнеть блг(с)вити ею. да не литѣргисае(т)... на зау(т)рени... всегда творить ꙗкоже и попь...

ИПАО 26 (с. 57): Аще попь рѣка ѡсо(х)не(т) [вар.: оуше(т)] и не мочи емѣ блгословляти [вар.: начне(т) блг(с)вити] да не литѣргисае(т) но ѡ(к)тении мѣтвы заау(т)ра или на ве(ч)рни мо(л)ви(т) всегда ꙗко(ж) попь.

104. А * черныци** грамотны бѣдѣ(т). конарха(т) имѣ достои(т). но прокимена имѣ не пѣти.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью; ** Так в ркп. — судя по другим памятникам (см. варианты), следует, вероятно, читать: «черницы».

БС/Г 65 (л. 229 об.): Чръница аще грамату. ѡмѣть (!) да канерхаеть (!). а прокимна. не поеть. ни въ алтарь. вылазеть.

ДПМ/Н і (с. 304): Аще калѣгерицы буду(т) грамотны. то конарха(т) достои(т) и(м). прокименъ пѣти не достои(т).

105. По(п) аще хоше(т) слѣжити. да съблюдетсѣ днѣ единъ. да ѡбиде(т) ѡ него смра(д'). и тако слѣжи(т).

ЗИСД 25 (с. 117): Попъ аще хоше(т) литѣргисати. да не ꙗ(с) лоукѣ прежде за днѣ единъ.

ИПАО 22 (с. 57): Аще(л) епискѡпъ или попь хотѣи литѣргисати да не ꙗсть лѣкѣ прежде за де(н).

ЗАО 21 (с. 137): Аще попь литѣргисати хоше(т) да не ꙗсть лоука чесновита.

106. [А]ще лѣтъ моухы бѣдоу(т) во ѡлтари. не достои(т) калѡугероу. ни па(д)ѡху * ѡгонати с ч(с)тны(х) даров но токмо діакѡноу.

Примеч. * Так в ркп.

ЗИСД 26 (с. 117): ...ѡгонати ѡ...

ИПАО 37 (с. 58): Аще боудѣтъ лѣтъ... ни (д)накъ ... ѿгонѣти ѿ...

107. Калѣгерѣ пѣти * въ зборѣ. но токмо в манастири.

Примеч. * Следует, вероятно, читать: «не пѣти» — ср. вар. ДПМ/Н.

ДПМ/Н з (с. 304): Калугеру не достоитъ пѣти в соборе, но токмо в монастыри.

108. Аще * еп(с)помъ бѣлца постава(т). и пострижетса еп(с)пъ. и не бѣде(т) к томѣ еп(с)пъ.

Примеч. * Начальная буква не выделена киноварью.

ЗИСД 97 (с. 122, варианты): Аще белца еп(с)кпомъ поставатъ. и пострижетса еп(с)пъ сыи. и болѣ того еп(с)кпъ сыи не бѣдетъ/

109. В не(д)лю не достои(т) пѣти за оупокой слѣжбы.

ЗИСД 28 (с. 117): В неделю не пѣти литургіа за оупокои.

110. [А]ще кто ѿца има(т) невѣжю исповѣжю. исповѣдна и люта *. да проси(т)са оу не(г) индѣ са исповѣсть. аще(л) его не ѿпѣсти(т) не може(т) ѿхабити**.

Примеч. * Так в ркп., следует читать, вероятно: «...ѿца има(т) исповѣдна невѣжю и люта...»; ** Испр., в ркп.: «ѿхабити»; дале опущено: «са его».

ЗИСД 27 (с. 117): ...покана(л)наго начнетъ имѣти ѿца люта или невѣжю, да ѿпроситса ѿ него, инде покаетса, аще непѣститъ, не можетъ ѿхабитиса ѿ него [вар.: са ѿхабити его].

НГФ 4 (с. 39): Аще хто имѣти начнетъ ѿца люта дѣховнаго или невѣж(д)ю. ѿпроситса ѿ него. и идетъ и исповѣстьса. аще его не пуститъ не может са его ѿхабити.

ПМ 30 (с. 53): ...покаивалнаго ѿца начне(т) имѣти люто (!) или невѣжѣ. да ѿпроситса ѿ не(г) индѣ са покаетъ. аще ли не ѿпѣсти(т) не може(т) ѿхабити(с) его.

111. Аще оубо бѣде(т) непраздна жена .ѿ. мѣъ и слѣчитса ѿ нѣкіа раны. изверже(т) младене(ц). іако оубіи[об.]ца е(с) по законѣ. мношѣм же сѣда оубѣжати ражающе(х)са да непросвѣщено оумираю(т).

112. Сиче * са нарицае(т) великіи пла(т). аеръ **. а сиче малаа потирь калимата. а сиче кр(с)тѣъ иже на(д) даромъ поставлаетса астерикоса. а сиче ножъ. ядило и ѿеме(с).

Примеч. * Испр., в ркп.: «Слнце»; ** Испр., в ркп.: «агеръ».

113. По възнесеніи г(с)ни, Матѣи еоуа(г)листь. напи(с). по .Ѡ. лѣтъ.
Марко по .Ѡ. Лоу(к) по .Ѡ. Іоа(н) по .Ѡ. по възнесеніи гни.

Сокращения

«А се грехи» — Перечень «А се грѣхи» (Смирнов 1912, с. 45–50, № VII).

БС — «Заповеди святых отец о Велице постѣ» в составе Берлинского сборника XIV в., л. 1–5 об. (Berlinski sbornik. Vollständige Studienausgabe im Originalformat von Ms. (Slav.) Wuk 48 aus dem Besitz der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Berlin... / Eingeleit. und hrsg. von H. Miklas. Graz, 1988).

БС/Г — То же, утраченное в рукописи XIV в. начало компиляции по списку кон. XVI в. РНБ, собр. А. Ф. Гильфердинга, № 42, л. 216 об.—231 об. (Ibid. Ergänzungen).

ВД — «Въспро(с). о дѣле(х)» (Алмазов 1894, т. 3 (Приложения), отд. IV, № 6. с. 153–155).

ВЖ — Вопросы женам (Там же, № 10, с. 161–163).

ВС/Б — Вопросы Саввы по изд.: Бенешевич 1987, т. 2, с. 95–96.

ВС/С — Вопросы Саввы (Смирнов 1912, с. 1–27, № I).

ДПМ/Н — «Два правила монахам», дополнительные статьи по списку в сборнике Н. П. Никифорова (Там же, с. 304, № III).

ЗАС — Заповедь «Аще епископ» (Там же, с. 136–137, № XXI).

ЗИДК — «Заповедь иереям, диаконам и клирикам» (Там же, с. 42–43, № V).

ЗИСД — «Заповедь к исповедающимся сыном и дочерем» (Там же, с. 112–132, № XIX).

ИПАО — «Изложение правилам апостольским и отеческим» (Там же, с. 55–60, № IX).

МСО — «Моноканун святых отец» (Berlinski sbornik..., л. 16–28 об.).

НГФ — «Написание митрополита Георгия русского и Феодоса» (Смирнов 1912, с. 38–41, № IV).

ОПСА — «От правил святых апостол» (Там же, с. 61–62, № X).

ОСБО — «Опитемъ святых богоносных отец» (Там же, с. 153–154, № XXVII).

ПАД — Правило «Аще двоеженец» (Там же, с. 63–77, № XI).

ПМ — «Правило с именем Максима» (Там же, с. 51–54, № VIII).

ПСК — «Правило из Схоластиковой Кормчей» (Там же, с. 133–135, № XX).

ПХС — «Правило Халкидонского собора» (Там же, с. 241–244, № XLVIII).

ПЦУ — «Правило о церковном устроении» (Там же, с. 80–94, № XIII).

ПЦУ/КБ — Кирилло-Белозерская редакция «Правил о церковном устроении» (Там же, с. 95–103, № XIV).

Таблицы соотношения
каноническо-епитимийных компиляций
с «Ответами» митрополита Георгия

БС/Г-БС	«Ответы»	БС/Г-БС	«Ответы»	БС/Г-БС	«Ответы»
37	1	66	50	89	2
39	14	67	48	92–93	88
40	19	81	6	94	94
45	22	82	24	96	89
52	83	83	7	97, 95	90
65	104	84	91		
ЗАС	«Ответы»	ЗАС	«Ответы»		
13	60	20	84		
14	78	21	10		
ЗИДК	«Ответы»	ЗИДК	«Ответы»		
6	25	8	3		
ЗИСД	«Ответы»	ЗИСД	«Ответы»	ЗИСД	«Ответы»
14	78	44	61–62	82	12
15	71, 98	45	81	83	100
16	15	46	5	84	38
17	77	48	22	85	37
18	16	52	51, 52	86	73
21	84	53	53	87	36
22	17	55	7	88	13
23	80	56	93	89	19
24	11	61	102	90	18
25	105	63	25, 1	91	23
26	106	65	30	93	29
27	110	66	44	94	60
28	109	68	45, 46	96	56
29	103	70	26	97	108
30	96	73	47	98	50
33	79	74	72	99	10
34	66	75	6, 27	100	59
40	65	77	41, 43	101	49
41	64	78	8–9	102	31, 39
42	68	79	54		
43	69	80	88, 95		
ИПАО	«Ответы»	ИПАО	«Ответы»	ИПАО	«Ответы»
18.2	51	40	80	50	79
22	105	41	48	53	45–46
26	103	43	55	54	40
31	84	44	71	55	94
37	106	45			

НГФ	«Ответы»	НГФ	«Ответы»	НГФ	«Ответы»
1	87	15	64	25	96
2	15	18	51	26	6
4	110	19	89	27	25
6	77	20	90	28	14
10	83	21	91	30	79
12	80	23	28–29	32	7
13	76	24	71		
ОСБО	«Ответы»	ОСБО	«Ответы»		
1	91	15	13		
13	95	28	71		
ПАД	«Ответы»	ПАД	«Ответы»	ПАД	«Ответы»
23.1	22	44	92	53	46
37	4	45	32–34		
42	20	46	61		
ПМ	«Ответы»	ПМ	«Ответы»	ПМ	«Ответы»
14	20	25	87	40	96
19	91	26	94	48	36
20	89–90	27	92	51	19
21	95	30	110		
23	88	39	24		
ПСК	«Ответы»	ПСК	«Ответы»		
20	95	22	20		
ПХС	«Ответы»	ПХС	«Ответы»	ПХС	«Ответы»
6	87	10	99	46	36
8	94	44	19	47	18
9	40	45	24		
ПЦУ II	«Ответы»	ПЦУ II	«Ответы»	ПЦУ II	«Ответы»
24	25	25	7, 27	36	79

Литература

- Алмазов 1894 — *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в Православной восточной Церкви. Опыт внешней истории. Одесса, 1894. Т. 1–3. (Репринт: М., 1995.)
- Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914 (репринт — М., 2003).
- Бегунов 1968 — *Бегунов Ю. К.* З історії літературних зв'язків Київської Русі з Болгарією (Козма Пресвітер і Георгій Грек) // Сла-

- вянське літературознавство і фольклористика. Київ, 1968. Вип. 4. С. 47–57.
- Бегунов 1973 — *Бегунов Ю. К.* Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.
- Беляева 1990 — *Беляева О. К.* К вопросу об использовании памятников древнерусской письменности в старообрядческих полемических сочинениях первой четверти XVIII в. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 9–16.
- Бенешевич 1917 — *Бенешевич В. Н.* «Заповеди святых отец» до-монгольского периода // ИОРЯС. Пг., 1917. Т. 22. Кн. 1. С. 10–15.
- Бенешевич 1987 — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2.
- Брике 1907 — *Briquet Ch. M.* Les filigranes. Geneve, 1907. Vol. 1–4.
- Гальченко 2001 — *Гальченко М. Г.* Второе южнославянское влияние в древнерусской книжности // *Гальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси: Избранные работы. М.; СПб., 2001. С. 325–382.
- Голубинский 1997 — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1997. Т. 1. Ч. 1–2.
- Горский 2004 — *Горский А. А.* Судьбы Нижегородского и Суздальского княжеств в конце XIV — середине XV в. // Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 4. С. 140–170.
- Емченко 2000 — *Емченко Е. Б.* Стоглав: Исследование и текст. М., 2000.
- Загребин, Шварц 1990 — *Загребин В. М., Шварц Е. М.* Водяные знаки XIV и XV вв. (Обзор и атлас) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 1. С. 6–94.
- Иванов 1999 — *Иванов Д. И.* Московско-литовские отношения в 20-е гг. XV столетия // Средневековая Русь. М., 1999. Вып. 2.
- Климент Охридски 1970 — *Климент Охридски.* Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1.
- Лауцявичюс 1967 — *Laucevicius E.* Popierius Lietuvoje XV–XVIII a. Vilnius, 1967. Т. 1–2.
- Лебедева 1985 — *Лебедева И. Н.* Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. Л., 1985.
- Лихачев 1899 — *Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1–3.

- Лихачев 1973 — *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973.
- Макарий 1995 — *Макарий (Булгаков)*, митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха. М., 1995.
- Миклас 1988 — *Miklas H.* Kyrrilomethodianisches und nachkyrrilomethodianisches Erbe im ersten ostslawische Einfluss auf die südslawische Literatur // *Simposium Methodianum*. Neuried, 1988. S. 437–471.
- Миркович 1961 — *Мирковић Л.* Хеортологија или историјски развитак и бошослужење празника Православне источне Цркве. Београд, 1961.
- Мошин 1998 — *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // *Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987)*. СПб., 1998. С. 7–113 (1-е изд. — ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 28–106).
- Мошкова, Турилов 2001 — *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* «Неведомые слова» киевского митрополита Георгия // *Славяне и их соседи. XX конференция памяти В. Д. Королюка: Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья: Сборник тезисов*. М., 2001 С. 68–71.
- Никольский 1906 — *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906.
- Павлов 1881 — *Павлов А. С.* О сочинениях митрополита Георгия (открытое письмо Голубинскому) // *Православное обозрение*. 1881. № 1. С. 344–352.
- Пихоя 1973а — *Пихоя Р. Г.* Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково») // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Свердловск, 1973. Вып. 1. С. 9–16.
- Пихоя 1973б — *Пихоя Р. Г.* Документы покаянного права о положении трудящихся в Древней Руси // *Вспомогательные исторические дисциплины*. Свердловск, 1973. Вып. 2. С. 5–18.
- Пичхадзе 2002 — *Пичхадзе А. А.* О происхождении славянского перевода Хроники Георгия Амартола // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка* 2001. М., 2002. С. 232–249.
- Подскальски 1996 — *Подскальски Г.* Христанство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996.

- Поппэ 1989 — [Поппэ А. В.]. Митрополиты Киевские и всяя Руси (1988–1305) // Шапов 1989. С. 191–206 (прилож. 1).
- Поппэ 1996 — Поппэ А. Митрополиты и князья Киевской Руси // Подскальски 1996. С. 443–499 (прилож. 1).
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1.
- Пудалов 2000 — Пудалов Б. М. Нижегородское Поволжье в первой трети XV века (Новый источник) // Городецкие чтения. Городец, 2000. Вып. 3. С. 97–102.
- РИБ 1908 — Русская историческая библиотека, издаваемая имп. Археографической комиссией. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 6. (Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1).
- Российское законодательство 1984 — Российское законодательство X–XX вв. Т. 1: Законодательство Древней Руси. М., 1984..
- Рукописные собрания 1996 — Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Указатель. М., 1996. Т. 1. Вып. 3.
- Рыков, Турилов 1984 — Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Неизвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в. (Киевский писатель Григорий Философ) // ДГ 1982. М., 1984. С. 170–176.
- Седельников 1929–1930 — Седельников А. Д. Несколько проблем по изучению древнерусской литературы. Методологические наблюдения // Slavia. Praha, 1929–1930. Roc. VIII. S. 503–525.
- Скабалланович 1910 — Скабалланович М. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910 (репринт — М., 1995). Вып. 1.
- Смирнов 1912 — Смирнов С. Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины (Тексты и заметки). М., 1912.
- Смирнов 1913 — Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913.
- Соболевский 1903 — Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903.
- Сперанский 1929 — Сперанский М. Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929 (Энциклопедия славянской филологии. Вып. 4.3).
- Сперанский 1960 — Сперанский М. Н. К истории взаимоотношений русской и югославянских литератур (Русские памятники письменности на юге славянства) // Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 7–54 (1-е изд. — ОРЯС. Пг., 1921–1923. Т. 26. С. 143–206).

- Срезневский 1876 — *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1876. Кн. 2 (СОРЯС. Т. 15. № 1).
- Срезневский 1989 — *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка: Репринтное изд. М., 1989. Т. 1–3.
- Старбългарска литература 1992 — Старбългарска литература: Енциклопедичен речник / Съст. Д. Петканова. София, 1992.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1–2.
- Томсон 1979 — *Thomson Fr. J.* The Ascription of the Penitential «Заповѣди святыхъ отецъ къ исповѣдающемуся сыномъ и дщеремъ» to Metropolitan George of Kiev // *Russia Medievalis*. 1979. Т. 4. Р. 5–15.
- Турилов 1992 — *Турилов А. А.* Памятники письменности восточных славян в южнославянской рукописной традиции XIII–XIV вв. // Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1992. Вып. 25. С. 87–97.
- Турилов 1993 — *Турилов А. А.* Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XIII–XIV вв. (проблемы и перспективы изучения) // *Славянские литературы. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*. М., 1993. С. 27–42.
- Турилов 1994 — *Turilov A.* The Homilies on all the Days of the Week by Grigorij the Philosopher // *The Edificatory Prose of Kievan Rus' / Transl. by W. R. Veder and with introd. by W. R. Veder and A. A. Turilov*. Harvard, 1994. P. XI–LIII.
- Турилов 1995 — *Турилов А. А.* Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV — XVI вв. (заметки к оценке явления) // *Славяноведение*. 1995. № 3. С. 29–43.
- Турилов 1996 — *Турилов А. А.* «Поучение Моисея» и Сборник игумена Спиридона (Новгородский памятник XII в. в контексте русско-южнославянских литературных связей) // *Русистика. Славистика. Индоевропеистика / К 60-летию А. А. Зализняка*. М., 1996. С. 83–103.
- Турилов 1998 — *Турилов А. А.* Восточнославянская книжная культура конца XIV–XV вв. и «второе южнославянское влияние» // *Древнерусское искусство. Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV–XV вв.* СПб., 1998. С. 321–337.
- Успенский сборник — *Успенский сборник XII–XIII вв.* / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

- Успенский 1996 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М., 1996. С. 67–161.
- Шварц 1989 — [Швац Е.М.] Новгородские летописи XV в.: кодикологическое исследование рукописей Софийско-Новгородского собрания ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. М., 1989.
- Шапов 1976 — Древнерусские княжеские уставы XI–XIV вв. / Изд. подгот. Я. Н. Шапов. М., 1976.
- Шапов 1989 — *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси XI–XIII вв. М., 1989.
- Ягич 1876 — *Jagić V.* Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa // *Starine.* Zagreb, 1876. Knj. 6. S. 60–125.
- Яковлев 1893 — *Яковлев В. А.* К литературной истории древнерусских сборников: Опыт исследования Измарагда. Одесса, 1893.
- Янин, Зализняк 1993 — *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1984–1989 гг. М., 1993.

ДРЕВНЕЙШИЙ СПИСОК ПОВЕСТИ О БЕЛОМ КЛОБУКЕ

Рукописные фонды хранилищ библиотек и архивов несомненно еще таят много неизвестного. Подтверждением этого является коллекция рукописных книг Ф. Ф. Мазурина (ф. 196) в РГАДА — во многом остающаяся *terra incognita* для исследователей. В процессе работ по переописанию этого собрания и подготовки очередного каталога рукописных книг, хранящихся в РГАДА — Каталога XVI в.¹ были обнаружены две единицы хранения с текстом Повести о белом клобуке. Список дошел в виде отдельных листов, начало (3 листа с текстом и 2 чистых) хранится в описи 1, под № 1281, а конечный лист — в описи 3, № 80.

Окончание повести отделилось, по-видимому, еще во время приема собрания Ф. Ф. Мазурина в МГАМИД в конце XIX в., поскольку на этом листе отсутствуют печати хранилища, которые есть на листах описи 1, № 1281. Только в 1980-е гг. он был извлечен из необработанной россыпи и подключен к фонду в составе описи 3.

Листы с текстом повести, вероятнее всего, были вырваны из небольшой книги, поскольку наш текст, будучи в ней последним (на это указывают изначально чистые последние листы (ф. 196, оп. 1, № 1281, л. 4–5), на которых в XVII в. сделаны пробы пера), был пронумерован как глава 9.

Несмотря на малый объем произведения (6 листов, включая чистые, размером 19,5×14,6 см — т. е. три полулиста отливочной формы), на его бумаге хорошо просматривается филигрань — бычья голова с глазами и ушами и с крестом между рогами, обвитым змеей. Под подбородком на черте — буква «S», завершающая тремя маленькими кружочками. С краю на морде между глазами и подбородком — линия. Филигрань идентична № 2730 из альбома Н. П. Лихачева, которую он датирует первой четвертью XVI в. В комментариях он отмечает, что эта «редкая и поздняя разновидность знака» была им извлечена из недатированной рукописи Румянцевского музея, содержащей 16 слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Гераклийского². А. Х. Востоков датировал рукопись концом XV в., но, по мнению Лихачева, «она несомненно начала XVI в.», а точнее, добавляет он, «ее скорее надо относить к концу первой четверти XVI в., чем считать знаком XV в.»³. Сличая рисунок Мазуринской филигранны с Румянцевской, уточним его характеристику, данную Лихачевым. В Румянцевском кодексе бычья голова не с одним, как пишет

Лихачев, а с двумя ушами, к тому же там не несколько вариантов филигрании, а два — второй отличается чуть меньшими размерами и рогами, направленными не в стороны, а чуть внутрь. Помимо этого у них — в отличие от Мазуринского варианта — отсутствует линия на морде. Подобная филигрань обнаруживается только у Брикe, № 15 393 — 1507 г.⁴, но там она несколько схематична. Текст написан одним почерком — четкой скорописью, лишенной ярко выраженных хронологических примет (см. прилагаемый образец).

Итак, Мазуринский список является самым ранним из известных до сих пор списков повести с датировкой в промежутке между 1507 г. — 1525 г. (концом первой четверти XVI в.). А это в свою очередь позволяет еще раз поставить вопрос о времени создания произведения. Датировка нашего списка опровергает формально вполне логичное мнение Я. С. Лурье о написании произведения не ранее середины XVI в.⁵. Приходится признать, что ближе ко времени появления Мазуринского текста оказалось мнение Н. Н. Розова, относящего создание повести к концу XV в. либо к началу XVI в.⁶

Текстологический анализ списка показал, что наша находка относится к краткой редакции произведения, а точнее, к выделенному Н. Н. Розовым ее первоначальному варианту⁷. Эту краткую редакцию он считал вторичной, сокращенным вариантом первоначальной пространной редакции. Сомнения в справедливости его выводов высказывали многие исследователи. Так, Р. П. Дмитриева и М. А. Салмина считали нерешенным вопросы о первоначальном виде произведения и распределении списков по редакциям⁸. Не согласился с заключениями Н. Н. Розова и Я. С. Лурье. Неоднократно и вполне обоснованно, на наш взгляд, он отмечал, что в основе произведения лежит краткая редакция произведения⁹.

Итак, из всего вышесказанного можно заключить, что найденный Мазуринский список Повести о белом клобуке является самым ранним среди всех известных до настоящего времени, а его текст, который относится к первоначальному варианту краткой редакции (по определению Н. Н. Розова), скорее всего, ближе к древнейшей редакции произведения.

Если традиционно связывать написание повести с новгородской архиерейской кафедрой, то теперь, с находкой древнейшего списка памятника, время его возможного создания падает самое позднее на конец правления архиепископа Серапиона и на 17-летний период междуархиерейства (1509—1526 гг.). При достаточно широкой датировке списка вопрос нуждается в дальнейшем углубленном исследовании.

Примечания

1. Жучкова И. Л., Морозов Б. Н., Мошкова Л. В. Каталог рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА / Под ред. Л. В. Мошковой. Ч. 1 (в печати).
2. Лихачев Н. П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1. С. 298–299; Ч. 2. С. 106 (в настоящее время — РГБ, Музейное собрание, № 85).
3. Он же. Ч. I. С. 299.
4. Briquet C. M. Les Filigranes. Leipzig, 1923. Vol. 4.
5. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV–начала XVI в. М.; Л., 1953. С. 173–180, 201–203; Он же. Повесть о белом клобуке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. С. 214–215 (там же см. полную библиографию, посвященную повести).
6. Розов Н. Н. Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления) // Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия филологических наук. 1954. № 173. Вып. 20. С. 307–327; Он же. Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV века // ТОДРЛ. М., 1953. Т. 9. С. 178–180, 201–203; Он же. Повесть о новгородском белом клобуке / Пер. В. В. Колесова // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. М., 1985. С. 198–233, 588–591.
7. Нами были сверены указанные Н. Н. Розовым все группы краткой редакции: 1 группа — РГБ, собрание В. М. Ундольского, № 1309, XVII в., 4 группа — собрание Н. П. Румянцева, № 361, XVI–XVII в., 6 группа — Н. С. Тихонравова, № 587 и первоначальный вариант — РГБ, собрание Московской духовной академии, № 195, XVII в., собрание В. М. Ундольского, № 593, 601, XVII в., собрание Н. С. Тихонравова, № 378, XVII в. В дополнение к Розовским — список РГАДА, собрание Ф. Ф. Мазурина, № 642, кон. XVI в. (первоначальный вариант).
8. Демкова Н. С., Дмитриева Р. П., Салмина М. А. Основные пробелы в текстологическом изучении оригинальных древнерусских повестей // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 149–150.
9. Лурье Я. С. Повесть о белом клобуке. С. 214–215.

Ниже публикуется текст Повести о белом клобуке по списку: РГАДА, ф. 196 (Рукописное собрание Ф. Ф. Мазурина), оп. 1, № 1281, л. 1–3; оп. 3, № 80 (л. 1). Выносные буквы вносятся в строку, слова под титлом раскрываются.

л. 1. Написание, чесо ради Великого Новаграда архиепискупи на главах своих носят белый клобукъ, не яко же прочии митрополити и епискупи.

По явлении же свтых (!) апостоль свтейший (!) папа Римский Селивестръ научив царя Костянтина от божественных писаний и крести его во имя Отца и Сына и Свтаго (!) Духа. Егда же изыде царь от купели, и узреша все людие неизреченное чудо: отпадоша убо в том часе от тела его вся струпы яко чешуя, и здрав бысть и радости многия наполнився и велию славу воздая Христу Богу и блаженному папе. И не вменияшъ его человека суца и непрестанно зря на лице его, и чтяще его яко Бога, и многая блгодарения воздая ему на церковные чины. И самому свтейшому (!) папе на послужение от своих царских величествъ. И многие чины устрои и венец царский хотяше положить на главу его, || (л. 1 об.) папа же сего не восхоте. Царь же радостию и любовию побежаем вместо сего сотвори ему одеяние бело тричастно, еже есть клобук, и устрои его чудно, и возложи на главу блаженному папе своими руками, и рече: «Тако ти достоит быти свтлу (!) яко солнцу посреди всея твари, пресвятыи отче и учителю». Селивестръ же мало отшед и со многим благоговейством, и поклонися в нем царю, и потом ста на месте своем, и сня клобук он з главы своеи, и любезно целовав со всеми святители, испроси у царя блюдо злато, и положи его на нем, и постави в церкви Свтых апостоль на престоле. И в коежедо время, егда вхождаше во алтарь хотя сотворити святую литургею первое целовши (!) свтительский (!) он верхъ, и на госпоские (!) празники возлагаше его на главу свою, и честно творящи паки поставляше его на престоле, тако же заповеда по преставлении своем творити. Члвчскому (!) же спасению враг дявол сотвори рать велию на свтую (!) церковь, воздвиже некоего царя именем Карула и папу Формоса и научи их отступити от правые крестьянские веры и раздрати союз блгочестия святые апостальские церкви. Сеи же царь Карул и папа Фармос вражиим советом православную Христову веру предаша во Аполинарьеву ересь и о пресночная служения вменишъ в правду и отступиша в латынство, свтую (!) апостольскую церковь оскверниша своими нечистыми служении || (л. 2) и свята(го) ¹

¹ Выносное, срезано при переплетении (?).

се(го)² клобука не любляху и ни во что же его творяху, и сих ради преступлення потрясся часть вселенные (!). По мнозих же временех воста ин папа того нечистаго служения, иже отнюдь ненавида святых отец правления и учения, и святых икон поклонения конечнее отложи, и зря святого сего клобука с завистию розпыхая, и слышание прием от неких церковников в таи почитаем ему быти. И того ради восхоте его отослати во ину страну сквернаго своего учения и опоругати истребити. Человеколюбец Бог пекиися о спасении рода человека, и вся строя на пользу и храня святыню свою. Не в кую ж ночь спяще на ложи папе оному, и приде к нему архнгль (!) господень страшен образом и в руке имея меч пламенен, и испусти из оуст своих глас, яко велий гром, от гласа же потрясошеса полаты папины и рече: «О злый скверный учителю, не довли (!) ти осквернисте свтую (!) Христову церковь и многи человеческие душа погубисте своим богомерским учением, и отступисте от праваго пути божия и поидосте в путь сотоны. И нынѣ конечно хошеши (!) Богу досадити своим буйством, святой белый клобукъ хошеши в нечистая места послати, ему же не достоин там быти, и хошеши его опоругати и истребити. Но послѣ убо святого сего клобука нынѣ в Костянтин || (л. 2 об.) град к патрѣярху и сему повелено будет яже о нем. Аще сего не сотвориши то пожгу дом твой и тебе безвременно предам огню вечному. Не веси, окаянне, клобукъ сий белый царский венец есть архангельскаго чина, его же ты не достоин еси на сень зрети». И сия глаголав невидим бысть. Папа же въспрянув от сна и страх и ужас велий нападе на ний, не смея ослышатися повеленнаго ангелом. Во утрии же день приде в церковь, взяти³ он свтый (!) белый клобук и зрит ужасно видение. Преже взятѣя блюдо оно и с клобукомъ с престола подняся выше человека и паки ста на прѣстоле, папа же взя его своими руками с великим страхом. Егда же понесоша из церкви клобук он святой, и приде глас от олтаря: «С миром изыдем». Сий же глас мнози слышаша и удивившася. И в сосуд некий чистъ положиша папа клобукъ он и златое блюдо и своими печатми печатав, и отряди чесны мужи, и написание вдав, и отпусти в Костян град к патрѣярху. Тогда в Костянтине граде патрѣярхъ бе Увеналии муж добродетелен, и сему в видении явися уноша светел и рече: «О учителю святой, в древняя лета благоверный царь Костантин римскому папе Сели|| (л. 3) вестру сотвори клобук бел носити на главе на почестъ блаженному папе и на похвалу апосталстей церкви. Ныне же нечистый папа латынский сего святого клобука хоте опоругати и истребити, и повелением

² Выносное, срезано при переплетении (?).

³ Ранее вместо «в» была написана «о».

Вседержителя Бога злый он папа римский нынѣ посла сего святого клобука к тебе, ты же стрети его и прими с честию и написание со благословением дав послѣ сего святого клобука в Рускую землю в Великий Новѣград, и да будет тамо на главе свѣтѣшаго (!) Василья архиепискупа Навгороцкаго и на прочих по нем архиепископех на почѣсть святой церкви Софеи премудрости божии и на похвалу православным, тамо бо роспространитца ся и утвердися Христова вера изволением Вседержителя Бога. Вместо римскіе церкви дана бысть благодать церкви Софеи премудрости божии, уже бо чѣсть православия от Рима отъята есть и предана великому Новуграду», — и, сѣя глаголав, невидим бысть. Патрѣярхъ же удивися о виденіи, во утрии же день приидоша к патрѣярху от папы посланнии и сказаша ему вся, яже от посланниковъ пришествіи своемъ. Патрѣярхъ же со освещенными стретоша оно божественное сокровище, и прочет написание от папы удивись, и ковчежецъ онъ приимъ с честию, и печати отъя и вземъ оттуду свѣтѣйшій клобукъ, и целова его любовію, и, зря на нь, дивящесѣ (л. 3 об.) сотворенію его, и положи его паки на златѣмъ онемъ блюде въ прѣжереченномъ онемъ ковчежцы и печатавъ своими печатми и написание со благо(с)ловленіемъ⁴ давъ. И не по мнозехъ днѣхъ отпусти епискупа подручнаго ему суща Еумения именемъ на Рускую землю въ Великий Новѣградъ носящи ковчежецъ съ клобукомъ онемъ и проводиша ихъ чѣстно. И не въ кую же ночь архиепискупу Великому Новогорода Василю молящусѣ богу и седе почитѣти, и абие сонъ обьятъ его и видѣ ангела господня умилиена образомъ и свѣтла лицемъ сташа предъ нимъ, и на главѣ имѣя клобукъ бѣлый и перстомъ руки своея указавъ на главу свою и рече: «Василие клобукъ сѣй бѣлый, еже видиши на главѣ моеи, от Рима есть. Въ древняя убо лета блговерный убо царь Костянтинъ от Святаго Духа вразумляемъ сотвори сего на почѣсть Римскому папѣ Селивестру на главѣ носитѣ, и Господь Вседержитель не изволи сему быти, тамо преле(с)ти ради скверныхъ латынъ. Ты жъ иди вне града сего и стрети посланныхъ от патрѣярха и епискупомъ носимый ковчежецъ, въ немъ же клобукъ симъ образомъ на блюде златѣ приими с честию. Сѣй бо клобукъ со(л. 1 — ф. 196, оп. 3, № 80) (т)воре(н) по чину свѣтѣе Троицы и про образу бѣлое⁵ Христово тредневное воскресеніе и нынѣ да будетъ(т) на твоей главѣ носимъ и на прочихъ по тебѣ ар(хиеписко)пехъ града сего утвердитца на главахъ носитѣ и се(го ради) показавъ ти его прѣжде да верно ти будети», — сѣя глагола(в) невидимъ бысть. Архиепискупъ Василей воспрянувъ от сна, и от страха и радости дивящесѣ чюдному

⁴ Здесь и далее в скобках восстановлен утраченный текст.

⁵ Неразборчиво, текст поврежден, читается с трудом, согласно другим спискам Повести, должно быть слово «свѣтлое».

видению. Во утрии же день от престоющих ему посла на распутия, уведати аще истинна есть. Явльшеся послании же оттоидоша недалече от града и узреша (е)пискупа грядуща незнаема суща и поклонився ему, возвратишася во град ко архиепискупу и сказаше ему вся. Архиепискуп же посла проповедники во вес град на собрание и повеле звонити в тяшкая, и облечеся въ светительские ризы со всеми причты. И недалече отшедшу ему от церкви святые Софеи, и абие приде прежереченный епискуп от патриарха, нося ковчежец с клобуком, и пришед, архиепискупу поклонися и посланные к нему грамоты даде. И о Христе целовавшеся Василей архиепискуп патрярхова написания, и ковчежец прием чесно своима рукама, и поидоша в церковь Софеи премудрости божии и ковчежец, поставиша⁶ (л. 1 об.) (п)оставиша⁶ посреди церкви, и посланные патри(архов)ы грамоты прочте в услышание, и распе(чат)ав ковчежец он, и взя отгуду прежереченный (бел)ый клобукъ и зря его тацым же образом суща яко же виде на главе святого ангела и целова его и целова его⁷ любезно и яко хотяще его возложить на главу свою, и абие свыше от церковные главы от Господня образа изыде велий глас глаголющ сие: «Святый, святый⁸ архиепискуп положи на главу свою клобукъ он», — и стоя(ше) и, мало помолчав, вторицею приде глас ис полати деспота, яко услыша архиепискуп и все сущии в церкви гласы сия, страха и радости наполнишася и рекоша: «Господь, помилуй», — архиепискуп же сказа им ангельское явление и глаголы о святем клобуке и вся по ряду. И сиевою детѣлю и благодатию Господа нашего Иисуса Христа и по благословлению святейшаго патриарха Царяграда утвердися белый клобук на главах святых архиепискуп Великого Новаграда. Аминь.

⁶ В тексте написано дважды.

⁷ В тексте написано дважды.

⁸ В тексте написано дважды.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БАН	Българската Академия на науките
ВВ	Византийский временник
ВДИ	Вестник Древней истории
ВИ	Вопросы истории
ГИМ	Государственный Исторический музей
ДГ	Древнейшие государства Восточной Европы
ЖМНП	Журнал Министерства Народного Просвещения
ЗВРАО	Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества
ЗРВИ	Зборник радова Византолошког института. Београд
ИОРЯС	Известия Отделения русского языка и словесности Российской имп. Академии наук. Пг.
МАИЭТ	Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии
МДА	Московская духовная академия
ОЛДП	Общество любителей древней письменности
ОР	Отдел рукописей
НБКМ	Народна библиотека «Св. св. Кирил и Методий»
ПДПИ	Памятники древней письменности и искусства
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей
РГАДА	Российский государственный архив древних актов
РГБ	Российская государственная библиотека
РНБ	Российская национальная библиотека
СК	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг
СОРЯС	Сборник Отделения русского языка и словесности Российской имп. Академии наук
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН
ЧОИДР	Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете
AB	Analecta Bollandiana
BSI	Byzantinoslavica
BZ	Byzantinische Zeitschrift
DOP	Dumbarton Oaks Papers. Washington
JAZU	Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. Zagreb
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Paris
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina. Paris
NABHG	Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae
N. F.	Neue Folge
TM	Travaux et Mémoires. Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance. Paris

Научное издание

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ
СЛАВЯНСКИЙ МИР
МЕЖДУ РИМОМ И КОНСТАНТИНОПОЛЕМ

Редактор — *О. В. Трефилова*
Оригинал-макет — *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: **indrik@pochtamt.ru**
or by tel./fax: **+7 095 938 57 15**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура «Newton». Печать офсетная.

17,0 п. л. Тираж 800 экз. Заказ № 10815

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

