

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК
НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМИТЕТ СЛАВИСТОВ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

**ПИСЬМЕННОСТЬ,
ЛИТЕРАТУРА,
ФОЛЬКЛОР
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ.
ИСТОРИЯ СЛАВИСТИКИ**

**XVI Международный
съезд славистов**

Белград, 20–27 августа 2018 г.

ДОКЛАДЫ РОССИЙСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ

МОСКВА
Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН
2018

УДК 82
ББК 82/83

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

академик *А. М. Молдован* (ответственный редактор)
кандидат филологических наук *Г. П. Пилипенко*
доктор исторических наук *М. А. Робинсон*
доктор филологических наук *Л. И. Сазонова*
член-корреспондент РАН *А. Л. Топорков*
член-корреспондент РАН *Ф. Б. Успенский*

Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2018. — 432 с.

ISBN 978-5-7164-0765-7

Сборник включает статьи российских специалистов по истории славянских языков и литератур, фольклористов, исследователей славянской культуры, подготовленный к XVI Международному съезду славистов (Белград, 20–27 августа 2018 г.). Он посвящен таким актуальным вопросам, как история славянской письменности, история церковнославянского языка, сравнительная история литератур в России и других славянских странах, восприятие русской литературы на Западе, компаративное исследование славянского магического фольклора, история отдельных сюжетов в славянских и западноевропейских эпохах, перспективы исследования древнерусского языческого пантеона и др.

Для филологов и всех, кто интересуется письменностью, литературой и культурой славянских народов.

ISBN 978-5-7164-0765-7

© Тексты, коллектив авторов, 2018
© Российская академия наук, 2018
© Институт русского языка
им. В. В. Виноградова РАН, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

I

- А. А. Алексеев.* Еврейские источники в литературной традиции древней Руси 5
- Т. И. Афанасьева.* Литургическая реформа при митрополите Киприане и формирование Большого требника в Московской Руси 18
- Г. С. Баранкова, И. И. Макеева.* Ораторская проза Кирилла Туровского и ее место в древнерусской книжности 32
- К. В. Вершинин.* Из истории славянских переводов Евагрия Понтийского 52
- А. И. Грищенко.* Славяно-русские пятикнижия XV–XVI вв. с правками и глоссами по Масоретскому тексту и другим семитским источникам: новые лингвотекстологические данные 62
- Т. В. Пентковская.* «Слово и милости» в московском переводе второй половины XVII в. и его польский оригинал: особенности языка и переводческой техники 82
- В. Я. Петрухин.* Владимир Святославич — каган от «рода варяжска» 102
- М. А. Пузина.* К вопросу о создании славянского Минейного стихирая 109
- Е. Г. Сосновцева.* Традиция и инновации в языке памятников поздней русской агиографии (XVI–XVIII вв.) 122
- И. С. Юрьева.* Грамматика нарратива в ранних древнерусских летописях 137

II

- И. Е. Адельгейм.* Травма времени, терапия повествования (на материале польской и русской прозы 1990–2000-х гг.) 156
- Л. К. Гаврюшина.* Сербия как Новый Израиль в трудах сербских агиографов XIII в. 175
- Е. Н. Ковтун.* Вымысел эры постмодерна: эволюция повествования о необычайном в конце XX — начале XXI вв. (на материале русской и иных славянских литератур) 201

<i>О. А. Крашенинникова.</i> Богословие Св. Троицы в творчестве св. Климента Охридского	220
<i>Л. И. Сазонова.</i> Исследование творческой истории произведения в контексте взглядов Д. С. Лихачева на текстологию (поэма «Орел Российский» Симеона Полоцкого)	242
<i>Н. Н. Старикова.</i> История славянских литератур XX века (опыт создания монографической серии)	260
<i>А. Г. Шешкен.</i> Сербские писатели конца XX – начала XXI в. «о времени и о себе»	273
<i>Л. Ф. Широкова.</i> «Бурные 1960-е» в словацкой и русской прозе (историко-литературные параллели)	290

III

<i>О. В. Белова.</i> Славянские этиологические тексты: общее и особенное (на примере восточнославянских региональных традиций)	301
<i>А. В. Гура.</i> Славянские сонники: источники и параллели	325
<i>А. Б. Мороз.</i> Душа грешная. Концепт души в духовных стихах	358
<i>А. Л. Топорков.</i> Проблема «фейклора» в славянской фольклористике	377

IV

<i>А. С. Добычина.</i> Изучение становления Второго Болгарского царства (1185–1204 гг.) в рамках советского и постсоветского славяноведения (1917–2017 гг.)	396
<i>К. Б. Егорова.</i> Славянские материалы в рукописных собраниях Пушкинского дома: альбом кн. Е. Э. Трубецкой	416
<i>К. В. Никифоров.</i> Институт славяноведения РАН в прошедшее десятилетие: развитие традиционных исследований и новые подходы	422

А. А. Алексеев

ЕВРЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ
В ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
ДРЕВНЕЙ РУСИ

В свое время А. И. Соболевский дал впечатляющий перечень восточнославянских переводов домонгольского периода, все они (точнее: почти все) были сделаны с греческих оригиналов¹. Даже на фоне огромной литературы, пришедшей со славянского юга и запада к восточным славянам после крещения Руси, список Соболевского не терял своей значимости, открывая тот уникальный творческий потенциал, который был разбужен новой религиозной и культурной ситуацией. Сто лет спустя нужно снова пройти этим путем, чтобы представить список восточнославянских переводов с еврейского, сделанных в это же время в этой же исторической среде. Если осуществление переводов с греческого отвечало христианскому характеру новой религиозной и культурной эпохи на востоке Европы, то наличие сравнимого количества (как будет показано ниже) переводов с еврейского непременно должно быть осмыслено, чтобы видеть исторические явления в подлинном свете².

Центром той литературной традиции, в которой еврейский элемент играет важную роль, является Толковая палея. Попытки опре-

Анатолий Алексеевич Алексеев,

Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)

¹ *Соболевский А. И.* Особенности русских переводов до-монгольского периода // *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. Глава VIII. С. 162–177.

² Впервые эта тема была поставлена тем же А. И. Соболевским под неудачным названием «литература жидовствующих» в его книге «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков». СПб., 1903, С. 396–428. При изучении славянского перевода Есфири вопрос возобновил *Н. А. Мещерский*: К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода // *Ученые записки Карело-Финского педагогического института*. Т. 2, вып. 1. Петрозаводск, 1956 (перепечатано в сборнике статей: *Мещерский Н. А.* Избранные статьи. СПб., 1995. С. 271–299).

делить характер Толковой палеи через сравнение ее с европейскими сочинениями *Historia scholastica*, *Biblia historiale*, *Biblia pauperum*, *Glossa ordinaria* отчасти открывают природу этого произведения как комментированной Библии. Если названные европейские компиляции существовали рядом с полными библейскими кодексами на латыни, изготовление и распространение которых было связано с парижским университетом, то в восточной Европе при отсутствии институализованных форм обучения Толковая палея была единственной четьей³ Библией рядом с литургической версией, образованной разными видами литургического Евангелия и Апостола, следованной Псалтыри и паримийником (профетологием). В греческой рукописной Септуагинте четьего типа место Торы и Невиим заняли Восьмикнижие с письмом Аристея в качестве предисловия, четыре книги Царств и Младшие пророки от Исаии до Малахии, включая также Даниила, существовавшие как правило по отдельности в виде трех кодексов. Такое же распределение книг можно видеть в скромной по численности южнославянской рукописной традиции с той разницей, что письмо Аристея осталось непереуведенным, а Младшие пророки были сплочены в один корпус толкованиями Феодорита. Иная картина у восточных славян: здесь господствующее положение занимают рукописи Пятикнижия. Но появляются они лишь в конце XV века, вызванные к жизни известиями об успехах книгопечатания в Европе, и имеют признаки синагогального употребления в виде деления на субботние чтения и глоссирования по еврейскому тексту Торы или арамейскому таргуму⁴. Этими чертами обладала и рукопись, использованная в Новгороде для полного библейского свода при подготовке Геннадиевской библии 1499 года. Между тем, Толковая палея ведет последовательный рассказ от Творения мира до царства Соломона, и это значит, что на Русь со славянского юга пришли полные списки Восьмикнижия и Царств, а Пятикнижие как отдельный корпус было выделено только на восточнославянских землях⁵.

³ Необходимо напомнить, что в рукописный период Библия была представлена в трех кодикологических разновидностях — четьей, толковой (экзегетической) и литургической (служебной).

⁴ Пичхадзе А. А. Из истории четьего текста славянского Восьмикнижия // ТОДРЛ. Т. 49. 1996. С. 10–21. Таргум — перевод на народный язык, читаемый в синагоге вслед за текстом на священном языке.

⁵ Точно так же различного рода восточнославянские хронографические компиляции опирались на источники в объеме Восьмикнижия и Царств. См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975.

Сохранилось более 20 списков Толковой палеи⁶, но в это число входят также поздние редакции, подвергшиеся влиянию хронографа. Ранние списки Толковой палеи включают в себя четыре вида источников: 1) собственно библейский текст, который является основой всего сочинения, 2) святоотеческие труды в виде комментариев к библейскому тексту, 3) библейские апокрифы и 4) полемические пассажи с критикой иудаизма. Первые две категории являются обязательным ингредиентом христианской толковой Библии, начиная от Оригена и заканчивая большими катенами Феофилакта Болгарского. В согласии с этим в Толковую палею вошли материалы из Шестоднева Василия Великого и *Questiones* Феодорита Кирского, а равным образом отрывки из Слов многих христианских писателей, заимствованные, в частности, из славянского Пролога. Но апокрифы в качестве регулярных толкований библейского текста придают яркое своеобразие Толковой палее. Здесь читаются рассказы о сотворении Адама, потопе, Мельхиседеке, Моисее, Давиде и Соломоне⁷, обширные Заветы XII патриархов и многое другое. Значительное их число переведено непосредственно с еврейских оригиналов, минуя греческое посредство. Распространение Библии за счет неканонического материала характерно для еврейских авторов эпохи античности — Филона Александрийского (*De vita Mosis*), Иосифа Флавия (*Antiquitates iudaeorum*), Псевдо-Филона (*Liber antiquitatum biblicum*). Оно объясняется прежде всего отсутствием представления о каноне, равно как вне-синагогальными просветительскими задачами и целевой аудиторией — греко-римским миром. В рамках собственно иудейской литературной традиции использование неканонического материала весьма характерно для мидраша как экзегетического и гомилетического жанра, а также и для некоторых из арамейских таргумов⁸. Этот дополнительный материал называется аггада, считается, что он обнимает все, что создано человеком, но не галаху⁹, т.е. законодательство, полученное Моисеем от Господа.

В византийской письменности IX века также возникла экзегетическая компиляция такого рода — Историческая палея, в которой ис-

⁶ Алексеев А. А. Палея в системе хронографического жанра // ТОДРЛ. Т. 57. 2006. С. 25–32.

⁷ Недавнюю публикацию многих из названных произведений см.: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999.

⁸ См.: *Encyclopaedia of Midrash*. Ed. by J. Neusner and A. J. Avery Peck. Vol. 1–2. Leiden, 2004.

⁹ *Shinan A. The Late Midrashic, Paytanic and Targumic Literature* // *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 4. 2006. P. 681–2.

пользован богатый апокрифический материал для распространения и обогащения библейского текста. Ее византийский составитель не имел прямого доступа к еврейским источникам, а использовал готовые греческие источники¹⁰. Это произведение сохранилось в более полном виде лишь в славянском переводе, который был сделан на Балканах¹¹. Латинские толковые Библии в Европе, названные выше, не используют апокрифов.

Наличие библейских апокрифов в Толковой палее сближает ее с основным течением еврейской экзегетической традиции. Эта черта приобретает особую значимость в связи с тем, что многие апокрифы переведены непосредственно с еврейского и, вероятно, специально для Толковой палеи, поскольку редко встречаются за ее пределами. Список их известен¹², но здесь его следует повторить.

Из трактата Гиттин вавилонского талмуда переведены история Соломона и Китовраса [1]¹³, из трактата Менахот — суд о человеке с двумя головами [2]; из мидраша 'Aseret ha-Dibrot (толкование десяти заповедей) — суд о трех путниках [3]; из «малых мидрашей» — суд о сыновьях подлинном и ложном [4] и испытание Соломоном женского смысла [5]; из Второго таргума Есфири (таргум шени) — посещение Соломона царицей Савской [6]; из мидраша на Притчи — загадки царицы Савской [7]; из трактата Бехарот вавилонского Талмуда — загадки (апории) мудрецов царицы Савской [8]; из мидраша раввина Танхумы — притча о царе Адариане [9]. Апокрифический «Исход Моисея» [10] известен сегодня по еврейской Хронике Иерахмееля XIV века, но возник, вероятно, в X веке¹⁴. Язык названных переводов гораздо меньше подвержен влиянию южнославянских образцов, чем это наблюдается в произведениях церковной письменности у восточных славян, однако он грамматически правилен и удобопонятен: переводы осуществил высоко профессиональный писатель. Еврейские

¹⁰ *Flusser D. Palaea Historica: An Unknown Source of Biblical Legends // Scripta Hierosolymitana. 1971. Vol. 22. P. 48–79.*

¹¹ Славянский перевод датируется либо XIII веком (Сумникова Т. А. К проблеме перевода Исторической палеи // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969. С. 27–39), либо X веком (Станков Р. Лексика исторической палеи. Велико Тырново, 1994).

¹² См.: Алексеев А. А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 41–57.

¹³ Здесь и далее в квадратных скобках пронумерованы литературные единицы, переведенные с еврейского.

¹⁴ *Taube M. The Slavic Life of Moses and Its Hebrew Sources // Jews and Slavs. 1993. Vol. 1. P. 84–119.*

источники очень редко, но вполне надежно проявляются в нем. Это *малкатошва* «царица Савская», *шамирь* «алмаз», *кокоть дътський* «полевой петух», *ноготь пѣтичь* «алмазное острие для письма»¹⁵. Для некоторых других эпизодов Толковой палеи такого же характера иноязычные оригиналы не обнаружены, но нельзя исключить того, что они также входят в число переводов с еврейского. Это суд Соломона о трех сыновьях [11], получивших в наследство горшок с золотом, костями и пылью, рассказ о невесте Соломона [12], а также находящийся в составе Толковой палеи рассказ о потопе [13]¹⁶.

При изложении древнейших родословий в Толковой палее библейских имена сопровождаются довольно умелыми объяснениями их еврейских этимонов. Обратив на это внимание, В. М. Истрин задавался вопросом, не взяты ли эти разъяснения из какого-либо словаря вроде статьи «о именьхъ глаголемыхъ жидовьскымъ языкъмъ», какая находится в известном толковом сборнике Q.п.I.18, лл. 169v—172v¹⁷. Но порядок имен персонажей согласуется в этом словаре с последовательностью библейского текста, так что текст Толковой палеи был источником для словаря, а не наоборот.

Антииудейские полемические инвективы Толковой палеи варьируют и развивают мысль о том, что подлинное значение Ветхого Завета раскрывается лишь в Новом Завете, чего иудеи не могут или не хотят видеть. Сделанные à propos, они опираются на тот или другой обсуждаемый библейский пассаж. В немногих случаях материалом служит славянский перевод Иудейской войны Иосифа Флавия или новозаветная цитата¹⁸. Это первый из четырех типов антииудейской полемики, который известен и в европейской письменной традиции начала второго тысячелетия¹⁹. Нередко со стороны христиан в ней участвовали новообращенные евреи, каков был, например, весьма ученый и просвещенный Петр Альфонси (1052—1144), выходец из Испании, тру-

¹⁵ *Алексеев А. А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // *Russian Linguistics*. Vol. 11. 1987. P. 8—9.

¹⁶ *Алексеев А. А.* «Сказание о Ноевом ковчеге» в древнерусской литературе // *Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика — эллинистика — сирология — славистика*. СПб., 2016. С. 284—302.

¹⁷ *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи. I—VI. СПб., 1898. С. 26—35. Сборник издала Halina Wańtróbska: Полата књигописьная. № 19. 1987.

¹⁸ *Алексеев А. А.* Палея в системе хронографического жанра // *ТОДРЛ*. 2006. Т. 57. С. 25—32.

¹⁹ *Funkenstein A.* Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages // *Viator*. 1971. Vol. 2. P. 373—382.

дившийся в Англии²⁰. Из этой полемики нельзя делать исторические выводы о характере отношений между двумя религиозными группами, следует понимать, что это прежде всего литературный жанр²¹. Однако со времени крестовых походов, т.е. с конца XI века, антииудейская полемика в Европе уже не именовала иудеев заблудшими, но признала их сознательными убийцами Христа²². С этого же времени христиане отказываются от буквального толкования Писания, предпочитая метафорическое²³. Эти новые взгляды в Толковой палее не отразились.

И все же Толковая палая не является единственным местом появления переводов с еврейского у восточных славян домонгольского периода. Хронографии также известны такого рода источники. Это большие пассажи из книги Иосиппон: рассказ о посещении Александром Иерусалима вошел в летопись под 1100 годом [14]²⁴, пространное повествование о мужестве защитников Иерусалима, о ходе осады, о сражении с императором Титом читается в составе Еллинского летописца второй редакции²⁵, а также в сокращении в Повести о трех пленениях Иерусалима [15]²⁶. Отрывок из 2 Ездры 3.1–5.6 о телохранителях Дария [16] в переводе с еврейского вместе с пассажами славянского текста из Иудейской войны стал частью истории Иерусалимского храма под названием Слово блаженного Зоровавеля²⁷. Не-

²⁰ Составил *Dialogi cum Judaeo*, в которых он беседует с Моисеем.

²¹ Вопрос всесторонне рассмотрен: *Deroche V. Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysemy // Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Ed. by R. Bonfil, O. Irshai, G. G. Stroumsa, R. Talgam. Leiden; Boston, 2012. P. 535–548.

²² *Abulafia A. S. Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. London, 1995. P. 58–59.

²³ *Ibid.*, 97–98, 106. Буквальное толкование находилось в согласии с концепцией Августина *testimonium veritatis*, считавшего, что именно евреи свидетельствуют о верности Писания.

²⁴ *Мещерский Н. А.* К вопросу об источниках Повести временных лет // ТОДР. 1957. Т. 13. С. 57–65.

²⁵ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст. СПб., 1999. С. 224–244; *Мещерский Н. А.* К вопросу о составе и источниках Академического хронографа // Летописи и хроники. Сб. статей 1973 г. М., 1974. С. 212–219; *Таубе М.* О генезисе одного рассказа в составе “Еллинского летописца” второй редакции (“О взятии Иерусалима Титом”) // *Russian Literature and History*. Jerusalem, 1989. P. 145–150.

²⁶ *Истприн В. М.* Хронограф Академии наук 45.13.4. Одесса, 1905.

²⁷ *Navtanovich L.* The Slavonic Apocryphon of Zorobabel // *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity*. Ed. L. Di Tomaso and C. Böttrich. Tübingen, 2011. P. 304–355.

которые из христологических интерполяций славянского перевода Иудейской войны отражают иудейское понимание новозаветных событий, что в частности выражается в политической трактовке фигур Иоанна Предтечи и Иисуса, в создании литературного образа Левия (Луя), который якобы спровоцировал избиение вифлеемских младенцев, в отсутствии упреков евреям в неприятии или распятии Христа²⁸. В Повести о трех пленениях Иерусалима и Слове блаженного Зоровавеля прямо выражена скорбь о судьбе евреев, но отсутствует обычное для христианской историографии представление о том, что их беды вызваны виной за распятие Христа. Этот взгляд был высказан Псевдо-Егезиппом уже в IV в. в латинской переработке Иудейской войны *De excidio urbis Hierosolymitanae*²⁹. Характерно также, что Иосиф Флавий стал в это время известен восточнославянской среде в двух версиях перевода: с греческого — Иудейской войны, с еврейского — Иосиппона, которые встретились здесь друг с другом в виде христологических интерполяций Иудейской войны. Нужно отметить, что в еврейской средневековой историографии Иосиппону принадлежало первое место³⁰, тогда как сам Иосиф Флавий воспринимался в христианской среде как свой³¹. Наконец, к числу древних переводов с еврейского относится книга Есфирь, переведенная, вероятно, в Галиции до начала 14 века [17]. В отличие от названных ранее произведений таргум Есфири был обращен к еврейской аудитории, ибо должен был сопровождать синагогальное чтение свитка (мегиллы) в весенний праздник Пурим³².

²⁸ *Алексеев А. А.* Интерполяции славянской версии «Иудейской войны» Иосифа Флавия // ГОДРЛ. 2008. Т. 59. С. 63–114.

²⁹ *Bowman S.* Jewish Responses to Byzantine Polemics from the Ninth through the Eleventh Centuries // *The Jewish Jesus. Revelation, Reflection, Reclamation*. Ed. by Z. Garber. West Lafayette, 2011. P. 186.

³⁰ *Donitz S.* Historiography among Byzantine Jews: The Case of Sefer Yosippon // *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Ed. by R. Bonfil, O. Irshai, G. G. Stroumsa, R. Talgam. Leiden; Boston, 2012. P. 951–968.

³¹ См.: *Алексеев А. А.* Славянский Иосиф // *Христианский восток*. Том 8 (XIV). 2017. С. 27–40.

³² Даже если перевод сделан с несуществующего греческого оригинала, как предложили считать Моше Таубе и Гораций Лант, он все же был делом евреев, живших между славян. Но он был сделан с еврейского. См. альтернативные точки зрения: *Lunt H. G., Taube M.* *The Slavonic Book of Esther*. Harvard, 1998; *Алексеев А. А.* Еще раз о книге Есфирь // *Русский язык в научном освещении*. 2003. № 1 (5). С. 185–214.

Вторая по времени группа переводов с еврейского возникла в условиях другой языковой ситуации, для которой отмечены черты западнорусского наречия (старобелорусского, рутенского или мовы), а также признаки языка ашкеназов в виде германизмов. Тематически она состоит из трех подгрупп. Первая включает в себя Песнь песней [18]³³, Виленский таргумический сборник книг из раздела кетувим [19]³⁴ и Отрывки из перевода книг Бытия и сопутствующий им словарь [20]³⁵. Вторая подгруппа включает в себя перевод четырех сочинений средневековой схоластики: Книгу о сфере Иоанна де Сакробоско [21], Шестокрыл [22], Логику аль-Газали и Моисея Маймонида [23]³⁶ и Тайная тайных (Аристотелевы врата) [24]³⁷.

Наконец, особняком стоит хорошо документированное сочинение крестившегося еврея Федора из Киева, названное им Псалтырю [25]³⁸.

Эта вторая группа переводов кажется более понятной в культурном и литературном отношении. Часть из них (номера 18–20) отражает литургические и образовательные потребности евреев-ашкеназов, мигрировавших из Германии в восточнославянском направлении с конца XIII века³⁹; часть из них (номера 21–24) вызвана к жизни ин-

³³ См.: *Алексеев А. А.* Песнь песней по списку XVI века в переводе с древнееврейского оригинала // Палестинский сборник. Т. 27. 1981. С. 63–79.

³⁴ Частично издан: *Altbauer M.* The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian. Jerusalem, 1992.

³⁵ *Темчин С.* 1) Кириллический рукописный учебник древнееврейского языка (XVI в.) и Виленский ветхозаветный свод // Кнуготуга. 2011. 57. С. 86–97; 2) Learning Hebrew in the Grand Duchy of Lithuania: An Evidence from a 16th-Century Cyrillic Manuscript // Jews and Slavs. Vol. 24. 2014. P. 261–281.

³⁶ Издание и исследование: *Taube M.* The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Jerusalem, 2016.

³⁷ *Сперанский М.* Из истории отреченных книг. Аристотелевы врата или Тайная тайных. Изд. ОЛДП. 1908; *Буланин Д. М.* Тайная тайных // Словарь книжников и книжности Древней Руси. вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 427–430. Полный новейший обзор произведений этой второй группы см.: *Таубе М.* Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в Древней Руси // История еврейского народа в России. Ред И. Барталь. Т. 1. Иерусалим; Москва, 2010. С. 367–397. Объединение этой литературы с «жидовствующими» вызвано лишь традицией Соболевского и ничем не подтверждается. Астрономический трактат англичанина Иоанна де Сакробоско написан на латыни, еврейский перевод сыграл роль посредника.

³⁸ *Сперанский М. Н.* Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора Еврея. М., 1907.

³⁹ Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture. Ed. M. Avrum Ehrlich. Santa Barbara, et al. 2008. P. 187.

тересами и участием самой еврейской среды к развитию европейской схоластики, в рамках которой взаимодействовали тексты на арабском, греческом, латинском и еврейском языках. Были славяне заказчиками или невольными потребителями этой литературы, решить трудно. Но они интересовались ею: ведь все сохранившиеся рукописи названных переводов имеют монастырское происхождение. В русской научной традиции это общеевропейское по своему протеканию течение было ошибочно отождествлено с «ересью жидовствующих», тогда как его прямой задачей являлось освоение аристотелизма. В более позднее время духовным выразителем этого течения явился князь Андрей Курбский в западнорусский период своей жизни⁴⁰.

Гораздо труднее понять причины появления ранней группы переводов, когда еврейское население на восточноевропейском пространстве не могло быть многочисленно. Однако по своему образу жизни и социальным функциям оно было тогда экономически более влиятельно и гораздо теснее вовлечено в общение с окружающим славянским большинством. В IX–X веках восточная Европа представляла собою значительный интерес для континентальной торговли. С севера на юг проходил торговый путь «из варяг в греки», в восточном направлении по Волге до Каспия и далее в Багдад и через весь континент проходил «великий шелковый путь». Уникальность маршрута «из варяг в греки» заключалась в том, что его обслуживали не купцы, а вооруженные варяжские дружины, что видно из договоров руси с греками. Причерноморские степи были местом обитания воинственных кочевников, которые в конце концов с приходом печенегов, а затем половцев полностью перекрыли этот путь в XI веке. Вероятно, это обстоятельство вызвало отток населения из Киева в северо-восточном направлении, где уже в начале XIII века стало расцветать Ростово-Суздальское княжество. Трансконтинентальный путь на запад и восток продолжал свое существование вплоть до прихода Золотой Орды в середине XIII века. Его обслуживали так называемые раданиты — евреи и сирийцы-христиане. Главные предметы экспорта из восточной Европы были меха, воск, добываемый тогда исключительно бортничеством и употребляемый на изготовление светильников, но на первом месте стояли рабы⁴¹. Что лат. *sclavus* «раб» произошло

⁴⁰ См.: *Алексеев А. А.* Логика Псевдо-Маймонида в славянском переводе XV века // *Русский язык в научном освещении.* № 1 (33). 2017. С. 272–281.

⁴¹ О работорговле как основе средневековой экономики см.: *McCormick M.* *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, A.D. 300–900.* Cambridge, 2001. P. 244–254, 733–799.

в X веке от самоназвания славян не вызывает сомнения⁴². Византия не была большим потребителем рабов, главными покупателями были Персия и арабская Испания⁴³. Поскольку путь к Черному морю был перекрыт кочевниками, рабы из восточной Европы доставлялись в Прагу⁴⁴, где осуществлялись главные торговые операции. Вдоль торговых путей Евро-Азии и располагалось еврейское население. Оно было малочисленно⁴⁵, но по экономическим причинам пользовалось защитой и покровительством местных властей. Торговые операции производились с окружающим славянским миром, потому владение местным языком было необходимо и обязательно. Иногда только его одного было достаточно. Принятие иудаизма в среде местных славян особенно из числа язычников могло быть обусловлено экономическими и социальными причинами, равно как принятие христианства евреями, разумеется, при условии, что это открывало новокрещенному карьеру при княжеском дворе. Известно, как легко усваивали евреи местные языки и широко пользовались ими даже в религиозно-сакральных целях⁴⁶.

Надежным показателем этой ситуации являются глоссы славянских списков Пятикнижия [26]. Они свидетельствуют о употреблении славянского текста в качестве синагогального таргума⁴⁷, с этим

⁴² *Niermeyer J. F. Mediae latinitatis lexicon minus. Leiden, 1976, s. v.*

⁴³ В 961 г. в Кордове было около 14 тысяч славян-рабов. См.: *The Cambridge Economic History. 2nd ed. Vol. 2: Trade and Industry in the Middle Ages. Ed. by Postan M. and E. Miller. 1987. P. 417, 486. См. также: Мишин Д. Е. Сакалиба (славяне) в исламском мире в раннее средневековье. М., 2002.*

⁴⁴ *Cambridge Economic History. P. 323, 414, 486. Уже во второй половине XIII века Золотая Орда начала систематически поставлять рабов в Крым, откуда их вывозили генуэзские купцы. Id. P. 588-9.*

⁴⁵ В Рейнских областях, где было самое многочисленное еврейское население в Европе, по оценке историка, в конце X века проживало четыре-пять тысяч евреев, через столетие, накануне крестовых походов, 25 тысяч. См.: *Toch M. The Formation of a Diaspora: The Settlement of Jews in the Medieval German Reich // Aschkenas. Vol. 7. 1997. P. 55-79.*

⁴⁶ *Гаркави А. О языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей. СПб., 1865; Steinschneider M. Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin, 1893.*

⁴⁷ *Алексеев А. А. Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи: Результаты и перспективы исследования // Jews and Slavs. Vol. 24. 2014. С. 171-173. См. также: Успенский Б. А. 1) Имя Бога в славянской Библии (К вопросу о славяно-еврейских контактах в Древней Руси) // Вопросы языкознания. 2012. № 6. С. 93-122; 2) Из истории славянской Библии: Славяно-еврейские языковые контакты в Древней Руси (на материале nomina sacra) // Id. 2014. № 5. С. 23-55.*

согласуется деление списков на 52 параши по количеству недель солнечного года⁴⁸. Известно, что в книге Иосиппон, созданной в начале X века в Неаполе, традиционная библейская топонимика и этнонимика была перенесена на европейский пейзаж, почему за Испанией закрепилось именование Сфарад (Авд 20), за Германией Ашкеназ (Быт 10.3, Иер 51.27) и т.д., тогда как восточная Европа получила название Ханаана, ибо хананеи, потомки Хама, по проклятию Ноя, стали рабами братьев своих Сима и Яфета (Быт 9.18), а восточная Европа оказалась поставщиком рабов на рынки Персии и Средиземноморья. Совсем не случайно во всех восточнославянских списках Пятикнижия опущена часть этого стиха: «Хамъ же бѣ отьць ханаановъ»⁴⁹. Мелкий, но выразительный факт указывает на участие иудеев в подержании рукописной традиции славянской Библии.

Существуют немногие исторические сведения о лицах еврейской национальности на восточнославянских землях. Случайно сохранившиеся документы содержат имена нескольких киевских евреев X века⁵⁰, двух-трех человек, живших в следующем столетии⁵¹, одного безымянного жителя Руси, побывавшего в Салониках и не говорившего ни на одном языке кроме ханаанского (славянского)⁵². Близость Хазарии, определенно связанной с иудаизмом, также следует принимать во внимание⁵³.

Об укорененности евреев в культурной ситуации Руси говорят некоторые черты «Псалтыри» Федора, около 1461 г. Книга организована как литургическая следованная Псалтырь православной христианской традиции: она содержит 74 «псалма», объединенных в 20 «кафизм», и 9 «библейских песен» под именами исторических

⁴⁸ В солнечно-лунном годовом цикле, какой применяется в иудейском календаре, количество недель не постоянно, меняясь от 52 до 54.

⁴⁹ Михайлов А. В. К вопросу о тексте книги Бытия пророка Моисея в Толковой палее // Известия Варшавского университета. 1896. Книга 1. С. 8 [1–23].

⁵⁰ Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca; London, 1982.

⁵¹ Kulik A. Jews from Rus' in Medieval England // The Jewish Quarterly Review, Vol. 102. P. 371–403; Кулик А. Евреи Древней Руси: Источники и историческая реконструкция // Jews and Slavs. Vol. 24. Москва; Иерусалим, 2014. С. 527–547; Вихнович В. Л. Ица из Чернигова // Id., p. 198–203.

⁵² Jakobson R., Halle M. The Term Canaan in Medieval Hebrew // Jakobson R. Selected Writings. Berlin. Vol. 6/2. 1985. P. 858–862.

⁵³ См.: Pritsak O. The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective. Ed. by H. Aster and P. J. Potichnyj. 2d ed. Edmounton, 1990. P. 3–21.

персонажей. В качестве «псалмов» выступают переведенные фрагменты литургических текстов, восполненные плодами поэтического вдохновения автора. Его увлекала мысль о воспроизведении молитвенного сборника махзор, в поэтических формах которого (пьютим) впервые появилось правильное стихосложение со строфой и грамматической рифмой, как это уже было сделано в акафисте сирийца Романа Сладкопевца в VI веке и стало проникать в еврейскую поэзию с VII века. В XII–XIII вв. махзор получил распространение среди евреев Европы, считалось, что автором его является сам псалмопевец Давид. Федор не был книжным человеком, так что пользовался обиходным языком. Некоторые места текста темны уже поэтому, например, слово свѣтъ он употребляет в значении «мир» (космос), что соответствует не книжной традиции, а бытовой (ср. «на том свете»). Эта особенность перевода вызвала негативную оценку издателя⁵⁴. Однако важнее обратить внимание на то, что Федору знакомы принципы аллитерационного стиха, так что он вводит в свой перевод такую строчку как «[красный красить насъ], коль красно имя твое по всеи земли» (Псалом 9, в еврейском оригинале у имени эпитет *adig* «славный»). Эта форма стихосложения употребляется в заговорах, имеет связь с магией⁵⁵. Регулярным соответствием для торы у него служит *правда*, как это в названии свода законов *Правды русской*. Еврей Федор не был чужаком в том славянском окружении, в котором проходила его каждодневная жизнь.

Присутствие византийских евреев на Балканах почти не отразилось в письменной традиции южных славян⁵⁶, потому заметный след

⁵⁴ *Сперанский М. Н.* Псалтырь жидовствующих. С. 42–45. О литературной структуре этого сложного текста см.: *Zuckerman C.* The ‘Psalter’ of Fedor and the Heresy of the ‘Judaizers’ in the Last Quarter of the Fifteenth Century // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 11. 1987. P. 77–99. Цукерман считает, что Федор воспроизводил литургические тексты по памяти. Мне кажется, что это были свободные вариации на литургические темы, с которыми Федор не был близко знаком, но которые увлекали его своей художественной формой.

⁵⁵ См. об аллитерационном стихе в книжности XV в.: *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // ИОРЯС. Т. 18/4. СПб., 1913. С. 16–126; *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX веков. История, символика, поэтика. М., 2005; *Алексеев А. А.* Из истории древнерусской экзегезы // *Slavische Geisteskultur. Ethnolinguistische und philologische Forschungen*. Teil 2. Wien, 2016. S. 35–36.

⁵⁶ Или же отразилось отрицательным образом. См.: *Stefanov P.* Anti-Judaism in Bulgaria during the 14th Century // *Colloquia Judaica*. Tom 1. Siedlce; Banská Bystrica, 2011. S. 37–48. Изолированное место в научной традиции за-

еврейского соучастия в литературном процессе восточных славян требует осмысления. Древняя Русь была географически удалена от Византии, и заполнение существующего вакуума контактами с евреями стало необходимо в той же мере, как это было на западе Европы вдали от эллинизма, где сама библеистика возникла в ходе ученичества у евреев⁵⁷. Соединение двух начал в восточнославянской среде создало гармоничную гуманистическую культуру, которой положила конец Золотая Орда. Толковая паляя с ее уникальным строем является результатом и ярким выразителем этого культурного феномена; к тому же она в своем качестве четъей Библии многообразно и тесно связана с современной ей литературой, прежде всего летописью⁵⁸, что придает наблюдаемым фактам особую значимость. Библия была сильным объединяющим фактором вплоть до великого раскола христианства в XVI в., а когда книгопечатание сделало доступными наиболее востребованные источники, снизилась значимость живых человеческих контактов и усилилось соперничество доктрин. Отказ от сотрудничества и компромисса стал новым суровым правилом религиозной и культурной жизни.

нимает попытка доказать южнославянское происхождение Толковой палеи, см.: *Славова Т.* Тълковната Палея в контекста на старобългарска книжнина. София, 2002.

⁵⁷ См.: *Smalley B.* The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1952; *Grabois A.* The *hebraica veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the 12th century // *Speculum*. Vol. 50. 1975. P. 613–634; *Harris R. A.* Discerning Parallelism: A Study in Northern French Medieval Jewish Biblical Exegesis. Providence, 2004; *Klepper D. C.* The Insight of Unbelievers. Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages. Philadelphia, 2007. Об участии евреев в развитии научного знания в Европе XII в. см.: *Sarton G.* Introduction to the History of Science. Vol. 2. Part. 1. Washington, 1931. P. 116–188.

⁵⁸ Научная литература велика, см.: *Шахматов А. А.* Толковая паляя и русская летопись // Статьи по славяноведению. Вып. 1. СПб., 1904. С. 199–271.

Т. И. Афанасьева

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕФОРМА
ПРИ МИТРОПОЛИТЕ КИПРИАНЕ
И ФОРМИРОВАНИЕ
БОЛЬШОГО ТРЕБНИКА
В МОСКОВСКОЙ РУСИ¹

Изучение sprawy Служебника и Требника при митрополите Киприане выявило несколько спорных вопросов, которые начали обсуждаться учеными в XIX веке. При описании рукописей Московской Синодальной библиотеки А. В. Горским и К. И. Невоструевым было обнаружено несколько служебников и требников, в которых их авторство связывалось с Киприаном. Это пергаменный служебник *Син. 601* конца XIV века и требник *Син. 326* 1481 г. [Горский, Невоструев 1969: 11–20, 199–204]. И. Д. Мансветов указал, что в этих рукописях чины вечерни и утрени очень сильно различаются как по переводу молитвословий, так и по составу службы. В связи с этим встал вопрос, какая из рукописей содержит переводы Киприана. Поскольку рукопись *Син. 601* пергаменная, а *Син. 326* почти на столетие моложе, то Мансветов предположил, что в рукописи *Син. 326* содержится другой перевод, сделанный после Киприана и ему не принадлежащий [Мансветов 1882: 50–51].

До недавнего времени исследователи не связывали с именем Киприана требник *Син. 675*, который был не менее известен, чем упомянутые выше, потому что также был подробно описан А. В. Горским и К. И. Невоструевым [Горский, Невоструев 1969: 128–149]. Он не имел никаких атрибуций, но содержал очень редкие литургические чины. Изучение этой рукописи Мигелем Арранцем в сопоставлении с греческими евхологиями показало, что она содержит богослужебные чины Великой церкви (храма св. Софии в Константинополе), а именно, Песненное последование. М. Арранц связал этот требник

Татьяна Игоревна Афанасьева,
Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург)

¹ Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект 16-18-10137.

с деятельностью митрополита Киприана, никак не аргументировав свою точку зрения [Арранц 2003: 589–674]. Его мнение не было принято, и по-прежнему с именем Киприана связывается рукопись *Син. 601* [Желтов 2013: 728–730].

Евхологий Великой церкви — это особая разновидность требника, содержащая чины патриаршего богослужения, совершавшегося в главном храме византийской столицы. Известны три греческих списка евхология Великой церкви послеканоборческого периода. Древнейший список *Coisl. 213* 1027 года был найден и описан А. А. Дмитриевским [Дмитриевский 1901: 993–1052]. Другой список XIII века, но долгое время считавшийся рукописью XI века², — кодекс *Г.β.1*, который хранится в Гроттаферратском монастыре под Римом. Третий список начала XIV века — это кодекс из Афинской национальной библиотеки *Athens 662*. Их изучению посвящены многочисленные работы М. Арранца, посвятившего всю свою научную деятельность типологии византийского Евхология. Ему удалось выделить среди многочисленных греческих рукописей VIII–XIV вв. кафедральные евхологии, связанные со столичным патриаршим богослужением [Arranz 1982: 284–335]. Три существующих списка Евхология Великой церкви показывают, что с XI по XIV вв. традиции Великой церкви постепенно трансформируются, и кафедральные службы заменяются монастырскими по происхождению. Богослужение в Великой церкви прекращается после латинского завоевания Константинополя в 1204 году. Когда при династии Палеологов богослужение в главном храме страны возрождается, многие древние службы уже не употребляются. Так исчезает ряд литий в разные места Константинополя, заметно упрощается чин влахернских купаний, трансформируется особый строй служения служб суточного круга — Песненное последование.

Син. 675 является старшим списком славянского перевода Евхология Великой церкви. Он написан на пергамене на рубеже XIV–XV веков, т.е. в киприановское время. Все службы, содержащиеся в нем, вошли в состав кодекса *Син. 326*, который и имеет запись о составлении его Киприаном. Поэтому для изучения киприановских переводов *Син. 675* имеет важнейшее значение. Существует еще один список славянского перевода Евхология Великой церкви — рукопись *Син. 900*, написанная не ранее 10-х годов XV века³. Сравнение данных

² Рукопись была передатирована С. Паренти и Е. Велковской [Parenti, Velkovska 2007: 175–196], в работах М. Арранца она рассматривается как источник XI в.

³ Благодарю А. А. Турилова за уточнение датировки.

русских рукописей с тремя греческими кодексами позволило сделать нам следующие наблюдения.

Славянская версия Евхология Великой церкви является свидетелем не сохранившегося до нашего времени греческого текста Евхология Великой церкви в редакции 70–80-х XIV в. — последней редакции патриаршего требника византийской столицы. Эта редакция была осуществлена, как нам представляется, при патриархе Филофее⁴, о чем свидетельствует наличие в ней молитвы на «новолетие», атрибутированной этому патриарху. В новой версии Евхологии Великой церкви были внесены изменения в служение Песенного последования, а именно: оно было разделено на две части, и древние части Песенной вечерни и утрени вместе с патриаршими чинами Страстной седмицы, были отнесены в другую часть кодекса [Афанасьева 2015а: 9–43].

Славянская версия Евхология Великой церкви — это не полный перевод греческого кодекса, а частичный. Переводчик выбрал только те службы, которые были неизвестны или мало распространены на Руси, а такие известные и широко распространенные последования, как венчание, крещение, погребение, елеосвящение, Великое и малое водосвятие, были переведены позднее. Многие чины и молитвы при переводе подверглись изменениям. Так, все константинопольские топонимы были опущены. Например, в *Син. 900*, на л. 83 об. читаем **чин вываемии такоже въ литню**, в то время как в *Coisl. 213*, в *Г.β.1* и *Athens 662* эта служба носит более пространное название Τάξις γινομένη ἐν τῷ κάμπῳ τοῦ τριβουναλίου, ἐν ταῖς ἐξ ἔθους ἐκεῖσε ἀπερχομέναις λιταῖς. Здесь устранен константинопольский топоним «поле Трибунала», куда эта лития совершалась.

В *Coisl. 213* (л. 81 об.) лития по случаю нападения варваров носит очень пространное название: ἐν λιτῇ διὰ φόβον γινομένη τῇ ΚΕ' τοῦ σεπτεμβρίου καὶ ἰουνίου Ε' ἐν τῷ κάμπῳ τοῦ τριβουναλίου ἕξω τῆς χρυσῆς πόρτης εἰς καὶ ὀκτωβρίου ΚΣ' τοῦ ἁγίου Δημητρίου τῇ μνήμῃ τοῦ σεισμοῦ καὶ τῶν ἀβάρων καὶ τῶν ἁγίων ἀναγύρων ἕξω τῆς πόρτης τῶν βλαχερνῶν καὶ εἰς τῇ Δ' μετὰ τὴν κυριακὴν τῶν ἁγίων πάντων ἕξω τῆς

⁴ Возможно, что версия составлялась после 1379 г. В 1376 г. после политического переворота и захвата власти императором Андроником IV, Филофей был низложен, отправлен в ссылку и умер в 1379 г. В том же 1379 г. Андроник был свергнут и при новом патриархе Ниле продолжают литургические реформы, начатые Филофеем: в 1386 г. протодиаконом св. Софии Димитрий Гемистос создает устав патриаршей литургии, основанный на Диатаксисе патриарха Филофея [Rentel 2005: 363–385].

переводе озаглавлена молитва **въ постриженіе главы** (*Син. 900*, л. 98), а все что касается остригания бороды, не практиковавшегося в Древней Руси⁵, было опущено. При сравнении греческого и славянского текстов видно, что слово *πόγων* (борода) всегда пропускается.

В славянской версии дважды переведены чин коронования царя и молитва патриарха за царя: в одном случае греческое слово βασιλεύς в значении «земной правитель» передается как «царь», тем самым за чином сохраняется византийский статус, в другом случае βασιλεύς переводится как «князь», и последование приспосабливается к русским историческим реалиям и ему даются оригинальные названия. Так, на л. 194 об. имеется **мѣтва бл҃гвити цѣрѣ и князѣа**, которая полностью совпадает по тексту с молитвой **въ провъзвѣденіе цѣрѣа** л. 185 об. (εὐχή ἐπὶ προχειρίσει βασιλέως). Молитва патриарха за царя на л. 172 озаглавлена **мѣтва о князехъ и различныхъ потрѣбахъ паче внегда потрѣбѣ бывши ратномуъ времени на съпротивныа таже и въ четвергъ свѣтлыа недѣли**. На л. 188 об. читается та же молитва, но она озаглавлена **мѣтва, юже гѣтъ патриархъ ц(с)реви · въ четвергъ по пасцѣ**. Эта молитва читалась во время торжественного приема патриарха и духовенства императором в четверг после Пасхи, этот церемониал подробно описан в 22 и 23 главах «Книги церемоний» Константина Багрянородного [Constantin VII Porphyrogénète 1967: 83–88]. В греческих списках подобного явления не наблюдается, данные молитвы не повторяются в кодексах дважды. Такое «удваивание» в славянской версии, видимо, можно объяснить отсутствием царей на Руси в это время. Это создавало необходимость перевести эти молитвы с приспособлением как греческим реалиям, так и к русским, где князь был верховным правителем страны.

Все приведенные примеры свидетельствуют об обработке текста при переводе, о том, что этот перевод, видимо, готовился к богослужебному использованию в Москве. На наш взгляд, перевод мог осуществляться в Константинополе. Это можно предположить исходя из того, что новая версия Евхология Великой церкви, осуществленная при Филофее (†1376) или после 1379 г. при Ниле Керамее, не могла еще широко распространиться по византийской империи и тем более быть известной на Руси. Видимо, перевод осуществлялся

⁵ Например, в «Сязании с латиною» митрополита Киевского Георгия имеется следующее обвинение, свидетельствующее о запрете на Руси постригать бороду: «Иже постригают бороды своя бритвою, иже есть отсечено от Моисеова закона и от евангельска». Цит. по: [Макарий 1995: 558].

в Константинополе в 80-е годы, т.е. в то время, когда русские миссии в связи с частой сменой митрополитов на Руси здесь пребывали постоянно. Русские книжники из свиты митрополита Киприана благодаря его связям были допущены в различные библиотеки столицы, где они могли заниматься переводами. Имена переводчиков остаются неизвестными, но то, что переводом Евхология Великой церкви занимались русские книжники, не вызывает сомнения. В славянском тексте обнаруживается большое количество русизмов на всех уровнях языка. Однако автор версии был, несомненно, митрополит Киприан, именно он указывал, какие службы из евхология Великой церкви следует перевести.

Перевод был привезен в Москву, и после смерти Дмитрия Донского в 90-е годы, когда Киприан мог полноправно занимать митрополичий престол, стал внедряться в московское кафедральное богослужение. В него была внесена лития на великой вечерне (*Син.* 675, л. 18–21), которой не было в греческом оригинале Евхология Великой церкви — *Ѹще молимъ сѧ ѡ бл̑говѣрныхъ и бѡхранимыхъ ц(с)ренъ нашихъ · Державы побѣды · пребываннѧ · мира · здравнѧ · сп(с)ннѧ · и Ѡпущеннѧ грѣховъ ихъ*. На этой литии упоминаются цари, а не князья, и, следовательно, данная лития была вставлена в основной перевод после 1393 года, когда Киприан начал внедрять свою программу в московское богослужение — поминание византийского царя. Сначала эта инициатива не имела поддержки у великого князя Василия Дмитриевича, на что последовала реакция константинопольского патриарха Антония, написавшего около 1393 г. послание, в котором он укоряет Василия Дмитриевича за фразу «мы имеем Церковь, но царя не имеем» [Макарий 1995: 514]. Практика поминовения византийского царя была внедрена в московское богослужение к 1395 г. [Клосс 2001: 33]. Такие же поминания можно видеть в Синодике Успенского собора ГИМ, *Син.* 667, где восхваляются византийские цари и патриархи и, прежде всего, Филофей Коккин [Яковлева 2013: 391–392].

Рукопись *Син.* 675 написана литургическим уставом с большим числом надстрочных знаков и весьма примечательной орфографией. Здесь употребляется запятая и греческие диакритические знаки: оксия ´, кендема ¨, исо ¨, камора ˆ, вария ˘ и великий апостроф ˆ. Однако функции этих знаков для писца не всегда понятны, поэтому четкой системы в их написании не наблюдается. В орфографии основного писца *Син.* 675 последовательно употребляются орфографические южнославянизмы минимального набора, по классификации М. Г. Гальченко: использование *i* перед гласной, наличие *жд* на

Если мы примем служебник *Vat. slav. 14* за служебник Киприана у нас исчезнут все противоречия, о которых писал Мансветов. Последования вечерни и утрени в киприановском переводе содержались в Евхологии Великой церкви и в состав служебника не входили. Оригинальным служебником Киприана был литургикон — книга, содержащая только литургии и весьма характерная для византийской традиции. В Византии литургии зачастую записывались на свитках, и таких греческих свитков сохранилось очень много. У славян, напротив, литургические свитки встречаются редко и сложилась иная традиция: в служебник чаще всего входили суточные службы — вечерня и утренья. Это мы наблюдаем в большинстве древних служебников, а также в служебниках афонской редакции XIV в.⁷ В киприановской редакции представлена византийская система разделения на евхологий и литургикон. В дальнейшем, однако, эта практика не прижилась на Руси, и в состав служебников стали вводиться другие службы суточного круга.

Требник, содержащий обычные таинства и требы, не связанные с практикой Великой церкви, прежде всего крещение, обучение и венчание, чины Великого и Малого водоосвящения, на наш взгляд, могли быть переведены на Руси в 90-е годы. Об этом свидетельствуют служебники *Син. 601* (1397(?) г.), *Син. 952* и *Погод. 75a* (нач. XV в.), в котором эти службы относятся к Киприановской редакции [Афанасьева 2018: 9–23; Желтов 2010: 25–43; Афанасьева 2004: 25–45]. Полный набор переводов Киприана в составе требника еще предстоит установить.

Киприаном составляется Синодик в неделю православия, сохранившийся в рукописи-конволюте *Син. 667*. Здесь, на лл. 4–30 об., 32–35 об. каллиграфическим почерком XIV века записана анафема Варлааму и Акиндину — врагам паламитов, на листе 35 об. содержится отдельное восхваление патриарху Филофею. Как показала А. И. Яковлева, книжник, писавший эти листы, отождествляется с одним из писцов Евангелия Московского Успенского собора, Морозовского евангелия, и древнейшую часть рукописи следует отнести ко времени Киприана [Яковлева 2013: 384–397]. В орфографии писца имеется ряд схожих с *Син. 675* и *Vat. slav. 14* орфограмм и употребля-

⁷ Литургиконы и литургические свитки у славян представлены единичными экземплярами, например: сербский литургикон *Погод. 37* 3-й четв. XIV в., происходящий из Карейской келии на Афоне, сербский свиток 3-й четв. XIV в. *Vat. slav. 9*, русский свиток Ф.п.І.33 XV в. (Новгород).

ются те же надстрочные знаки, хотя в меньшем объеме. Нам представляется, что все три рукописи связаны друг с другом и выполнялись в московском митрополичьем скриптории по заказу Киприана.

Все три книги — митрополичий требник (евхологий Великой церкви), обычный требник и служебник были переведены русскими книжниками, о чем свидетельствуют русизмы в переводе этих памятников. Это более всего заметно на уровне лексики. Русская лексика активно используется в текстах богослужебных указаний. Здесь встречаются такие яркие русизмы, как **вѹмажныи**, **мѹжчина**, **ковер**, **палец**, **правын** (в значении «противоположный левому»), **сестричичь** (сын сестры, племянник по сестре), **шелк**, **четверг**, **патница**. Встречаются словообразовательные русизмы: **выплюнѹти**, **вычерпати**, **вынати**, а также русские деминутивы **дирка**, **попасок** [Афанасьева 2016: 117–119]. Показателен этноним **рѹсь**, который употреблен в глоссе, свидетельствующей о том, что заказчик рукописи был человек, не живший ранее на Руси: **по сих же...приемлетъ покрывало сирѣчь вѣдѣание трапезное, еже рѹсь не вѣмъ како обыкоша идитню то звати** (*Син. 675* лагуна, *Син. 900*, л. 46). Таким заказчиком и мог быть митрополит Киприан.

Таким образом, с литургической деятельностью Киприана, на наш взгляд, следует связать организацию богослужения в Успенском соборе Московского кремля в 90-е гг. XIV века, для которого создается богослужебный комплект рукописей. Писцы рукописей — перво-классные столичные каллиграфы, среди них протодиякон Успенского собора Спиридон и писец Морозовского евангелия. Все они используют своеобразную орфографическую систему с небольшим числом южнославянских орфографем, а также употребляют полный набор греческой диакритики, однако функции этих знаков остаются писцам непонятными. Писец *Син. 675* употребляет диакритику смелее и в большем объеме, тогда как в *Vat. slav. 14* ее заметно меньше, в *Син. 667* она читается вначале, а потом писец практически перестает ее употреблять. Ни одна из рукописей этого комплекта не содержала атрибуций Киприану, но написание их лучшими столичными писцами говорило сама за себя. Списки с этого комплекта могли сопровождаться приписками писцов, что придавало их деятельности особый статус. Одним из таких списков и стал служебник *Син. 601*, где писец Иларий указал на то, что переписывал Киприанов перевод слово в слово. К списанным из митрополичьих рукописей текстам он, однако, добавил службы, не принадлежавшие к переводам Киприана. Поэтому данную рукопись можно считать служебником Киприана лишь частично.

Перевод Евхология Великой церкви, осуществленный книжниками Киприана, — это существенное нововведение в русском богослужении, напрямую связанное с константинопольской кафедральной литургической практикой. Именно с этих двух пергаменных требников на Руси начинает формироваться так называемый Большой Требник, в дальнейшем пополнявшийся, редактировавшийся и изменявшийся.

Следующий этап развития Большого требника на Руси заключался в том, чтобы некоторые из молитв Евхология Великой церкви включить в богослужебное последование. Так случилось с чином освящения масла и последованием «в начало индикта», которые в списке второго десятилетия XV в. *Син. 900* уже приписаны к основному корпусу текстов и в которых еще раз повторяются молитвы освящения масла и начала индикта. Видимо, внедрение кафедральных константинопольских служб было активным процессом и при следующем митрополите Фотии, который продолжал политику Киприана.

Новый этап интереса к Евхологию Великой церкви фиксируется с 80-х годов XV в., когда появляется новый список памятника, дополненный разными службами. Это рукопись *Син. 326* 1481 г., где скорописью XVI—XVII вв. на л. 1 имеется запись о том, что он *писан с митрополичья киприанова переводу слово в слово в ъто* ~~ѣ~~^ѣ~~ѣ~~^ѣ. Как мы упоминали выше, это список, где перевод Евхология Великой церкви впервые связывается с именем Киприана. Кроме этого, данная рукопись была в собственности у митрополита Макария, о чем свидетельствует приписка на том же 1-м листе — *служебник макарьевской* [Горский, Невоструев 1869: 199]. В конце рукописи, на л. 353 рукою писца имеется запись: *Ѣи сѣжжевникъ преписа от греческихъ книгъ на рускѣи азъкъ ржкою своею кѣпріанъ смѣреннѣи митрополитъ кѣвскѣи и всеа руси . с того же сѣжжевника . замышленіемъ и повелѣніемъ и срѣднимъ желаніемъ . гостѣра своего мѣхила ѣковлѣича . преписа^х азъ многогрѣшнынъ сидко молчановъ грю своемъ мѣилъ ѣковлѣи^ч* [Горский, Невоструев 1869: 203]. Исходя из данной записи можно заключить, что рукопись создавалась по заказу некоего господаря Михаила Яковлевича писцом Сидкой Молчановым. В окружении Ивана III известен один Михаил Яковлевич — Михаил Яковлевич Морозов Русалка, который с 1475 г. был дворецким, т.е. возглавлял ведомство Дворца и занимался хозяйственной деятельностью [АСЭИ, Т. II: 384]⁸. В 1475—

⁸ Благодарю Н. В. Башнина и А. Н. Левичкина за помощь в отождествлении.

1479 г. под руководством Аристотеля Фиорованти сооружается новый Успенский собор, который был освящён 12 августа 1479 года митрополитом Геронтием. Осмелимся предположить, что новая копия митрополичьего требника была нужна для богослужения во вновь освященном храме, она-то и была изготовлена в 1481 году по заказу дворецкого Ивана III.

Далее на том же самом листе 353 следует продолжение приписки, дословно совпадающее со служебником *Син. 601*: **Єлицѣ же преписѹете и поучѣваетеѣ сими книгами или бж(с)твенѹю и безкровнѹю жертвѹ гѣи приносяще сѣненици и сими книгами млтѣвы молащесѣ, поминантѣ наше сміреніе . тако да и вы томѹже помінанію спо(д)блени бѹдете: Аще ли же кто вѣсхоцет сіа книги перепісѹвати . сматри не приложити, или Ѡложити єдиноє нѣкое слово . или (353 об.) тычкоѹ єдинж . или кржкы иже сѣт под строками в радѣх . ниже премѣнитисѣ слогнѹ нѣкоторѹю . или приложити Ѡ обычных иже первѣе привыкѣ . или паки Ѡложити . ни вѣ дѣаконствѣх . ниже вѣ възгашених . ни вѣ млтѣвах . но съ великимѣ вниманіемѣ прочитати и оучитисѣ . или прѣписѹвати . тако да не Ѡ небрѣженна вѣ грѣх впаднѣте . занеже еже Ѡ небрѣженіа впасти вѣ грѣх, горьшій є(с) . неже еже Ѡ невѣдѣніа бываемаго ∴**

В рукописи *Син. 326* воспроизводятся все службы из *Син. 900* и к ним добавляются три литургии в редакции Киприана — Иоанна Златоуста, Василия Великого и Преждеосвященных Даров, точно совпадающие со служебником *Vat. slav. 14*. Все они помещаются в начало кодекса. В середину кодекса вставляются чины крещения, венчания, совпадающие с этими же последованиями в служебниках *Син. 601* и *Син. 952*. В конце рукописи помещены чины великого и малого водосвятия, а также чин омовения мошей, который имеет целый ряд отличий от подобного чина в *Син. 601*. Данный список, как мы видим, объединяет литургические переводы, созданные Киприаном в единый кодекс.

В конце XV века появляется еще один список Большого требника — *Син. 268*. Он содержит все статьи кодекса *Син. 326*, но в его начало помещается Диатаксис патриарха Филофея Коккина, который предшествует литургиям. Диатаксис здесь содержит полный текст без молитв и ектений, но имеет интерполяцию тропаря третьего часа на епиклезе, что позволяет его отнести к 3-й редакции русского перевода, сделанной, по-видимому, уже при митрополите Фотии [Афанасьева 2015: 173–186]. В конце кодекса добавлены молитвы коленапреклонения в Пятидесятницу в редакции Киприана, т.е. та-

кие же, как в служебнике *Син. 601* и требнике *Погод. 75a* [Афанасьева 2003: 15–24]. Чин омовения мощей исключен из состава кодекса, остальные службы идут в том же порядке следования и в той же редакции, что и в *Син. 326*. Имя митрополита Киприана помещается в начало рукописи, после заголовка Диатаксиса Филофея: *списа же се смиренным митрополитом киевским и всеа руки киприаном* [Горский, Невоструев 1869: 204].

Итак, к концу XV в. все переводы служебника и требника, выполненные при Киприане, объединяются в одном кодексе, тогда как в 80-е и 90-е гг. XIV в. требник и служебник переводились частями. Мигель Арранц был первым исследователем, связавшим рукопись *Син. 675* с деятельностью Киприана. Не будучи славистом, он не привел никаких аргументов в пользу своего предположения, но интуитивно оказался прав: его догадка подтверждается текстологическим анализом источников. В рукописях конца XV в. появляется имя Киприана, тогда как в списках XIV–XV в. переводы Киприана анонимны. Исключением является только кодекс *Син. 601*, содержащий приписки писца Илария, однако около половины текстов в этой рукописи не является переводами Киприана [Афанасьева 2017: 11–12]. Неоднородность состава этого служебника и стала причиной того, что Киприану оказались атрибутированы разные по происхождению тексты. Как показало наше исследование, по инициативе Киприана были переведены богослужебные книги, связанные с константинопольским кафедральным богослужением — Евхологий Великой церкви, литургикон и синодик в неделю православия. Этот комплект сохранился до нашего времени и позволяет представить себе масштаб задумки митрополита Киприана по организации богослужения в Московском кремле.

ЛИТЕРАТУРА

- Арранц 2003 — *Арранц М.* Евхологий Константинополя в начале XI в. и Песненное последование по требнику митрополита Киприана // Михаил Арранц SJ. Избранные сочинения по литургике. Т. III. Рим — Москва, 2003.
- АСЭИ II — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV–начала XVI вв. М., 1958. Т. II.
- Афанасьева 2003 — *Афанасьева Т. И.* Молитвы Коленопреклонения в Пятидесятницу в славянских служебниках XI–XVI вв. // *Palaeobulgarica*. 2003. № 4. С. 15–24.

- Афанасьева 2004 — *Афанасьева Т. И.* Чинопоследование великого освящения воды на Богоявление в славянских служебниках XI–XV вв. // *Palaeobulgarica*. № 3. 2004. С. 25–45.
- Афанасьева 2015 — *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции. М., 2015.
- Афанасьева 2015а — *Афанасьева Т. И.* Славянская версия Евхология Великой церкви и ее греческий оригинал // Труды института русского языка им. Виноградова В. Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2014–2015. М., 2015. С. 9–43.
- Афанасьева 2016 — *Афанасьева Т. И.* Русские переводы конца XIV в. // Труды института русского языка им. Виноградова IX. История русского языка и культуры. Памяти В. М. Живова. М., 2016.
- Афанасьева 2017 — *Афанасьева Т. И.* Рукопись Vat. slav. 14 как служебник митрополита Киприана // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* № 3 (69), 2017. С. 11–12.
- Гальченко 2001 — *Гальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси. Избранные работы. М., 2001.
- Горский, Невоструев 1869 — *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3: Книги богослужбные. М., 1869. Ч. 1.
- Дмитриевский 1901 — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2: *Εὐχολόγια*. Киев, 1901.
- Желтов 2010 — *Желтов М. С.* Чины обручения и венчания в древнейших славянских рукописях // *Palaeobulgarica* № 34 (1), 2010. С. 25–43.
- Желтов 2013 — *Желтов М. С.* Киприана служебник // *Православная энциклопедия* Т. XXXIII, Москва, 2013. С. 728–730.
- Клосс 2001 — *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 2. М., 2001.
- Красносельцев 1885 — *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужбных чинопоследований, в них содержащихся. Казань, 1885.
- Макарий 1995 — *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. Кн. III. М., 1995.
- Мансветов 1882 — *Мансветов И. Д.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности: Историко-литургическое исследование. М., 1882.
- Мольков 2018 — *Мольков Г. А.* Орфографические принципы Киприановского кружка (на материале рукописи ГИМ Син. 675) // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2016–2017*. М., 2018 (в печати).
- СК XIV — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг. XIV век. Вып. 1. М., 2002.

- Яковлева 2013 — *Яковлева А. И.* Синодик Успенского собора // Палеография, кодикология, дипломатика. Современный опыт исследования греческих, латинских и славянских рукописей и документов: Материалы международной научной конференции в честь 75-летия доктора исторических наук, члена-корреспондента Афинской Академии Б.Л. Фонкича. М., 2013. С. 384–397.
- Arranz 1982 — *Arranz M.* Les Sacrements de l'ancien Eucologe constantinopolitain // *Orientalia Christiana Periodica* N 48. 1982. P. 284–335.
- Afanasyeva 2018 — *Afanasyeva T.* Baptismal rites in the oldest slavic euchologia from 11th to 14th centuries // *Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist. Taufriten im Christlichen Orient.* / (ed.) Claudia Sode, Tinatin Chronz, Diego Fittipaldi. Münster, 2018 (= *Jerusalem Theologisches Forum*). P. 9–23.
- Parenti, Velkovska 2007 — *Parenti S., Velkovska E.* A Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Г.β.Ι, Alias of Cardinal Bessarion // *Bollettino della badia greca di Grottaferrata. Ser. III*, vol. 4, 2007. P. 175–196.
- Rentel 2005 — *Rentel A.* The Origin of the 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos // *Orientalia Christiana Periodica*. № 71. 2005. P. 363–385.

Г. С. Баранкова,
И. И. Макеева

ОРАТОРСКАЯ ПРОЗА
КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО
И ЕЕ МЕСТО
В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ¹

Кирилл Туровский, выдающийся древнерусский писатель XII в., занимает особое место в древнерусской книжной культуре. Наряду с творениями митр. Илариона, Феодосия Печерского, митр. Никифора, Климента Смолятича и Серапиона Владимирского, его сочинения составляют золотой фонд литературы домонгольского периода. Называемый «вторым Златоустом», Кирилл Туровский особенно прославился как автор Слов, относящихся к жанру торжественного красноречия. Его риторические сочинения, написанные в традициях византийских авторов, отличаются сложной богословской мыслью, яркими образами, обилием аллегорий и толкований, поэтичностью и изысканностью языка и стиля. Судя по многочисленности сохранившихся списков его сочинений, относящихся к XIII–XVII вв. (более 150), его популярность превосходила славу других древнерусских писателей.

Достоверно Кириллу принадлежит восемь риторических произведений: *Слово в неделю цветоносную* (далее СЦ), *Слово на Пасху* (СП), *Слово в неделю Фомину* (СФ), *Слово о снятии тела Христова с креста* (ССТХК), *Слово в неделю о расслабленном* (СР), *Слово в неделю о слепом* (СС), *Слово на Вознесение* (СВ), *Слово в неделю святых отцов Никейского собора* (ССОНС). Слова различны по тематике и особенностям построения: одни из них имеют выраженную сюжетную основу, источником которой являются евангельские тексты (в их числе СР, СС,

Галина Серафимовна Баранкова,
Ирина Ивановна Макеева,
Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ проект № 16-04-00127а «Творческое наследие древнерусского писателя XII в. Кирилла Туровского: повествовательные произведения и ораторская проза».

ССТХК), другие являют собой характерный пример похвальных Слов на церковные праздники.

В ранний период в сборники входили все или почти все Слова. В Толстовском сборнике XIII в. (Ф. п. I.39, бывш. Толстовск. № 39) находится 6 Слов: СФ (без начала), ССТХК, СР, СС, СВ, ССОНС, т.е. нет первых произведений цикла, которые, вероятно, были изначально, но впоследствии утрачены. Список ГИМ, собр. Уварова, № 589 (Ув-589) XIV в. содержит все 8 Слов. В Чудовском сборнике XIV в. (ГИМ, собр. Чудовское, № 20) находится 7 Слов, отсутствует СП. Скорее всего, в ранний период произведения переписывались блоком, и тексты, входящие в одну рукопись, принадлежат к одному типу.

Первоначальная текстологическая группировка Слов была проведена И. П. Ереминым, который отметил в целом однотипность текстов, представленных в старших и более поздних рукописях, указал на противопоставление списков Уваровского типа остальным только для СП, выделил и с разной степенью полноты описал краткие редакции СФ и ССОНС, а также расширенную редакцию СВ. Подробный анализ был дан им для ССТХК, для которого он выявил 6 редакций [Еремин 1955: 349–362].

Более детальная текстологическая классификация Слов Кирилла Туровского, основанная на наличии пропусков (вставок), проведена Т. А. Алексеевой [Алексеева 1975]. Она пришла к выводу о существовании четырех основных текстологических типов: Волоколамского, Чудовского, Пискаревского и Уваровского. Однако и ее классификация, как и группировка Еремина, не является генеалогической. Другим недостатком стало то, что в своей работе Алексеева учитывала списки Слов, находящиеся только в хранилищах Москвы (не в полном объеме), и не привлекала древнейший список XIII в.

Проведенное авторами статьи текстологическое исследование позволило в целом говорить о противопоставлении Уваровского текстологического типа (основной представитель Ув-589) Толстовскому типу (основной представитель Ф. п. I.39). Первым и наиболее близким к протографу Кирилла Туровского, вероятно, является Толстовский тип, из которого впоследствии выделился Чудовский подтип (старший представитель Чуд-20). Уваровский тип появился достаточно рано и частично сохранил ряд архаичных чтений протографа. Однако в Словах этого типа отсутствуют некоторые фразы, в нем меньше библейских цитат. Кроме того, списки Уваровского типа имеют ряд лексических и грамматических отличий от Толстовского. Уваровский и особенно Толстовский типы были широко представле-

ны в рукописях XV–XVI веков. В XVII столетии количество списков Слов Кирилла Туровского заметно уменьшилось.

В 1-й половине XV века в блоке из восьми риторических произведений Кирилла Туровского была осуществлена лексическая правка, положившая начало существованию Ундольского подтипа Толстовского типа. Он продолжает существовавшую ранее традицию включения в рукопись всех или почти всех риторических произведений писателя. Появление в древнерусской книжности этого подтипа связано с формированием триодного Торжественника определенного состава, который складывался постепенно и первоначально не имел Слов Кирилла Туровского. Для такого Торжественника характерно наличие целого ряда произведений, среди которых — группа из восьми Слов на воскресение Христово, *Слово иже во святых отца нашего Дионисия Александрийского о Пасце* (нач. «Дионисии Василиду...») и *От градского закона* (нач. «В 15-хъ днехъ...»); *Кирилла Александрийского беседа о пресвятой Богородице и о святых отцах иже в Ефесском соборе на Нестория нечестивого, О четвертом соборе иже в Халкидоне и Сказание римския епископия*.

«Классическим» образцом сборника такого типа является триодный Торжественник Вол-431 кон. XV — нач. XVI вв., а также Пог-199 1541 г., которые содержат все 8 Слов Кирилла Туровского. В другие рукописи входит также Синаксарь или они представляют собой общий Торжественник. О некоторых рукописях с Ундольским подтипом Слов Кирилла Туровского можно говорить как о восходящих к Торжественнику такого состава. Пока остается неясным, когда была сделана лексическая правка, приведшая к появлению Ундольского подтипа текстов: при включении произведений в Торжественник или ранее².

Разночтения, выявленные в списках Слов Кирилла Туровского, свидетельствуют о том, что в целом их текст подвергался меньшему редактированию, чем его повествовательные произведения (кроме *Сказания о черноризском чине*). С одной стороны, это может быть связано с тем, что книжники, понимая достоинства поэтического стиля Кирилла, сохраняли его тексты и старались не вносить в них существенных изменений. С другой стороны, сам жанр ораторской прозы с его риторическими приемами не располагал к изменениям. Однако

² О сборниках постоянного состава со Словами Кирилла Туровского писала Т. А. Алексеева [Алексеева 1976: 236–247]. Однако она не отнесла их к триодным Торжественникам. К изученным ею Вол-431, Поп-148, Унд-564, Унд-1249, Рог-558 можно добавить Пог-199, Вол-433, Ув-384, Унд-561, ОР-1133.

попытки редактирования Слов хотя и нечасто, но все же предпринимались. Так, еще И. П. Еремин отметил существование краткой редакции СР, представленной в списке Соф-1420 XVI в. Она представляет монолог расслабленного, обращенный к Христу, в котором он живописует свои страдания. Эта часть Слова является наиболее яркой по своим художественным особенностям и драматичной по содержанию. В этой краткой редакции СР нет ни вступления, ни монолога Христа во славу созданного Богом человека, ни обличительной речи расслабленного, направленной против иудеев, осудивших исцеление в субботу. Отсутствует также заключительная похвала Христу — целителю людских греховных недугов. Однако по силе эмоционального воздействия краткая редакция не уступает полной. Противоположность этому виду краткой редакции представляет текст СР, обнаруженный Т. А. Алексеевой в списке Поп-58 XVI в. [Алексеева 1975: 162], в котором сокращена почти вся жалоба расслабленного (см. Ув-589 л. 258 об. 2 — 259 об. 21), а также пропущены большая часть речи Христа, обращенной к расслабленному (см. Ув-589 л. 260 б — 260 об. 23), слова жрецов и почти вся речь расслабленного, обличающего жрецов (см. Ув-589 л. 260 23 — 261 об. 23). Конечная назидательная часть Слова осталась неизменной. Сюжетная основа СР сохранена, хотя его антииудейская направленность заметно ослаблена. Еще один вид краткой редакции СР представлен в Чуд-258 XVI в. В нем сокращена значительная часть монолога расслабленного и почти вся ответная речь Иисуса (см. Ув-589 л. 258 об. 16 — 260 об. 23). От речи Иисуса остался лишь приказ расслабленному встать и идти в свой дом. Тем самым богословское содержание Слова было существенно обеднено. В то же время в отличие от Поп-58 в тексте полностью оставлен фрагмент с осуждением иудеев за то, что они не приняли исцеления расслабленного в субботу и не восславили Христа.

Также в единственном списке Чуд-258 известны краткие редакции СЦ и СВ. В СЦ редактор опустил текст, связанный с восхвалением пророков и апостолов за их деяния во славу Божию, а также фрагмент со славословием Христа старцами, отроками и младенцами, олицетворяющими язычников, ставших христианами, отцов Церкви и простых христиан (см. Ув-589 л. 226 18 — 228 16). Однако вся сюжетная основа СЦ, связанная с похвалой и разъяснением смысла праздника Вербного воскресения, сохранена в полном объеме.

В СВ сильно сокращена тема о сошествии Христа в ад и освобождении его пленников, а также опущен отрывок о приготовлении ангельского и апостольского чинов к встрече Христа на небесах. Устра-

нено здесь и важное в богословском отношении противопоставление Синайской горы Елеонской как противоположение Ветхого и Нового Заветов, а также прославление Елеонской горы как места Вознесения Иисуса Христа (см. Ув-589 л. 270 об. 5–273 14). Основное внимание редактора сосредоточено на конце СВ — встрече Христа на небесах и его воспевании. При этом СВ в Чуд-258 представлено сразу в двух редакциях: краткой и полной.

И. П. Еремин упомянул краткий вариант текста ССОНС в единственном известном ему списке XVII в. Пог-800, целью редактора которого было «в возможно более сжатом виде передать одну фактическую сторону события» [Еремин 1955: 361].

Наибольшее количество вторичных редакций, как определили еще И. П. Еремин и Т. А. Алексеева, отмечено для ССТХК. Слово имеет выраженную сюжетную основу: когда Богородица оплакивает распятого Христа, это слышит Иосиф Аримафейский; он отправляется к Пилату и просит у него тело Иисуса, а затем, получив, погребает его. Произведение четко структурировано: небольшое вступление, плач Марии, речь к Пилату и плач Иосифа (страстная часть), рассказ о мироносицах и похвала Иосифу Аримафейскому (нестрастная часть). Заключением служит фрагмент с просьбой о заступничестве и помощи, адресованный Иосифу. Первоначально произведение было приурочено к неделе третьей по Пасхе, то есть к Неделе жен-мироносиц. Такова первая редакция Слова, принадлежащая Кириллу Туровскому. С функционированием как самостоятельных произведений страстной и нестрастной частей связано появление вторичных редакций, из которых самой распространенной и одной из первых по времени появления (2-ая половина XV в.) была четвертая редакция³.

В своей основе она является страстной частью ССТХК Кирилла Туровского, дополненной вставками и другой концовкой, и была создана как чтение пятницы Страстной седмицы. Списки четвертой редакции подразделяются на четыре группы, две из которых выделены еще И. П. Ереминым. Списки с начальными словами «Чудеса господня и силы...» составляют вторую группу (по И. П. Еремину), в которой использованный текст Кирилла Туровского сохранен в первоначальном виде и которая в действительности является первичной по своему происхождению. В ней имеется вставка из середины Слова Епифания Кипрского с начальными словами «Что днесь безмолвие много на

³ Для единообразия описания сохраняется обозначение редакций ССТХК, предложенное И. П. Ереминым.

земли...», использованного Кириллом Туровским в качестве одного из источников своего произведения. Самоназвание этого текста *Слово о снятии Господни с креста и о плаче св. Богородицы*. Старший известный список Барс-1415 датируется 2-ой половиной XV в.

Списки четвертой редакции с начальными словами «Возлюбленные, кто возглаголет силы...» соответствуют первой группе. Изменилось не только начало, но и основной текст, вставка и самоназвание произведения. Теперь это повествование не о снятии с креста, как было во второй группе, а о погребении: *Слово (от евангельских сказаний) на погребение Христово и о плаче святой Богородицы*. Появилась и другая вставка — апокрифическая, как ее определили Х. М. Лопарев [Лопарев 1893: 22] и И. П. Еремин. В настоящее время известно более 20 списков, старшие из которых Барс-1426 и Ув-151 относятся к рубежу XV—XVI вв. Обычно текст первой группы входит в Златоуст, описанный О. В. Твороговым [Творогов 1985: 280—284] или незначительно отличающийся от него по составу. Здесь же начал формироваться литературный конвой четвертой редакции, который пока состоял из *Слова Григория Антиохийского о положении Христове во гроб(е)* (нач. «Что се безмолвие много на земли...»).

В третью группу четвертой редакции входят списки, в которых текст представляет собой контаминацию первой и второй групп⁴. Самоназвание и начало, где текст обеих групп мало различается, соответствуют второй группе, далее он близок первой группе, а вставка и конец опять даны по второй группе. Сопоставление текстов первой и третьей групп показывает, что создатель контаминации еще сократил текст, и без того уже сильно отличавшийся от оригинального сочинения Кирилла Туровского, и сделал небольшую лексическую правку. Старший список третьей группы Барс-1396 принадлежит к концу XV в. В литературный конвой был добавлен большой фрагмент из Слова Епифания Кипрского (нач. «Всюду (пре)лесь сама с(ебя) ослепляет...»).

В рукописях XVI—XVII вв. встречается текст, относящийся к четвертой группе четвертой редакции. И. П. Еремин, которому были известны два списка — Пог-1002 и Тит-755, отнес их ко второй группе и заметил, что они «перебиты неорганической вставкой из Слова в Великую субботу Иоанна Златоуста» [Еремин 1955: 354 прим. 2]. На самом деле здесь соединены текст третьей группы и *Слово Григория*

⁴ Из-за схожих начала и вставки И. П. Еремин включал подобные тексты во вторую группу.

Антиохийского о положении Христове во гроб(е) из литературного конвоя четвертой редакции. Вероятно, изначально имела место перебивка листов, из-за чего образовалась «неорганическая вставка». Поскольку писцы пытались ее адаптировать, можно говорить о еще одной группе текста. В литературный конвой было добавлено теперь уже предшествующее произведение — *Слово о распятии Господа нашего Иисуса Христа, иже прия страсть вольную за весь мир* (нач. «Тако бо и сам Господь повеле пети...»).

Появление второй и шестой редакций ССТХК связано с Синаксарем. В этом памятнике, видимо, впервые не позднее середины — 3-ей четверти XV в. произошло разделение произведения на страстную и нестрастную части. Страстная часть была приурочена к Великой субботе под прежним самоназванием, но без имени Кирилла Туровского. Нестрастная часть, в которой также нет имени автора, помещена как чтение в неделю вторую после Пасхи под самоназванием *В неделю вторую святых мироносиц слово от евангелия* с выделением киноварным подзаголовком *Похвалы благообразному Иосифу*. И. П. Еремин рассматривал страстную часть как вторую редакцию ССТХК, а нестрастную — как его шестую редакцию. Шестая редакция ССТХК известна только по Синаксарям. Вторая редакция изредка встречается в Златоустах и в сборниках XVI–XVII вв., конкурируя с более распространенной четвертой редакцией.

Как еще один вариант чтения в пятницу Страстной недели в XVI в. была создана третья редакция ССТХК, в которую из оригинального текста Кирилла Туровского вошли вступление, плач Марии и монолог Иосифа Аримафейского, то есть все структурные элементы страстной части произведения. Кроме сокращения вступительной части других изменений нет, и это сближает вторую и третью («страстные») редакции как не имеющие добавлений из других произведений.

Как и тексты трех групп четвертой редакции, третья редакция в рукописных источниках находится перед *Словом Григория Антиохийского*, а ее самоназвание (*Во святых великих пяток вечер слово о снятии господни с креста и о плачи святых Богородицы*) совпадает с самоназванием второй, третьей и четвертой групп четвертой редакции или оказывается близким ему. Все это позволяет предполагать возникновение третьей редакции по аналогии и под влиянием четвертой.

Текст пятой редакции ССТХК, появившейся в XVI в., представляет собой нестрастную часть оригинального Слова Кирилла Туровского, которая следует сразу за вступлением. Соответствующим обра-

зом изменено самоназвание, из которого исключено упоминание о событиях Страстной недели. И теперь с полным основанием произведение приурочено к третьей неделе по Пасхе, то есть к Неделе жемироносиц. Имя автора сохраняется, поскольку переработке текст не подвергался. В рукописях пятая редакция часто находится вместе (но не рядом) с четвертой редакцией, иногда — вместе с третьей. Структурно воссоздается целое произведение древнерусского писателя, но располагаются части раздельно, как и в Синаксаре.

Возможно, под влиянием структурного разделения на редакции ССТХК появилась сокращенная редакция СФ, представленная тремя видами. В СФ выделяются три части, причем вторая и третья начинаются почти одинаково: «Днесь ветхая конец прияша и се быша вся нова, видимая же и невидимая...» и «Днесь ветхая конец прияша и се быша вся нова воскресения ради...». Именно третьей частью является сокращенная редакция первого вида, в основном содержащая повествование о Фоме. Не имеющее отношения к Фоме начало этой третьей части служит своего рода вступлением. Ср. обратную ситуацию в списке НББ-22, который можно рассматривать как представителя второго вида, где отброшена часть, повествующая о Фоме.

История первого вида сокращенной редакции СФ была, вероятно, следующей. Сначала в рукописях (Златоустах) оказалась только сокращенная редакция СФ; см. Ег-95, Ув-595 и Ув-111. Затем к ней была добавлена полная редакция (см. Никиф-483 и Овч-224), возможно, по аналогии с «нестрастными» редакциями ССТХК. Поскольку последняя треть текста повторялась два раза — в краткой и полной редакции, в полном произведении в Ег-270 она была отсечена. Но обратный порядок (сначала заключительная часть, затем начальная) остался. Сокращенная редакция СФ, появившаяся во второй половине XVI в., в этих рукописях восходит к Уваровскому типу полного Слова.

Создатель третьего вида сокращенной редакции СФ, появившегося в XVII в. (см. Никиф-480 и Никиф-26), воспользовался первым видом как образцом для подражания. Используя теперь уже Толстовский тип полного Слова, он разделил произведение на две части, читавшиеся в разные дни: первую до слов «Днесь ветхая конец прияша и се быша вся нова воскресения ради...», и вторую, включавшую повествование о Фоме, после этих слов. Порядок следования частей здесь не нарушен.

Нельзя не упомянуть о попытках расширения оригинальных Слов Кирилла Туровского за счет вставок (о вставках в четвертой редак-

ции ССТХК см. выше). Сказанное относится к СВ, в состав которого был включен отрывок, атрибутированный С. Николовой Клименту Охридскому и представляющий фрагмент из его Слова на Вознесение (нач. «Се наста нам, братие, праздник...») [Николова 1988: 43–44]. Еще И. П. Еремин отметил наличие этой вставки в двух списках: Барс-1396 и Барс-1425 XV–XVI вв. [Еремин 1955: 360–361]. С. Николова нашла однотипный текст в болгарском сборнике НБКМ № 320. К этим спискам следует добавить еще один — Чуд-254 2-ой половины XVI в. При этом рассматриваемое Слово приписывается Кириллу Туровскому, но начинается с отрывка из сочинения Климента Охридского. Слияние в одном тексте произведений древнеболгарского и древнерусского авторов показывает не только хорошее знакомство древнерусских книжников с произведениями южнославянских писателей, но и является свидетельством их тесных культурных контактов. Следует отметить, что среди Слов Кирилла Туровского в южнославянских списках известно лишь СВ (имеются его болгарские и сербские списки), а из повествовательных — *Повесть о беспечном царе и его мудром советнике*, представленная в сербском и болгарском ареале.

В XVI в., когда риторические произведения Кирилла Туровского были особенно популярны, появляется значительная часть их переделок. Из рукописных памятников Слова переходят в старопечатные издания. Примечательно, что в XV в. СВ было включено в состав одной из разновидностей I редакции славянского перевода Учительного Евангелия 1343 г., а позднее оно вошло в состав заблудовского издания Учительного Евангелия 1569 г. Ивана Федорова и Петра Мстиславца. Как отмечает И. В. Якшин, к началу XV в. появляется особая русская редакция Учительного Евангелия, в состав которого включаются важные в богословском и идеологическом отношении произведения, такие как Предисловие к Учительному Евангелию и Азбучная молитва Константина Преславского, СВ, а также некоторые другие дополнения. В дальнейшем из этих дополнений осталось только СВ Кирилла Туровского [Якшин 2012: 12–13]. Таким образом, можно утверждать, что СВ оценивалось книжниками как наиболее значимое из произведений Кирилла. Однако при подготовке московского издания Учительного Евангелия 1629 г. оно было изъято из его состава. Скорее всего, это было связано с тем, что редакторы считали текст Кирилла недостаточно каноничным. Не случайно митрополит Макарий Булгаков заметил, что «Слово на Вознесение Господне более всех других слов свят. Туровского запечатлено игривою фантазиею и не чуждо произвольных предположений» [Макарий

1995: 349]. Заблудовский текст СВ лег в основу текста в Сборнике 1647 г. Кроме СВ в Сборник вошли СЦ, ССТХК, ССОНС, а также *Притча о душе и теле* Кирилла Туровского.

Проведенный текстологический анализ позволяет судить, как осуществлялся переход от рукописной к печатной традиции и какие типы текстов были положены в основу старопечатных. Наиболее интересно в этом отношении СВ, так как изучение его списков позволило выявить разновидность текста, ранее не учтенную в текстологической классификации ни И. П. Ереминым, ни Т. А. Алексеевой, входившую в рукописи Учительного Евангелия. Это списки Ов-32, Тр-103, Тр-104, Ег-80. СВ близко по характеру чтений спискам Чудовского подтипа: Чуд-20, Тр-9 и Тр-120. Имеются в тексте СВ, вошедшем в Учительное Евангелие, и индивидуальные чтения, отмечаются пропуски слов и словосочетаний, связанные с редактированием текста. Однако в Заблудовское издание этот рукописный текст, представленный в перечисленных выше списках Учительного Евангелия, перешел без каких-либо изменений. Тот же текст Заблудовского издания был положен в основу СВ в Сборнике 1647 года, однако в него были внесены некоторые изменения. Так, например, текст «всѣхъ же языкъ д(у)ша въ своемъ свѣтѣ на водахъ покоинахъ усели по всѣхъ бо в телеси падшихъ прелестью змия тою же плотью пострада Иисусъ а по дѣломъ в послѣднии д(е)нь комуждо въздасть егда придетъ судить всему миру» (Ув-589 л. 271 3–9) сокращен и существенно упрощен как «овѣмъ же паки уснути повелѣ до дне втораго пришествия своего». В другом месте СВ редактор Сборника дополнил текст отсылкой на Послание апостола Павла к римлянам. Так, после слов «воц(ѣ)сарилъся бѣ грѣхъ властью см(ь)ртъною от самого Адама доже и до Х(ри)с(т)а» (см. Ув-589, л. 270 об. 10–12) он сделал небольшую вставку: «и на несогрѣшшихъ по подобию преступления адамова, якоже Павелъ к римляномъ пишетъ» (с ссылкой на поле «рим 80»). Проведено было и частичное редактирование языка, в том числе исправление грамматических форм. Другие Слова, вошедшие в Сборник 1647 г., существенному редактированию не подвергались.

Вопрос о соотношении заимствованного и оригинального в произведениях Кирилла Туровского, тесно связанный с проблемой авторского стиля писателя, является одним из спорных и наименее разработанных в исследованиях, посвященных его творчеству. Наибольший вклад в его изучение внесли А. И. Пономарев, М. И. Сухомлинов и особенно В. П. Виноградов, указавший источники для всех его Слов, кроме СС.

В. П. Виноградов считал, что «...творчество знаменитого древнерусского витии вполне компилятивного характера» и сравнивал его с художественной мозаикой, которую писатель составлял, однако, по собственному плану [Виноградов 1915: 176–177]. Более сдержанной в вопросе компилятивности творчества Туровского епископа является позиция М. И. Сухомлинова, который предпочитал говорить о его следовании византийским традициям и успешном усвоении приемов византийской риторики [Сухомлинов 1858: XIII].

В Златоустах и Торжественниках Слова Кирилла Туровского содействовали с произведениями византийских авторов, рассматриваемыми учеными как источники сочинений древнерусского писателя. Вопрос о том, использовал ли Кирилл Туровский сочинения византийских авторов, таких как Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Епифаний Кипрский, Тит Бострский в греческих оригиналах или брал их существующие переводы на церковнославянский язык, остается открытым. В отдельных случаях В. П. Виноградов указывает на дословные совпадения с переводами названных авторов, но они невелики по объему. Проведенное исследование риторических произведений Туровского епископа показало, что метод работы Кирилла заключался в умелой переработке византийских и южнославянских источников, подчинении их собственному плану писателя, включении новых богословских мотивов и устранении тем, не соответствовавших его идейному замыслу. При этом он постоянно возвращался к своим излюбленным темам и образам, разрабатываемым им в разных Словах и в повествовательных произведениях. Композиционно же Кирилл часто следовал взятому им за образец византийскому источнику. Примером сочетания оригинального и заимствованного в творчестве Кирилла Туровского может служить СР, сюжетную основу которого составляет чтение Ио. 5: 1–15. Оно основано, как установил В. П. Виноградов, на Слове Иоанна Златоуста о расслабленном *О еже не судити на лица* (нач. «Якоже светоносна луна...») и на его же *Слове в 3 неделю по пасце* (нач. «Человеколюбец преблагий Бог...»). Композиционно Кирилл следует второму из названных Слов: СР имеет расширенное вступление по сравнению с Иоанновым, далее следует краткий рассказ об Овчей купели, в которой получал исцеление раз в год один из страждущих по возмущению воды ангелом, затем идет обращенный к Христу пространный монолог расслабленного, 38 лет лежащего на одре и не могущего получить исцеления. После этого следует ответная речь Христа, исцеление им больного с последующим осуждением иудеями этого исцеления в субботу и речь расслабленного, обращенная к ним.

В Слове Златоуста *О еже не судити на лица* содержится толкование к Ио. 7: 24 («Не судите на лица, но праведный суд судите») применительно к сюжету о расслабленном. Но оно лишь частично (в виде цитаты) использовано Кириллом. Идеино-богословская сторона этого Слова у Кирилла по сравнению с Иоанновым сочинением существенно изменена. Кирилл не включил в свое произведение пространные антииудейские рассуждения на антропологическую проблематику («недогують бо жидовьсти людие пятью човьствь...»). Более скупое, чем у Златоуста, отражена идея продажи богатым дара исцеления у Овчей купели, зато подчеркнута и усилена тема превосходства Нового Завета над Ветхим: расслабленный перечисляет ветхозаветных праотцев и пророков, которые не могут ему помочь, и единственным спасителем является пришедший к нему Христос.

Наставление, данное Христом расслабленному («Се цѣль и ктому не съгрѣшаи», Ио. 5: 14), имеющееся у Златоуста, служит у Кирилла назидательным целям: оно дано не одному исцелившемуся человеку, а всем принявшим крещение, т.е. является универсальным. Кроме того, оно дает повод Кириллу перейти к обличению «согрешающих в разуме» священнослужителей, к теме, казалось бы, не имеющей прямого отношения к рассматриваемому сюжету, но актуальной для писателя на протяжении всего творчества: «По въсприятии же всякого с(вя)щенанаго сана горе съгрѣшающому, реку же по мьнишьствѣ, и по иерѣвѣствѣ и в самое епискупствѣ не боящимся Бога (Ф. п. I.39 л. 22 об.). Эта тема красной нитью проходит в *Притче* и в *Повести*.

Однако главное отличие Слова Кирилла от рассмотренных произведений Златоуста состоит в художественной выразительности, которая достигается за счет умелого построения диалогов и монологов, больших по размеру, чем у Иоанна Златоуста и придающих СР глубокий драматизм. Если у Златоуста монолог расслабленного краток, а сам он предстает перед читателем кротким и сомневающимся в возможности своего исцеления, то у Кирилла расслабленный — это отчаявшийся человек, страдающий телесно от недугов и душевно — от насмешек и издевок окружающих. Кирилл добавляет многочисленные детали к образу расслабленного, которых нет ни в евангельском сюжете, ни у Иоанна Златоуста: он нищ, голоден, оплеван, всеми презираем.

В то же время речь расслабленного двупланова: за ее житейской основой Кирилл скрывает глубокое богословское содержание, которого нет в Словах Златоуста. Расточенное расслабленным имущество — это попусту растроченное человеком богатство, данное ему

Богом в рае; его нагота и смрад символизируют лишение его змием в Едеме чистоты одежды и «Божьего покрова». Он мертвый в живых и живой в мертвых (ср. у Златоуста: «умрохъ живъ»). Здесь мертвый олицетворяет человека, не принявшего крещение. Этот образ находит аналогию в *Притче о душе и теле*: «Кто суть мъртвии — вси языци, не бывшии под божьимъ закономъ ни приимши крещения... живыя же крестьяны нарицаеть» (Чуд-20 л. 294г). Пища, которую главный герой не может принимать по причине своей немощи, не просто еда; это та пища, о которой говорится и в *Притче*: «Пища не брашно едино речеться, но слово Божие, имже питается тварь» (Чуд-20 л. 288в).

У Кирилла Христос произносит речь, прославляющую человека, и говорит о своем вочеловечении: «Азь быхъ челоуѣкъ да богомъ челоуѣка створю... кто инъ мене вѣрнѣе служаи тебѣ...» (Ув-598 л. 260). У Златоуста же Христос просто говорит о себе, что он «разумѣхъ жидовьскую куплю» и «придохъ премѣнити овчая купѣли».

Источниками ССТХК Кирилла Туровского В. П. Виноградов, отчасти вслед за М. И. Сухомлиновым, называет семь сочинений византийских авторов [Виноградов 1915: 117–119]. Это Слово Георгия (Григория) Никомидийского на великий пяток (нач. «Высочайше нам востекая слово горе...»), откуда взята идея плача Марии; канон Симеона Логофета *О распятии Господнем и на плач Пресвятой Богородицы* (источник прямых заимствований в плаче Марии); Слово Епифания Кипрского (нач. «Что се днесь безмолвие много на земли...»), из которого взяты идеи речи Иосифа Аримафейского к Пилату и «обращения к Иосифу с убожаниями» («блажен еси...»), а также структура «ублажений»; Слово Иоанна Златоуста (Псевдо-Златоуста) о женах-мироносицах и Поучение с начальными словами «Возлюбленнии, солнце по облаком...»⁵ (заимствовано согласование евангельских разногласий о женах-мироносицах). Для речи ангела к мироносицам источниками послужили два творения Иоанна Златоуста: из *Слова на Пасху* (нач. «Радуйтесь о Господе...») заимствована форма параллелизм, а из *Слова на великий пяток* (нач. «Наутрия еже есть по пятце...») взята «господствующая мысль» и начальная и конечная фразы. Вскользь, со ссылкой на Сухомлинова, Виноградов упоминает еще один канон Симеона Логофета — *На боготелесное погребение Иисуса Христа и на плач Богородицы*.

⁵ В русских рукописях оно обычно названо «Поучение о Иосифе и о мироносицах» и может быть приписано Иоанну Златоусту.

Поскольку при создании ССТХК Кирилл Туровский имел в виду большое количество византийских источников, это отразилось на композиции произведения в целом и на том, как писатель работал над его отдельными частями.

Кирилл Туровский задумал ССТХК как произведение, в котором события переданы через Иосифа Аримафейского. Поэтому появились речь Иосифа к Пилату, плач Иосифа, его «ублажения» и — в заключении — просьба-молитва к нему о помощи. Кирилл Туровский ориентировался на два наиболее близких византийских сочинения: уже названное Слово Епифания Кипрского и не упомянутое В. П. Виноградовым *Слово на погребение Христово и на святое воскресение* Григория Антиохийского⁶. Однако ни в одном из них Иосифу не отведена подобная роль.

Речь к Пилату и плач Иосифа в сочинении Кирилла Туровского навеяны аналогичной речью в Словах Епифания Кипрского и Григория Антиохийского и авторским обращением к Иосифу в произведении Епифания Кипрского, где оно переходит в «ублажения».

У каждого из трех писателей речь Иосифа к Пилату состоит из структурных единиц «молю(ся)...» и «дажь ми...». Но они комбинируются и наполняются по-разному. У Епифания Кипрского трижды повторенное «молю...» является заключительной частью речи. У Григория Антиохийского единственное «молю...» расширено до начальной части монолога. Кирилл Туровский использует структуру «молюся...» один раз в середине речи, однако дополняет ее и последующие структурные единицы «дажь ми...» конструкциями «сего прошу...», «сего хошу...», «сего прошу...».

У Епифания Кипрского и Григория Антиохийского структурные единицы короткие, состоят, как правило, из одного предложения. У Кирилла Туровского они многочисленные и включают длинные цитаты из Священного Писания. За счет них речь Иосифа у древнерусского писателя оказывается менее яркой и выразительной и имеет нарочито книжный характер. У византийских же авторов это один из наиболее впечатляющих фрагментов произведений. У Кирилла Туровского таковым стал плач Марии, который придает страстной части Слова живость и драматичность.

Стилистически речь Иосифа к Пилату у Кирилла Туровского ближе к слову Григория Антиохийского. У Епифания Кипрского

⁶ В русской письменности старший список произведения находится в Успенском сборнике XII–XIII вв.

она построена на многократном повторении одного и того же слова *странный*. Использование однокоренных слов и разных форм одного слова оказывается одним из излюбленных приемов в Слове Епифания Кипрского и в других его произведениях. Довольно часто к нему прибегает и Григорий Антиохийский: «ищите ищуща взыскающих его. ищите сущаго близ зовущих его. ищите егоже искии вѣроу бл(а)-гоу обрѣтает скоро». Эту своеобразную языковую игру византийских предшественников Кирилл Туровский не принял, благодаря чему язык его риторических сочинений лишен искусственности. Как справедливо отметил М. И. Сухомлинов, «древнерусский писатель гораздо скуднее на подобные прикрасы» [Сухомлинов 1858: XXVI].

Сопоставляя плач Богородицы у Кирилла Туровского и канон *О распятии Господнем...*, В. П. Виноградов обратил внимание только на совпадения, каковых на самом деле оказывается совсем немного: около пятой части довольно большого плача. Здесь древнерусский писатель ориентируется прежде всего на содержание, используя самое драматичное, что есть в каноне. То, что восходит к нему, в плаче Марии в ССТХК следует друг за другом, хотя и не в том порядке, как в оригинале. В замысел древнерусского писателя не входила просьба Богородицы о воскресении и ответ Иисуса Христа, поскольку вместо двух плачей Марии, которые есть в каноне и в Слове Георгия Никомидийского (при кресте и после снятия тела с креста), в ССТХК остался один плач, но намного более впечатляющий.

Выразительность Слов Кирилла Туровского достигается за счет оживления повествования разнообразными деталями, глубокого символического подтекста, гармоничного использования разнообразных языковых средств, в том числе амплификации в разных ее проявлениях. Здесь и повторы начальной части предложений («Тебе ради...», «Днесь..»), ритмически организованная проза (ср.: «како ти ся брате жилы укрьѣпиша и телесныя уды утвердиша» СР), использование эпитетов, метафор, синонимов, сравнений, антитезы, повышений разного рода («нѣ жидове ся на благодѣтеля гнѣвають, июдѣи рѣпщють на чудотворца, израильтяне съвѣт творять на спаса своего, сынове Ияковли погубити мыслять пришѣдшаго спасти всего мира, садукѣи прозрѣвшаго на судище влекут» СС). Включение разнообразных диалогов, расцвеченных фантазией автора, придают Словам необыкновенную живость и драматизм.

Жанровые особенности Слов (выражена ли в них сюжетная основа или они представляют собой образцы чистого торжественного красноречия) диктуют выбор языковых средств и стилистических

фигур. Первые сближаются по своим художественным особенностям с повествовательными произведениями писателя. Их комплексный анализ помогает в определении авторского стиля Кирилла. Важную роль здесь играет выявление повторяющихся образов и мотивов, в числе которых образы слепца и хромца, присутствующие не только в *Притче о душе и теле*, но в СС (здесь слепорожденный олицетворяет духовную слепоту человека до наступления времени действия Нового Завета) и даже в СР, где слепой разумом и хромой неверием исцеляются в купели крещения. Однако излюбленной для Кирилла является тема превосходства Нового Завета над Ветхим, которая разрабатывается практически во всех его произведениях и к которой он обращается неоднократно в своих аллегориях, толкованиях и назиданиях. Так в СР Христос предстает как «животное озеро», изливающее на расслабленного животворящую воду, тогда как расслабленный жаждет Овчей купели, «помаль прѣсохнути хотяща», церковь изображается как гостиница, а Ветхий и Новый Заветы как два сребренника, данные священникам по возвращении Спасителя. Все СФ строится на противопоставлении времени до прихода Спасителя («обветшание Ветхого закона и субботы») и времени после его прихода и воскресения («днесь ветхая конец прияша и се быша вся нова...»). В СВ содержится прославление Елеонской горы как места Вознесения Христа, более почитаемого, чем Синайская гора («и си гора святѣиши Синайския горы»). В СС Ветхий завет «с трѣбами козыхъ жртвъ и с прѣдании старьчьскихъ заповѣдйи» не может исцелить человека, ибо «ничтоже бо законъ моисѣевъ съвърши, нъ всѣхъ предасть под грѣхъ». Особенностью стиля Кирилла является включение в произведения большого числа библейских цитат, имеющих двоякую функцию: с одной стороны они служат подтверждением приводимых писателем толкований, с другой — дополнительным литературным средством, усиливающим выразительность повествования. Особенно ярко это проявляется в СР, находящемся, как это показал еще М. И. Сухомлинов, под сильным воздействием книги Иова и Псалтири [Сухомлинов 1858: XI].

Художественный талант Кирилла, равно как и его высокий богословский и интеллектуальный уровень, принесшие ему славу «второго Златоуста», приводили к тому, что в древнерусской книжности многие произведения надписывались его именем. Так, А. А. Мельников насчитал 68 произведений, приписываемых в рукописях Кириллу [Мельникаў1997: 252–451], одна часть которых может принадлежать Туровскому епископу, а другая — рассматриваться как образец подражания его сочинениям.

Образцами подражания Словам писателя можно считать также *Поучение о подвиге иноческого жития*, известное по списку Чуд-20⁷, и *Поучение в неделю цветную* Иоанна епископа Ростовского, относящееся к XII – нач. XIII в. или к 1-ой половине XIV в. [СКиКДР 1987: 211–212]. Написанное на ту же тему, что и СЦ, *Поучение* Иоанна выражает радость по случаю наступающего праздника, содержит призыв к покаянию в дни Великого поста и обращение к пастве потрудиться для спасения души. Как и сочинения Кирилла Туровского, оно изобилует библейскими цитатами. В *Поучении* Иоанна можно увидеть прямое заимствование из СЦ, ср.: «Радость же братие намъ дньесь и веселие всему миру пришедъшаго ради праздника, о немъже пророчьская писанья сбытье прияша творимаго ради во нь Христьмъ знаменья, дньесь Христь от Вифанья въ Иерусалимъ приходитъ» (СЦ Тр-9) — «...достиго(хо)мъ дньи сего пречестного, во нже радость и веселие всему миру бысть, днь(ес)ь бо пророчьская писанья сбытье прияша, дньесь Христа Спаса нашего въ Иерусалим шествие празднуемъ» (Ф. I.723 л. 16–16 об.). Разъяснение смысла праздника Вербного воскресения здесь значительно скромнее, чем у Кирилла, однако в *Поучении* видны те же стилистические приемы амплификации, которые использовал Кирилл: «Да изыдем и мы противу ему не ветми финичьскими, но з добрыми дѣтелми, постом и бдением, и божественным покаянием, и смирением, и милостынею, и безлобием, яко младенци» (Ф. I.723 16 об.).

В целом же, говоря о месте риторических сочинений Кирилла Туровского в древнерусской книжности, следует отметить следующие положения. Кирилл Туровский является наиболее ярким и талантливым представителем в литературе домонгольского периода направления, связанного со следованием византийским риторическим традициям. Однако считать Туровского епископа умелым компилятором было бы упрощением, так как сопоставление с византийскими источниками показывает, что в свои Слова он вносил новые образы и мотивы, детализировал повествование, добавлял разнообразные диалоги, речи, плачи, иногда выстраивал оригинальную композицию Слов, усиливал их художественное восприятие за счет введения разнообразных стилистических фигур, иными словами, создавал вы-

⁷ Подробнее об этом *Поучении* см. Баранкова Г. С. К вопросу об авторстве сочинений, приписываемых Кириллу Туровскому (на материале «Поучения о подвиге иноческого жития») // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 8. СПб. 2018 (в печати).

сокохудожественные произведения, которые впоследствии служили образцами для подражания другим авторам или являлись предметом литературной обработки древнерусских книжников.

Пик популярности его произведений приходился на XIV–XVI вв. Они переписывались как блоком, так и в произвольном наборе. Слова Кирилла Туровского были принадлежностью Торжественника и Златоуста определенного состава. Изучение риторических произведений писателя дает новый материал для типологической характеристики древнерусских сборников. Уже в XIV в. проведено частичное объединение риторических и повествовательных произведений писателя. В кон. XV – нач. XVI в. в Иосифо-Волоколамском монастыре, где сочинения Кирилла пользовались особой популярностью, в сборники включались все его 11 произведений. Рукописная традиция воспроизведения сочинений Кирилла Туровского была продолжена в старопечатных изданиях.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеева 1975 — *Алексеева Т. А.* Лексика «Слов» Кирилла Туровского. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филол. наук. М., 1975.
- Алексеева 1976 — *Алексеева Т. А.* Сборники постоянного и варьирующегося состава со Словами Кирилла Туровского // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 236–256.
- Виноградов 1915 — *Виноградов В. П.* Уставные чтения. Вып. III. Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915.
- Еремин 1955 — *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XI. Л., 1955. С. 342–367.
- Лопарев 1893 — *Лопарев Х.* Слово в великую субботу, принадлежащее св. Кириллу Туровскому // Памятники древней письменности, № ХСVII. 1893.
- Макарий 1995 — *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. Кн. 2. Т. 3. М., 1995.
- Мельнікаў 1997 — *Мельнікаў А. А.* Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё. Спадчына. Светапогляд. Минск. 1997.
- Николова 1988 — *Николова С.* Кирил Туровски и южнославянската книжнина // *Palaeobulgarica/Старобългаристика.* София, 1988. Т. XII, 2.

- СКИКДР 1987 — Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 1. Л., 1987.
- Сухомлинов 1858 — *Сухомлинов М. И.* Рукописи графа А. С. Уварова. Т. 2: Памятники словесности. Вып. 1. СПб., 1858. С. XIII—LXI.
- Творогов 1985 — *Творогов О. В.* Описание и классификация списков сборника «Златоуст» // ТОДРЛ. Т. 39. Л., 1985. С. 278—284.
- Якшин 2012 — *Якшин И. В.* Литературная история «Евангелия Учительного»: рукописная традиция конца XIV—XVII в. АКД на соискание ученой степени кандидата филол. наук. Новосибирск — Екатеринбург, 2012.

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Барс-1396 — ГИМ, собр. Барсова, № 1396, Сборник, конец XV в.
- Барс-1415 — ГИМ, собр. Барсова, № 1415, Сборник, XV—XVI в.
- Барс-1425 — ГИМ, собр. Барсова, № 1425, Сборник, XV—XVI в.
- Барс-1426 — ГИМ, собр. Барсова, № 1426, Сборник, XV—XVI в.
- Вол-431 — РГБ, собр. Иосифова Волоколамского монастыря (ф. 113), № 431, триодный Торжественник, кон. XV — нач. XVI в.
- Вол-433 — РГБ, собр. Иосифова Волоколамского монастыря (ф. 113), № 433, триодный Торжественник, 1535 г.
- Ег-80 — РГБ, РГБ, собр. Егорова (ф. 98), № 80, Учительное Евангелие, XVI в.
- Ег-95 — РГБ, собр. Егорова (ф. 98), № 95, Златоуст, 1600 г.
- Ег-270 — РГБ, собр. Егорова (ф. 98), № 270, Златоуст, XVII в.
- НББ-22 — Национальная библиотека Беларуси, НИО книговедения, № 091/4211, Златоуст, XVI в.
- Никиф-26 — РГБ, собр. Никифорова (ф. 199), № 26, Златоуст, середина XVII в.
- Никиф-480 — РГБ, собр. Никифорова (ф. 199), № 480, Златоуст и Измаград, 1-ая половина XVII в.
- Никиф-483 — РГБ, собр. Никифорова (ф. 199), № 483, Златоуст, 2-ая половина XVI в.
- Ов-32 — РГБ, собр. Овчинникова (ф. 209), № 32, Учительное Евангелие, XVI в.
- Ов-224 — РГБ, собр. Овчинникова (ф. 209), № 224, Златоуст, XVI в.
- ОР-1133 — РГБ, собр. Отдела рукописей, № 1133, Сборник, восход. к триодному Торжественнику, XVI в.
- Пог-199 — РНБ, собр. Погодина, № 199, триодный Торжественник, 1541 г.
- Пог-1002 — РНБ, собр. Погодина, № 1002, Златоуст, XVII в.

- Поп-58 — РГБ, собр. Попова (ф. 236), № 58, Сборник, XVI в.
- Поп-148 — РГБ, собр. Попова (ф. 236), № 148, Торжественник, XVI в.
- Рогож-558 — РГБ, собр. Рогожского кладбища (ф. 247), № 558, триодный Торжественник и Синаксарь, XVI в.
- Соф-1262 — РНБ, собр. Новгородско-Софийское, № 1262, Сборник (Трифоновский), кон. XIV в.
- Соф-1420 — РНБ, собр. Новгородско-Софийское, № 1420, Сборник, XVI в.
- Тит-755 — РНБ, собр. Титова, № 755 (3009), Златоуст, XVII в.
- Тр-9 — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304), № 9, Сборник, XV в.
- Тр-103 — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304), № 103, Учительное Евангелие, XVI в.
- Тр-104 — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304), № 104, Учительное Евангелие, XVI в.
- Тр-120 — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (ф. 304. I), № 120, Апокалипсис толковый, кон. XIV — нач. XV в.
- Ув-151 — ГИМ, собр. Уварова, № 151, Сборник, XV—XVI вв.
- Ув-111 — ГИМ, собр. Уварова, № 111, Златоуст, XVI в.
- Ув-384 — ГИМ, собр. Уварова, № 384, Сборник с триодным Торжественником, кон. XV в.
- Ув-589 — ГИМ, собр. Уварова, № 589, Сборник, XIV в.
- Ув-595 — ГИМ, собр. Уварова, № 595, Златоуст, XVI в.
- Унд-561 — РГБ, собр. Ундольского, № 561, Сборник, восход. к триодному Торжественнику, XVI в.
- Унд-564 — РГБ, собр. Ундольского, № 564, Сборник, восход. к триодному Торжественнику, XVI в.
- Унд-1249 — РГБ, собр. Ундольского (ф. 310), № 1249, триодный Торжественник и Синаксарь, XVI в.
- Чуд-20 — ГИМ, собр. Чудовское, № 20, Сборник, XIV в.
- Чуд-254 — ГИМ, собр. Чудовское, № 254, Сборник, XVI в.
- Чуд-258 — ГИМ, собр. Чудовское, № 258, Сборник, XVI в.
- Ф. п. I.39 — РНБ, Ф. п. I. 39, Сборник, XIII в.
- Ф. I. 723 — РНБ, Ф. I. 723, Сборник, XVI в.

Евагрия Понтийского (ок. 345 — ок. 399) можно по праву назвать одним из наиболее глубоких христианских мыслителей древности. Его наследие охватывает разные жанры, в том числе экзегетику и эпистолографию, но наибольшую популярность заслужили аскетические произведения Евагрия. Еще в древности они переводились на различные языки и в дальнейшем получили широкое распространение в христианских литературах Востока и Запада, в том числе в средневековой славянской книжности. Из-за неоднозначной репутации Евагрия, осужденного V Вселенским собором, его сочинения в греческой традиции часто надписывались именем Нила Анкирского. Попытаемся обобщить и дополнить известные к настоящему времени сведения о славянских переводах Евагрия, уделяя наибольшее внимание малоизученным текстам¹.

К эпохе Первого Болгарского царства относится перевод «Слова о молитве» (CPG 2452), недавно изданный В. Федером по старшей (сербской) рукописи XII — начала XIII в.: библиотека монастыря Высокие Дечаны, 93 [Veder 2010]. Списки этого перевода весьма многочисленны; некоторые из них примыкают к древнеболгарскому «Минейному изборнику», сохранившемуся в русских списках (старший — ГИМ, Хлуд. 10д + БАН, Никол. 323, XIII в.). Д. М. Буланин не исключает, что «Слово о молитве» входило в состав этого открытого им древнеболгарского сборника [Буланин 1991: 132].

Константин Владимирович Вершинин,
Институт российской истории РАН (Москва)

¹ При этом не учитываются разнообразные *dubia* и *spuria*, равно как и позднейшие переводы Паисия Величковского, вошедшие в славянское «Добротолюбие».

Целый комплекс сочинений Евагрия был переведен, по всей вероятности, в домонгольской Руси. Из этого перевода, которому автор этих строк посвятил особую работу [Вершинин 2018], сохранились фрагменты «Слова об аскетическом делании» (CPG 2430), стихотворных изречений «К монахам, проживающим в киновиях и общинах» (CPG 2435), «Увещаний к монахам» (CPG 2454), а также — полностью — трактат «О восьми духах лукавства» (CPG 2451). Тексты сохранились в составе Пролога пространной редакции [Прокопенко 2010: 214, 270–271, 297, 305, 307; Прокопенко 2011: 377, 417–418, 435, 440, 442] и ряда сборников, важнейший из которых — РНБ, Пог. 796, середины XV в. Если учесть, что пространная редакция Пролога возникла не позднее второй половины XII в., то и данный перевод следует датировать соответствующим образом.

Все перечисленные тексты были переведены как единое целое, что доказывается попадающими в них редкими чтениями или принадлежностью сочинений к редким редакциям. В частности, трактат «О восьми духах лукавства» был переведен с открытой Й. Мейлдермансом [Muyltermans 1938: 195; Idem 1939] греческой пространной редакции памятника («редакция В»). Наиболее близки к этому переводу несколько греческих рукописей, содержащих сборники сочинений Евагрия с подлинным именем автора и относящихся к архаической ветви рукописной традиции. Это афонские пергаменные манускрипты Protaton 26 (X–XI в.) и Lavra 93 (XIII в.), а также бумажная ватиканская рукопись Barberini 515 (1244 г.).

Некоторые особенности лексики позволяют строить гипотезы о происхождении перевода. В тексте встречается русизм **грить** κύων ‘пес’ (в искаженном виде: **игрець** или **игръць**)² и грецизм **лимень** λιμὴν ‘тавань’, известный почти исключительно по древнерусским текстам (поздние болгарские примеры единичны и ненадежны, так как могут быть заимствованиями из русских памятников [Пичхадзе 2011: 136; Молдован 2016: 78]). Можно также отметить слово **разнолично**: частотное в древнерусских текстах и не зафиксированное в южнославянских, оно, по-видимому, является русизмом [Пичхадзе 2011: 142–143]. Кроме того, фраза **слово смиреннаго гоило дшии** (Λόγος ταπεινοῦ μάλαγμα ψυχῆς) пересекается с уникальным переводом стиха Притч. 16: 24 в «Молении» Даниила Заточника: «Соломонъ рече: уста медвеныя — словеса добрая, сладость их — гоило души» [Зарубин 1932: 64]. Яркие южнославянизмы в тексте отсутствуют. Таким образом,

² Об этом слове см.: [Пичхадзе 2011: 96–97].

данный перевод трактата «О восьми духах лукавства» можно отнести на счет деятельности древнерусских переводчиков XI–XII вв.

Особенности перевода достойны комментария. Приведем некоторые примеры интересных решений переводчика, цитируя текст по рукописи РНБ, Пог. 796 (кроме одного случая, приводимого по Прологу РНБ, Пог. 60; в сборнике Пог. 796 — лагуна):

ὑπνον ἐπάγει πολύν

ὑγρὸς δὲ βίος

ᾧσφρησιν Θεοῦ

βέλος ἐστὶ πεφαρμακευμένον

οὐ παραβάλλει πανηγύρει πανδήμοις,
οὐδὲ ἐν ταῖς ἑορταῖς περιάξει κερηνῶς

εὐχερῶς καταδύομενον

ὑπέραντλος ναῦς

οὐκ ἀφίστησι τῶν πραγμάτων

ἄκων ἔλκεται καθάπερ ἀνδράλοδον
δραπετεῦον

ἀριθμεῖ τὰ φύλλα, καὶ τὰς τετράδας
ἐπιψηφίζει, ψέγει τὸ γράμμα καὶ τὴν
κόσμησιν

спати понужаетъ л. 283

несытство же пива. и дн^я л. 283

ноздри бии Пог. 60, л. 17

стрѣла есть чемеръ ѿдовита
л. 284

не исходи в торжища всевидна.
ни въ празднигы пировны^я л. 284

готовъ обнимаѣ^м л. 285 об.

нензлина^я лодь^я л. 285 об.

не остави^т добытка л. 286

нужю влечеть а не хотѣ.
ко вѣгнѣ. и непокоривѣ л. 286

среды и патка ращитаѣ^т
л. 288 об.

В приведенных случаях перевод, очевидно, не был пословным: греческая традиция не содержит никаких разночтений, совпадающих со славянским текстом. Видно, как переводчик подбирает словесные эквиваленты, точные по смыслу, а не по букве. Он не стесняется сокращать или расширять текст, устраняет архаизмы (как, например, ἀνδράλοδος «человеконогий» — древнее название рабов) и даже меняет смысл всего изречения, как в последнем примере. В этом отношении текст напоминает древнерусскую «Пчелу», переводчика которой взыскательный М. Н. Сперанский признал «опытным» [Сперанский 1904: 289].

Древнерусским переводом, вероятно, также является открытый М. Н. Сперанским флорилегий «Евагрия философа разуми», представляющий собой компиляцию из трех разных сборников изречений Евагрия (СПГ 2443–2445; в греческой письменности подобная компиляция пока не выявлена) и содержащий грецизм **лимень**. Его издания и исследования см. [Сперанский 1904: 515–519; Вершинин

2015]. Полный текст «Разумов» сохранился в рукописях XIV–XVI вв. (старшая — Воскр. 115-бум.); все они сербские или восходят к сербским протографам. Однако фрагменты «Разумов» читаются в русском сборнике XV в. РНБ, Соф. 1285, переписанном с домонгольской рукописи, а также в болгарской рукописи XIV в. РГАДА, Мазур. 1700, имевшей русский протограф, поэтому есть основания предполагать, что флорилегий попал к южным славянам из Руси в домонгольскую эпоху.

Несомненный интерес представляет заглавие памятника, не известное в греческой традиции сочинений Евагрия. Прозвище «философ» встречается слишком редко, чтобы быть случайностью. В Византии оно обычно давалось обучавшимся в Магнавской школе, однако Евагрий жил за несколько столетий до ее основания. Возможно, автор этого заглавия спутал Евагрия Понтийского с другим Евагрием — языческим философом, обращенным в христианство епископом Синесием³.

Ряд переводов Евагрия был осуществлен у южных славян в XIII–XIV вв. Известен славянский текст трактата «О восьми духах лукавства», в заглавии которого стоит имя св. Нила. Один из старших списков этого перевода (и старший датированный) содержится в сборнике переписанном в 1348 г. иеромонахом Лаврентием для болгарского царя Иоанна Александра (РНБ, F.I.376)⁴. Первый публикатор текста К. М. Куев указал еще восемь славянских списков трактата, относящихся к XV–XVII вв. и представляющих две редакции — пространную и краткую (последняя — в списке РГБ, Тр. 124) [Куев 1981: 129–132]. Эти сведения неверны: хотя текст, который К. М. Куев считал краткой редакцией, в славянском тексте действительно приписывается св. Нилу, однако в действительности он представляет собой трактат «О восьми помыслах» Ефрема Сирина (CPG 3975)⁵ с добавлением фрагмента другого сочинения св. Ефрема — «О добродетелях и пороках» (CPG 3905)⁶ и ряда изречений неустановленного происхождения.

³ Рассказ об этом сохранился в «Луге духовном» Иоанна Мосха [Синайский патерик 1967: 320–324].

⁴ Фототипическое издание см.: [Лаврентиев сборник 2015: 234–254]; наборное — [Куев 1981: 133–141].

⁵ Инципит: **Вѣжъ чадѡ. ꙗко ѡсмь ѿ помысль...** (Γίνωσκε, τέχνον, ὅτι ὀκτώ εἰσὶν οἱ λογισμοί...)

⁶ Славянский перевод «Паренесиса» содержит это слово целиком в другом переводе (Инципит: **Блѣю вашу жизнь о хѡлюбци...**)

Тем не менее все славянские тексты трактата «О восьми духах лукавства» с именем св. Нила в заглавии невозможно отнести ни к единой редакции, ни даже к одному и тому же переводу. О существовании разных переводов мимоходом упомянула Кл. Иванова [Иванова 1977: 228], однако их довольно запутанная история до сих пор не прояснена.

Один из переводов приблизительно соответствует по объему краткой редакции («редакции А») трактата Евагрия [о ней см.: Muuldermans 1939]. Его старший список (дефектный) содержится в сербском гомилии Михановича, относящемся к концу XIII или, что вероятнее, первой четверти XIV в. [Иванова 1977: 228; о датировке см. Турилов 2009; фототипическое издание — Mihanović Homilii 1957: 61–68]. Тот же перевод читается в сборнике Иоанна Александра 1348 г. Серединой XIV в. датируется старший известный сербский список — библиотека монастыря Высокие Дечаны 72 [Богдановић и др. 2011: 270]. Старший русский список — Национальная библиотека Украины, Мих. 490П/1649 — относится к XV в. и отражает черты болгарского протографа (упомянут К. М. Куевым). Яркая отличительная черта данного перевода, появление которой не могло быть случайным, — это именование св. Нила «философом» в заглавии. О подобном надписании в греческой традиции ничего не известно. Вероятно, исходно, еще на греческой почве, этот эпитет был приложен к имени Евагрия, как в случае с рассмотренными выше «Разумами». В тексте встречаются редкие и/или архаические лексемы: **моудитъ** [Лаврентиев сборник 2015: 238]; **немѣнникъ** [Там же: 243]⁷, **гръньль** [Там же: 246], **хлѣвница**⁸ *κέλλα* [Там же: 247], **жрътвице** *ἱερεῖον* [Там же: 250]. Представляет интерес также **сѣвлакъ** *σμίλαξ* ‘вьюн, повилика и т.п.’ [Там же: 249]: это слово известно лишь по хронике Георгия Амартола в древнерусском переводе XI в., где употреблено в ином, но семантически близком значении ‘вал ткацкого станка’ [Кашин 1930]. Данный перевод трактата, по-видимому, является наиболее ранним из всех и может быть отнесен к древнеболгарской эпохе. Такое предположение подтверждается наличием текста в Гомилии Михановича — календарном сборнике древнего состава.

Другой перевод трактата «О восьми духах лукавства» читается, в частности, в упомянутой К. М. Куевым русской рукописи конца

⁷ Ср.: **имѣнникъ** ‘корыстолюбец’ в 16 Слове на Крещение Григория Богослова, **немѣнство** в Троицком сборнике XII–XIII в. [СлДРЯ IV: 149; СлДРЯ V: 287].

⁸ Так в рукописи.

XV в. РГБ, Тр. 124. Древнейший известный список этого перевода (со следами сербского протографа) содержится в русском пергаменном сборнике первой половины XV в. РГБ, МДА 49. Уже А. В. Горский и К. И. Невоструев в общих чертах отметили, что этот перевод представляет собой лишь извлечение, дополненное фрагментами других сочинений [Горский, Невоструев 1859: 442]. Уточняя эти сведения, нужно сказать, что здесь представлены разделы о первых шести помыслах со значительными пропусками (которые отличаются от пропусков в вышеописанном переводе) и интерполяциями. В разделы «о сребролюбии» и «о ярости» сделаны вставки: **Нѣстажатѣла моужа. ничтоже крѣпчанша...** (МДА 49, л. 169 об.—170); **Тажекъ камень. и неоудобносьнь пѣскокъ...** (МДА 49, л. 170 об.—171). Их главный источник — греческая «Пчела», а точнее, *Loci Communes* Псевдо-Максима (главы 12 и 19). К концу текста прибавлены отрывки из «Слова о молитве» Евагрия (CPG 2452) в особом переводе, его же трактата «О помыслах» (CPG 2450) и 28-го слова «Лествицы» Иоанна Синайского. Все эти дополнения имели место, вероятно, еще в греческой традиции⁹. Текст выполнен в технике пословного перевода и не содержит признаков древности. Заслуживает внимания словоформа **гананьствоуемо** (МДА 49, л. 168 об.), употребленная здесь в соответствии с греч. ἁλοδουρέμων. Глагол **гананьствовати** известен по сербским переводам XIV в. — Синтагме Матфея Властаря [Новаковић 1907: 562] и Житию Григория Омиритского [СлРЯ 4: 10].

В качестве рукописного «конвоя» перевод, как правило, сопровождается уже упоминавшимся трактатом «О восьми помыслах» Ефрема Сирина, а нередко и компиляцией «Святаго Нила, от приточь его къ инокомъ». См.: [Горский, Невоструев 1859: 441–442; Сперанский 1904: 419; 421–423]. Эта компиляция содержит 104 главы и включает в себя несколько фрагментов сочинений Псевдо-Нила. Состав ее следующий: гл. 1–21 — отрывок из «Слова об аскетическом делании» Евагрия (CPG 2430); гл. 22–65 — отрывок из «Разных глав, или мыслей» Исихия Иерусалимского (CPG 6583a); гл. 66–91 — отрывок из сочинения «К монахам, проживающим в киновиях...» Евагрия (CPG 2435); гл. 92–104 — отрывок из «Мыслей, уводящих человека от тленного...» Исихия (CPG 6583b). Текст целиком издан М. Н. Спе-

⁹ Стоит отметить изречение **сократоу оубо. слъзы. димократоу же. смѣ**^x (МДА 49, л. 171): в хрестоматийном сюжете о плаче Гераклита и смехе Демокрита первый из философов перепутан с Сократом. Это разночтение, неизвестное мне по греческим рукописям, может помочь в поиске непосредственного греческого оригинала.

ранским [Сперанский 1904: Приложения: 195–203]. Таким образом, и здесь перед нами перевод фрагментов сочинений Евагрия. Не исключено, что этот «конвой» был переведен одновременно с трактатом «О восьми духах лукавства»: не случайно все три сочинения приписаны св. Нилу.

Еще один перевод — также, вероятно, поздний южнославянский — содержится в упомянутых К. М. Куевым болгарских рукописях НБКМ 1036; библиотека Зографского монастыря, 83; РНБГильф. 81 (все — XIV в.; в первой и третьей текст дефектен). Не меньшее распространение он имел и в сербской книжности, например: библиотека монастыря Высокие Дечаны 75, 80, 82 (все — также XIV в.; см. [Богдановић и др. 2011: 291, 316, 324]). Русские списки неизвестны. Переведены только разделы о первых шести «духах» с большими пропусками (изъятий еще больше, чем в вышеописанном переводе, часто дается краткий пересказ; добавления отсутствуют). Шестой раздел носит название **о лѣности** (вместо «об унынии»).

Таков перечень славянских переводов Евагрия. Можно было убедиться, что некоторые сочинения последнего были переведены на славянский язык неоднократно, а одно («О восьми духах лукавства») — трижды или четырежды. К сожалению, отсутствие критического издания греческого оригинала затрудняет дальнейшие наблюдения. Так, известные в литературе греческие списки трактата «О восьми духах» четко разделяются на две редакции, между тем как славянские тексты более вариативны. Поэтому остается открытым вопрос о том, были третий и четвертый из описанных переводов сделаны с не найденных пока оригиналов или же текст сокращался на славянской почве.

Так или иначе, приведенный материал позволяет существенно обогатить картину распространения наследия Евагрия на православном Востоке. *Evagriana Slavica* занимает не последнее место в «семье» древних переводов сочинений знаменитого аскета. Одним из важных направлений будущих исследований должно стать выявление влияния Евагрия на древние славянские литературы.

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Воскр. 115-бум. — ГИМ, Вокресенское собрание, бумажное, № 115.

Сборник (Златоструй с дополнениями), сер. XIV в.

Зогр. 83 — Афон, монастырь Зограф, рукописное собрание, № 83. Сводный патерик с дополнениями, сер. XIV в.

- Гильф. 81 — РНБ, собр. А. Ф. Гильфердинга, № 81. Сборник, XIV в.
- Деч. 72 — монастырь Высокие Дечаны, рукописное собрание, № 72. Лествица с дополнениями, сер. XIV в.
- Деч. 75 — монастырь Высокие Дечаны, рукописное собрание, № 75. Сборник, втор. пол. XIV в.
- Деч. 80 — монастырь Высокие Дечаны, рукописное собрание, № 80. Сборник, кон. XIV в.
- Деч. 82 — монастырь Высокие Дечаны, рукописное собрание, № 82. Сборник, кон. XIV в.
- Деч. 93 — монастырь Высокие Дечаны, рукописное собрание № 93. Скитский Патерик с дополнениями, XII — начало XIII в.
- Мазур. 1700 — РГАДА, собрание Ф. Ф. Мазурина (ф. 196), № 1700. Сборник, втор. пол. XIV в.
- Мих. 490П/1649 — Киев, Национальная библиотека Украины, собрание Михайловского Златоверхого монастыря, № 490П/1649. Сборник, XV в.
- МДА 49 — РГБ, Фундаментальное собрание библиотеки Московской духовной академии (ф. 173/1), № 49. Конволют: сборник, перв. пол. XV в.; Октоих (фрагмент), кон. XIV — нач. XV в.
- НБКМ 1036 — София, Национальная библиотека «Кирилл и Мефодий», рукописное собрание, № 1036. Сводный патерик с дополнениями, сер. XIV в.
- Никол. 323 — БАН, собрание Н. К. Никольского, № 323. Отрывок сборника, втор. пол. XIII в. (фрагмент рукописи Хлуд. 10д).
- Пог. 60 — РНБ, собрание М. П. Погодина, № 60. Пролог пространной редакции, XIV в.
- Пог. 796 — РНБ, собрание М. П. Погодина, № 796. Сборник, сер. XV в.
- Соф. 1285 — РНБ, Софийское собрание, № 1285. Сборник,
- Тр. 124 — РГБ, Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры (ф. 304/1), № 124. Огласительные поучения Кирилла Иерусалимского с дополнениями, кон. XV в.
- Хлуд. 10д — ГИМ, собрание А. И. Хлудова, № 10д. Сборник, втор. пол. XIII в.
- Barberini 515 — Ватиканская апостольская библиотека, собрание Барберини, греческое, № 515. Сборник, 1244 г.
- F.I.376 — РНБ, Основное собрание, F.I.376. Сборник («Сборник Иоанна Александра», «Лаврентьевский сборник»), 1348 г.
- Лавга Г93 — Афон, Библиотека Великой Лавры, Главное собрание, № Г93. Сборник XIII в.
- Protaton 26 — Афон, Библиотека Протата, Главное собрание, № 26. Сборник X—XI в.

ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић и др. 2011 — *Богдановић Д., Штављанин-Ђорђевић Љ., Јовановић-Ступчевић Б., Васиљев Љ., Цернић Л., Гроздановић-Пајић М.* Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани. Прир. Н. Синдик (Народна библиотека Србије. Опис јужнословенских ћирилских рукописа. Т. IV). Београд, 2011. Књ. 1.
- Буланин 1991 — *Буланин Д. М.* Античне традиције в древнерусској литератури XI–XVI вв. (Slavistische Beiträge. Bd. 278). München, 1991.
- Вершинин 2015 — *Вершинин К. В.* «Разумы» Фаласија и Евагрија в славјанској књижности // Труды Института русског језика им. В. В. Виноградова. Вып. 5. Лингвистическое источниковедение и история русског језика. 2014–2015. М., 2015. С. 88–103.
- Вершинин 2018 — *Вершинин К. В.* Малоизученни славјански превод творениј Евагрија Понтијског // Текстология и историко-литературни процес: VI Международная конференция молодых исследователей (Москва, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, филологический факультет, 9–11 марта 2017 г.). Сборник статей. М., 2018. Вып. VI. С. 5–16.
- Горский, Невоструев 1859 — *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1859. Отд. II. Ч. 2.
- Зарубин 1932 — *Зарубин Н. Н.* Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам (Памятники древнерусской литературы. Вып. 3). Л., 1932.
- Иванова 1977 — *Иванова Кл.* Цикл великопостных гомилий в гомилиарии Михановича // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 219–234.
- Кашин 1930 — *Кашин Н. П.* «Съвлакъ, имже портъ бѣ извивая» // Известия по русскому языку и словесности Академии наук СССР. Л., 1930. Т. III. С. 581–583.
- Кув 1981 — *Кув К. М.* Иван Александровият сборник от 1348 г. София, 1981.
- Лаврентиев сборник 2015 — Лаврентиев сборник (цар Иван-Александров сборник от 1348 г.) Фототипно издание. София, 2015.
- Молдован 2016 — *Молдован А. М.* Восточнославянская лексика в переводе толкований Никиты Ираклийского на слова Григория Богослова // Труды Института русског језика им. В. В. Виноградова. Вып. 9. История русског језика и культуры. Памяти В. М. Живова. М., 2016. С. 70–85.
- Новаковић 1907 — *Новаковић С.* Матије Властара Синтагмат (Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. Од. 1. Споменици на српском језику. Књ. IV). Београд, 1907.

- Пичхадзе 2011 — *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект. М., 2011.
- Прокопенко 2010 — *Прокопенко Л. В.* Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — начала XV в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2006–2009. М., 2010. С. 158–312.
- Прокопенко 2011 — *Прокопенко Л. В.* Древний славянский рукописный Пролог: история создания, редакции, бытование в XII–XIV вв. (сентябрьское полугодие). Saarbrücken, 2011.
- Синайский патерик 1967 — Синайский патерик. Изд. подг. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967.
- СлДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1988-. Т. 1–.
- СлРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975-. вып. 1–.
- Сперанский 1904 — *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. Исследование и тексты. М., 1904.
- Mihanović Homiliar 1957 — Mihanović Homiliar. Hrsg. R. Aitzetmuller (Editiones monumentorum slavicornum veteris dialecti). Graz, 1957.
- Muyldermans 1938 — *Muyldermans J.* Evagriana. Le Vatic. Barb. graecus 515 // Le Muséon. 1938. Vol. 51. P. 191–226.
- Muyldermans 1939 — *Muyldermans J.* Une nouvelle recension du De octo spiritus malitiae de S. Nil // Le Muséon. 1939. Vol. 52. P. 235–274.
- CPG — Clavis patrum graecorum. Turnhout, 1974–2003. Vol. 1–5.
- PG — *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus series graeca. Parisiis, 1857–1866. Vol. 1–162.
- Veder 2010 — *Veder W. R.* Евагрий Понтийский: О молитве. К вопросу о глаголице на Руси // Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij. Napoli, 2010. P. 243–266.

А. И. Грищенко

СЛАВЯНО-РУССКИЕ ПЯТИКНИЖИЯ
XV—XVI вв. С ПРАВКАМИ
И ГЛОССАМИ ПО МАСОРЕТСКОМУ
ТЕКСТУ И ДРУГИМ СЕМИТСКИМ
ИСТОЧНИКАМ: НОВЫЕ
ЛИНГВОТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ
ДАННЫЕ¹

**1. Правленое славяно-русское Пятикнижие (П):
история изучения и проблема выделения редакции**

Впервые на то, что текст славяно-русского Пятикнижия (именно в таком составе — выделенном из традиционного византийского Восьмикнижия) подвергся влиянию еврейских источников, обратил внимание А. Х. Востоков в своём описании рукописей Румянцевского музея (ныне собр. Н. П. Румянцева РГБ) [Востоков 1842: 29–33]. Довольно подробное описание большого количества глосс и эмендаций в соответствии с древнееврейским Масоретским текстом Библии (далее МТ) было сделано прот. Александром Горским, который, обнаружив следы западнорусского литературного языка, сделал выводы о том, что правка П осуществлялась если не непосредственно на русских землях Великого княжества Литовского, то, возможно, выходцами оттуда в Новгороде [Горский 1860]. Впоследствии А. В. Михайлов, изучая и готовя к критическому изданию славянский перевод книги Бытия [Михайлов 1900–1908; Он же 1912], не выделял П в самостоятельную группу, относя его просто к «русской редакции» наряду со списками, где еврейское влияние обнаружено не было. Фактически же он указал на него в довольно большом количестве рукописей: из 20 восточнославянских списков, использованных Михайловым,

Александр Игоревич Грищенко,

Московский педагогический государственный университет, Институт славяноведения РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва)

¹ Работа выполнена на средства гранта Президента РФ по государственной поддержке молодых российских учёных — кандидатов наук МК-1338.2017.6, проект: «Лингвотекстологическое исследование славяно-русских пятикнижий, правленных по Масоретскому тексту».

А. А. Алексеев насчитал 17 с делениями на синагогальные недельные главы [Алексеев 1999: 182], правда, не все они принадлежат к *П*.

На протяжении почти всего XX в. внимания исследователей к *П* по понятным причинам практически не уделялось, если не считать краткого сообщения Н. В. Степанова на IV Международном съезде славистов, в котором тот высказал несколько экстравагантных предположений о заимствовании славянами библейского текста не через Византию, а через Кавказ [Степанов 1962]. Интерес к *П* вернулся лишь в 1990-е гг., когда А. А. Пичхадзе включила его в составе группы из 16 списков «с глоссами и исправлениями по еврейскому тексту» в перечень четых списков славянского Восьмикнижия [Пичхадзе 1996]. Пичхадзе по данным книги Исход уточнила историю славянского четьего Восьмикнижия, которая — с учётом недавнего исследования Т. Л. Вилкул, предположившей в качестве наиболее архаичной редакции хронографическую, содержащуюся в списках Иудейского Хронографа [Вилкул 2015], — представлена на *Схеме 1* (для южнославянской редакции использованы данные статьи [Желязкова 2016]). Ограничимся здесь взаимоотношениями между славянскими редакциями, оставив за скобками греч. оригиналы паримийника и четьего Восьмикнижия, а также еврейские и возможные иные источники *П*.

К *П* обращался и А. А. Алексеев, который в своей фундаментальной «Текстологии славянской Библии» посвятил *П* целый подпараграф [Алексеев 1999: 182–184], где на материале четырёх списков представил предварительную типологию глосс и их краткий анализ. Здесь же у А. А. Алексеева «складывается впечатление, что не все глоссы относятся к одной и той же эпохе» и что «глоссирование осуществлялось по крайней мере дважды». Несколько позднее А. А. Алексеев выдвинул гипотезу о том, что *П* использовалось славяноязычными иудеями в качестве таргума, то есть такого перевода на один из диаспоральных еврейских языков, который сопровождал чтение Торы (Пятикнижия) в синагоге и должен был быть понятен всем, кто не владеет древнееврейским [Алексеев 2005: 196–197]: в этой же статье исследователь отрицает какую-либо связь *П* с «жидовствующими». Впоследствии А. А. Алексеев приводит е д и н с т в е н н ы й а р г у м е н т в пользу раннего, не позднее XIII в., появления глосс и эмендаций в *П* — использование в них для обозначения идола слова *болванъ* [Он же 2014: 172], однако этот аргумент не выдерживает критики с позиций исторической лексикологии [Грищенко 2017в: 10–11]. При этом А. А. Алексеев приводит несколько совершенно справедливых наблюдений о влиянии на *П* не только МТ, но и арамейских таргу-

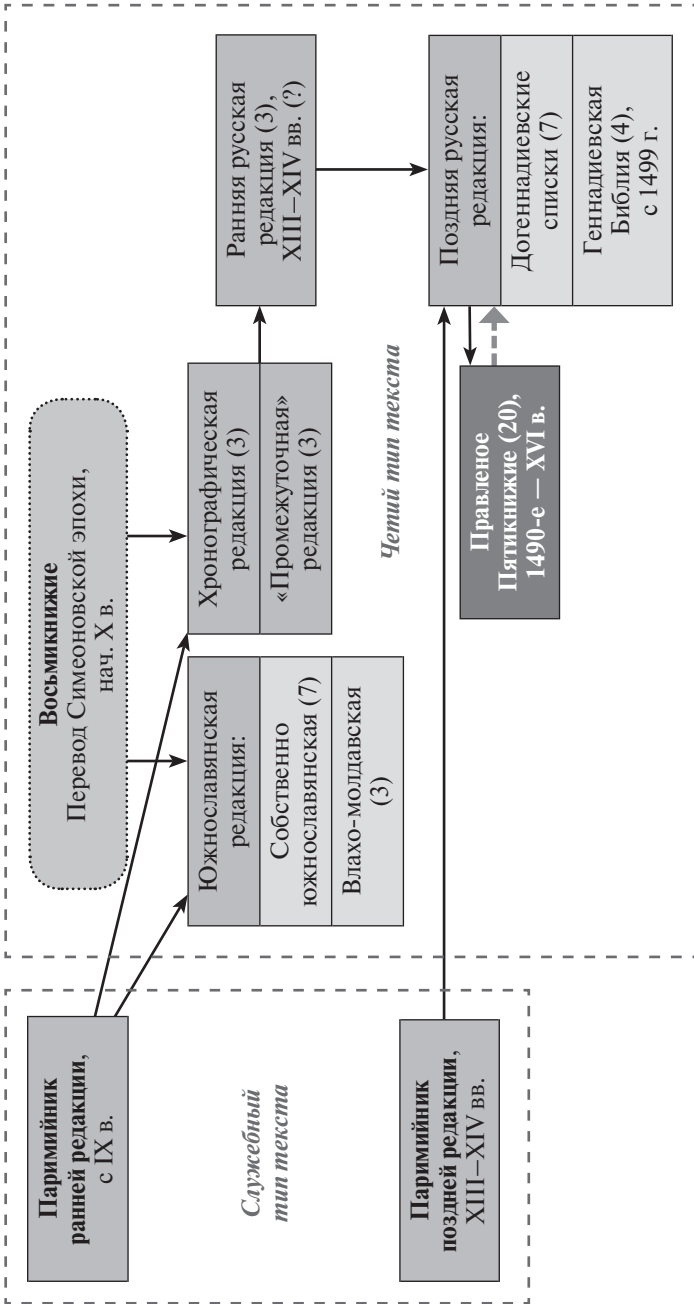


Схема 1. Соотношение четвей и служебной (паримийной) версий славянского Восьмикнижия (перевод Симеоновской эпохи не дошёл в аутентичных списках; в скобках указано количество известных списков; серой стрелкой указано обратное влияние *П* на предшествующую русскую редакцию четвего Восьмикнижия)

мов, правда, влияние это было экзегетическим и могло быть транслировано в *П* посредством таргума на любом другом языке — не только арамейском.

Идею о *П* как о славянском таргуме поддержал Б. А. Успенский, который в серии статей описывает использование в *П* имён Бога в исходных еврейских формах, транслитерированных кириллицей: *эль шаддай* и *эге ашер эге*, — причём появление в *П* буквы «Э обратное» и её модификаций (Л- и λ-образных) объясняется непосредственным влиянием еврейского полукурсивного начертания буквы *א* «алеф», которая действительно представлена на месте «Э» в еврейском оригинале [Успенский 2012; Он же 2013; Он же 2014]. Гипотезу А. А. Алексева о раннем происхождении глосс и эмендаций *П* и о том, что *П* не связано с деятельностью «жидовствующих», Успенский полностью принимает на веру, предполагая в том числе различия в происхождении «великорусской» и «западнорусской» буквы «Э обратное», хотя великорусское происхождение *П* в целом (а не отдельных его списков) до сих пор не было никем продемонстрировано.

Обзорное описание *П* как особой группы русских списков славянского Восьмикнижия с глоссами и эмендациями содержится также в работах Фр. Томсона [Thomson 1998], который единственный из современных исследователей, не считая автора этих строк, связывает *П* с «жидовствующими», К. В. Бондаря [Бондарь 2017; Он же 2018] и Алессандро Марии Бруни [Bruni 2017]. Последний задаётся рядом справедливых вопросов, в частности о том, мог ли текст такого состава действительно использоваться в качестве таргума, а также недоумевает в связи с уверенностью славистов, во-первых, в том, что *П* правилось непосредственно по МТ, во-вторых, в том, что правка осуществлялась значительно ранее конца XV в., причём в неизвестном ареале и при невыясненных обстоятельствах, — и все эти гипотезы выдвигались без какого-либо текстологического изучения *П*. Единственное, в чём тут можно возразить, — так это в том, что текстологическая работа, согласно которой *П* оказалось вторично по отношению к поздней русской редакции славянского Восьмикнижия, на материале книги Исход была проделана Пичхадзе. К сожалению, эти выводы оказались полностью проигнорированы А. А. Алексеевым: они никак не вписываются в его концепцию раннего, чуть ли не домонгольского, происхождения *П*. Последующее лингвотекстологическое изучение *П* — прежде всего его источников, — пусть и далёкое до завершения, осуществляется нами, и оно уже привело к весьма неожиданным результатам, пусть и подтверждающим старую апри-

орную гипотезу о связи *П* с деятельностью «жидовствующих». Наши изыскания позволили пролить свет на некоторые неизвестные обстоятельства этой связи.

2. Признаки *П* как особой русской редакции четьего славянского Восьмикнижия

К настоящему моменту известно двадцать бумажных списков *П*, распределённых хронологически с 1490-х гг. до третьей четверти XVI в. (перечень списков, упорядоченных по алфавитному порядку сиглов, см. в конце перед списком литературы). Для *П* как особой русской редакции славянского Восьмикнижия характерны четыре основных текстообразующих признака:

1) Закрепление в составе Пятикнижия, а не Восьмикнижия (часть списков *П* дефектна, содержит Пятикнижие не целиком, тогда как ещё четыре списка предшествующих редакций представляют именно Пятикнижие: РГБ, ф. 304. I, Тр.-Серг., № 1 — пергаменное Лаврское Пятикнижие рубежа XIV–XV вв.; Пятикнижие 1487 г. в конволюте БАН, № 45.10.6, лл. 1–322; РГБ, Тр.-Серг., № 44 — Пятикнижие с прибавлениями кон. XV в.; РГБ, Тр.-Серг., № 45 — Пятикнижие кон. XV в.).

2) Деление на синагогальные недельные главы (присутствует ещё в шести списках предшествующей редакции, которые, однако, не старше списков *П*).

3) Наличие особого Оглавления (отсутствует в ряде списков *П*, но, судя по всему, принадлежа протографу *П*, было утрачено в них; присутствует также в нескольких списках предшествующей редакции, о чём ниже).

4) Наличие эмендаций в тексте и глосс на полях, которые могли свободно меняться друг с другом местами, причём от списка к списку совершенно произвольно (практически отсутствует в списках предшествующей редакции).

3. Синагогальные недельные главы в *П*

Недельная глава, или по-еврейски *параши́* (мн. ч. *параши́от* или *параши́ёт*), — фрагмент Торы, который читается в рамках годового цикла на синагогальной службе по субботам и по праздникам. К средним векам практически во всех еврейских общинах установилось одно и то же количество недельных глав с фиксированными гра-

ницами — 54, причём количество недель в году, поскольку еврейский календарь — лунно-солнечный, варьируется, так что некоторые недельные главы в коротком году читаются вместе. В иудейской традиции *парашот* имеют традиционные названия на иврите — по одному из первых знаменательных слов в соответствующей главе. *Парашот* именуется в *П* «частями», которые лишь пронумерованы и не имеют специальных заглавий, как в иудейской традиции, для которой, наоборот, нумерация нетипична. «Главами» в *П* именуется лишь главы Вулгаты (имеются в дополнение к «частям» в *КБ* 2/7, а также в Геннадиевской Библии 1499 г. — ГИМ Син.915). Границы *парашот* в *П* довольно точно совпадают с традиционным делением, однако по две главы были объединены в Исходе («Ва-Йакгелъ» Исх 35:1–38:20 и «Пкудей» Исх 38:21–40:38) и во Второзаконии («Ва-Йелех» Втор 31 и «Га-Азину» Втор 32), в связи с чем общее количество недельных глав в *П* сократилось до 52.

4. Оглавление *П*

На Оглавление как текстообразующую особенность *П* ранее не обращали специального внимания, хотя его наличие в ряде списков иногда отмечалось [Успенский 2012: 114, также прим. 66]. Синагогальная богослужебная практика не предполагает использование Оглавления, более того — соответствия ему в еврейских источниках пока не найдены. Киноварная рубрикация Восьмикнижия, не выделенная, правда, в качестве самостоятельного текста, имеется также на полях южнославянских списков, но совершенно не совпадает с Оглавлением *П* и соответствующим ему киноварным маргиналиям [Zhelyazkova 2016: 116–118].

Принадлежность Оглавления протографу *П*, а не какой-либо иной редакции славянского Восьмикнижия доказывается прежде всего тем, что оно охватывает только Пятикнижие и следует его делению на *парашот*, причём те же 52, которые представлены в *П*, а не 54, как в реальной синагогальной традиции: номера глав даются киноварной цифирью в Оглавлении или внутри текста, или на полях. В отличие от еврейских названий *парашот*, которые в основном однословны, структурные единицы Оглавления существенно пространнее и дают более подробное описание «частей», но стоящие в начале 23 из 52 «частей» слова Оглавления *П* перекликаются по смыслу с еврейскими названиями *парашот*. Кроме того, три имени собственных в Оглавлении глоссируются так же, как это принято в основном тексте *П*.

В шести списках *П* Оглавление утрачено (это *Волок.8*, *БАН 17.16.33*, *МГАМИД 354*, *Муз.3479*, *ЦГАДА 790* и *Рум.28*), в остальных — а также ещё в трёх списках, не относящихся к *П*, — или не доведено до конца, но по-разному:

- полностью без глав Втор (*Солов.74/74*, *Погод.1435* и *Погод.76*; то же в Геннадиевской Библии 1499 г. и в печатной Московской Библии 1663 г., о чём писал Успенский);
- оканчивается на середине 2-й «части» Втор (*Волок.7*);
- оканчивается 3-й «частью» Втор (*КБ 2/7* (утрачено начало: с конца 11-й «части» Бытия), *Рум.27*, *Егор.648* и *Вил.51*), —

или имеет один из четырёх вариантов окончания (где содержание Втор расписано целиком, также с учётом деления на недельные главы), среди которых два индивидуальных:

- ГИМ Барс.2, кон. XV в. (не относится к *П*; Оглавление здесь вставлено в начало Восьмикнижия, не содержащего глосс, но в тексте Пятикнижия вторично размеченного киноварной цифирью в соответствии с делением на *парашот*);
- *Q.I.1407*, — и два, представленных в нескольких рукописях, что служит дополнительным аргументом в пользу их группировки:
- *Тих.453* и *КБ 1/6* (оба списка схожи также в том, что вместо глосс имеют на полях номера, соответствующие нумерованному перечню в конце *Q.I.1407*);
- *КБ 3/8*, *F.I.1* и *Арханг.Д.17*.

В двух списках Оглавление не предшествует основному тексту *П*, а переставлено в другое место: в *Погод.1435* идёт после книги Левит (л. 518–521), а в *Арханг.Д.17* в самом начале рукописи находится оглавление лишь к Бытию (л. 1–2 об.), к Исходу — на л. 137 об.—139 об., к остальным книгам — на л. 461–465 об.

5. Типы глосс и эмендаций в *П*

Глоссами *П* мы для краткости называем вынесенные на поля чтения, глоссирующие слова или словосочетания основного текста, причём между ними обычно устанавливалась связь при помощи специальных знаков сносок — повторяющихся спиритусов. Эмендации — изменения в тексте *П*, не всегда отмеченные маргинальными глоссами. Расположение исходного чтения и глоссы постоянно варьируется не только от списка к списку, но и внутри одного списка: часть маргинальных глосс соответствует исходному чтению, тогда как в основной текст было внесено новое, заимствованное извне, — поэтому разде-

лять глоссы и эмендации мы не видим смысла, разве что необходимо отделить собственно глоссы и эмендации (а внутри них — блок глосс, получивших нумерацию в перечне, который содержится в конце *Q.I.1407*) от рубрикации Оглавления, вынесенной на поля рукописи. Первые выполнены обычно теми же коричневыми чернилами, что и основной текст (знаки сносок при этом иногда выписаны киноварью), а вторая — всегда киноварью. В ряде списков также имеется киноварная рубрикация Паримийника, как бы возвращающая *П* в православную традицию в качестве канонического текста, пригодного для служебного употребления. Паримийные киноварные глоссы, а также индивидуальные маргинальные правки мы не рассматриваем. Предложенная А. А. Алексеевым краткая типология глосс *П* [Алексеев 1999: 183–184] может быть расширена следующим образом — на основании исследованных нами в с е х глосс и эмендаций книги Бытия по в с е м известным спискам *П*, а также с привлечение данных других книг.

5.1. Имена собственные

Глоссы с именами собственными, приведёнными в еврейских формах, — первое, что бросается в глаза в *П* и что отметил уже Востоков. Вот имена допотопных патриархов (Быт 5) из *Рум.27* (л. 13 об. — 14 об.), привлёкшие его внимание: *ѣйѡ* (вм. традиционного *Еносъ*), *кенѡ* (вм. *Каинанъ*), *маглавѡѣ* (вм. *Малелеилъ*), *хаѡ* (вм. *Енохъ*), *матшеѡла* (вм. *Маоусалъ*), *мелѣ* (вм. Ламехъ), — и только последняя форма не соответствует еврейской, содержа, судя по всему, метатезу (из *Lémeq*). В Бытии также глоссированы имена содомского царя Беры (14:2, традиционно — Валлы, от *Βαλλα*; глосса *бера* в КБ 2/7 и БАН 17.16.33, ошибочно отнесённая к имени *Валакъ*, она же под номером 11 в перечне глосс *Q.I.1407* — из др.-евр. *Bera'*), топоним Беэр-Шева (21:14, изначально *кладлъзъ кллатвеныи*, от греч. *φρέαρ τοῦ ὄρχου*; глосса и эмендация *поурршева* в 13 списках *П* — *Вѣ'ѣр Шеба'*), имя второй жены Исава (26:34, традиционно *Васема* (в старых списках безнадёжно испорчено), от греч. *Βασεμμάδ*; глосса *басматъ* (в разных вариантах) в четырёх списках *П*, № 18 — *Вѣсѣматъ*), название места, где Иаков боролся с Богом (32:30/31, в старых списках *образъ бѣѡи*, от греч. *εἶδος θεοῦ*; глосса *тѣниѣль* в КБ 2/7, БАН 17.16.33 и *F.I.1*, испорченное *ниниѣль* в *Погод.76*, № 23 — *Рѣнѣ'ѣл*), египетское имя Иосифа (41:45, *Ѳонѡнфанихъ*, от греч. *Ψονδομφανήχ*; *цафнатъ панѡл* в блоке глосс / эмендаций № 38 в 10 списках *П* — *Шѣрѣпатъ-ра'нѣах*), имя жены Иосифа (46:20, в старых списках *Асенѡзъ*, от греч. *Ασεννεδ*; глос-

са *âsnatъ* в *КБ 2/7* и *БАН 17.16.33*, № 49 — *'Āsnaṭ*), истолкованный в соответствии с раввинистической экзегезой топоним Раамсес как одно из поселений в земле Гесем (47:11, в греч. тексте здесь *Ραμεσση* (из др.-евр. *Ra'amsēs*), в славянском — *въ земли Рамесиинъ*, но чаще испорченное *Месиинъ*, откуда две глоссы: *Гошинъ* и *Гесемли*, № 51 — из др.-евр. *Gōšēn* и греч. Γεσεμ, Быт 47:1), имя потомка Дана — Самсона, также в соответствии с раввинистическими толкованиями (49:17, глосса № 59 *Самѡонъ* и *Шамишонъ* — ср. греч. Σαμφών и др.-евр. *Šimšōn*). В прочих книгах *П* глоссирование библейских имён «экзотическими» еврейскими формами (или замена ими традиционных форм в тексте) приобретает ещё больший масштаб.

Однако более примечательной чертой *П* является глоссирование привычных для православных восточнославянских книжников библейских имён, по форме происходящих из греческого, отнюдь не еврейскими формами, но — тюркскими, точнее происходящими из исламского мира арабскими соответствиями библейских имён, которые прошли тюркское посредничество, прежде чем попасть в *П* (об этом см. специально п. 6.2).

5.2. Понятия и реалии иудаизма

Многие слова, встречающиеся в библейском тексте, потеряв всякую актуальность для христиан, продолжали значить многое для иудеев, и они получали соответствующее глоссирование. Это прежде всего **5.2.1. календарные глоссы**, благодаря которым актуализировалось еврейское летосчисление (касается исправления возраста жизни допотопных патриархов в соответствии с МТ в Быт 5 — подробнее об этом см. в [Грищенко 2018в]), еврейские праздники, например Песах (Лев 23:6: киноварная глосса *пѣсѣ*, Рум.27, л. 233, ср. Исх 12:14 *пѣсах змѣлованіе* [Алексеев 1999: 183] — из еврейского *Pēsah*, ср. греческое Πάσχα, откуда славянское *Пасха*); Суккот 'праздник кушей' (Лев 23:34: киноварная глосса *ѡ кѣчкѣ* Рум.27, л. 235, ср. обозначение того же праздника в Оглавлении: *о коуцномъ праздници*; точно так же — «Кучками» — именовали его восточнославянские соседи евреев в позднейшей черте оседлости [Белова 2005: 177–184]); юбилейный год (Лев 25:10: киноварная глосса *овилиско(е) лѣто*, — в Оглавлении: *о лѣтѣхъ оставленїа*; Лев 25:13: глосса *иевель к лѣто оставленїа*; Лев 25:30, 27:21: глосса *евель к оставленїе*; также, в соответствии с раввинистической экзегезой, вместо *възжы* — *до евѣла* в Исх 21:6, подробнее см.: [Грищенко 2017а]).

5.2.2. Глоссы, связанные с кашрутом, т. е. еврейскими пищевыми запретами и предписаниями, — один из характернейших признаков *Л*, представленный не только в перечнях чистых и нечистых животных (Лев 11:1–31 и Втор 14:7–20), но и в других местах, например в Быт 43:16, где старославянская форма *бравы* ‘скот’ меняется на *кравы* (глосса № 45 в Бытии) во избежание ассоциаций со свининой (подробнее см. в: [Грищенко 2017б: 615–621]). Примечательно, что именно во Втор 14:5 появляется тюркизм *сагакаъ*, а соответствующий караимский текст в переводе на тракайский диалект испытывает явное влияние славянского текста Пятикнижия [Грищенко 2017в: 31–39].

5.2.3. Благочестиво-эвфемистические глоссы представляют собой замену прямого именованя Бога упоминанием ангела или судей, священников — владыками и т.п., характерную для иудейской традиции вербального благочестия. Такого рода замены были представлены уже в арамейских таргумах, где в Быт 32:30/31 Иаков видел лицом к лицу ангела, а не Бога: глосса *аџгла* представлена в этих местах и в *Л* (см. перечень такого рода глосс в [Алексеев 2014: 171–172], дополнения для Бытия — в [Грищенко 2017в: 19–20]). К тому же типу необходимо отнести глоссы, описанные и исследованные Успенским: забегая вперёд, нельзя не упомянуть, что ровно в тех же формах эти имена Бога представлены в том числе в тюркском таргуме, поскольку они не являются прямым именованем Бога.

5.3. Правка по другим редакциям славянского Восьмикнижия

Этот тип глосс и эмендаций, обнаруженный нами, оказывается довольно неожиданным, поскольку, во-первых, расширяет круг источников *Л* до собственно славянских, но представляющих более ранние редакции Восьмикнижия, во-вторых, многое говорит о самом методе работе справщиков — а именно о том, что они пользовались сразу *множеством источников*, а не только МТ или его ближайшими интерпретациями, в-третьих, позволяет не ограничиваться еврейскими источниками, как считалось ранее, но обращаться к *иным христианским* переводам Библии. К такого рода правкам в *Л* относится, напр., варьирование глаголов и их форм в Быт 6:15: *сътвори* [ковчегъ] — *сътвориши* — *свъърши* — *свъършивъ* (чтение *сътвориши* представлено в Лаврском Пятикнижии, в Архивском Хронографе и в южнославянской редакции, а *свъърши* — в списке посл. четв. XV в. РГБ, ф. 310 (Унд.), № 1, который Михайлов использовал в качестве базового для своего критического издания Бытия).

6. Источники глосс и эмендаций в *П*

6.1. Таргумы, мидраши и иудейские толкования

На то, что среди источников *П* был не только МТ, но и его интерпретации, обратил внимание уже Горский, когда заключил: «Самые исправления свидетельствуют о знакомстве исправителя с раввинскими толкованиями еврейского текста» [Горский 1860: 141], — и ссылаясь регулярно на Таргум Онкелоса и комментарии Раши (которого называл Иархи), несколько раз на поздние иудейские греческие переводы, Вульгату и один раз — на Ибн Эзру и сирийский перевод (вероятно, Пешитту). Опираясь на статью Горского, чтения арамейских таргумов и Пешитты в сравнении с МТ и Септуагинтой (далее LXX) объединил в одну черновую таблицу В. М. Лурье, не делая из этого сопоставления никаких выводов [Lourié-1], затем тот же материал был сгруппирован им в новой таблице [Lourié-2]. Кроме того, после упомянутых выше примеров таргумических чтений, рассмотренных А. А. Алексеевым, нами были подробно рассмотрены несколько глосс из «Благословений Иакова» (Быт 49), в которых обнаружилось влияние такого раннего мидраша (V в.), как «Берешит Раба», — сказавшего также на экзегезе и Раши, и Ибн Эзры, и более поздних средневековых раввинистических экзегетов [Грищенко 2016].

6.2. Тюркский таргум

Обнаруженное влияние иудейской экзегезы ничего не прибавило к уяснению непосредственных источников глосс и эмендаций в *П*, кроме МТ: лингвистических доказательств того, что справщики *П* работали с арамейскими или сирийскими текстами, заимствуя из них специфические формы, пока нет, однако обнаружился другой — и довольно неожиданный — источник, а именно тюркский таргум. Благодаря описанным нами 18 тюркизмам среди глосс и эмендаций *П* [Grishchenko 2016], оказалось, что по крайней мере одна из них — замена слова *коумирь* старославянского перевода (греч. εἰδωλον, начиная с Острожской Библии — *идолъ*) странным гапаксом *стоурлабъ* (или, возможно, *стоурлабъ*) в Быт 31:19, 34, 35 — со всей очевидностью происходит именно из тюркского таргума, известного по поздним (начиная с рукописи 1720 г., хранящейся в частной коллекции в Варшаве под шифром *III-73*) караимским версиям [Грищенко 2018a]. Более того, нами был прослежен примерный путь толкования и перевода древнееврейского слова *təḥāpīm* ‘домашние боги, небольшие идолы’ как астролябии — от араб.-евр. перевода караима

Йефета бен Эли кон. X в., у которого терафимы были переданы как *al-'aṣṭurlāb* (араб. название астролябии), до *kālī nāḥošet* ‘медный инструмент’ (описательное название астролябия) Ибн Эзры и перс.-евр. форм *ṣurlab* и *ûṣṭûrlāb*, отразившихся в *usturlap*, *esturlab*, *istorlab*, *istorlap*, *sturlap* и, наконец, *sturlab* разных караимских версий тюркского таргума (ранней тракайской — в галицкой рукописи, поздней тракайской, а также крымских).

Аргумент астролябии и неизбежно привёл нас к сопоставлению тюркских глосс и эмендаций *П* с тюркским таргумом, которое продемонстрировало не просто факт языкового заимствования, а именно текстуальное влияние, особенно с учётом того, что в *П* попала и тюркская грамматическая форма в виде киноварной глоссы к топониму *Єврнетъ* (Быт 37:36) — локатив *Мисурьда* в списках *КБ 2/7* и *БАН 17.16.33* < кипчак. *Misirda* ‘в Египте’. Разнообразие глосс к упоминанию Египта в разных списках *П* (*Мисуръ*, *Мисурь*, *Мисурь*, *Мисурь*, *Мисоурь*, *Мисурь*) сводится к стандартной тюркской форме *Misir* (или *Mусур*), представленной уже в старейшем списке таргума (содержит Исх 21:11 — Числ 28:15), который нам при помощи А. Е. Соболевой по водяным знакам бумаги удалось датировать 1470–80-ми гг., — РНБ, Евр.І.Библ. (1-е собрание А. С. Фирковича, библейский раздел), № 143 (далее *Фирк. 143*).

Сводный перечень 21 тюркизма среди глосс и эмендаций *П* представлен в *Таблице 1*, где светло-серой заливкой показаны языковые соответствия тюркизмов *П* данным нескольких старокипчакских языков, а тёмно-серой — текстуальные совпадения с тюркским таргумом, для которого в качестве опорного текста было выбрано первое печатное издание практически полной Библии 1841 г., вышедшее в Евпатории на средства караимского мецената Мордехая Тиришкана с благословения Симхи Бабовича — первого крымского гахама (духовного лидера караимов) Российской Империи.

Сиглы тюркских таргумов, не упомянутых выше, но использованных в *Таблице 1*:

Вил. 1889 — печатное издание перевода Бытия на тракайский диалект караимского языка Захарии Мицкевича (*М. Мицкевич, Й. Роецкый*. Хамиша Хумше Тора, т.е. Пятикнижие Ветхого Завета, переведенное на караимское наречие. Вильна, 1889);

В 476 — рукописное Пятикнижие на караим. языке (Крым), переводчик Элия бен Моше, 1770–80-е гг. (ИВР РАН, СПб.);

В 556 — сборник библейских переводов на караимский язык, Галич, XVIII в. (ИВР РАН, СПб.).

Таблица 1. Тюркизмы в правленном славяно-русском Пятикнижии

	№	стих	гlossa/эмендация	славянское слово
1. Собственные имена арабского происхождения	1	Быт 41:45, 50, 46:20	Скандрыа, Скиндыреа, Скиндириа	Градъ Сълньчньши
	2	Быт 10:10	Багададъ, Багадатъ	Вавлонъ
	3	Быт 14:15	Шамъ	Дамаскъ
	4	Быт 41:41, 54	Исупъ	Иосифъ
	5	Быт 10:4	Кандѣа	критъетии
	6	Быт, Исх: passim	Мисиръ <i>и под.</i>	Егупетъ
2. Не тюркские этимологически	7	Быт 31:19, 34, 35	стурлабъ	кумиръ
	8	Быт 40:1	солтанъ, салтанъ	цъсаръ егупетъскыи
	9	Исх 28:18	олъмасъ	пазии (иасть)
	10	Быт 37:25, 43:11	амбаръ	воналица
	11	Быт 43:11	фирьякъ, фирьятикъ	теревинѣ
	12	Исх 9:32	брынець	пыро
	13	Быт 49:13	лимень, лимень	приставъ корабльнии
	14	Быт 45:23	катырь	мъскъ
	15	Исх 1:14	кирпичъ	калъ
		Исх 5:7	кирпичныи	лаинныи
	16	Втор 14:5	саигакъ, саиганъ	вельбудъ
17	Оглавление	тавла 'скрижалъ (Завета)'	[дъска <i>в библи. тексте</i>]	
3. Тюркские этимологически	18	Быт 45:23	ошакъ	осълъ
	19	Быт 42:23	талмачъ	тълкъ
	20	Лев 16:4	чалма	клубукъ
	21	Исх 10:4, Лев 11:22	саранча, саранца	усеиць

(русские списки XV–XVI вв.)

тюрко-караимский таргум	кипчакские данные
формы МТ во всех известных версиях тюркского таргума	[Skandar, Skändär, Skender (а.к.)]
	[Baɣdat, Baɣdad (а.к.)]
	Şam (а.к.), [шамаладжа ‘сирийский шёлк’ (кар.:тр.кр.)]
	Исуп (СРК), [Jvʃʋr (CC)]
	Kandija ‘Крит’ (а.к.)
Misir	Мисир (кар.), Misiir, Mišir, Mišur (а.к.)
istorlab, istorlap (<i>Вул. 1889 sturlab</i>)	(кар.): исторлап, ысторлап (кр.), стурлаб (тр.), стурлап (кр.гал.)
хан (<i>Вул. 1889 biy</i>)	soltan (CC, а.к.), [sultan (а.к.)]
elmaz (<i>Фирк. 143 almas</i>)	yalmas (CC), (кар.): эльмаз (кр.), алмаз (тр.), алмас (тр.гал.; а.к.)
saqız (сакъыз (кар.кр.) ‘жевательная смола, жвачка’) (<i>Вул. 1889 ladan</i>)	ambar ‘ladanum’ (CC)
tiryak (<i>Вул. 1889 diryaq</i>)	тирийак ‘возбуждающее средство’ (кар.:тр.гал.), дирйак ‘снадобье’ (кар.:тр.)
qoş aşıq ‘двузернянка (полба)’ (<i>B 556 qara buday</i> ‘чёрная пшеница’)	brinç ‘risun (sic!)’ (CC), (кар.): бириньч (тр.), брындрз (гал.) ‘рис’
lıman (bis)	lımen ‘portus’ (CC), лиман ‘залив’ (кар.тр.гал.)
tişi eşaḡ ‘ослица’ (NB: resp. МТ ’āṭōn ‘ослица’ vs. LXX ἡμίονος ‘мул’)	(кар.): катыр (тр.гал.), къатыр (кр.), ҳатиir (а.к.) ‘мул’
kirpič	(кар.): кирпич (тр.), кирпич (гал.); ‘кирпич-сырец’
kerpič	kerpič, kerpидž (а.к.)
III-73 soḡaḡ	(кар.): соḡяк ‘олень’ (гал.), соḡях ‘олёненок’ (тр.)
<i>Фирк. 143 tavla</i> ‘скрижаль (Завета)’ (<i>Исх 24:12</i>)	(осм.): таула, тавла ‘шахматная доска’
eşaḡ	esac, ešik, esek (CC), (кар.): эшяк (тр.), эшэк, эшек (кр.), эсэк (гал.), ešäk (а.к.) ‘осёл’
tylmač (<i>B 556 talmac < talmač</i>)	tolmač, telmač (CC), (кар.): талмач, толмач (тр.), толмац (гал.), tılmač (а.к.)
<i>B 476 čalma</i>	čalma ‘fazulun (sic!)’ (CC), (кар.): чалма (тр.кр.), цалма (гал.)
<i>Фирк. 143</i> обрезанная глосса sari-, Числ 13:33: sarinčqa	šarinčka (CC), saraнča, sarunča, šaranca, sarinčxa, saraнčxa (а.к.)

В столбце с языковыми данными, извлечёнными из соответствующих словарей (для одной формы — из корпуса), используются следующие сокращённые названия языков: а.к. — армяно-кипчакский; кар. — караимский трёх диалектов; гал. — галицко-луцкий, кр. — крымский, гр. — тракайский; осм. — османский; СС — язык «Кодекса куманикуса»; СРК — Старорусский корпус в составе Национального корпуса русского языка (http://ruscorpora.ru/search-mid_rus.html), в котором засвидетельствовано татарское имя *Исуп*. Если в столбце с данными тюркского таргума приведена лишь одна форма, это значит, что во всех его версиях представлено одно и то же слово; если сразу обозначен сигл текста, это значит, что в издании Тиришкана содержится иное слово, не совпадающее с глоссой / эмендацией *П*. Текстуальные связи *П* с тюркским таргумом, не касающиеся непосредственного заимствования тюркских форм, рассмотрены нами в статье [Грищенко 2017в].

7. Связь *П* с другими текстами эпохи «жидовствующих»

Появление *П* в связи с деятельностью «жидовствующих» предполагалось пока лишь априорно (за исключением сторонников раннего происхождения *П* — также без серьёзных аргументов), однако — кроме лингвистических аргументов о западнорусском происхождении *П* — локализации и датировки этой редакции может помочь сопоставление глосс и эмендаций *П* с иным, собственно западнорусским («простомовным»), переводом Пятикнижия, точнее — его фрагментами, часть которых обнаружена С. Ю. Темчиным в составе «Учебника древнееврейского языка» [Темчин 2014], а часть («Пророчество Валаама» Числ 24:2–25, 23:18–19) — нами в марте 2018 г. в конволюте сер. XVII в. ГИМ Забел. 436, причём этот перевод был сделан явно христианским книжником, о чём свидетельствует его ремарка: «О Христѣ моем упование имѣя, худы аз потщахся от еврейских книг вновѣ превести и написати иже о Христѣ пророчества от Числь». Дело в том, что между цитатами «Учебника» и «Пророчеством Валлама» в *Забел. 436*, с одной стороны, и соответствующими местами *П*, с другой, обнаруживаются текстуальные связи, которые требуют специального рассмотрения и будут представлены нами в ближайшее время. Благодаря этому появление *П* может быть соотнесено с деятельностью переводческого кружка, который во втор. пол. XV в. при участии еврейского книжника Захарии (Зехарья бен Аѓарон га-Коѓен) занимался библейскими переводами, причём для христиан-

ской аудитории, а этот самый Захария уверенно отождествляется со Схарией — вдохновителем «жидовствующих», прибывшим в 1470 г. из Киева в Новгород в свите князя Михаила Олельковича [Темчин 2006]. Использование «жидовствующими» Пятикнижия — наряду с другими библейскими и небиблейскими книгами — известно из послания 1489 г. Иоасафу архиеп. Геннадия Новгородского [Казакова, Лурье 1955: 320]. Кроме того, имеется одна идеологически важная связь между *П* (его Оглавлением и соответствующими ему киноварными маргиналиям) и «Лаодикийским посланием» Фёдора Курицына — лидера московских «жидовствующих», о чём мы ещё будем писать отдельно.

8. Заключение

Несмотря на то что доказательства связи *П* с «жидовствующими» нами пока лишь анонсированы, его локализация на русских землях Великого княжества Литовского (скорее всего, в Киеве) подкрепляется влиянием тюркского таргума, поскольку именно в этом ареале была возможна встреча православных восточнославянских книжников с тюркоязычными иудеями (по предположению Дана Шапиры — выходцев из Золотой Орды, на чём языке написан таргум в *Фирк.143*), причём, как обнаружил тот же Шапира, готовя *Фирк.143* к публикации, влияние было обоюдным: в тюркском таргуме нашлись следы текстуальной связи со славянским переводом Пятикнижия, — так что в целом те процессы, которые происходили во втор. пол. XV в. с библейскими текстами на землях бывшей Древней Руси можно смело вслед за Моше Таубе назвать иудейско-христианским сотрудничеством [Taube 2012], вполне возможным в эпоху нарождавшегося в Европе гуманизма. Русские книжники, двигаясь в сторону христианского гедраизма и занимаясь библеистикой фактически в современном смысле, не отставали от своих западноевропейских коллег, если не опережали их. Библейские штудии безвестных книжников, среди коих, возможно, были новгородские и московские «жидовствующие» или их западнорусские предшественники, с одной стороны, не прошли даром: благодаря им появилась Геннадиевская Библия, явно отталкивавшаяся от Правленого Пятикнижия, а с другой — были прерваны борьбой с «еретиками» того же архиеп. Геннадия, из-за которой библеистический гуманизм этих ещё средневековых по методам, но ренессансных по сути книжников не смог развиваться в Новгороде и Москве, а в Великом княжестве Литовском — если не считать переводов Франциска Скорины — так и не был в полной мере востребован.

Перечень списков II

- Арханг. Д. 17* — БАН, Научно-иссл. отд. рукописей, Арханг. Д. 17: Пятикнижие, 4°, рубеж XV—XVI вв.
- БАН 17.16.33* — БАН, № 17.16.33: Пятикнижие, 4°, 1490-е гг.
- Вил. 51* — Библиотека Академии наук Литвы им. Врублевских (Вильнюс), Отд. рукописей, Ф. 19, № 51: Пятикнижие (писано в Вильне неким Феодором, дьяком митрополита Иосифа Киевского, Галицкого и всея Руси), 1°, 1514 г.
- Волок. 7* — РГБ, ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоцкого мон.), № 7: Пятикнижие неполное (Бытие, Исход, Левит), 4°, пер. треть XVI в.; электронная публикация рукописи в виде фотокопий на сайте Свято-Троицкой Сергиевой лавры: <http://www.stsl.ru/manuscripts> (далее — STSL.RU).
- Волок. 8* — РГБ, ф. 113, № 8: Пятикнижие с прибавлениями, 4°; Пятикнижие (л. II, 1—376) переписано в 1494 г. Павлом Васильевым (STSL.RU).
- Егор. 648* — РГБ, ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова), № 648: Пятикнижие, 4°, 1490-е гг.
- КБ 1/6* — РНБ, Собр. Кирилло-Белозерского мон. (ф. 351), № 1/6: Библейский сборник (начинается Восьмикнижием и Царствами; Пятикнижие на л. 1—399 об.), 1°, 50-е гг. XVI в. На полях рукописи вместо глосс приведены большей частью их номера, соответствующие индексу из списка *Q.I.1407*.
- КБ 2/7* — РНБ, ф. 351, № 2/7: Пятикнижие, 4°, рубеж XV—XVI вв.
- КБ 3/8* — РНБ, ф. 351, № 3/8: Пятикнижие, 4°, 1490-е гг.
- МГАМИД 354* — РГАДА, ф. 181 (РО МГАМИД), оп. 4, № 354, Пятикнижие с утратами, 2°, 1490-е гг. Состав: Быт 24:43—25:26, Быт 27:5 — Втор 4:24, Втор 5:22 — Втор 29:12.
- Муз. 3479* — ГИМ, Музейское собр., № 3479: Пятикнижие, 4°, пер. треть XVI в. Лакуны: Быт 2:20—3:20 и Втор 33:20—34:12.
- Погод. 76* — РНБ, Собр. М. П. Погодина (ф. 588), № 76: Сборник, начинающийся Пятикнижием (л. 1—340), 8°, тр. четв. XVI в.
- Погод. 1435* — РНБ, ф. 588, № 1435: Полная Хронографическая Палея с неполным Пятикнижием (л. 454—595 об.; отсутствует книга Бытия, обрывается на Втор 34:4), 1°, пер. треть XVI в.
- Рум. 27* — РГБ, ф. 256 (Собр. Н. П. Румянцева), № 27: Пятикнижие с прибавлениями, 4°, кон. XV — нач. XVI в. (STSL.RU).
- Рум. 28* — РГБ, ф. 256, № 28: Восьмикнижие и Пророки (Пятикнижие на л. 2—152 об.), 1°, втор. четв. XVI в. (STSL.RU).
- Солов. 74/74* — РНБ, Собр. Соловецкого мон. (ф. 717), № 74/74: Пятикнижие, 2°, 1510-е — 1520-е гг.

- Тих.453* — РГБ, ф. 299, № 453: Пятикнижие с прибавлениями, 4°, пер. треть XVI в. (STSL.RU). Содержит на полях, как и *КБ 1/6*, номера глосс.
- ЦГАДА 790* — РГАДА, ф. 188 (РС ЦГАДА), оп. 1, № 790: Пятикнижие с прибавлениями (л. 1—239 об.), 2°, пер. четв. XVI в.
- F.I.1* — РНБ, Основное собр. рукописной книги (ф. 550), № F.I.1: Пятикнижие, 1°, 1490-е гг.
- Q.I.1407* — РНБ, ф. 550, № Q.I.1407: Пятикнижие, 4°, нач. XVI в. (л. 1—466), 1560-е гг. (л. 467—478). В конце (л. 475—478 об.) имеется нумерованный индекс глосс, не отражённый в основном тексте, но имеющий соответствия в списках *Тих.453* и *КБ 1/6*: 63 глоссы в Бытии, 56 в Исходе, 35 в Левите, 64 в Числах и 24 во Второзаконии.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 1999 — *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- Алексеев 2005 — *Алексеев А. А.* Масоретский текст в России // *Jews and Slavs. Vol. 15 / Ed. by W. Moskovich et al.* Jerusalem, Sofia, 2005. С. 195—210.
- Алексеев 2014 — *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи. Результаты и перспективы исследования // *Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / Под ред. В. Москвича, М. Членова, А. Горпусмана (= Jews and Slavs. Vol. 24).* М.; Иерусалим, 2014. С. 166—182.
- Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Бондарь 2017 — *Бондарь К. В.* Тексты и их переводчики: К типологии переводов с древнееврейского на Руси // *Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова.* М., 2017. С. 68—79.
- Бондарь 2018 — *Бондарь К. В.* К вопросу о еврейском влиянии на библейскую традицию у славян // *Toronto Slavic Quarterly. No. 63. Winter 2018* (электронный ресурс: <http://sites.utoronto.ca/tsq/index.shtml>).
- Вилкул 2015 — *Вилкул Т. Л.* Книга Исход: Древнеславянский полный (четый) текст по спискам XIV—XVI веков. М., 2015.
- Востоков 1842 — *Востоков А. Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.
- Горский 1860 — [*Горский А. В., прот.*] О славянском переводе Пятикнижия Моисеева, исправленном в XV в. по еврейскому тексту // *Прибавления к Творениям св. Отцев.* 1860. Ч. 19. Кн. 1. С. 134—168 (1-я паг.).

- Грищенко 2016 — *Грищенко А. И.* Следы равнинистической экзегезы на «Благословение Иакова сыновьям» (Быт 49) в апокрифических версиях Толковой Палеи и славяно-русском Пятикнижии, правленном по Масоретскому тексту // *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii*. Roč. 85. 2016. S. 3–4. С. 321–332.
- Грищенко 2017а — *Грищенко А. И.* Библейский юбилейный год в правленном славяно-русском Пятикнижии и в полемике с ересью жидовствующих // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2017. № 3 (69). С. 37.
- Грищенко 2017б — «Дикие звери» Сигизмунда Герберштейна и перечень чистых копытных в правленном славяно-русском Пятикнижии // *Slavistična revija. Letnik 65/2017. Št. 4 (oktober–december)*. С. 611–628.
- Грищенко 2017в — *Грищенко А. И.* Правленное славяно-русское Пятикнижие XV века и тюркский таргум: проблема взаимного влияния // *Rossica Olomucensia*. 2017. Vol. LVI. Num. 2. С. 5–51.
- Грищенко 2018а — *Грищенко А. И.* Какие *стурлаби* украли Рахиль у Лавана? (Об источниках глосс славяно-русского Пятикнижия XV века) // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2018. № 1 (71). С. 105–115.
- Грищенко 2018в — *Грищенко А. И.* Хронология «Родословия Адама» (Быт 5) в Правленном славяно-русском Пятикнижии XV века: К истокам календарных споров с «жидовствующими» // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология*. 2018. Вып. 56 (в печати).
- Желязкова 2016 — *Желязкова В.* Книга Исход в южнославянских списках XV–XVI вв. // *Studi Slavistici*. Vol. XIII. 2016. С. 243–256.
- Казакова, Лурье 1955 — *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М., Л., 1955.
- Михайлов 1900–1908 — *Михайлов А. В.* Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе (Приложение к книге [Михайлов 1912]). Варшава. Вып. I: 1900; Вып. II: 1901; Вып. III: 1903; Вып. IV: 1908.
- Михайлов 1912 — *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. I. Паримейный текст. Варшава, 1912.
- Пичхадзе 1996 — *Пичхадзе А. А.* Из истории четьего текста славянского Восьмикнижия // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. XLIX. СПб., 1996. С. 10–21.
- Степанов 1962 — *Степанов Н. В.* <Выступление.> // V Международный съезд славистов. Материалы и дискуссии. Т. II: Проблемы славянского языкознания / Под ред. В. В. Виноградова, Н. И. Толстого. М., 1962. С. 150–151.
- Темчин 2006 — *Темчин С. Ю.* Схария и Скорина: об источниках Виленского ветхозаветного свода (F 19–262) // *Senoji lietuovos literatūra*. 2006. Kn. 21. С. 289–316.

- Темчин 2014 — *Темчин С. Ю.* Библейские цитаты кириллического рукописного учебника древнееврейского языка (список XVI в.): между церковнославянским языком и русьской мовой // Славянская письменность Великого княжества Литовского: Характерные черты и специфические особенности / Сост. Н. Морозова. Вильнюс, 2014. С. 227–238.
- Успенский 2012 — *Успенский Б. А.* Имя Бога в славянской Библии (К вопросу о славяно-еврейских контактах в Древней Руси) // Вопросы языкознания. 2012. № 6. С. 93–122.
- Успенский 2013 — *Успенский Б. А.* Буква Э в древнерусских певческих текстах и в списках библейской книги Исход // Вопросы языкознания. 2013. № 6. С. 79–114.
- Успенский 2014 — *Успенский Б. А.* Из истории славянской Библии: славяно-еврейские языковые контакты в Древней Руси // Вопросы языкознания. 2014. № 5. С. 24–55.
- Bruni 2017 — *Bruni A. M.* 2.5.7 Old Church Slavonic Translations [of the Pentateuch] // The Hebrew Bible. Vol. 1B. Pentateuch, Former and Latter Prophets / Ed. by A. Lange, E. Tov (= Textual History of the Bible. Vol. 1). Leiden, Boston, 2017. P. 230–239.
- Grishchenko 2016 — *Grishchenko A. I.* Turkic Loanwords in the Slavonic-Russian Pentateuchs Edited According to the Masoretic Text // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 61. 2016. Iss. 2. P. 253–273.
- Lourié-1 — *Lourié B.* Semitic Connexions (Real, Possible, Alleged) of the Slavonic Pentateuch in the East Slavic Recension (черновая таблица; электронный ресурс: <https://scrinium.academia.edu/BasilLourie>).
- Lourié-2 — *Lourié B.* Slavonic Pentateuch (handout for my Kiev paper) (материалы к докладу; электронный ресурс).
- Taube 2012 — *Taube M.* Jewish-Christian Collaboration in Slavic Translations from Hebrew // Translation and Tradition in “Slavia Orthodoxa” / Ed. by V. Izmirlieva, B. Gasparov. München, 2012. P. 26–45.
- Thomson 1998 — *Thomson Fr. J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible / Ed. by J. Krašovec. Ljubljana, Sheffield, 1998. P. 605–920.
- Zhelyazkova 2016 — *Zhelyazkova V.* The Headings in South Slavonic Copies of the Book of Exodus // The Bible in Slavic Tradition / Ed. by A. Kulik, C. M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C. M. Vakareliyska (= Studia Judaeslavica. Vol. 9). Leiden, Boston, 2016. P. 107–122.

Т. В. Пентковская

«СЛОВО И МИЛОСТИ»
В МОСКОВСКОМ ПЕРЕВОДЕ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII В.
И ЕГО ПОЛЬСКИЙ ОРИГИНАЛ:
ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА
И ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ТЕХНИКИ

Раннее Новое время принесло в Россию новые книжные жанры, с этой эпохой связано и возрождение жанра проповеди. Московские книжники обращались прежде всего к переводным образцам. Известен перевод сборника проповедей Петра Скарги Епифания Славинецкого, сохранившийся в рукописи ГИМ, Син. 1202 (вторая половина XVII в.) [Елеонская 1990: 150–151]. К оригинальным образцам этого жанра в России исследователи относили тематически близкое к сочинениям упомянутого сборника «Слово о милости», авторство которого связывалось либо с Епифанием Славинецким [Кузьминова, Литвинюк 2008: 552], либо с его учеником Евфимием Чудовским [Брайловский 1894, Елеонская 1989, Исаченко-Лисовая 1992: 293]. Оно представлено несколькими списками: ГИМ, собр. Е. В. Барсова № 459 (Слово на лл. 158–191 об.), ГИМ, Син. 716 (лл. 37–119)¹; ГИМ, Син. 483 (лл. 883–915), БАН Украины, ф. 306 (Киево-Печерская лавра), № 290/145 (лл. 414–457)². Произведение это, однако, является переводом польской проповеди Петра Скарги (1536–1612), составленной в период деятельности основанного им Братства Милосердия. Эта проповедь находится в составе сборника «Bractwo Miłosierdzia w Krakowie V S. Barbary, Zaczęte Roku Pańskiego, 1584»³. С 1588 года

Татьяна Викторовна Пентковская,

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва)

¹ Далее текст слова цитируется по этому списку.

² Данный список оказался нам недоступен.

³ В настоящей работе используется издание 1628 г.: Bractwo Milosierdzia w Krakowie v s. Barbary zaczete Roku Panskiego 1584 miesiaca Octobra, a roku 1592 w Warszawie miesiaca Septemb. v s. Iana przyięte, do ktorego aby Pan Bog serca ludzkie wzbudzić raczył wydane iest naprzod Kazanie o Miłosierdziu y o zaleceniu y przedsięwzięciu Bractwa tego, ktemu przydane są tegoż Bractwa powinności y porządki y czytania z Pisma S., z doktorow y z zywoťow ss. o miłosierdziu y jałmuźnie [...]. Оно доступно на сайте: <https://polona.pl/item/22764223/>. Дата обращения 28.08.2017.

Петр Скарга был придворным проповедником короля Сигизмунда III Вазы. Обязанность проповедовать в московских соборах, как считается, была возложена патриархом Никоном и на Епифания Славинецкого. Таким образом, интерес к польской публичной проповеди и, в частности, к опытам проповеднической деятельности Петра Скарги не был случайным.

Как известно, наиболее яркой чертой переводов Епифания Славинецкого и особенно Евфимия Чудовского считается крайний буквализм в переводах с греческого. Характерными особенностями их переводческой системы является применение принципов пословного и поморфемного перевода, а также обилие лексических и грамматических калек [Исаченко 2015: 197]. Настоящая работа представляет собой опыт изучения принципов, применявшихся теми же книжниками при переводе с польского языка текста, ранее не становившегося предметом лингвистического исследования.

Проведенное в работе [Пентковская 2017] текстологические сопоставление перевода и оригинала выявило существенные различия в области передачи реалий. Идеологическими установками московских книжников объясняется устранение или замена всех реалий, относящихся к Речи Посполитой. Кроме того, изменяются прагматические установки текста: описание уже функционирующей системы благотворительной религиозно-общественной организации предстает как проект устройства подобных социальных приютов (*нищенпиталиц*) в России.

Согласуется с устранением и адаптацией польских реалий и практически полное отсутствие в переводе прямых лексических полонизмов. К числу усвоенной языком заимствованной лексики в Слове можно отнести опосредованный полонизм **пѣнязь**. В большинстве случаев (13 словоупотреблений) он имеет прямое соответствие в польском оригинале: **Аще ѹбо во грѣшныхъ пѣнязехъ вѣрни не есте, кто же вамъ праведная имѣнїя вѣвѣритъ** (л. 28 об.) — *Jeśliście tedy ná grzeźnych pieniádzách wierni nie byli / á kto wam prawdziwych dobr zwierzy?* (л. 17).

В двух случаях соответствием в польском является *grosz* ‘серебряная монета, 1/48 гривны’ [SStp, II: 496–499]: **и ничтоже бы ѹ тебе вверель точїю іаковыя плевы, и два пѣнязи** (л. 35 об.) — *sr. y nie nálaźby jedno iákie plewy / á kilká groby* (л. 24), **аще же бы емѹ оныхъ плевъ и двѹ пѣнязе възбранилъ** (л. 35 об.) — *á ieśliby mu onych pľew y dwu grobu bronil?* (л. 24).

Наконец, это слово может не иметь соответствий в польском: **людѣ мѣтвїи дающїи имѣнїя и пѣнязи в мѣтрян и нищенпиталица** (л. 60) —

ср. ludzie miłośni nadawcy pitalow (л. 45). Отметим, что в польском тексте нет упоминания монастырей, это актуализация московских реалий, возможно, возникшая как реакция на изменение государственной политики по отношению к монастырям. Кроме того, эта лексема употребляется в глоссе, также не находящей соответствие в оригинале: **И Ѹмилившесѧ оними нѣждами, творятъ собранїѧ по чинѸ аплакѸ, снестъ слагаютъ, кїѧдо такъже себѸ впрѣдѣли на седмицѸ, овѸ мѣднициѸ, овѸ же сребреницѸ малѸю, овѸ же вяцшїѸ сребреницѸ, инѸ двѣ, инѸ три, или комѸ что ибѣдетъ.** На поле чернилами: **Пѣнязь денѸ копейкѸ** (л. 65 об.)⁴ — *Y rozrewniwy się onemi nędzami / czynia kollekty / wedle porzadku Apostolskiego / to jest kadaia się / kazdy iako sobie potanowi na tydzie / jeden belag / drugi pigroba / trzeci grob / dwa / trzy / rc* (л. 49). В основном тексте для перевода денежных единиц употреблен церковнославянский эквивалент **сребреница**, использовавшийся прежде всего для перевода греч. aruriou и miliarion. В русских источниках встречается, однако, и **сребреница московская** (**московка**), которая в XVI–XVII вв. составляла 1/2 копейки [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 27: 128]. Таким образом, в переводе выстроено точное денежное соответствие: belag ‘мелкая медная монета’ — **мѣдница / пѣнязь** ‘мелкая монета’ [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 14: 195], pigroba — **сребреница малая / денга, гроѸ** — **вяцшїѧ сребреница / копейка**. Несмотря на существенное колебание курса в XVI–XVII вв. и несколько проведенных денежных реформ [Спасский 1962: 77–96], характерным соотношением было **копейка** — 2 **денги** (Арифметика Магницкого, 1703 г.) [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 4: 216].

Примеры свидетельствуют, таким образом, что основным значением лексемы **пѣнязь** в Слове было нейтральное обозначение денег, то есть монеты вообще. Это именно то значение, которое представлено уже в памятниках старославянского происхождения. Лишь в одном случае (в глоссе) это слово употребляется для соответствия наиболее мелкой разменной монете. В таком значении русские памятники имеют в виду польскую мелкую монету (Польские дела, 1488 г.), однако значение ‘мелочь’ встречается не только в кругу текстов, связанных с Польшей [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 14: 195].

Существенным оказывается, что эта лексема употребляется в переводе Нового Завета книжного круга Епифания Славинецкого и Евфимия Чудовского как в аргументах, переведенных с польского, так и в самом тексте, переведенном с греческого (где оно соотносится

⁴ Глосса присутствует во всех рукописях Слова. За информацию о киевской рукописи благодарю К. Ю. Ерусалимского.

с $\chi\rho\acute{\iota}\mu\alpha$). Здесь оно оказывается в синонимическом ряду **пѣнѣязи** — **имѣнїа** (см. первый из приведенных примеров Слова). Его источником в НЗЕ в ряде случаев являются киевские издания Бесед Иоанна Златоуста на Послания апостола Павла 1623 г. и на Деяния апостолов 1624 г. Это слово характерно для украинско-белорусской традиции в целом, и его можно считать для данной эпохи функциональным полонизмом. Тем не менее легитимность его использованию в Слове и других переводах чудовского книжного круга придает древняя традиция его употребления в церковнославянских переводных памятниках и в первую очередь в Евангелии. Поэтому слово **пѣнѣязь** в переводах чудовских книжников не ограничено текстами, имеющими польский оригинал: оно частотно в переведенном Евфимием Чудовским Номоканоне XIV титулов с толкованиями Феодора Вальсамона в соответствии с греч. $\chi\rho\acute{\iota}\mu\alpha$ [Пентковская 2016: 202–203]. Встречается оно и в Атласе Блау, переведенном с латыни Епифанием Славинецким, Арсением Сатановским и Исайей Чудовским в Москве в 50–60-е гг. XVII в., в соответствии с лат. *moneta*, причем соответствующий латинизм в этом переводе не употребляется [Николенкова 2017: 310].

Таким же функциональным статусом обладает и лексема **людь** ‘народ, люди’: **людь твоя, людь мой** (л. 49) — *lud twoy / lud moy* (л. 36). Она встречается в НЗЕ и ряде других работ Евфимия Чудовского [Пентковская 2016: 200]. В предшествующий период его употребление связано в первую очередь с переводами с польского (Назиратель) [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 8: 341].

К польскому языку восходят однокоренные лексемы **костырникъ** ‘игрок в кости’ и **костырство** ‘игра в кости’ в следующем фрагменте: **Син. 716** **Ѣгда бо тя костырникъ, и блѣдникъ, и пропойца проситъ ѡ млтнѣ, юже вземъ, абѣ идетъ на костырство, или ѣ блѣдилище, или ѣ корчмъ: и аще даси таковомъ млтню, велми безъмнѣ есть: равнѣ іакѡ кто дастъ мечь демонствѣмомъ, имже сам себе ѡбѣтетъ** (л. 59 об.) — ср. *Bo gdy cię koŃterá y nieczyŃty proŃi o iáłmużnę / z ktorą wnet idzie do kárczmy: byłby bárzo niemádry / gdyby mu iá dał: iako gdyby dał miecz ßalonemu / ktorym Ńię sam zábiia* (л. 44). На поле киноварью: **костырникъ^М и пропойцемъ даяти, безъмнѣ есть велми**. В польском тексте заголовок отсутствует.

В сопоставлении с польским текстом обращают на себя внимание некоторые добавления церковнославянской версии: **nieczyŃty — блѣдникъ, и пропойца; do kárczmy — на костырство, или ѣ блѣдилище, или ѣ корчмъ**, а также перестановки во фразе: **byłby bárzo niemádry / gdyby mu iá dał — и аще даси таковомъ млтню, велми безъмнѣ есть**.

Отход от принципов пословного перевода, как и в других случаях, может быть вызвано стремлением к экспрессивному расширению смысла или быть результатом переработки Евфимием Чудовским исходного текста перевода Епифания Славинецкого, который в разных случаях переводы своего учителя (ср. [Подтергера 2015: 236]). Прямое польское соответствие имеется только для *костырни́къ* — *kofterá*, для сущ. *косты́рство* соответствия в польском фрагменте нет.

Лексема *костырни́къ* представлена данной цитатой по изданию С. Н. Брайловского в [СлРЯЗ XI–XVII вв., вып. 7: 372]. Двумя примерами иллюстрируется сущ. *косты́рство* ‘игра в кости, азартная игра вообще’, причем один из них взят из нашего источника, а второй эскерпирован из «Гражданства обычаев детских» [СлРЯЗ XI–XVII вв., вып. 7: 372], в основе которого лежит переведенное предположительно Епифанием Славинецким сочинение Эразма Роттердамского «De civilitate morum puerilium». Перевод был выполнен не ранее второй половины 60-х гг. XVII в. с польской версии Себастиана Клёновича *Dworstwo obyczajów dobrych*, которая восходит к латино-немецкой переработке исходного текста в вопросно-ответной форме [Николаев 1989: 59–61; Алексеев 1958: 275–335; Численко 1978: 5–17; Bragone 2012: 12]. Он включался в «Алфавитар ради учения малых детей», составление которого (не ранее 1685 г.) связывается с именем Евфимия Чудовского [Bragone 2008; Подтергера 2015: 234–239]. В главе «*w играніи дѣтей*» имеется следующий вопрос: РГБ, 173.1, № 108 (1693 г.) **Вопросъ: кѣ игры заповѣданы сѣтъ; Ѡвѣтъ: всѣкое костѣство (!), квѣсти, карты, кѣпаніе в водѣ** (л. 118–118 об.)⁵. Приведем этот фрагмент по польско-латинскому изданию 1674 г.⁶: *Ktore gry są zakazane? Kosterstwo wbelákie/ Roty/ Koftki/ Kárty/ Kapánie w wodzie. IV. Quinam pueria prohibiti ludi? Ales (!), telleræ, chartæ; nature (!) in aquis*⁷.

⁵ <http://dlib.rsl.ru/viewer/01004982217#?page=123>. Дата обращения 09.08.2017. То же [Bragone 2008: 248].

⁶ D. Erasmi Roterodami Civilitas Morum In succinctas Quaestiones degesta ac per Reinhardum Hadamarium locupletata = Erasma Roterodama *Dworstwo Obyczajoi Dobrych Na krotkie pytania rozdzielone przez Reinharda Hadamariusza. Cracoviae, 1674*. <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=8030&from=publication>. Дата обращения 09.08.2017.

⁷ Ср. *Alea, telleræ, chartæ; nature in aquis. Civilitas Morum Erasmi In Succinctas Et ad puerilem aetatem cum primis appositae quaestiones, Latinas et Germanicas, digesta ac locupletata, per Reinhardum Hadamarium. Vratislaviae, 1562*. http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=6050&from=&dirids=1&ver_id=&lp=3&QI=. Дата обращения 09.08.2017.

Наконец, одним примером представлено прил. **костырскій** ‘игральный (о костях, картах)’: **карты костырские** в славяно-латинском словаре ГИМ, Барс. № 2313, XVII в. (л. 78) западнорусского происхождения [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 7: 372].

Лексема **костарь** (вар. **костырь**, **костыр**) ‘игрок в кости’ и ее производные **костарский/костырский**, **костарный/костырный** встречаются в источниках первой половины XVIII в.: сущ. **костырѣ** фиксируется в «Истории о некоем шляхецком сыне», а прил. **костырный** употребляется Д. Кантемиром в «Книге система или состояние мухаммеданския религии» 1722 г. [СлРЯз XVIII в., вып. 10]⁸. Нельзя не отметить, что, начиная с XVII в., лексемы этого словообразовательного гнезда фиксируются словарями: помимо вышеупомянутого словаря ГИМ, Барс. № 2313, прил. **костырскій** (**карты костырские**) отмечается в Лексиконе трехязычном Ф. Поликарпова 1704 г., в Российский Целлариус Фр. Гелтергофа 1771 г. вошло прил. **костырный**, наконец, Словарь Академии Российской второй половины XVIII в. знает вариант **костырь**, а в Словаре Академии Российской, по азбучному порядку расположенном, издававшемся в первой половине XIX в., как малоупотребительное помечается сущ. **костарь** [СлРЯз XVIII в., там же]. Наличие производных свидетельствует о значительной степени освоенности заимствования.

Весьма активно данное словообразовательное гнездо используется в Номоканоне (алфавитной Синтагме Матфея Властаря) в переводе-редактуре Евфимия Чудовского⁹: РНБ, Соф. 1179¹⁰ **στιχια καππα глава, λε ω̄ костырствы̄ и пѣнствы̄ ѡпражняющихся** (л. 254) — **Περὶ τῶν κύβοις καὶ μέθαις σχολαζόντων** [Ραλλη, Ποτλη 1859, VI: 345]. На поле глосса:

тавлїями
зѣрнми

⁸ <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/11/sla20214.htm>. Дата обращения 09.08.2017.

⁹ Синтагма Матфея Властаря была переведена Епифанием Славинецким в 50-е гг. XVII в., Евфимий правил его переводы церковно-юридических текстов в 90-е годы.

<http://www.pravenc.ru/text/187698.html>. Дата обращения 09.08.2017.

¹⁰ Благодарю М. В. Корогодину, обратившую мое внимание на данную рукопись.

Нельзя не отметить, что соположение азартных игр и пьянства в Синтагме находит параллель с неоднократным упоминанием этих пороков по соседству (*костырникъ, и вадъдникъ, и пропойца; костырникъм и пропойцемъ даяти; на костырство, или в вадъдилище, или в корчмъ*), которое имеется в церковнославянской версии «Слова о милости», но отсутствует в польском тексте. Если это сходство не случайно, можно считать, что на лексическую амплификацию в данном случае оказал влияние сходный контекст алфавитной Синтагмы, что, в свою очередь, косвенно указывает на связь церковнославянского перевода Слова с именем Евфимия Чудовского. Нельзя исключить также, что Евфимий редактировал переведенное Епифанием «Слово о милости» так же, как он редактировал другие переводы Епифания Славинецкого.

Само правило таково: *чѣтырѣсѣтъ вѣторый сѣтъхъ апѣлвѣтъ канѣнъ, и мѣг но ѡбѣ и нѣ шѣстагѣ сѣнода, епѣпѣ, или прѣсвѣтерѣ, или дѣаконѣ, костырство и пѣянствы ѡпражняющѣмся, или прѣстати, или низвѣрѣися вѣлятъ* (л. 254) — ‘Ο μβ’. τῶν Ἀποστόλων κανὼν, καὶ ὁ μγ’, ἀλλὰ καὶ ὁ ν’. τῆς ζ’ Συνόδου, Ἐπίσκοπον, ἢ πρεσβύτερον, ἢ διάκονον, κύβουκ καὶ μέθαις σχολάζοντα, ἢ παύσασθαι, ἢ καθαιρεῖσθαι κελεύουσιν [Ραλλη, Ποτλη 1859, VI: 345].

В этой же главе находится и глагол *костырствовати* в форме причастия: *ѡто двадѣсѣтъ третѣя же неара Ѳѣстинѣанская, епѣпѣ, глѣтъ или клѣрикѣ костырствѣя, или вѣщѣяся костырствѣющѣмъ, или прѣсѣдѣя, или ѡѣатрѣмъ* [поле: *позорище*] или *псоловаю смотряя, ѡлѣдѣается ѡ всякагѣ сѣннагѣ слѣженѣя на трѣлѣтѣе, и в мнѣтрѣ закѣлючается* (л. 254 об.) — ‘Η δὲ ρκγ’. Ἰουστινιάνεοις νεαρὰ, Ἐπίσκοπος, φησὶν, ἢ κληρικὸς, κυβεύων, ἢ κοινωνῶν τοῖς κυβεύουσιν, ἢ παρακαθήμενος, ἢ θέατρον, ἢ κυνήγιον θεωρῶν, ἀφορίζεται πάσης ἱερᾶς λειτουργίας ἐπὶ τριετίαν, καὶ μοναστηρίῳ ἐμβάλλεται [Ραλλη, Ποτλη 1859, VI: 346].

Таким образом, перевод Слова о милости лишен неосвоенных лексических полонизмов. Кроме того, восходящие к польскому заимствованию лексемы употребляются одним и тем же автором не только в переводе с польского, но и в переводе с греческого.

В то же время в переводе отмечается использование церковнославянских терминов — заимствований из греческого языка, прежде всего в области наименования реалий. Так, выражение «z wielką wołoscią» (л. 24) заменяется на *ѣ великою ѡпархѣю* (л. 36). Еще раз грецизм *ѡпархѣя* служит заменой лексемы *powiat* (л. 39 об.). В этих контекстах реализуются административные значения греч. новозаветн. ἐπαρχία: ‘епархия, префектура, провинция’, ‘область’. Грецизм *ѡпархѣя* активно используется Епифанием Славинецким в переводе

Атласа Блау в соответствии с лат. *provincia* [Николенкова 2017: 310]. Последовательность **Цѣри, упаты, и начальники** (л. 24) соответствует ряду *Pány / Krole / Urzędy* (л. 13). Ср. греч. ὁ ὑπάτος ‘консул’ [Пентковская 2017: 560–563].

Несколько раз в Слове встречаются грецизмы **архирен** и **нерен**: **Тѣмже добрый чинѣ въ ни^х змышляти зѣлау приличну и должну естъ, Цѣремъ, Архіереемъ, Боляримъ, начальникомъ, Градовимъ, и всемъ** (л. 55) — *Przetoż dobry rząd około nich obmyślać Prąłatom / Plebanom / rąnom / miąstom / y nákoniec káždey wśi / bąrzo przystoi y powinno iest* (л. 41). В оригинале выстроена цепочка, которую открывают духовные лица — прелаты, то есть высшая церковная иерархия (лат. *praelatus* ‘поставленный выше, прелат’) и плебаны, то есть приходские священники (из лат. *plebanus*), далее следуют местные власти. Эта система, отражающая иерархическое устройство Речи Посполитой, видоизменена в переводе. Во главе перечислительного ряда оказывается царь (чему нет соответствия в польском), за ним архиереи и бояре. Конец цепочки совпадает. Таким образом, как и во многих случаях, не соблюдается принцип пословного перевода. При этом словоформа **архіереемъ** достаточно точно соотносится с латинизмом *Prąłatom*.

Тѣмже великю матѣ творитѣ назираяи недужнопиталища, и в тѣхъ блгочиниі пекійся. Еже прилчествуѣт первое Архіереемъ, и ереемъ, Цѣремъ и начальникомъ, и сѣдїямъ мїрскимъ (л. 60) — *Przetoż wielkie miłosierdzie ten czyni / kto w pitalow dogląda / kto ich wizytuie / y o ich się porządek stąra. Co należy pierwey Biskupom / y Kąpitułom / y Plebanom / potym Krolom y Rąnom / y urzędом świetckim* (л. 44). В этом ряду в переводе нет соответствия для *Kąpituła* ‘коллегия клириков при епископской кафедре’ [SStp III: 236], *biskup* и *pleban* (‘приходской священник’, ‘настоятель’) [SStp VI: 149] имеют точный функциональный эквивалент в виде **архирен** и **нерен**.

Дважды в переводе **нерен** соответствует польскому *kapłan* ‘(католический) священник’: **iereевъ збогнхъ** (л. 60 об.) — *kąpłanow ubogich* (л. 45); **іакв древнїи іереє, и стїи ѿци наши творяхъ** (л. 61 об.) — *Jąko to święci Kąpłani / y stąrby święci Oucowie nąby czynili* (л. 45). В русской традиции известна лексема **капланъ**, восходящая к польскому *kapłan* (из лат. *capellanus*) [Фасмер 1996, II: 186]. Она встречается, в частности, в Новгородской первой летописи (под 1441 г.), а также в переведенных с польского Римских Деяниях (1688 г.) [СЛРЯЗ XI–XVII вв., вып. 7: 65]. Очевидно, однако, что это заимствование не могло быть использовано в Слове по идеологическим причинам (конфессионально суженное значение).

Еще один давно освоенный церковнославянским языком грецизм Слова — **скиння**. К **семѸ**, **ѣ дѣяніи мѣти повелѣ Гдѣ Бгѣ** тыя призирати нищія, иже **во вѣсти вы могоутъ на нѣса**, и **ѣвести ѣ вѣчныя скинии** (л. 56) — *Nádto / w dawaniu iáŕmuŕn y казаł Pan ná takie pátrzyć ubogie / ktorzyby do niebá nas wprowadzić y wprosić do wiecznych przybytkow mogli* (л. 42); **не расѸдиши ли, такъ лѸше дати ономѸ**, иже можетъ мя **пріяти ѣ вѣчныя скинии**, неже **семѸ**, **ѣ немже** таковая надеѸда не **покажетъся** (л. 56) — *nie musiłbli tego rozŕadku uczynić / iz temu lepiej dáć / ktorы mie do wiecznych przybytkow przyiać moŕe / niŕli temu / po ktorым táka się nádzieia nie pokázuie* (л. 42). Употребление этого грецизма связано с чтением Лк. 16: 9, ср. НЗЕ, ГИМ, Син. 473 и **азъ вамъ глѸю**, **сотворите севѣ любимичи ѿ мамны неправды: да егда ускѸдете**, **прімѸ вы ѣ вѣчныя скинии** — *καγὼ ὑμῖν λέγω ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας ἵνα ὅταν ἐκλίπῃτε δεξιῶνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς* (л. 101 об.).

Дважды употребляется в Слове грецизм **фѸлакїонъ**: **ѣ таковыхъ стѸхъ двмѸхъ имяхъ ФѸлакїонъ** **тревѸющимъ ѣ** **занмство пѣнези**. **Ѹдѣляхъ** **бо** **и** **слагахъся** **на** **собраніе пѣнязей** (л. 67). На поле кинноварная рубрика: **фѸлакїонъ сирѣчь** **хранилище пѣнязей** **на** **занмодавство**. Ср. *Nákoniec to święte Bráctwo uczyniło komorę potrzebnym w pożyczaniu / co zowa Montem Pietatis. Oddzieliłi y złożyłi się ny pewną summę pieniędzy* (л. 50).

Домы Ѹво мѣти¹¹ **преѣваряюще сѣе**, **и** **вѣчлчнымъ Ѹво онымъ** **лихвамъ**, **ѣ** **ниже** **Ѹвозїи** **инѣряють** **вся** **своя**, **Таковыю мѣть** **творяхъ** **Ближнимъ**, **взанмъ** **даютъ** **вѣ** **всякія** **лихвы**, **вземлюще** **заллгы** **иже** **приверетѣнїя ѿ** **себе** **не** **творятъ** <...> **Но фѸлакїонъ пѣнязей** **к семѸ** **Ѹво** **вбилнѸ** **примножитъся** (л. 69 об. — 70) — *komorze pieniądze* (л. 53).

Как и в предыдущем случае, грецизм соотносит данный пассаж с евангельским текстом: в Мр. 12: 43, Лк. 21: 1, Ин. 8: 20 уже в старославянских рукописях Евангелия употребляется заимствование **газофилакїа** ‘сокровищница’ *γαζοφυλάκιον* [Шейтлин и др. 1994: 167]. Этой традиции следует и НЗЕ. Кроме того, в Син. греч. 472 слово **газофүлакїѸ**^н находится в перечне под названием «**Реченїя еврейская, еллїская, и латинская** **верѣтающа**^{яся} **ѣ** **новомъ завѣтѣ** **не** **преведенная** **на** **славенскїи діалектѣ**, **за** **свойство** **и** **лѣпотѸ** **онѣ**^х **діалектвѣ**» с перечислением мест, в которых оно встречается (л. 5).

Обусловленный контекстом грецизм имеется в польской версии, где он сопровождается пояснительной глоссой: *Vo ták wiele*

¹¹ На поле кинноварью: **фѸлакїѸ**^н.

imion chrześcíanie święci nádali / ták wiele Prelatur / Opáctw fundowáli / ták wiele dzieięćin dáwać się podieli / áby niedoſtáteczni porátowanie mieli. Y przetoż Grekowie imioná / duchowne Ptochia, to ieſt folwárki ubogich zowá (л. 45) — **Понеже и многая имѣнїя и села стїи хрѣтїане даша Ёппамъ, Цркъвемъ, и мнѣремъ**¹², и еше дають десятины, и по ѡсopiшхъ сродницѣхъ своихъ вѣ воспоминавенїе дѡ ихъ, да ѡбозїи, и престарѣвшїи, и недѡжнїи помощь вѣдствѣ своемѡ имѡтъ. Тѣмже Грецы Цркъвная и мнѣрская села зовѡтъ птохїа́с, снѣт нищетная (л. 61). Греческая лексема πτωχεῖον ‘богадельня, больница’ [Sophocles 1900: 961] глоссируется с помощью заимствования folwark ‘усадьба, хозяйство’ (< нем. диал. Vorwerk). В церковнославянской версии в глоссе дается буквальный перевод греческого слова, германизм польского оригинала устраняется.

Польское u rogáńftwá (ср. лат. paganus) переводится ѡ **Ёллинъ** (л. 53); Rogánie stárzy (л. 51) как **древанїи Ёллини** (л. 68 об.), вопреки давней освоенности заимствования **поган(ин)ъ** в церковнославянской традиции [Цейтлин и др. 1994: 457–458]. Основанием переноса, однако, могло стать употребление типа **погани** — оί Ἑλλῆνες, **жена же вѣ поганыни** — Ἑλληνίς в Мр. 7: 26 (Зогр., Мар.) [там же]. В НЗЕ в данном стихе читается **вѣ же жена ёллинска** (Син. греч. 473, л. 5 об.). Это чтение, в свою очередь, поддерживается Чудовским Новым Заветом: **вѣ же жена ёллини** (л. 20а).

Материал Слова о милости, переведенного с польского языка, может быть сопоставлен с данными Атласа Блау, переведенного с латыни: употребляемые в Атласе грецизмы давно и прочно освоены церковнославянским языком, они характеризуют прежде всего стандартный регистр сакральных текстов, в том числе переводов Св. Писания [Николенкова 2017: 310]. Эта тенденция, безусловно, присутствует и в Слове, хотя грецизмы здесь не исчерпываются тривиальными лексическими единицами.

При наличии грецизмов в церковнославянском переводе Слова устраняются латинизмы польского оригинала. Во-первых, латинизмы заменяются грецизмами¹³:

Многа иная ради Гда Бга блгоговѣнїи творитъ: постѣся, молятся, пѡтствѡють <...> обаче не имѡтъ тогѡ прономїа, еже тыя Гдѡ Бгѡ мздовѡдати такъ самомѡ Гдѡ творимыя, такъ мѡтивымъ (л. 24) — **Wiele innych rzeczy dla Pána Bogá pobożni czynią; pobożczá / modły czynią /**

¹² На поле киноварью: **дѣянїя мнѣре^М и цркъвемъ дана на каковою потребѣ.**

¹³ Об подобной стратегии в Атласе Блау см. [Николенкова 2017: 310].

drogi podeymuią <...> á iednák inne nie máią tego przywileiu / áby ie Pan Bog ták iáko sobie sámemu czynione płácił / iáko te miłosierne (л. 13). Ср. проνομία ‘привилегия’ [Sophocles 1900: 933].

Кроме того, они заменяются различными контекстно обусловленными эквивалентами. Так происходит, например, с цитировавшимся выше словом *przywilej* (< лат. *privilegium*), которое передается в разных контекстах по-разному: **Еще лѣхше покажетсѣ на вдовѣ ... просящи ꙗгда Бѣга влѣти** (л. 31 об.) — Co ieбче lepiey znáć ná oney wdo-wie ... tego się przywileiu u Páná Bogá upomináć (л. 20); **В великая моще и власте мѣтти** (л. 32 об.) — O wielka mocy u przywileiu iáłmużny (л. 21); **Зриши ли такво прѣзаконеніе милостивыхъ** (л. 32 об.) — Widziš iáki ieŝt przywilej miłosiernych (л. 21); **В коль велико прѣзаконеніе, надежда ꙗгождающемъ занмодавствомъ ближнемъ своемъ** (л. 68) — O iáko to wielki przywilej / nádzieciá temu / co potrzebie bliźniego w pożyczaniu dogodzi (л. 51).

Кроме того, это слово при переводе может опускаться: **Породѣ родителей мѣттивыхъ глѣда и скѣдости не полѣчатъ** (л. 31 об.) — ср. Y potomstwo rodziców miłosiernych ma ten przywilej / iz głodu y niedostátku nie ćierpi (л. 20).

Лексема *привилей* (< *przywilej*) ‘привилегия, преимущественное право на что-л., а также документ, подтверждающий это право’ употребляется в XVII в. в переводах с польского, а также у Котошихина (1667 г.). Кроме того, под 1570 г. засвидетельствован вариант *привилье* (Польские дела III, 744) [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 19: 112].

Польское заимствование *szpital* (из нем. *Spital*, восходящего, в конечном итоге, к латинскому корню) передается, в зависимости от ситуации, несколькими вариантами. Наиболее частотный из них — *нищопиталище* ‘дом призрения, странноприимный дом’: **Тогw ради раздѣлимъ на три нищопиталища, да ꙗдобно возможемъ познати нѣжды чѣквѣтъ и кая нѣжда достойнѣйша есть пѣвыя и вящшия помощи и мѣти. Первое нищопиталище должствѣтъ назватися дѣховное: Второе домовое: Третье просителей обще** (л. 39 об.) — Aby się poznáć łacniey mogło / ktora nędzá pierwšego y wiékbego ráunku y miłosierdzia godnieyša ieŝt / ná trzy špitale nędze ludzkie rozłozmy: Jeden špital názwáć się moze duchowny / drugi domowy / trzeci żebrácy roŝpolity (л. 27). В [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 11: 390] данная лексема представлена лишь цитатой из Слова о милости. Переводчик Слова мог ориентироваться в данном случае на лексему *нищепитальница*, засвидетельствованную в Ефремовской Кормчей для πτωχέων; кроме того, в Хронографе 1512 г. отмечен вариант *нищепитательница*.

Ср. также **нищепитательство** ‘кормление нищих’ (Стоглав) [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 11: 390].

Поиск эквивалентов для перевода приводит к чередованию следующих вариантов: **В великое ѿсѣженіе наше, аще сея нищопрѣмници**¹⁴, **и чина Бгѡ не назираемъ, и всякагѡ прирадѣнїя и ѿсердїа нашегѡ в не^М не вставляемъ** (л. 42) — *O wielkie potępienie nábe / ieśli tego w̄pitalá y rządu iego nie doglądamy / y w̄belkiey pilności y przemożenia náwego w nim nie zostáwuemy* (л. 29).

Ини да слѣжатъ в нищопрїятельци. ини да назираютъ недѣжныя, ини странныя да прѣмлют (л. 63 об. — 64) — ср. *drudzy s̄tużá w w̄pitalu: drudzy opátruiā chore: drudzy pielgrzymy przyimuiá* (л. 48). Такие сложения СлРяз XI–XVII вв. не фиксирует.

Тѣмже великѡу млтѣ творитъ назираяй недѣжнопиталица, и в тѣхъ бл҃гочинїи пекїйся (л. 60) — ср. *Przetoż wielkie miłosierdzie ten czyni / kto w̄pitalow dogląda / kto ich się wizytuie / y o ich się porządek stára* (л. 44). В церковнославянской фразе выпущено предложение, содержащее латинизм *wizytuie*. В [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 11: 109] лексема **недоужнопиталице** ‘дом призрения для больных’ представлена лишь цитатой из Слова о милости. Не вошел в Словарь XI–XVII вв. вариант ж.р.: **Виждь іакова тамъ нѣжда, іакова тамъ недѣжнопиталица** (л. 50) — *Obacz iáka tám nędzá / iáki tám w̄pital* (л. 36).

Второе **всепрїятельце домовое, в немже заключаются по писанїю, вдовы, сироты, пришельцы, и различнии нишии и скѣднии, разными нѣждами и слѣчан ускореленїи** (л. 43 об.) — ср. *Drugi iest w̄pital domowy / w ktorym się zamykáiā wedle piśmá świętego wdowy / śioftry / przychodnie / y rozmáici ubodzy á nie dostáteczni / rozmáitemi nędzámi y przygodámi utrapieni* (л. 31). За этим вариантом просматривается греческое *πανδοχεῖον* ‘постоялый двор, гостиница’¹⁵. Именно так переводится это греческое слово в Новом Завете книжного круга Епифания и Евфимия: Лк. 10: 34 **всадивъ же его на свой скотъ. приведе его во всепрїятельце** [на поле: **в гостинницѣ**] — *ἐπιβίβασας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον* (л. 92 об.). См. тж. Лк. 10: 35

¹⁴ На поле глосса: **питалица**.

¹⁵ Та же калька используется при переводе чуждой московской среде реалии *Братство*: **Жены нѣже милованїе есть вѣщшее, имѣтъ свой ковчежець в Цркви, въ еже собранїя полагаютъ, вѣрчнѣше единѣи назираниѣ, в нлю же собранїе в всепрїятельце ѡсылаютъ** (л. 66 об.) — *Białęgowy / ktorych miłosierdzie iest więkße / máiā fwoię skrzyneczke w Kościele / do ktorey kollektę czyniā / iedney opátrzeńie poruczzyw̄y / y zebrane iáłmużny w Niedzielę do Bráctwá odjyłáiā* (л. 50).

иземъ два динаря даде всепрѣмникъ ἐμβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκε τῷ πανδοχεῖ (л. 92 об.).

Таким образом, для данной западной реалии находится свой византийско-церковнославянский аналог, выраженный синонимическим рядом, включающим в себя как элементы, традиционные для церковнославянского языка, так и словообразовательную кальку с греческого. При этом транслитерированный вариант *шпиталь* используется в к. XVII в. у Димитрия Ростовского (Руно орошенное, изд-я 1683 и 1695 гг.) [Фасмер 1996, I: 445; Огиенко 1911: 362]. Заимствование *госпиталь* ‘больница, дом призрения для бедных, странноприимный дом, детский приют’ появляется лишь в памятниках XVIII в. [СлРЯз XVIII в., вып. 5]¹⁶.

Избегает автор церковнославянской версии Слова о милости и таких заимствований, которые вошли из польского языка в русский в более раннее время. Так, польск. *mandat* переводится только как *заповѣдь* и *законъ*, хотя прямое заимствование впервые зарегистрировано в Польских делах под 1567 г. [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 9: 26]. Причиной в данном случае является не только языковой пуризм переводчика, но и контекст (прямая цитата из Ин. 13: 34 и указание на библейские заповеди): *Заповѣдь новѣю даю вамъ, да любите дрѣг дрѣгы, такъже азъ вы возлюбихъ* (л. 41) — *Mándat nowy dáie wam / ábyście się srołecznie miłowáli / ták iákom ia was umiłowáł* (л. 28)¹⁷. Церковнославянский текст Слова несколько отличается от того же стиха в НЗЕ: Син. греч. 473 *Заповѣдь новѣю даю вамъ, да любите дрѣг дрѣгы, какоже возлюбихъ вы* — ἐντολὴν καινὴν δίδομι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς (л. 137). Наличие *азъ* согласуется с наличием *ia* в польской фразе, здесь же совпадает и порядок слов.

В сихъ Гдѣ Бгѣ ѣ ветхомъ и новомъ законѣхъ даде великія заповѣди (л. 44) — *O tych Pan Bog w starym y nowym zakonie wielkie dał mandaty* (л. 31); *не забывихъ закона твоего* (л. 45) — *ánim zápomniáł mandatu twego* (л. 32). При этом слово *законъ* может иметь другие соответствия в оригинале: *сице ли не хошѣтъ хранити закона Бжїего в вдовахъ* (л. 45 об.) — *tákli niechcą chowác rozkazania Bozkiego o wdowách?* (л. 33).

То же касается передачи слова *natura*. В значении ‘природа, сущность’ это заимствование встречается у А. Курбского, а в значе-

¹⁶ <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/04/sl18904.htm>. Дата обращения 26.08.2017.

¹⁷ Отметим, что в соответствующем стихе издания НЗВ 1593 г. вместо латинизма *mandat* читается *przykazanie* (л. 361).

нии ‘характер, душевный склад’ — у Котошихина (1667 г.) [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 10: 389; Фасмер 1996, III: 49]. В церковнославянском Слове встречается только соответствие **естество: ради естества** (л. 59) — dla natury (л. 44); **Члкъ естествомъ есть толкв недостаточень, такв вѣ соклеветства, и члкъвъ помощи, малъ не всѣхъ потребъ своихъ исправити не можетъ** (л. 62 об.) — Człowiek z natury jest tak niedołączny / iż bez towarzysztwa y ludzkiey pomocy / mało ie wbytkich potrzeb swoich odprawić nie może (л. 46–47).

Ни разу не используется еще одно хорошо освоенное заимствование **персона**, известное по памятникам с начала XVI в. и давшее к середине XVII в. много производных. Это заимствование вошло даже в сферу богословских терминов: так, в Толковой Псалтыри Брунона 1535 г. читается **Имамы токмо едно лице** [на поле: **персонѹ**] **вѣровати** (upam personam) [СлРЯз XI–XVII вв., вып. 14: 310–311; Срз. II: 882; Фасмер III: 244]. В Слове отмечается только **ѿ домѣ своемъ хѣ ѿ лицѣ ницагѣ питающе** (л. 61 об.) — w domu Chrystufa / w perfonie ubogiego / chowaiac (л. 45).

Заимствование **сума** ‘сумма’ появляется в югозападнорусских источниках уже в XIV в. (Грамота молдавского господаря Петра 1388 г.), источник заимствования латинизма *summa* — польский или чешский язык [Фасмер 1996, III: 802; Срз. III: 618]. В Слове используется собственно славянский эквивалент: **Ўдѣляхѣ бо и слагахѣся на собраніе пѣнязей** (л. 67) — Oddzielili y złożyli się... summę pieniędzy (л. 50).

Для церковнославянского статуса языка перевода характерно значительное количество сложений. Прежде всего, это значительное число образований с первым компонентом **благо-**, в частности, **всякомѣ благоѹгодитѣся** (л. 63) — dogodzi się wbytkiemu (л. 47). Такие сложения не поддерживаются польским оригиналом: **Тамъ не имѣтъ чимъ рѣкодѣлати** (л. 65 об.) — tam niema czym robić rzemieńtą (л. 49). Обилие композитов с первой частью **благо-**, которым не соответствуют латинские сложения, отмечается в переводе Атласа Блау [Николенкова 2017а]. Эта же черта выявляется в книге Иова, переведенной с польского иеродиаконом Моисеем Чудовским [Пентковская 2016а: 22]. При этом точного совпадения в употреблении сложений с книгой Иова не отмечается: так, в цитированном выше примере Слова лексема *roboźni* переводилась сложением **блгоговѣннїи**. Это отличается от книги Иова, где *roboźnego* передается как **блгочестива**, *roboźnoś* как **блгочестїе**, а также встречается отсутствующий в Слове полонизмы **побожный** [Пентковская 2016а: 22, 24].

Ряд специфических лексем Слова находит соответствие в НЗЕ. Характерным словоупотреблением в НЗЕ является буквальный перевод греч. корня σπλαγγν- как **оутров(а)** вне зависимости от контекста. См., в частности, Лк. 10: 33 Син. греч. 473 **самаритѣ же нѣкто шествѣа, прїиде на^д него, и видѣвъ его, ѡтровоствова** — Σαμαρίτης δὲ τις ὀδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγγνίσθη (л. 92 об.). Производное от этого корня находится и в переводе Слова: **Ѡ яковое тяжкое и великое, за таковое ведѣтровоство** [на поле: **вѣмѣтвство**] и жесточество, **сїи воспрїимѣтъ зѣдѣ временное вѣсжденїе, вѣ вѣдѣшемъ же вѣчное мѣченїе** (л. 43) — O iáko cí wielkie zá takie niemiłosierdzie y okrucieństwo ná tym świece y potępienie wieczne ná drugim odnośą (л. 30). Лексема **ведѣтровоство** — это псевдокалька, предполагающая греч. ἀσπλαγγνία ‘немилосердие’.

Еще одна подобная лексема — это **любимичь** ‘друг’, регулярно используемая Евфимием Чудовским как эквивалент греч. φίλος. В польском оригинале Слова для нее нет соответствия: **вставаляюще иняя поѣказанїя, сїе речемъ: малїи сѣтъ, нхже нѣда не волитъ, ближнягв врата, сосѣда, любимича** (л. 62 об.) — ср. Opuβczáiac inne przykłády: Rzadki ieft / ktoregoby nędzá bliźniego brátá / jaśiádá nie bolałá (л. 47). При этом она регулярно используется в НЗЕ, например, Лк. 14: 10 Син. греч. 473 **любимиче, превзиди вышше** — φίλε προσανάβηθι ἄνωτερον (л. 99). В этой же фразе польск. przykład переведен как **поѣказанїе**, что является калькой греч. ὑπόδειγμα. Этот пример со значением ‘указание, разъяснение’ приведен в [СлРЯз XI—XVII вв., вып. 16: 68].

Встречаются в переводе Слова и другие элементы, восходящие к морфемному калькированию с греческого языка. К таким элементам относится употребление приставки **со-** в значении совместности (ср. греч. συν-). Так, эквивалентом слова towarzysztwo является **соклевертство: пребываетъ со злым соклевертствомъ** (л. 58 об.) — báwi się złym towarzysztwem (л. 43); **безъ соклевертства** (л. 62 об.) — bez towarzysztwá (л. 46); **Члкъ же Гдѣ Бгѣ к любви и единствѣ и соклевертвѣ (!) принѣди, такв потребѣ своихъ единѣ безъ вторагв исправить не можетъ: и ради оныхъ любиться, соглашати, и блгое междѣ собою соклевертство имѣти должствѣютъ** (л. 62 об.) — Ludzie tak Pan Bog do miłości y iedności y towarzysztwá zniewolił / iż potrzeb jwoich ieden bez drugiego odpráwić nie może: y dla nich miłować się / zgadzać / y dobre z nimi wieśdz towarzysztwo tużá (л. 47). Как и в книге Иова в переводе Моисея и в аргументах к НЗЕ лексема **товарищ** и ее производное **товарищество**, активно используемые в памятниках XVI—XVII вв. в различных значениях [СлРЯз XI—XVII вв., вып. 29: 381–383], в Сло-

ве не употребляются, хотя и «диктуются» оригиналом. В то же время **соклеветръ** и **соклеветство** встречаются не только у чудовских книжников, но и у Симеона Полоцкого и в переведенной Арсением Греком в 1565 г. Скрижали [СлРЯз XI—XVII вв., вып. 26: 117]. В свою очередь, это словоупотребление является данью более древней традиции: так, **съклеветръ** зафиксирован во втором (южнославянском) переводе Толкового Евангелия от Матфея XIV в.: Мф. 24: 49 **и начне бити съклеветы своа** (РГБ, Егор. 447, л. 161 об.) — καὶ ἄρξεται τύττειν τοὺς συνδοούλους αὐτοῦ [Пентковская 2011: 390]. В НЗЕ в данном стихе читается **сорабы** с опорой на Чудовский Новый Завет (Син. греч. 473, л. 37 об.).

Данной переводческой тактике есть аналоги в более раннее время. Так, М. И. Чернышева выявляет специфические особенности переводческой практики при создании агиографического свода в кругу князя А. Курбского. Переводы Жития свят. Николая Мирликийского и Жития Сильвестра, папы Римского были сделаны на просту мову с латинского языка, а не с греческого, однако набор переводческих приемов в них тот же, что и в церковнославянских переводах с греческого. Это выражается прежде всего в отсутствии латинизмов, за исключением широко распространенных в западнорусском языке слов *декретъ*, *сенатъ* и *аргументъ*. В то же время лексема *imperator* заменяется в обоих памятниках на *царь*. Латинская лексика терминологического характера (названия должностей, специальные понятия и др.) переводится глубоко укоренившимися в церковнославянском языке грецизмами, в частности, *praefectus* — *унархъ*, *cultus* — *литоргия*, *dux exercitus* — *архистратигъ*, а также *catulus* — *скимень* (Ж. Сильв.); *initiare* — *херотонисати*, *praesul* — *епископъ* и *архиепископъ*, *pauta* — *навклиръ*, *fax* — *лампада* и т.д. (Ж. Ник.). Кроме того, последовательно сохраняются грецизмы, имеющиеся в латинском оригинале, в частности, *catechumenus* — *катахумень*, *diakonus* — *дяконъ*, *draco* — *драконъ* (Ж. Сильв.); *triumphus* — *триумфъ*, *stomachus* — *стомахъ*, *sceptrum* — *скинетръ* (Ж. Ник.). Обращает на себя внимание и обилие composita (в том числе и с первым элементом **благо-**), которые по происхождению являются кальками с греческого, в частности, *pius* — *благочестивый*, *religio* — *благочестие* (Ж. Сильв.); *elegantia* — *благолетние*, *fragens* — *благоуханный* (Ж. Ник.). Системность использования данных приемов показывает, что переводчики намеренно вводили такого рода заимствования в свой текст, желая не только вписать его в традицию церковнославянских переводов с греческого, но и «таким образом... как бы оправославить» [Чернышева 2004: 75–76].

Очевидно, переводы с польского как с нового литературного языка примыкают к рассмотренной выше традиции переводов с латыни. Западная традиция, к которой относится и латынь, и польский, включается в круг православного чтения с помощью введения давно освоенных языком заимствований из греческого, которые входят в круг маркированно книжной лексики.

Наличие ряда подчеркнуто церковнославянских конструкций характеризует и синтаксис Слова. Это широкое использование субстантивированных причастий в соответствии с польскими местоименно-придаточными предложениями: **назираяй недѣжнопиталица** (л. 60) — *ten czyni / kto wpitalow dogląda* (л. 44). Это систематическое употребление **иже**-конструкций (определятельных придаточных и нек. др.): **малѣи сѣтъ, иже нѣда не болитъ** (л. 62 об.) — *Rzadki jest / ktoregoby nędza ... nie bolała* (л. 47). Это одинарное отрицание: **ничтоже имамъ** (л. 46) — *Niemam nic* (л. 33). Это конструкции **да** + наст. вр.: **да вѣсть** (л. 65) — *A żeby każdy wiedział* (л. 48). Наконец, это различного рода субстантивированный инфинитив: **она же рече: пакъ ничтоже имамъ, точію малъ елеа, къ еже помазати главѣ** (л. 32) — *á ona rzekła: iż nic niemam / jedno trochę oliwy do pomázania głowy* (л. 20). Весь этот арсенал средств используется и в переводе аргументов НЗЕ, и в переводе книги Иова [Пентковская 2016 и 2016а].

Сходные синтаксические кальки, характерные первоначально для переводов с греческого, используются в катехистических трудах Симеона Полоцкого, частности, субстантивированный инфинитив: **ко еже оумрети за Христа** — *ad moriendum pro Christo* (цит. по [Корзо 2008: 112, сноска 25]). Встречаются у Полоцкого и сложносоставные причастия на месте описательной личной формы глагола: **лиководящій** — *qui choreas ducunt* (цит. по [Корзо 2008: 113]).

Подобные же синтаксические установки в переводах латинских сочинений действуют и ранее, в частности, в церковнославянском переводе сочинения «De Moluccis insulis» Максимилиана Трансильвана XVI в. [Соколов 2014]. Таким образом, на перевод с польского и в лексическом, и в синтаксическом отношении распространяются те же принципы, которые были выработаны определенной церковнославянской традицией для переводов с латыни.

Отдельного рассуждения заслуживает обсуждение характера языка Слова в связи с его жанром. Исследуя поздние издания Кормчей, Е. В. Белякова вслед за Б. А. Успенским замечает, что «если язык богослужения оставался славянским, то проповедь и богословская по-

лемическая литература переходили на язык, включающий разговорный субстрат» (проста мова) [Белякова 2011: 103; Успенский 2002: 388–391]. Это положение, относящееся прежде всего к культурно-лингвистической ситуации Юго-Западной Руси, не вполне отражает положение дел в Московском государстве. Сочинения Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Евфимия Чудовского показывают, что и в сфере проповеди применялся тот же тип ученого церковнославянского языка, что и в сфере богослужебной книжности.

ИСТОЧНИКИ

СлРЯз XI–XVII вв. — Словарь русского языка XI–XVII вв. вып. 1–30—. М.: Наука, 1975–2015—.

СлРЯз XVIII в. — Словарь русского языка XVIII в., 1–21 —, Ленинград–С.-Петербург: Наука, 1984–2015—.

Срз. — Материалы для словаря древнерусского языка. Труд И. И. Срезневского. Т. I–III. С.-Петербург, 1893 (репринт: Москва, 1989).

Фасмер 1996 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, 3-е русск. изд., перев. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. I–III. С.-Петербург, 1996.

Цейтлин и др. 1994 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / ред. Р. М. Цейтлин, ред. Р. Вечерка, ред. Э. Благова. М.: Русский язык, 1994.

Sophocles 1900 — *Sophocles E. A. Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods*. New York, 1900.

SSp — *Słownik staropolski* / red. Stanisław Urbańczyk. Т. I–XI. Kraków 1953–2002.

<http://www.leksykografia.uw.edu.pl/slowniki/32/slownik-staropolski-krakow-1953-2002>.

Ραλλη, Ποτλη 1859 — *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ ἀποστόλων ... ὑπὸ Γ. Α. Ραλλη καὶ Μ. Ποτλη*. Т. VI. Αθηνῶν, 1859.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1958 — *Алексеев М. П.* Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в. // *Славянская филология*. М., 1958. Сб. 1. С. 275–335.

Белякова 2011 — *Белякова Е. В.* Издание Кормчей книги и проблема смены культурной ориентации // *Российская история*. 2011. № 4. С. 103–113.

- Брайловский 1894 — Слово Чудовского инокa Евфимия о милости / Сообщ. С. Н. Брайловского // Памятники древней письменности. Т. СІ. СПб., 1894.
- Елеонская 1989 — *Елеонская А. С.* Социально-утопический трактат XVII века («О милости: и кии просящих достойни суть милости и кии же ни») // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2. XVI — начало XVIII веков. М.: Изд-во АН СССР, 1989. С. 179—191.
- Елеонская 1990 — *Елеонская А. С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М.: Наука, 1990.
- Корзо 2008 — *Корзо М.* О некоторых источниках катехизисов Симеона Полоцкого // Київська Академія. Вип. 6. 2008. С. 103—122.
- Кузьминова, Литвинюк 2008 — *Кузьминова Е. А., Литвинюк Е. Е.* Епифаний Славинецкий // Православная энциклопедия. Т. 18. М.: Православная энциклопедия, 2008. С. 552—556.
- Исаченко 2015 — *Исаченко Т. А.* Вера и противление в ответах и обличениях 80—90-х гг. XVII в. Новые библейские переводы в филологических школах XVII в. М.: Азбуковник, 2015.
- Исаченко-Лисовая 1992 — *Исаченко-Лисовая Т. А.* Евфимий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Ч. 1. А—З. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. С. 287—296.
- Николаев 1989 — *Николаев С. И.* Польская поэзия в русских переводах: Вторая половина XVII — первая треть XVIII в.
- Николенкова 2017 — *Николенкова Н. В.* Лексическая структура перевода Атласа Блау как образец ученого церковнославянского языка XVII в. // Мир науки, культуры, образования. № 4 (65) 2017. С. 308—314.
- Николенкова 2017а — *Николенкова Н. В.* Сложные слова и механизм их образования в церковнославянском переводе Атласа Блау // И. И. Срезневский и русское историческое языкознание: опыт и перспективы. К 205-летию со дня рождения И. И. Срезневского. Сборник докладов Международной научно-практической конференции. Рязань: Рязанский гос. ун-т им. С. А. Есенина, 2017. С. 62—69.
- Огиенко 1911 — *Огиенко И.* К вопросу об иностранных словах, вошедших в русский язык при Петре Великом // Русский филологический вестник. Т. 66. Варшава, 1911. С. 352—369.
- Пентковская 2011 — *Пентковская Т. В.* Тырновский перевод Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского в русской традиции // Тырновска книжовна школа. Тырново и идеята за християнския универсализъм XII—XV век. Т. 9. Велико Тырново, 2011. С. 381—397.
- Пентковская 2016 — *Пентковская Т. В.* Новый Завет в переводе книжного круга Епифания Славинецкого и польская переводческая традиция XVI в.: перевод аргументов к Апостолу // Русский язык в научном освещении. 2016. № 1. С. 184—229.

- Пентковская 2016а — *Пентковская Т. В.* Перевод аргументов к книге Иова 1671 г. на фоне московских библейских переводов с польского языка // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2016. № 2. С. 10–39.
- Пентковская 2017 — *Пентковская Т. В.* «Слово о милости» в церковнославянском переводе второй половины XVII в. и его польский оригинал: передача реалий // *Slověne*. 2017. № 2. С. 548–577.
- Подтергера 2015 — *Подтергера И. А.* Грамматическая часть в «Алфавитаре ради учения малых детей»: структура, содержание, источники // Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2014–2015. М., 2015. С. 233–288.
- Соколов 2014 — *Соколов Е. Г.* «De Moluccis insulis» Максимилиана Трансильвана в русском переводе XVI в.: задачи и перспективы лингвистического исследования // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2014. Вып. 3. С. 60–70.
- Спасский 1962 — *Спасский И. Г.* Русская монетная система. Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962.
- Успенский 2002 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). М.: Аспект Пресс, 2002.
- Чернышева 2004 — *Чернышева М. И.* Агиографический свод князя А. Курбского: переводческая практика (предварительные наблюдения) // Русский язык. Исторические судьбы и современность. II Международный конгресс исследователей русского языка. Труды и материалы. Сост. М. Л. Ремнёва, О. В. Дедова, А. А. Поликарпов. Москва, 2004. С. 75–76.
- Численко 1978 — *Численко Н. Д.* «Гражданство обычаев детских» и его польский источник // Зарубежные славяне и русская культура. Л.: Наука, 1978. С. 5–17.
- Bragone 2008 — *Alfavitari radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento / Maria Cristina Bragone.* — Firenze : Firenze University Press, 2008. (Biblioteca di Studi slavistici; 6).
- Bragone 2012 — *Bragone M. C.* В лаборатории И. В. Пауса-переводчика: черновой и белой варианты его перевода трактата Эразма Роттердамского «De civilitate morum puerilium» // *Schnittpunkt Slavistik: Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag.* Hg. Irina Podtergera. Teil 2: Einflussforschung. Bonn University Press. 2012. P. 11–30.

В агиографической литературе, посвященной князю Владимиру Святославичу, креститель Руси сохраняет «западную» генеалогию «от рода варяжска» [Шахматов 2014] и наделяется «восточным» хазарским титулом каган («Слово о законе и благодати» Илариона). «Западная» генеалогия основывалась на предании Начальной летописи о происхождении русской княжеской династии от призванного из-за моря варяга Рюрика; в XVI в. она была «усилена» книжным преданием о происхождении Рюрика и его потомков от императора Августа в «Сказании о князьях Владимирских».

Восточный титул «каган» (хаган, хакан), традиционно считающийся древнейшим титулом русского князя [Новосельцев 2000; Мельникова 2011], упомянут двумя принципиально разными группами источников. Древнейшая группа, относящаяся к IX–X вв., представлена «внешними» — восточными и латинскими источниками; продолжается полемика по поводу того, насколько наделение русских предводителей престижным «имперским» титулом отражает исторические реалии, и существовал ли некий «Русский каганат», предшествовавший «империи Рюриковичей» в начале IX в.

Полемика по поводу легитимности титула каган, очевидно, присвоенного русскими правителями, развернулась уже в конце IX в.: в письме, направленном византийскому императору Василию I

Владимир Яковлевич Петрухин,

Институт славяноведения РАН, НИУ Высшая школа экономики (Москва)

¹ Работа выполнена в рамках проектов программы Президиума РАН «Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности славянских народов в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе: от раннего Нового времени до наших дней» и Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

в 871 г. император франков Людовик II настаивал, что «хаганом мы называем государя авар, а не хазар (Gasani) или норманнов (Nortmanni), или князя болгар». Утверждения Людовика означали, что франки не придали значения известиям Бертинских анналов о первом посольстве народа *Рос* в 839 г., заявившем, что их правитель — хаган. Речь наверняка шла о хазарском хакане, ибо посольство *Рос* было частью делегации, отправленной из Хазарии в Константинополь с просьбой о строительстве крепости Саркел [Петрухин 2017]; но франки были мало осведомлены о ситуации в Восточной Европе, ибо на смену разгромленным франками аварам уже устремились венгры. Впрочем, *Русь* явно продолжала ассоциироваться с норманнами: и в 839 г. послы признались, что они — «от рода свеонов» («от рода варяжска»). Несмотря на неясность предмета полемики², поиск «русских каганов» (и Русского каганата) продолжается; претендентами на этот титул оказываются Аскольд и Дир, правившие в Киеве в те годы, когда шла переписка между Людовиком и Василием [Горский 2004: 55–56]. Претенденты — на первый взгляд, подходящие не только с точки зрения хронологии: эти летописные «бояре» Рюрика, обосновавшиеся в захваченном Киеве (подвластном хазарам!), воспринимались официальной летописью как узурпаторы — «не рода княжа» [ПВЛ 1996: 14]. Им «подходил» бы титул «каган», но упоминающие «хакана-рус» восточные источники, информация которых также восходит ко второй половине IX в. [Хрестоматия III: 43–58; Göckenjan, Zimonyi 2001: 180–182], помещают этого хакана не в Киеве (*Куйабе* восточных источников), а на некоем острове русов, откуда те на кораблях совершают набеги на Булгар и славян. Итак, ранняя («довладимирова») группа источников не дает определенной информации о русском кагане и, тем более, каганате.

Вторая группа источников — собственно древнерусская XI–XII вв., где титулом *каган* определенно наделяются русские князья Владимир Святославич, креститель Руси, и его сын Ярослав Мудрый. Так они титулуются одним из первых русских книжников Иларионом в «Слове о законе и благодати», составленном в первой половине XI в. [БЛДР 1: 26, 44, 52]³. Исторические основания для претензий русских князей на хазарский титул и хазарское наследие в Вос-

² См. продолжающуюся дискуссию по поводу признания титула «каган» за русским князем: [Назаренко 2012: 21–22].

³ Замечу, что в этом академическом издании титул *каган* в сочинении Илариона переводится как «князь».

точной Европе очевидны, но наиболее очевидный претендент на это титул — сокрушитель Хазарии и победитель их князя (летописного *кагана*) Святослав этим титулом не наделяется⁴. В житийных памятниках Владимир повторяет хазарский подвиг отца — побеждает и облагает данью не только радимичей, вятичей, ятвягов, серебряных болгар, но и «козар»⁵ (ср. Память и похвалу князю русскому Владимиру [БЛДР I: 322] и древнее житие [Шахматов 2014: 181]. Радимичи и вятичи, наряду с волжскими («серебряными») болгарами, бывшие данники хазар, действительно были объектом экспансии Владимира, но князь «от рода варяжска» не именовался в связи с этим каганом в житийных памятниках.

И. Г. Добродомов обратил внимание на иное историческое обстоятельство, сопутствующее уже крещению Владимира: новокрещеная Русь не имела митрополита — Владимир сам вершил дела с епископами и учреждал церковь, осуществляя не только светскую, но и духовную («сакральную») власть, как ее воплощал хазарский каган [Добродомов 1995]. Сложнее ситуация с наследником Владимира Ярославом: первый раз Иларион именуется его «благочестивым каганом» под христианским именем *Георгий* [БЛДР I: 52], второй раз упоминает «благочестивого кагана» уже под его княжеским именем *Ярослав* в ставленнической записи Илариона 1051 г. [БЛДР I: 60], в которой сообщается, что Ярослав поставил русина Илариона митрополитом. Ориентацию на хазарский образец, даже риторическую, здесь увидеть невозможно — каган-иудей не мог быть «благочестивым». Возможно, использование «языческого» княжеского имени в записи о поставлении и позволяет соотнести это обстоятельство с претензиями на сакральную (дохристианскую) власть князя: напомню, что Владимир был прославлен церковью под своим дохристианским именем⁶.

В самом поставлении русского митрополита со времен М. Д. Присёлкова видят стремление к независимости от византийской церкви [Присёлков 2003: 57; Темчин 2010], еще более «вызывающим» можно считать именование Ярослава «царем» в поминальном граффито Со-

⁴ Предположение С. А. Высоцкого [Высоцкий 1976: 218] о том, что Святослав первым носил этот титул, источниками не подкрепляется.

⁵ Согласно начальной летописи, Владимир распорядился хазарской Тмутороканью на Тамани: там он посадил своего сына Мстислава [ПВЛ 1996: 54]. Остается не ясным, успел ли Святослав овладеть этим городом, подчиняя соседние с ним народы — ясов и касогов [ПВЛ 1996: 31]

⁶ Имена князей — славянские; см. об их восприятии в скандинавской традиции: [Литвина, Успенский 2006: 52–53]

фии Киевской [Высоцкий 1976: 217]. Едва ли Ярослав, даже отправляя сына в поход на Царьград в 1043 г., претендовал на царский титул: в древнерусской традиции царями могли именовать святых князей Бориса и Глеба, достигших царства небесного, — но это была благочестивая риторика, а не политические амбиции [Vodoff 1978]; к этой риторике следует, видимо, относить и софийское граффито. Властные амбиции могли как раз сконцентрироваться на «вакантном» имперском титуле «каган».

Цветелин Степанов [Stepanov 2005] обратил внимание на «симметричную» ситуацию, связанную с титулом «каган» в истории Дунайской Болгарии: Болгария оказывалась как бы наследницей разгромленного Аварского каганата, но болгарские правители не претендовали на аварский титул, так как земли каганата были подвластны Каролингам — там был свой император (недаром на отсутствии прав на этот титул у болгар настаивал еще Людовик II в упомянутом письме). Титул «каган» был присвоен болгарскому правителю «ретроспективно» в так называемой Летописи попа Дуклянина, сохранившейся в ватиканской (латиноязычной) версии XVII в.; датировки протографа «летописи» разнятся от XII до XVI в., традиционная «формальная» датировка XII в. (ср. недавнее издание перевода: [Алексеев 2015]) основывается на том, что серединой этого столетия завершается описание исторических событий Дукли: однако характерная для летописцев тенденция к удревнению своей истории, начинающейся с готских завоеваний Далмации (причем готы ассоциируются здесь со славянами), заставляет соотносить это историографическое сочинение к эпохе позднего средневековья — ренессанса (ср. [Наумов 1969; Акимова 2009. С. 155 и сл.]). Несколько готских правителей сменилось, когда от Волги до Македонии дошли бесчисленные орды *вулгар*, пленившие эту «латинскую» провинцию. Своего правителя Криса (в Хорватской редакции летописи, происхождение которой столь же темно, как и происхождение самой летописи Дуклянина, Крис называется *Борисом*) они на своем языке именовали «каган» (*quem lingua sua sagan appellabant: GRS. V*), что «на нашем языке означает “император”», — комментирует «Дуклянин» [Алексеев 2015: 50].

Балканские источники, при всей их туманности, заставляют вспомнить еще один славянский текст, оперирующий топосами «готы» и «каган» и вызывающий не меньше споров, чем летопись попа Дуклянина. Это уже упомянутое «Слово о полку Игореве»: таковы загадочный мотив «готских дев», воспевающих победу половцев над Игорем [ЭСПИ 2: 52–55], и использование прилагательного

«каганский» в не менее загадочной фразе «Ольгова коганя хоти», где возможности интерпретировать некоего исторического Олега в связи с титулом «каган» сводятся к фигуре Олега Святославича Тмутороканского [ЭСПИ 3: 3–4], который еще мог претендовать на этот титул и даже на власть над Черниговом, поскольку некогда эти земли входили в состав Хазарского каганата.

Вероятно, в летописи по па Дуклянина титулом кагана наделен креститель Болгарии Борис—Михаил (†907). Правда, Борис уже не был предводителем степняков и завоевателем Македонии (недаром в иной интерпретации Крис ассоциируется с протоболгарским ханом Крумом [Алексеев 2015: 115]), но в его правление Болгария достигла значительного могущества. Византия признала за болгарскими правителями титул царя (василевса) — в летописи по па Дуклянина они именуются императорами. При этом само имя Михаил ассоциировалось с архангелом и правителем последних времен в распространенных после 1000 г. христианской эры апокалиптических сочинениях [Венедиков 1976].

Правление византийского императора Михаила III знаменовало начало русской истории и в Повести временных лет [Данилевский 2004: 188–190]: Владимир и Ярослав, с точки зрения Илариона, «завершали» дохристианскую историю обращением «нового» русского народа в христианство. Этим деяниям наиболее соответствовал «все-ленский» (имперский) титул совершающего их правителя, относящийся к краю христианской ойкумены.

ЛИТЕРАТУРА

- Акимова 2009 — *Акимова О. А.* Развитие общественной мысли в ранне-средневековых государствах на западе Балкан // *Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья*. Отв. ред. Б. Н. Флоря. М., 2009. С. 151–219.
- Алексеев 2015 — *Алексеев С. В.* Летопись по па Дуклянина. Перевод и комментарий. М., 2015.
- БЛДР, I–XX — Библиотека литературы древней Руси. Под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. I – XX. СПб., 1997–2008.
- Венедиков 1976 — *Венедиков И.* Легендата за Михаил каган // *Преслав*. Т. 2. София, 1976. С. 179–204.
- Высоцкий 1976 — *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI–XVII вв.). Киев, 1976.

- Горский 2004 — *Горский А. А.* Русь от славянского Расселения до Московского царства. М., 2004.
- Данилевский 2004 — *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: германистические основы изучения летописных текстов. М., 2004.
- Добродомов 1995 — *Добродомов И. Г.* Каган: титул или сравнение? // Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество, Христианство, церковь. Тезисы докладов. М., 1995. С. 16–17.
- Литвина, Успенский 2006 — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.
- Мельникова 2011 — *Мельникова Е. А.* «Князь» и «каган» в ранней титулатуре Древней Руси // Мельникова Е. А. Древняя Русь и Скандинавия. М., 2001. С. 114–122.
- Назаренко 2012 — *Назаренко А. В.* Русь IX в.: обзор письменных источников // Русь в IX–X вв. Археологическая панорама / Отв. ред. Н. А. Макаров. М.; Вологда, 2012.
- Наумов 1969 — *Наумов Е. П.* Новое издание «Летописи попа Дуклянина» // Советское славяноведение. 1969. №4. С. 105–108.
- Новосельцев 2000 — *Новосельцев А. П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства Восточной Европы 1998. М., 2000. С. 367–379.
- ПВЛ 1996 — Повесть временных лет. Изд. 2-е. Подгот. М. Б. Свердлов. СПб., 1996.
- Петрухин 2017 — *Петрухин В. Я.* Хазарское начало русской истории // Polystoria: зодчие, конунги, понтифики в средневековой Европе. Отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников. М., 2017. С. 43–85.
- Присёлков 2003 — *Присёлков М. Д.* Очерки церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003.
- Темчин 2010 — *Темчин С. Ю.* О реакции Константинополя на поставление киевского митрополита Илариона // Именослов: История языка. история культуры. Отв. ред. Ф. Б. Успенский. М., 2010. С. 180–192.
- Хрестоматия, I–V — Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова. Т. I–V. М., 2009.
- Шахматов 2014 — *Шахматов А. А.* Жития князя Владимира: Текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. Подгот. текста Н. И. Милютенко.
- ЭСПИ, I–5 — Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Отв. ред. О. В. Творогов. Т. 1–5. СПб., 1995.
- Göckenjan, Zimonyi 2001 — *Göckenjan H., Zimonyi I.* Orientalische Berichte über die Völker Osreuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Wiesbaden, 2001.

- GRS — Živkovic Tibor (ed.). *Gesta Regum Sclavorum*. Vol. 1, Belgrade, 2009.
- Stepanov 2005 — *Stepanov Ts*. Rules, Doctrines, and Title Practices in Eastern Europe, 6th – 9th centuries // *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 14 (2005): 278–279.
- Vodoff 1978 — *Vodoff W*. Remarques sur la valeur du terme ‘tsar’ appliqué aux princes russes avant le milieu du XV^e siècle // *Oxford Slavonic papers*. New series. XI. Oxford, 1978. P. 1–41.

Стихирарь — это богослужебная книга, содержащая тексты кратких песнопений — стихир. Стихирарь в византийской и славянской традициях существует в двух разновидностях: Минейный стихирарь, содержащий стихиры на неподвижные праздники, расположенные в календарном порядке, и Триодный (иначе — Постный и Цветной), включающий стихиры на подвижные праздники, связанные с Пасхой (от подготовительных недель Великого поста до Недели Всех святых). Древнейшие сохранившиеся славянские рукописи Стихираря относятся к XII и XIII вв. В настоящее время известны девять кодексов Минейного стихираря XII–XIII вв. (РНБ, Соф. 384, Q.п. I, 15; РГАДА, Тип. 145, 152; ГИМ, Син. 279, 572, 589; БАН 34.7.6; РГБ ф. 218, 740) и семь рукописей Триодного Стихираря того же времени (Chil. 307; РНБ, Соф. 96, Соф. 85; РГАДА ф. 381, № 147, № 148; ГИМ, Усп. 8, Син. 278), не считая отрывков [СК]. Все списки — древнерусского происхождения. Южнославянских рукописей нотированного Стихираря не сохранилось. «Отсутствие в южнославянской традиции этого времени [сер. XI в. — первая половина XIII в. — *М.П.*] целого ряда типов богослужебных книг, хорошо известных в русских списках XI–XIII вв. — сборников однотипных песнопений (ирмологиев, кондакарей, стихирарей), в особенности нотированных, отражает, по всей видимости, исходную ситуацию болгарской богослужебной практики, где эти песнопения, вероятно, исполнялись по-гречески²...;

Мария Анатольевна Пузина,
Институт русского языка им. В. В. Виноградова (Москва)

¹ Благодарю коллег Ц. Досеву и В. Желязкову за любезно предоставленные фотокопии ряда рукописей и статей, изданных в Болгарии.

² Далее идет ссылка на известную статью М. А. Моминой [Момина 1992], в которой, однако, нет ни слова на эту тему. Использование греческих текстов

характерно, что керамическая плитка из Преслава с музыкальной нотацией содержит греческий текст (см.: Кирило-Методиевска Енциклопедия. Т. 2. С. 767), на славянском языке даны лишь названия дней. Весьма показательны отсутствие этих книг в сербских списках XIII–XIV вв., в целом лучше сохраняющих древнейшую традицию, чем болгарские» [Турилов 2012: 158].

Долгое время вопрос о происхождении Стихиаря как богослужебной книги считался решенным. Утверждалось, что этот памятник — древнерусский. Традиционно его появление (как части полного комплекса богослужебных книг) связывается с появлением на Руси Студийско-Алексиевского устава. «Во второй половине XI в. на Руси была проведена правка обширного круга богослужебных книг (триодей, миней, октоихов), а также, возможно, были созданы новые богослужебные книги со знаменной и кондакарной нотацией (кондакари, стихиари, ирмологии)» [Момина 1992: 218]. Как показали исследования М. А. Моминой, древнерусская книжная справа богослужебных книг, связанных со Студийско-Алексиевским Уставом (кондакарей, миней, триодей, стихиарей, октоиха и ирмология), была выполнена одновременно, «кондаки и стихиры [для кондакарей и стихиарей — *М.П.*] переводились не заново, а использовались уже существующие переводы из болгарских триодей, миней, октоихов, которые правились по греческому тексту в кондакарях и стихиарях и располагались в том порядке, какой был в этих книгах» [Момина 1992: 216]. Полностью переводились только те тексты, которые отсутствовали в имевшихся богослужебных книгах. Таким образом, вторым типом сборника, неразрывно связанного с Минейным стихиарем, являются Минеи. Соотношение текстов, содержащихся в стихиарях и минеях, является немаловажным. «Совпадают редакции самогласных стихир в минеях Ягича и минейных стихиарях. Те же стихиры в болгарской Минее имеют другие редакции» [Момина 1992: 213]. По словам А. М. Пентковского, «в формировании нового комплекса богослужебных книг принимала участие группа справщиков-переводчиков, в распоряжении которых находился не только комплект греческих богослужебных книг, но и славянские богослужебные книги архаичных редакций южнославянского происхождения (возможно, в древнерусских списках), использование которых объясняет и близость отдельных текстов в южнославянских и древнерусских минеях, и наличие

при богослужении на территории Болгарской архиепископии подтверждается А. М. Пентковским, однако для значительно более раннего времени (IX — сер. X в.) [Пентковский 2016: 86–91]

отдельных написаний, характерных для южнославянской письменной традиции» [Пентковский 2001: 158–159].

Однако в последние годы вопрос о месте и времени создания славянского Минейного стихираря постепенно становится дискуссионным. Так, А. М. Пентковский изменил точку зрения на происхождение всего «студийско-алексиевского» комплекта богослужебных книг, в состав которого входит и Стихирарь, и настаивает на его охридском происхождении. Ср.: «зависимость восточнославянских богослужебных рукописей от южнославянских как на уровне литургическом, так и на уровнях языка и текста показывает, что с самого начала литургическая традиция Древней Руси определялась особой южнославянской литургической традицией, которая обладала характерными неконстантинопольскими особенностями и была связана с греческим богослужением Эпира. Корпус древнерусских богослужебных книг XI–XIII веков составляют два комплекса богослужебных книг — «архаичный» комплекс конца X века, сохранившийся фрагментарно, и так называемый «студийский» комплекс середины XI века, сохранившийся целостно. Эти комплексы отражают два комплекса богослужебных книг из Охридско-Преспанского региона, связанные с различными этапами развития славянского богослужения в этом регионе.» [Пентковский 2014: 60].

В целом А. М. Пентковский выделяет три этапа развития славянской книжности, с которыми связаны три корпуса богослужебных текстов: корпус Мефодия, корпус Климента и корпус Иоанна. Из них нас могут интересовать два последних. По мнению А. М. Пентковского, «основная часть корпуса Климента, куда входил комплекс оригинальных славянских гимнографических произведений, была создана в 893–916 гг. в славянской этнической епископии свт. Климента Охридского, которая находилась в западной части I Болгарского царства; дополнительная часть корпуса Климента, в которую входил комплекс пословно переведенных гимнографических текстов, была создана в середине X в. в славянских епархиях, которые находились в западной части I Болгарского царства» [Пентковский 2016: 100]. Так называемый корпус Иоанна связан с деятельностью охридского архиепископа Иоанна Дебарского (1018–1037 гг.) и в XI–XII вв. использовался в том числе на Руси, где на его основе был создан древнерусский «студийско-алексиевский» комплекс [Там же: 99].

Представляется, что как богослужебная книга древнерусский Стихирарь в своих разновидностях вторичен по отношению к Минее и Триоди (или, как было сказано выше, неразрывно связан с этими

сборниками). О происхождении Минеи в своей докторской диссертации пишет Р. Н. Кривко, и его выводы в целом подтверждают гипотезу А. М. Пентковского: «Текстологическая и языковая неоднородность этого восточнославянского корпуса приводит, однако, к выводу, что он сложился на основе позднедревнеболгарской традиции юго-западного происхождения, о чем, в частности, свидетельствуют графико-орфографические «аномалии», указывающие на прямое влияние древних юго-западных кириллических протографов, вероятно, конца десятого или начала одиннадцатого века» [Кривко 2015: 662–663]. Как показывает сопоставление стихир в минейных стихирах и древнерусских минеях, в основном их редакция совпадает. Различия весьма незначительны и не могут претендовать на отдельный перевод или редакцию, поэтому, по всей вероятности, можно говорить о том, что Стихирарь создавался как компилятивный сборник, а не как самостоятельный перевод отдельной книги. На основании гипотезы М. А. Моминой и первоначального мнения А. М. Пентковского, а также подробного лингвистического анализа стихир, представленных в Минейном стихираре, в итоговой статье по результатам исследования нами было написано следующее: «Минейный стихирарь появился на Руси в ходе Студийско-Алексиевской реформы на основе выборки из уже отредактированных Минеи с привлечением греческих рукописей Стихираря. Каждый сборник создавался самостоятельно, что отразилось в различном составе стихир каждого кодекса... Переводческая техника в рассмотренных текстах неоднородна, используются различные приемы для передачи лексики и синтаксических конструкций, что подтверждает компилятивный характер рукописей Стихираря» [Малыгина 2014, 76–77]. Таким образом, определить на основе лингвистических данных, где и когда был составлен Стихирарь представляется весьма затруднительным, поскольку, как отмечает и А. М. Пентковский, «каждый последующий корпус славянских богослужебных текстов создавался на основе предшествующего, что обеспечивало преемственность славянской литургической и, как следствие, языковой традиции в целом (КМ → КК → КИ)» [Пентковский 2016: 100]. То есть с равным успехом можно сказать, что Стихирарь был составлен, как и предполагает ученый, в Охридско-Преспанском регионе, а затем пополнялся стихирами в более поздних переводах или редакциях и в конечном итоге прошел редактирование на Руси, или что он появился непосредственно на Руси с привлечением уже имеющихся минейных рукописей, отражающих разные этапы развития славянской гимнографии.

Не сомневался в существовании Стихиаря в Болгарии Ст. Кожухаров [Кожухаров 1972: 550], хотя описанный им Енинский стихиарь XIV в., по мнению ряда ученых, на самом деле является Минеей [Момина 1992: 213–214; Турилов 2012: 158]. Сам Ст. Кожухаров, основываясь на заглавии рукописи «Стихиарь» и на ее составе (помимо стихир на весь год она включает каноны (иногда целые службы) избранным святым и на господские праздники, а также паремии на отдельные праздники), сделал вывод о том, что в данном случае мы имеем дело с особым видом Стихиаря, в котором отражается поздний процесс превращения Стихиаря в Праздничную минею за счет пополнения канонами, кондаками, икосами и т.д. [Кожухаров 1972: 550]. При этом сам исследователь отмечает, что если бы не заглавие, он спокойно определил бы рукопись как Праздничную минею [Там же].

Наличие альтернативной редакции стихир, представленных в древнерусских стихиарях было показано нами на примере четырех январских стихир (трех – свт. Василию Великому и одной – свт. Григорию Богослову) в стихиаре ГИМ, Син. 572 [Малыгина 2013б].

Особняком в ряду минейных стихиарей стоят две рукописи, впервые описанные И. И. Срезневским: Норовские листки стихиаря и Парижский стихиарь, считающиеся болгарскими [Срезневский 1868: 66, 67, 214–216]. Норовские листки — «шесть листов в 4-у, составляющие цельную тетрадь стихиаря, вывезены были А. С. Норовым, кажется, из Синая, и заключают в себе стихиры на последние дни декабря (с 27 ноября, дня празднования св. «Иакова Прьсънина» до 6-го декабря, дня «святительъ Николаѣ»). Заметка о них сохранилась в бумагах Востокова с небольшою выпиской. Востоков полагал, что стихиарь этот писан в конце XII или в начале XIII в.» [Срезневский 1886: 66]. Это единственное, помимо записи А. Х. Востокова, упоминание и описание данного отрывка. По сообщению А. А. Турилова, собрание Норова было почти целиком куплено А. С. Уваровым, но в печатном описании рукопись не значится. При этом Срезневский не ссылается и на печатное описание норовских рукописей Востокова. Кроме того, нет сведений, чтобы Норов был на Синае и что-либо оттуда вывез. Тем не менее Срезневским в том же труде были опубликованы три стихиры из указанного отрывка. Это стихиры свт. Николаю Мирликийскому. Интересно, что именно эти три стихиры — довольно редкие. Исходя из славянского гимнографического материала (зачала отсутствуют в издании [Stern 2008]) можно утверждать, что они встречаются помимо Норовских отрывков еще всего в двух стихиара-

рях XII в.: Q.п. I, 15 и ГИМ, Син. 279. Лексические и грамматические различия между списками незначительны:

Q.п. I, 15, 84г: ВЪЗРѢВЪ неуклонно • на възотѣ разѣма • н оуз[ь]рѣвъ неавленна мѣдростн глѣбннѣ оученннѣмъ мнра обогатнлѣ еси отъче • о насъ прнсно хрнстовн¹ молнса свѣтнтелю² нноклае:•

Норовские листки: ¹ Сѣтѣ хѣ, ² сѣте.

Q.п. I, 15, 85г: Отъче нноклае • муроположьннца мощнн твонхъ • муромъ обладаеть • въ нѣн оужннкы • неосѣжены осѣжденомъ бзвѣшемъ • въ съ... цесаревн • вндѣннѣмъ явленнѣ твоего • свободнлѣ еси отъ сьмьртн • отъ оузъ н¹ тьмннцѣ нѣ н нѣна ѣко н тѣгда • н прнсно явленнѣмъ твонмъ² явнса • молнса о дѣшахъ нашнхъ:•

Норовские листки: ¹ нет, ² тн.

Q.п. I, 15, 85в: Отъче нноклае • аще н мурѣ мзлунтъ • нѣ всь мнрѣ нже тобоѣ • просвѣтнѣса¹ • н ²мурѣ благооуханнѣ н чюдесъ множества² • възываѣтъ³ хвалнннмн пѣснмн • н съпасъшесѣ⁴ тобою осѣженнн • съ сѣщннмн въ мурѣхъ н мзы поѣще възпѣемъ • молнса о дѣшахъ нашнхъ:•

Норовские листки: ¹просвѣтнса, ²⁻²мурѣ благооуханнѣ^{мъ} н чюдесъ множество^{мъ}, ³ далее к тебѣ, ⁴ съпасѣнса.

Парижский стихирарь — более реальный документ. Помимо И. И. Срезневского, с ним работали болгарские ученые. Первым обратил на него внимание Ст. Кожухаров, который, однако, не успел исполнить свое намерение опубликовать текст стихир, записанных на полях греческой рукописи, а лишь устно высказал предположение о том, что эти тексты — стихирарь, и они были внесены в рукопись в XIV в. в Тырново. Это мнение, вместе с предположением Ст. Кожухарова о том, что эти тексты «восходят к интересной и важной рукописной традиции», дошли до нас в статье его коллеги Ив. Божилова в сборнике, посвященном памяти Ст. Кожухарова [Божилев 2003: 393]. Там же Ив. Божилов опубликовал фотокопии листов, содержащих славянский текст. Другую, более раннюю датировку этого славянско-го текста — кон. XII — нач. XIII в. — предлагают Кр. Станчев [1981: 97] и А. А. Турилов, который пишет: «Особое место занимает достаточно экзотический и древний Парижский Стихирарь кон. XII — нач. XIII в. (Нац. Библиотека, Греч. 1808), содержащий только стихиры на 1–14 сентября, написанные на полях греческого сборника сочинений Платона, но и для него не исключен восточнославянский оригинал» [Турилов 2012: 158]. Необходимо заметить, что предположе-

ние А. А. Турилова о восточнославянском протографе текста не подтверждается реальным материалом, а Ст. Кожухаров не ошибся в своей характеристике: рукопись представляет исключительный интерес, поскольку представленная в ней редакция стихир резко отличается от древнерусской редакции, которую мы видим во всех других сохранившихся стихирах. Поскольку перед текстом, выписанным на полях, имеется название книги «Стихирарь», да и само оформление дат точно соответствует известным нам рукописям Стихираря, нет оснований предполагать, что это была рукопись другого жанра, например, выписки из Минеи. В рукописи содержится около 50 стихир, в том числе неполные тексты — поскольку поля, на которых написан текст, частично обрезаны. Большая часть этих стихир присутствует в древнерусских нотированных стихирах в другой редакции, совпадающей с новгородским комплектом служебных миней, при этом тексты узнаваемы. Однако 11 стихир оказались для нас абсолютно новыми. Все стихиры не нотированы. Явно, что в древнерусской традиции редакция, представленная в Парижском стихираре, отсутствует (модифицированные зачала отсутствуют в указателе славянских гимнографических зачал Д. Штерна [Stern 2008]).

М. А. Момина, сравнив одну стихиру на Новолетие (1 сентября) по Парижскому стихирарю, болгарской минее, древнерусской минее и минейному стихирарю древнерусской редакции (БАН 34.7.6), отметила полное совпадение текста в двух последних и самостоятельные, не совпадающие между собой и с русскими списками версии болгарской минеи и Парижского стихираря [Момина 1992: 214]. Действительно, после сплошного сопоставления текстов подтвердилось, что редакция, представленная в Парижском стихираре, в большей или меньшей степени отличается от редакции как древнерусских стихирарей и студийско-алексиевской редакции служебных миней (на примере новгородской минеи за сентябрь 1095 г.), так и от версий Sin. slav. 25, Братковой, Драгановой, Скопльской миней, рукописей НБКМ 122 и F.n. I, 72 и Ильиной книги (в которой, впрочем, дублируется всего одна стихира из комплекта Парижского стихираря).

Язык рукописи был вкратце описан в работах [Срезневский 1868: 67] и [Станчев 1981: 96–97]. В рукописи наблюдается смешение юсов, смешение еров, отсутствие l-эпентетикум, употребление ъ на месте ѣ и другие особенности древнеболгарского письма. Очевидно, эта рукопись — западноболгарского происхождения или имела древнезападноболгарский протограф, поскольку в тексте отмечено несколько примеров употребления окончания *-oi* в формах прил. м. ед. им.:

прѣславнѣ стꙋпецѣ. дꙋховнѣ пас... (28r), бжѣствѣннѣ домъ (30v), хѣ прѣвѣчѣннѣ словѣ (33r), жнводаровѣннѣ крѣтъ (34r), трнꙋаѣстнѣ крѣте хѣвѣ (34v). Подробно останавливается на этом вопросе в своей диссертации Р. Н. Кривко, который определяет такие написания как отражающие языковые особенности древнезападноболгарских (македонских) оригиналов [Кривко 2015: 425].

Таким образом, не подтверждается высказывавшееся авторитетными учеными мнение о том, что Минейный стихирарь отсутствовал в Болгарском царстве и был создан на Руси в XI в. О возможности существования Стихираря в древнейший период косвенно говорит Е. М. Верещагин, предполагая, что стихирарь мог быть одним из источников Ильиной книги [Верещагин 2001: 303]. На наш взгляд, на наличие в древнеболгарской книжности Стихираря указывает и считающийся минеей Енинский стихирарь. Мы не готовы пока вслед за Ст. Кожухаровым признать его Стихирарем нового типа, однако, несомненно, для того, чтобы назвать рукопись Стихирарем, надо иметь представление о том, что такая книга существует. То есть в книжной славянской традиции того времени она, вероятно, была. Возможно в процессе работы изменилась концепция заказчика, и в рукопись были добавлены праздничные службы полностью. Подтверждением данной гипотезы могут служить наблюдения Кр. Станчева над подобным типом богослужебных книг, который, рассматривая рукопись РГАДА, ф. 281, № 139, где поверх части смытых стихир Минейного стихираря XII в. дописаны полные службы, замечает: «Этот последний пример важен... потому что он ясно показывает, что такие рукописи иногда могли возникать не только путем дополнения Миней праздничной стихирарным и другим «кратким» (бесканонным) репертуаром, но и путем обогащения Стихираря минейного полными службами из репертуара Миней праздничной» [Станчев 2005: 139].

Устойчивое представление о том, что Стихирарь отсутствовал в древнеболгарской книжности, связано, вероятно, еще и с тем, что до недавнего времени исследованием данного памятника занимались в основном музыковеды, для которых важен не столько текст, сколько нотация. Следует признать, что нотированные стихирари, по всей вероятности, появились действительно на Руси³. Именно на Руси Сти-

³ Ср.: «одножанровыми остаются и нотированные певческие сборники, которые, как известно, на славянском юге появляются очень поздно — пение, очевидно, изучали по греческим текстам, а потом прилагали к функциональным сборникам» [Станчев 2005: 145]

хирарь получил широкое распространение. Постепенно в него начали включаться все новые и новые песнопения, и в начале XVII в. Минейный стихирарь был разделен на две самостоятельные певческие книги — «Праздники» и «Трезвоны». Древнерусский стихирарь — нотированный сборник, в отличие от южнославянского. Он входит в число нотированных рукописей, таких, как Кондакарь, Ирмологий и Октоих. Примечательно, что все исследователи, работавшие с этими книгами (Ф. Келлер, Х. Ханник, Э. Кошмидер), приходят к выводам о том, что нотация пришла напрямую из Византии без участия Болгарии и в нотированных рукописях зафиксирована древнерусская редакция текстов. Эти предположения были обобщены и доказаны в упоминавшейся выше работе [Момина 1992]. Известно, что основой для формирования древнерусской знаменной нотации, зафиксированной, в частности, в стихирарях, послужала палеовизантийская (куленская) нотация. Исследования нотации Минейного и Триодного стихирарей, проведенные музыковедами, привели их к заключению о стабильном воспроизведении нотации в различных списках. Ср., например: «Несмотря на большое разнообразие принципов внутренней и внешней организации триодных песнопений, следует отметить большую устойчивость и консервативность распевов Триоди, обнаруженную при сопоставлении разных списков... в целом расхождения в нотации песнопений между списками незначительны и соотносятся между собой как варианты» [Тутолмина 2004: 16]. Аналогичные выводы в устной форме были высказаны нам Т. П. Карташовой, которая, учась в аспирантуре Санкт-Петербургской консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, занималась аналогичным исследованием Минейного стихираря XII—XIII вв. Древнерусская знаменная нотация внешне напоминает палеовизантийскую, однако отличается от нее как набором невм (их практически в два раза больше), так и их значением: «в византийской нотации знаки нотации относились не к самим звукам распева, а к интервалам между ними. В русской нотации, во всех ее разновидностях, знаки всегда относились к конкретным звукам или их сочетаниям» [Пожидаева 2013: 74]. Таким образом, следует поставить под сомнение наш тезис о том, что «каждый из стихирарей составлялся самостоятельно на основе выборки из миней, причем тексты располагались с учетом структуры греческих стихирарей» [Малыгина 2013а: 240]. Этот вывод был сделан нами на основе анализа состава рукописей Минейного стихираря XII в., который показал значительные различия между кодексами по количеству и набору стихир [Там же: 43–58]. Однако если каждая рукопись

собиралась заново на основе минейных текстов, возникает вопрос, каким образом во всех списках сохраняется одинаковая нотация, не идентичная византийским стихирарям.

В то же время исследования, проведенные нами в последние годы в российских и зарубежных рукописных хранилищах (Рим, Ватикан, Гроттафerratа, София, Салоники, Патмос, Париж) и связанные с поиском неопубликованных греческих оригиналов к славянским гимнографическим текстам, показывают, что не все гимны, содержащиеся в славянском Стихираре можно найти в стихирарях греческих. Ряд текстов отмечен только в минеях и никогда не встречается в стихирарях и наоборот. При этом стихирарных стихир в минеях практически совсем нет (согласно различным исследованиям, это связано с тем, что в минеи помещались подобные стихиры, а в стихирари самогласные). Тем не менее только в минеях нами были обнаружены следующие греческие тексты, славянские аналоги которых отмечены в стихирарях XII в.⁴: Κλίμαξ οὐρανομήκης σαφῶς ἡ πολιτεία σου θεόφρον γεγένηται Львствнца до небесъ явъ житнїе твоє богомудре въсть; Ἄνθραξ θεοφεγγής τῷ πυρὶ προσομιλήσας Оугль боговъщаньнын огньмъ приложнвъса (5 декабря, прп. Саввы Освященного); Σχεῦος ἱερώτατον Πνεύματος θείου γεγένησαι Съсудъ свашченъин доуха божьствнаго въсть (15 декабря, сщмч. Елевферия); Σιγήνωμα θεῖον Ἐνδοξε καὶ ναὸς ἔμφυχος Селеннїе господн сн н църкы; Σχεῦος ὄφθης τοῦ Πνεύματος τὰς οὐρανόθεν Съсудъ божьствнын явнса съ небесе (16 декабря, прор. Аггея); Δισμῦριοι Μάρτυρες Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ Дъвъ тьмъ мочуеннкъ божнн църкы (28 декабря, Вифлеемских младенцев). Все перечисленные стихиры присутствуют и в сохранившихся древнерусских минеях Синодального и Типографского собраний (см. приложение II в [Малыгина 2013а]). Это свидетельствует, как кажется, о том, что Стихирарь был составлен на основе Миней, а не наоборот, причем в него были включены и стихиры, отсутствующие в греческих стихирарях, но имеющиеся в минеях.

Возьмем на себя смелость предположить, что первоначально существовал древнезападноболгарский перевод Стихираря, наследником которого является описанный выше Парижский стихирарь. Однако, в отличие от ситуации на Руси, эта книга не получила в Болгарии широкого распространения (ср. достаточно ранний выход из

⁴ Подчеркнем, что цель сплошного сопоставления рукописей для сравнения состава славянских и греческих стихирарей и миней нами не ставилась. Полученный результат — сопутствующий основной задаче поисков неопубликованных греческих стихир и различий между списками, поэтому может рассматриваться только в качестве ремарки или заметки на полях.

употребления стихирарей в богослужбной практике Византии), и стихиры были включены в состав служебной минеи. Об этом косвенно может свидетельствовать, например, Праздничная болгарская, по всей вероятности, охридская, минея НБКМ 122 1435 г., в которой нам удалось найти многие стихиры, представленные в Парижском стихираре, правда, как уже было сказано выше, в другой редакции, отличающейся и от Парижского стихираря, и от «студийско-алексиевской» редакции, а также Енинский стихирарь, демонстрирующий слияние Стихираря с минейными текстами. Затем стихиры в составе миней подверглись редактированию на территории Болгарии. Древнерусские нотированные стихирари, действительно, появились на Руси в ходе формирования «студийско-алексиевского» корпуса богослужбных книг на основе выборки из уже отредактированных миней, вероятно, сопровождавшейся сопоставлением текста с византийскими стихирарями.

СОКРАЩЕНИЯ

ГИМ — Государственный исторический музей, Москва

НБ — Народна библиотека Србије, Белград

НБКМ — Национальная библиотека им. святых Кирилла и Мефодия, София

РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург

РУКОПИСИ И ИЗДАНИЯ

Браткова минея — Служебная минея на сентябрь — ноябрь, декабрь — февраль, февраль — август; минея конволют; первая часть — 1234–1235 г.; вторая часть — первая половина XIV в., НБ, Белград, шифр Рс № 647.

Драганова минея — Праздничная минея н. XIII в., НБКМ, основная часть рукописи (219 лл.) хранится в Зографском монастыре Св. Георгия на Афоне, Зогр. 54.

Ильина книга — Ильина книга. Рукопись РГАДА. Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005.

Мин.сент. — Месяц сентябрь // Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 03–0242.

НБКМ 122 — Праздничная минея 1435 г., НБКМ № 122.

- Син. 279 — Стихирарь минейный, XII в., ГИМ.
 Скопльская минея — Праздничная минея XIII в., НБКМ № 522.
 Ф.п. I, 72 — Праздничная минея к. XIII — н. XIV в., РНБ.
 Sin. slav. 25 — Праздничная минея, XIV в. из собрания Синайского монастыря Св. Екатерины на Афоне.
 Q.п. I, 15 — Стихирарь минейный, XII в., РНБ.

ЛИТЕРАТУРА

- Божилев 2003 — *Божилев И.* Cod. Paris, gr. 108: един Платонов кодекс в България през XIV в. // «Пети достойте»: Сб. в памет на Стефан Кожухаров. София, 2003.
- Верещагин 2001 — *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. М., 2001.
- Кожухаров 1972 — *Кожухаров Ст.* Поглед към проблематиката на Енинския стихирар // Български език. 1972. Кн. 6. С. 549–554.
- Кривко 2015 — *Кривко Р. Н.* Текстология и язык славянских служебных миней XI–XIV вв.: Дисс. на соиск. учен. степ. доктора филол. наук. М., 2015.
- Малыгина 2013а — *Малыгина М. А.* Языковые особенности и состав Минейного стихираря (по древнерусским спискам XII в.): Дисс. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук. М., 2012.
- Малыгина 2013б — *Малыгина М. А.* О четырех стихирах славянского Минейного стихираря XII в. // *Palaeobulgarica*, 37, 2013, № 2, с. 34–50.
- Малыгина 2014 — *Малыгина М. А.* Языковые особенности и состав Минейного стихираря (на материале рукописей XII в.) // *Die Welt der Slaven*, LIX, 2014, s. 57–80.
- Момина 1992 — *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI столетии // ТОДРЛ. Т. 45. СПб., 1992. С. 202–219.
- Пентковский 2001 — *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.
- Пентковский 2014 — *Пентковский А. М.* «Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X–XI столетиях // Сборник на трудови од Меѓународниот научен собир «Кирилло-Методијевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски» (Охрид, 3–4 октомври 2013). Скопје, 2014. С. 43–65.
- Пентковский 2016 — *Пентковский А. М.* Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX — первой половине X веков // *Slověne*, 2016, № 2. С. 54–120.

- Пожидаева 2013 — *Пожидаева Г. А.* О типологическом различии византийской и древнерусской музыкальной письменности // Вестник славянских культур. 2013, № 4 (30). С. 70–78.
- СК — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.
- Срезневский 1868 — *Срезневский И. И.* Древние славянские памятники юсового письма // Сб. ОРЯС. Т. 3. СПб., 1868.
- Станчев 1981 — *Станчев К.* Неизвестные и малоизвестные болгарские рукописи в Париже // *Palaeobulgarica*, 1981. № 7. С. 85–97.
- Станчев 2005 — *Станчев К.* К начальной истории одного типа служебной минеи у славян // *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7–10. Juni 2005.* с. 135–149.
- Турилов 2012 — *Турилов А. А.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012.
- Тутолмина 2004 — *Тутолмина С. Н.* Русские певческие Триоды древнейшей традиции: Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. искусств. СПб., 2004.
- Stern 2008 — *Incipitarius liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts / Besorgt von D. Stern; hrsg. von H. Rothe. Bd. I–III (=Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 118/1–3. Patristica Slavica. Hrsg. von H. Rothe. Bd. 16/ 1–3). Paderborn–München–Wien–Zürich, 2008.*

I. Исследование выполнено на материале языка памятников региональной русской агиографии. В качестве основных источников привлекались следующие тексты. Во-первых, это Житие Адриана и Феррапонта Усть-Монзенских, памятник XVII в., повествующее о возобновлении в конце XVI в. заброшенного Костромского Благовещенского монастыря [Зонтиков 2000: 319]. Согласно тексту Жития, оно создавалось в течение почти двух десятилетий, в 1624—1645 гг. [Каган 1992: 327—328]. Житие характеризуется отступлением от канонической композиции, включением бытовых и исторических подробностей. Памятник не издан; исследуется по древнейшему из известных на сегодняшний день списков: РНБ, собрание Вяземского Q-281 (II пол. XVII в.). К его языковым особенностям можно, с одной стороны, отнести очевидную установку на соблюдение церковнославянских норм и правил, а с другой — значительное число аграмматизмов, которые свидетельствуют о том, что не во всех случаях составитель Жития был способен следовать этой установке. Во-вторых, в статье в качестве источника привлекается Житие Адриана Пошехонского, основателя пустыни Успения Богородицы в Пошехонье. Преподобный Адриан был убит в 1550 г. жителями села Белого, разграбившими монастырь. Житие впервые издано в «Ярославских епархиальных ведомостях» (1873. Ч. неофиц., № 4, с. 25—31; № 5, с. 33—42, № 8, с. 55—61; № 9, 63—70; № 10, с. 71—78) [Полознев, Шалина 2000: 320—321]. В статье текст Жития цитируется по древнейшему известному списку: РНБ, собрание Погодина, № 861, который принято датиро-

Елизавета Григорьевна Сосновцева,
Институт лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург)

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 14-18-03668.

вать концом XVI века. Рукопись содержит только первую часть Жития, созданную спустя 10 лет после смерти преподобного и описывающую основание монастыря и мученическую гибель святого. Составитель Жития последовательно руководствовался правилами организации церковнославянского текста на грамматическом уровне, однако описание реалий и драматических событий, происходивших в монастыре, вызвало необходимость использования в тексте бытовой лексики (*дрованикъ, статки, прѣдѣще, поличное, целовалники*). Третий памятник — Житие Паисия Угличского, первая редакция которого была создана в XVII в., а вторая, пространный, во XVIII в. Паисий Угличский почитается как преподобный, основавший (или возобновивший) в XV в. (1466 г.) Угличский Покровский монастырь. Время его деятельности совпало с княжением в Угличе Андрея Васильевича Большого, внимание к фигуре которого объединяет поздние редакции житий угличских святых в единый цикл. Для этой группы памятников характерно дополнение биографий местных святых (Кассиана Учемского, Романа Угличского, Паисия Угличского) историческими фактами периода княжения Андрея Большого. Житие Паисия Угличского рассматривается в основном в пространный редакции и цитируется по списку второй половины XVIII в.: РНБ, собрание Александроневской лавры, А-47. При этом сравнение ранней краткой редакции и поздней пространный редакции обнаруживает лишь незначительную вариативность в области грамматики. Наконец, в-четвертых, в статье рассматривается Житие Андрея Васильевича Большого, брата Ивана Третьего, княжившего в Угличе в 1462–1491 гг. Житие Андрея Большого было составлено, по-видимому, во второй половине XVIII в., в среде угличских старообрядцев, и известно в единственном списке: ГИМ, собрание Уварова, № 818. Текст по крайней мере частично представляет собой компиляцию предшествующих региональных агиографических текстов в их поздних редакциях. Составитель текста стремился строго соблюдать нормы церковнославянского языка. В некоторых случаях это объясняется заимствованиями из более ранних текстов, однако в целом язык памятника представляется однородным.

II. При изучении языка оригинальных агиографических памятников, как правило, рассматривается вопрос о соотношении ряда особенностей конкретного текста и некоего стандарта, на соответствие которому проверяются языковые элементы рассматриваемого памятника. Помимо этого, должна учитываться лингвистическая компетенция

писца/составителя жития. Ориентация на прецедентные тексты с неизбежностью запускала механизм реинтерпретации [Живов 1998: 235–240], действие которого заключается в переосмыслении отдельных элементов предшествующих текстов, обобщении и более регулярном их использовании в качестве традиционно допустимых: «[К]аждое следующее поколение идет несколько дальше своих предшественников, пользуясь их узусом как прецедентом» [Там же: 239].

Грамматическая традиция, насколько можно судить, не затрагивает региональных книжников — составителей житий. Такой вариант лингвистического знания, который предлагался, например, в Грамматике Мелетия Смотрицкого (1619 и 1648 г.), опиравшийся во многом на теоретические представления об идеальном языке и сохранивший искусственно сконструированные формы и парадигмы, не мог быть в полной мере воспринят как руководство при создании текстов, посвященных местным святым (Запольская 2003: 46–48; Кузьминова, Ремнева 2000: 11–13).

Вместе с тем, для памятников агиографии характерны сообщения о необходимости книжной грамоты, составители текстов сетуют на недостаточность своих знаний в традиционных уничижительных формулах. Так, автор Жития Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских оправдывает растянувшийся на два десятилетия труд по написанию жития своей малограмотностью:

(1) како ми писати в прѣвнемъ не свѣдѣшю книжнаго писанїѧ, ни бгословенныхъ книгъ читашъ, коли ни гранесловїѧ знахъ. Ѡнюдъ ѡрекхса писати в прѣвнемъ и много бордхъса с мзсльми мѡнни (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 150 об.).

Особенностью многих агиографических памятников является гетерогенность их языка. Тексты, создаваемые через несколько десятилетий после преставления святого, опирались на местные (монастырские) предания, иногда на исторические документы. Содержательная часть дополнялась традиционными композиционными фрагментами (вступлением, похвалой святому), лакуны в биографии также восполнялись за счет предшествующих текстов, иногда других житий, создававшихся на иной языковой основе.

Жанр и структура агиографического памятника предполагают воспроизведение элементов церковнославянской грамматики, употребление архаичных форм и конструкций в составе агиографических топов (устойчивых повторяющихся элементов текста) [Руди 2005: 61],

устранение не книжных элементов в процессе переписывания и редактирования памятника. Все эти процессы мы можем наблюдать в памятниках XVI–XVIII вв., однако интерес представляют не только они. Язык агиографии на протяжении долгого времени существовал в относительно автономном режиме, и агиографы, создавая оригинальные тексты, отбирали языковые средства, исходя из своих представлений об их стилистической уместности и выразительных возможностях. В такой ситуации должны были сформироваться внутрижанровые механизмы текстопорождения.

III. Представление о каноническом языковом облике житийного текста последовательно реализуется в воспроизведении архаичных черт системы прошедших времен, однако они представляют в значительной степени переосмысленные формы (см. [Живов 1995; Живов 1998] о реинтерпретации глагольных форм в текстах гибридного регистра). Для поздней агиографии характерно использование трех претериальных форм: аориста, имперфекта и перфекта (последняя форма встречается преимущественно в прямой речи). Употребление глагольных форм, не подкрепленное активной речевой практикой, приводило к появлению аграмматизмов. Как показывают наблюдения над региональными памятниками XVI–XVIII вв., нарушения формообразования обычно носят единичный характер и соотносятся с корректными формами в других списках.

(2) *Един же от хозяев имянем Афанасей, той рече Андреяну: Отче святой, и аз видѣхъ старца съда бродяща перед стругом Вавилиным ... а други старец млад хождаше / хождахъ по брегу и не схождаше / схождахъ на воду. И дивихся аз: старый бродях и помогахъ стругу, а младый стоях на брегу* (ЖАФ. Вяз. Q-281/ИРЛИ, ф. 23, № 190).

Основным повествовательным временем в житиях является аорист. Эта ситуация остается неизменной в агиографических текстах вплоть до XVIII в. Наиболее распространенными формами аориста являются формы 3 л. ед. и мн. ч., а также формы 1 л. ед. и мн. ч. в прямой речи и повествовании от 1-го лица. На этом фоне возникает смешение личных форм, например, употребление форм 1-го лица в контексте 3-го и наоборот. При этом для некоторых текстов обнаруживается преобладающий тип нарушения, и эта тенденция к нарушениям в образовании определенных форм также может поддерживаться несколькими списками одного памятника.

Так, для самых ранних известных списков Жития Паисия Угличского, относящихся к XVII в., характерны колебания в использовании личных форм простых претеритов и действительных причастий.

(3) Не в̑си ли оумер̑ше / не вси ли оумер̑ша (?); опасно зра / впсно зраше его в моливах̑ и в̑ т̑р̑с̑д̑в̑х̑х̑ (ЖПУ. Тит. 4217 (XVII в.) / Ал.-Нев. А-47 (XVIII в.)).

С этим фактом соотносится ряд характерных для поздней пространной редакции Жития (XVIII в.) аграмматизмов. В списке Ал.-Нев. А-47 на месте причастия из списка XVII в. (*отвергшеся*) ошибочно употреблена форма аориста в единственном числе вместо множественного (*отвержесея*):

(4) А иже б̑г̑с̑ угодив̑ша (?) довр̑зи жит̑ем̑з, и люб̑ви его ради мира т̑верж̑е (аор., 3 л. ед. ч. вместо мн.ч.) и том̑з посл̑д̑ова̑ша (аор., 3 л. мн. ч.), и н̑вное ц̑р̑ство т̑ него полючи̑ша (аор., 3 л. мн. ч.) (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 234).

Форма *угодивша*, как и *умерша* из примера (3), по-видимому, представляет собой контаминацию аориста и причастия. Вероятно, в этом случае переписчик стремился избегать неличных форм в предикативной функции, однако обе замены оказались грамматически некорректными.

В области простых претеритов пространная редакция Жития Паисия Угличского обнаруживает единичные неверные употребления, связанные со смешением форм ед. и мн. ч. 3 лица.

(5) [пр̑п̑в̑н̑и̑и̑ о̑ц̑з̑и̑ и бл̑гов̑вр̑н̑з̑ии̑ к̑н̑з̑ь и вси люд̑ѣ] ... знамен̑ша места св̑т̑онос̑н̑з̑ьх̑з̑ люч̑ей и сконч̑аш̑ас̑я (аор., 3 л. мн. вместо ед.) вид̑в̑н̑і̑е (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 248);

(6) и собрав̑шес̑я т̑ц̑з̑ множество въскоре в̑ них̑з̑ же б̑аш̑е (имперф., 3 л. ед. вместо мн.) мнози т̑ц̑з̑ велиц̑з̑ий и б̑гонос̑н̑и̑и̑ (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 251);

(7) и семь сл̑вч̑ис̑а бол̑з̑н̑ь глав̑на̑а и из̑немог̑оша в̑ема (аор., 3 л. мн. вместо ед., в списке ИРЛИ, ИМЛИ, № 30 *изнемогаше*) (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 285).

Другой вид смешения личных форм аориста наблюдается в Житии Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских.

(8) и пак̑и рече ко стар̑ц̑з̑ Анд̑ре̑ан̑с̑: вч̑е ст̑з̑ий, камо его т̑з̑и вт̑осл̑д̑х̑з̑, иже в с̑ю ноц̑ь с̑ тобою канон̑з̑и п̑в̑вш̑е (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 63 об. — 64, 1 л. аориста вместо 2-го в прямой речи).

В следующем примере, как кажется, аграмматизм возникает на фоне смещения личных и неличных форм глагола в роли предиката зависимой клаузы (измаада жеааа иноческаго и псвтъиннаго житїа) внутри длинного пассажа (приводим с сокращениями):

(9) старецъ же Анд^ареанъ по вса дни повѣдаа житїе свое старцъ П^алфнствїю, како измаада жеааа иноческаго и псвтъиннаго житїа ... и како ѡвнса емз престаа бѣа ѿ иконъи сходащи, ... и како показа емоу мѣсто и цркъвь псвтъ междз двема рекама. и паки ѡбрѣтеса въ храмннѣ своей в домз ѡца своего, и внѡѣхъ прествю бѣзъ входащз в храмннз, аки женз, и свѣтъ внѡѣхъ, и паки ѡбрѣтеса на иконѣ ... и како емоу прииде желанїе ѡ възисканїи показаннаго емз мѣста пречтою бѣною . (ЖАФ, Вяз. Q-281, л. 30 об.—31 об.)

Употребление форм 1 лица вместо 3-го может объясняться, с одной стороны, немаркированным переключением между прямой и косвенной речью внутри фрагмента (кроме того, выделение основной информации: о чуде рассказано от лица старца Андриана). С другой стороны, происходит грамматическое расподобление форм, обозначающих действие субъекта (Андриан: и внѡѣхъ) и объекта (Богородица: ѡбрѣтеса на иконѣ). Смещение личных форм в данном фрагменте, как представляется, имеет прагматическое объяснение, но в то же время оно создает основу для немотивированного смещения в других частях текста (в примерах (10) и (11)) 1-е лицо используется вместо 3-го вне контекста прямой речи):

(10) і абїе нападе на вчи его болъзнъ велїа и не внѡѣхъ свѣта оуже три мѣзы. во єдинъ же ѿ дни прїиде той Борисъ къ старцъ Анд^ареанъ и повѣда емоу (ЖАФ, Вяз. Q-281. Л. 102 об.);

(11) сей же прежереченнъи Вавила ѡшестихса помолитиса и милостъини не послахъ в мнѣрь (ЖАФ, Вяз. Q-281. Л. 108).

Пример (12) содержит образец грамматически корректного контекста с прямой речью:

(12) Анд^ареанъ же внѡѣхъ своєю емз рскою написано ѡ ноуѣди монастырьской, ѡ колоколѣ^{хъ}, и ѡ книгахъ, и ѡ сосудахъ црковнъихъ . И днвнса велми, какъ никогда же пислахъ таковаго, ни старца посылахъ въ црствезющїи градъ (ЖАФ, Вяз. Q-281. Л. 88).

Такой вид конструкции характерен для церковнославянских текстов настолько, что в [Кравецкий, Плетнева 2014: 90] содержится общая рекомендация считать *яко* асемантическим маркером прямой речи и не переводить. Фактически *яко* выполняет роль пунктуаци-

онного знака, обозначающего начало прямой речи. Е. А. Власова описывает такие варианты конструкции *jako* *hesitativum* как «архаичные “промежуточные структуры” на пути к сложноподчиненному предложению косвенной речи. Союз *jako* при прямой речи выступает как показатель семантической иерархии — чужая речь заполняет валентность опорного слова, однако грамматическая трансформация чужого высказывания относительно главной части еще необязательна» [Власова 2015: 14]. Наш материал отражает разные стороны этого процесса: в ряде высказываний предпринята попытка трансформации прямой речи в косвенную, однако грамматические изменения проводятся непоследовательно. В результате появляются аграмматичные контексты со смешением форм аориста 1-го и 3-го лица, которое распространяется и на фрагменты, в которых нет конструкций с прямой или косвенной речью.

В примере (13) нет конструкции с прямой речью, однако нельзя с уверенностью сказать, имеет ли место смешение форм 1-го и 3-го лица аориста или немаркированный переход к повествованию от лица Петра:

(13) Нѣкїи челоувѣкъ тоѡже обителїи, имѡнемъ Петръ, слѡжебникъ въ того мнѣрѡ. видѣхъ преподобнаго идѡща вѣтъ мнѣрѡ на рекъ Монъзъ. и позрѣхъ на него и видѣхъ егѡ искоусно грядѡща (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 84 об.).

Однако продолжение фрагмента, как кажется, свидетельствует в пользу первого предположения:

(14) Старецъ же рече емоу не видѣхъ (1 л. вместо 2-го) ли сего дни Ферапонта . онъ же исповѣдахъ (1 л. вместо 3-го), яко видѣхъ (корректная форма 1 л. в контексте прямой речи) грядѡща егѡ на рекъ Монъзъ (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 85).

Стоит отметить, что аграмматичное употребление личных форм аориста все же может быть связано появлением глаголов речи в ближайшем контексте. Ср. отсутствие ошибок в том же отрывке:

(15) Прежереченнзи же Петръ иде въ мнѣрѡ. І абїе нападѣ на него недвгъ лютъ, волѣ глава егѡ и шѡ, и вратисѡ лице егѡ на плещоу емоу (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 85).

Таким образом, самой распространенной грамматической ошибкой в Житии Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских оказывается смешение 1-го и 3-го лица аориста. Подобная особенность, скорее всего, связана с преобладанием определенного вида аграмматизмов в исходном (архетипическом) тексте. В отсутствие последовательной

правки ошибки случайным образом исправлялись или переходили в следующий список, а также могли быть восприняты переписчиком как образец для употребления аграмматичных форм в аналогичных контекстах.

IV. Расширение сферы употребления аориста в поздних агиографических произведениях происходит за счет контекстов, обозначающих предшествование. В целом для рассматриваемых памятников характерно достаточно последовательное сохранение перфекта в зависимой клаузе по крайней мере в прямой речи²:

(16) радѣйсѧ, оугодниче мой и сѧа моего, хрѣта бѣа, нзынѣ во вѣрѣлз еси бл҃годѣ оу менѣ и оу сѧа моего хрѣта бѣа и, еже просилз еси оу менѣ, вѣди тебе тако (ЖПУ. Л. 247);

(17) дрѣжина его, вида таковое бѣіе посѣщеніе, восплахсѧа горце рекѣце емс: тѣне сотвори еси дѣло и непотребно (ЖАП. Погод. 861. Л. 971 об.);

(18) старецъ же и братїа шедше на грѣ рѣпѣнаго, и молащесѧ гл҃юще: нѣтъ предѣстоиши со англы стѣи трѣцѣ и хрѣта непрестанно славиши, и неизреченнѣю славу іасно зра. и насѣ назираючи ѿ нѣнзѣхъ крѣвѣхъ, прѣдалз еси ѿ бѣа трѣдовѣхъ своихъ возданіе (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 100);

(19) инни гл҃ахъ емоу: согрѣшилз еси, хѣлз глаголахъ на рѣпѣнаго фѣрапонта, и милостѣини не подалхъ в монасты. (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 109)

В примере (19) закономерная форма 2-го л. ед. ч. перфекта соседствует с аграмматичным аористом 1-го лица (вместо 2-го).

Однако в той же роли, что и перфект, а также для обозначения предшествования действию в прошлом³, используются формы аориста:

(20) свѣтитель же вопрошаѧ его и гл҃а: чесо радѣи не принѣсещи сокровеннаго, еже ти вѣдахъ на соблюденіе? (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 290).

² При этом речь идет о единичных употреблениях: и в пространной редакции Жития Паисия Угличского, и в Житии Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских обнаружено менее 10 контекстов.

³ Предшествование действию в прошлом в основном тексте житий может передаваться аористом (обычно, пример (22)) или имперфектом (единичные случаи, пример (23)):

(22) онъ же много поносивъ ми рѣчию во нерѣдѣнїи моемъ, и во сомнѣнїи писанїа, и всѧ повелѣ ми обратѣи, ихъ же повергохъ. послѣди же рече без сомнѣнїа писати житїе и чудеса рѣпѣнаго фѣрапонта (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 150 об.);

(23) и развѣмъ, іакѡ той естъ ниже іавивзїсѧ емъ на мѣсте, идѣже Нифонтъ хоташе монастрѣрїю воздвижнѣти, его же и вѣше именованомъ (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 50 об.).

Редкий случай контаминации аориста и перфекта наблюдается в Житии Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских:

(21) и сказа *Андреана и братѣ: азъ есмь живахъ на мѣсте семъ съ древнимъ строителемъ старцемъ Нифонтомъ* (ЖАФ. Вяз. Q-281. Л. 40).

В примере (21) аорист употребляется со связкой в настоящем времени. В рассматриваемом высказывании форма осложнена семантикой давнего предшествования, события, отделенного от момента речи большим отрезком времени.

Как видно из проанализированных примеров, трансформация глагольной системы агиографических памятников шла, с одной стороны, по пути сокращения числа используемых прошедших времен и нарушения формообразования простых претеритов, а с другой стороны — проявлялась в расширении функций и употребительности аориста.

V. Как отмечается в литературе, для летописания на определенном этапе так же, как и для житий, характерно количественное преобладание аориста от основ совершенного вида, однако следующей стадией развития летописного нарратива стало распространение форм аориста от основ несовершенного вида и замещение простых претеритов *л*-формами [Петрухин 1996: 65, 76]. Поздние церковнославянские памятники по возможности избегают *л*-форм. Можно утверждать, что они запрещены, появляются в текстах случайно и обычно соотносятся с формами простых претеритов в других списках. Известный пример — Житие Михаила Клопского, к которому неоднократно обращались исследователи [Ремнева 1993; Живов 1998: 231]. Первая редакция Жития была создана в виде письменной записи устных монастырских преданий и представляла собой образец текста гибридного регистра⁴:

(24) *И тогда в Веряжи вся вода высохла и поиде понамарь по водичу к церкви, аже Михайла пишет на песку: «Чашу спасения прииму, имя господне призову. Ту будет кладяз неисчерпаемый». И понамарь, как обедню отпели, сказал игумену Феодосию. И поиде игумен с Мишаилом на берег* (ЖМК 1958: 91).

Однако из более поздних редакций, и особенно из редакции Василия Михайловича Тучкова, созданной по поручению митрополи-

⁴ Л. А. Дмитриев относит время создания первоначального варианта Жития Михаила Клопского к 1478–1479 гг. [Дмитриев 1958: 47].

та Макария в 1537 г. для Великих Четий Минеи, черты не книжного языка были полностью исключены [Дмитриев 1958: 6]. Тучковская редакция характеризуется использованием сложной системы прошедших времен и отсутствием *л*-форм в независимом употреблении:

(25) *Во един же от дний изыде пономарь к реце, глаголемей Веряжи, взяти воды к божественней службе, и зрит святого, пишущего слова книжныя на песце. И шед, поведи игумену. По съвршению же божественныя службы игумен Феодосий изыде к брегу реки...* (ЖМК 1958: 147).

Житие Михаила Клопского является не единственным примером намеренного редактирования языка жития с целью устранения не книжных элементов. Подобную трансформацию претерпевает Житие Юлиании Лазаревской от первой редакции ко второй, пространной, при этом обе редакции, как полагает Т. Р. Руди, были составлены одним автором, Дружиной Осорьиним [Руди 1996: 75–77].

Не книжные элементы языка так и не были признаны авторами агиографических текстов, поэтому их употребление в даже в поздних житиях остается случайностью или исключением, допущенным с какой-то определенной целью. Аорист на протяжении XVI–XVIII вв., как было показано выше, играет роль основного средства, передающего развитие действия, а также обладает способностью замещать сложные прошедшие времена. На фоне регулярного использования аориста употребление *л*-форм выглядит случайным нарушением, как правило, показывающим колебания по спискам. Обычно *л*-формы появляются в ряду простых претеритов:

(26) *иниі* злѡтворци в каданниі сѡтонинѡи оучѣнцѡи не пощади бѡли цркви бѡжиі, затворѡ възломиша и царскими дверьми во ѡтѡрь видѡша* (ЖАП. Погод. 861. Л. 978).

Можно предположить, что в ряде контекстов использование не книжной формы прошедшего времени выполняет функцию выделения действия из ряда подобных:

(27) *первѡиі* поселаниі дѡрѡ рѡкама и срѡцемѡ скорѡ, оумѡ несверше, похвалиса восхитити вбра³ прѡтѡзѡ, хотѡ взѡти ю рѡкама своимѡи и в до ѡнести. прѡтѡдѡ бѡца не попѡсти емѡ на свой вбраѡ таковаѡ содѡвати. сила бѡжѡи невиднѡ похитѡла того ловца на деса лако. дрѡжина его видѡ таковоѡ бѡжѡе посѡщеніе, восплахѡса горце, реѡще емѡ: тѡне сотвори еси дѡло и непотрѡвно* (ЖАП. Погод. 861. Л. 971 об.).

Иногда появление *л*-формы может быть связано с неверным прочтением текста, допущенным в позднем списке. Так, ошибочное чтение в списке Жития Паисия Угличского XIX в.:

(28) *Сам же преподобный отец о том начал подвизатися великим подвигом и своима рукама камѣни на основание соборной церкви собираше и навозил со братією во обитель* (ЖПУ. Тит. 2642. Л. 126 об.—127), —

соотносится с корректным контекстом в списке XVIII в.:

(29) *и своима рукама каменіе ко основанію соборнѣи церкви собираше и на возилахъ со братією во обитель возахъ* (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 248 об.).

В ряду ошибочных и исправленных в других редакциях употреблений выделяется ряд примеров интенционального употребления *л*-форм. В таких случаях подобные формы сохраняются при переписывании:

(30) *в то время поселана белосѣскѣа оустремиласѣ в ловитвѣ рѣвѣ по тон рѣчке вни^з. и како вѣдѣ^т противъ рѣчнѣи вбразѣ, іѣ бѣ на дѣвѣ, тогѣ іашѣ двѣ рѣвицѣи цѣвки великѣи. прѣ тѣ лѣ поселана не дабливали такѣи великѣи рѣвѣ. и при нашѣ воздѣржаніи в дванадесѣ лѣ таковѣи рѣвѣи велицѣи не взивали впречь малѣи рѣвѣи* (ЖАП. Погод. 861. Л. 971).

Из контекста видно, что автор по возможности использует простые претериты. Однако при необходимости передать сложную семантику — итеративность с отрицанием — агиограф выбирает не книжную форму. Это чтение известно по самому раннему списку Жития Андриана Пошехонского и сохраняется в позднейших списках (ср. список ГИМ, Муз. 935).

VI. Приведенные примеры аграмматизмов в значительной степени связаны с формообразованием и лишь в некоторых случаях (пример (30)) затрагивают семантику. Однако само смешение личных форм претеритов (и вариативное употребление причастий на месте личных форм) возникает как результат их десемантизации. Так, для поздних церковнославянских текстов характерно образование форм аориста от основ совершенного вида, а имперфекта — от основ несовершенного вида, то есть грамматическая семантика связана с глагольной основой, а не с выбором временной формы. Такая картина употребления простых претеритов в древнерусских памятниках сло-

жилась к середине XVI в. и предшествовала их устранению из текстов [Никифоров 1952: 136]. В оригинальных церковнославянских текстах эта ситуация сохраняется на протяжении XVII–XVIII в., однако можно отметить ряд употреблений, связанных с переосмыслением архаичных форм.

Так, в поздних житиях встречается образование имперфекта от основ вторичных имперфективов:

(31) и такw всакѣа волѣзни, сокровено, сокровенъи бжїи рабъ, цѣлаше, и не себѣ многе исцѣленїе но пречѣтѣи дѣвѣ бѣѣ причито в аше (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 257 об.);

(32) ѿ слзихъ же дѣлъ и скверныхъ, похотей ѿлзчатиса наказоваше (ЖПУ. Ал.-Нев. А-47. Л. 266);

(33) мчѣли вѣрѣтоша поѣнаго по дрованико ... цѣркающе бритвами тѣло его . и вгнензими лѣчи прижари в ахъ (ЖАП. Погод. 861. Л. 976 об.).

Здесь семантика имперфективного суффикса (длительность) дублирует значение морфологического показателя имперфекта (суффикса и окончания). Семантика имперфекта, таким образом, очевидно, непрозрачна для пишущего и нуждается в дополнительных средствах выражения. Аналогичные образования встречаются в наиболее позднем из привлеченных к исследованию текстов — Житии Андрея Большого (Угличского):

(34) и ту нищих лики собираше и потрѣбная им неоскудно **снабдьваше** (ЖАБ. Увар 818. Л. 153);

(35) тѣми сей боголюбезнѣиши государь цвѣтяше, тѣми присно всюду словяще и богодарованно украшашеся же великим чудотворцем, в его державѣ живот препровождати благодатно **довльвашеся** (ЖАБ. Увар. 818. Л. 153 об.);

(36) И на строение монастыря от имени своих довольно даяше, и села и деревни к нему **приписоваше** (ЖАБ. Увар. 818. Л. 154).

Здесь формы имперфекта отражают семантику итеративного действия (которая уже содержится в глагольной основе); помимо этого повторение форм имперфекта (как в примерах (35)–(36)) ритмически организует период.

Таким образом, автор использует дополнительные формальные средства (в данном случае суффиксы *-ова/ва-*) для выражения нужной грамматической семантики. Суффикс повторяет то значение, которое первоначально было свойственно книжной форме, но на момент создания текста не осознавалось автором.

VII. Изучение памятников поздней региональной агиографии показывает, что создатели текстов, посвященных местным святым, настоятелям монастырей, князьям, мученикам, стремились следовать представлениям о стандартном церковнославянском языке. Вариативность в области морфологии, выявленная в рассматриваемых текстах, в основном связана с уровнем лингвистической компетенции писца и действием механизма реинтерпретации грамматических форм церковнославянского языка, которые усваивались писцами из прецедентных текстов. В зоне варьирования оказываются, как правило, падежные окончания существительных (например, степень выраженности *a*-экспансии в формах множественного числа), прилагательных (множественное число), причастий (согласованные и несогласованные причастия, оформление оборотов с дательным самостоятельным). Ряд форм и конструкций традиционно воспроизводится в рамках агиографических топосов: это касается, например, употребления форм двойственного числа в сообщении о родителях святого. В глагольной морфологии наблюдаются колебания в выборе личных окончаний простых претеритов, формы спрягаемой связки в сослагательном наклонении. Выше было показано, что в некоторых текстах может преобладать определенный вид аграмматизмов. Так, в Житии Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских распространено смешение форм 1-го и 3-го лица единственного числа аориста.

Архаичная система прошедших времен в целом сохраняется в региональных агиографических текстах на протяжении XVI–XVIII вв. В типовых контекстах основные функции распределены между аористом и имперфектом: последовательность событий в прошлом и однократные действия передаются аористом, а итеративные и длящиеся действия (ежедневные труды святого, повседневная жизнь обители) — имперфектом. Однако, несмотря на то что агиографы стремились избегать сближения текста с разговорной практикой, назвать систему прошедших времен неизменной нельзя. Преобразования происходили за счет исключения из употребления сложных прошедших времен (перфект сохраняется только в определенных контекстах, в основном в зависимых клаузах и в прямой речи) и соответственно расширения функций аориста. Последовательное употребление форм простых претеритов поддерживается распределением глагольных основ совершенного и несовершенного вида между аористом и имперфектом соответственно. Таким образом, архаичные формы оказываются связаны с актуальной грамматической семантикой. Этап замены про-

стных претеритов на *л*-формы в независимом употреблении для региональных житий не наступает⁵. Некнижные элементы появляются в житийных текстах в результате ошибок писца. Однако в некоторых случаях их возникновение обусловлено стремлением агиографа передать сложную грамматическую семантику формы: в этом случае автор может обратиться к своему языковому опыту и использовать книжные элементы в каноническом церковнославянском тексте.

ИСТОЧНИКИ

Житие Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских (ЖАФ). ИРЛИ, ф. 23, № 190.

Житие Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских (ЖАФ). РНБ, собрание Вяземского, Q-281 (Вяз. Q-281).

Житие Адриана Пошехонского (ЖАП). ГИМ, Музейское собрание, № 935 (Муз. 935).

Житие Адриана Пошехонского (ЖАП). РНБ, собрание Погодина, № 861 (Погод. 861).

Житие Андрея Васильевича Большого (Угличского) (ЖАБ). ГИМ, собрание Уварова, № 818 (Увар. 818).

Житие Михаила Клопского (ЖМК) — Повести о житии Михаила Клопского / подготовка текстов и статья Л. А. Дмитриева. М.; Л.: Наука, 1958.

Житие Паисия Угличского (ЖПУ). РНБ, собрание Александро-Невской лавры, А-47 (Ал.-Нев. А-47).

Житие Паисия Угличского (ЖПУ). РНБ, собрание Титова, № 2642 (Тит. 2642).

Житие Паисия Угличского (ЖПУ). РНБ, собрание Титова, № 4217 (Тит. 4217).

ЛИТЕРАТУРА

Власова 2015 — *Власова Е. А.* Способы передачи чужой речи в русских летописях XII–XVII вв. Автореф. ... канд. филол. наук. Москва, 2015.

Дмитриев 1958 — *Дмитриев Л. А.* Повести о житии Михаила Клопского / статья. М.; Л., 1958. С. 1–86.

⁵ Чтобы убедиться в этом, помимо проанализированного в статье материала, можно обратиться к ресурсу «Санкт-Петербургский корпус агиографических текстов» <http://project.phil.spbu.ru/scat/page.php?page=project>.

- Живов 1995 — *Живов В. М.* Usus scribendi. Простые претериты у летописца-самоучки // *Russian Linguistics*. 1995. Vol. 19 (1). P. 45–75.
- Живов 1998 — *Живов В. М.* Автономность письменного узуса и проблема преемственности в восточнославянской средневековой письменности // *Славянское языкознание: XII Международный съезд славистов*. Краков, 1998. М., 1998. С. 212–247.
- Запольская 2003 — *Запольская Н. Н.* «Общий» славянский литературный язык: типология лингвистической рефлексии. М., 2003.
- Зонтиков 2000 — *Зонтиков Н. А.* Адриан Монзенский // *Православная энциклопедия*. М., 2000. Т. 1. С. 319. (<http://www.pravenc.ru/text/63610.html>)
- Каган 1992 — *Каган М. Д.* Житие Адриана и Ферапонта Усть-Монзенских // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. СПб., 1992. С. 326–330.
- Кузьминова, Ремнева 2000 — *Кузьминова Е. А., Ремнева М. Л.* Грамматика Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого / Предисловие. М., 2000. С. 3–24.
- Петрухин 1996 — *Петрухин П. В.* Нарративная стратегия и употребление глагольных времен в русской летописи XVII века // *Вопросы языкознания*. № 4. 1996. С. 62–84.
- Плетнева, Кравецкий 2014 — *Плетнева А. А., Кравецкий А. Г.* Церковнославянский язык. М., 2014.
- Полознев, Шалина 2000 — *Полознев Д. Ф., Шалина И. А.* Адриан Пошехонский // *Православная энциклопедия*. М., 2000. Т. 1. С. 320–321. (<http://www.pravenc.ru/text/63616.html>).
- Ремнева 1993 — *Ремнева М. Л.* Литературный язык донационального периода и его грамматическая норма // *Исследования по славянскому историческому языкознанию*. Памяти профессора Г. А. Хабургаева. М., 1993. С. 111–117.
- Руди 1996 — *Руди Т. Р.* Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорбиной). СПб., 1996.
- Руди 2005 — *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // *Русская агиография: Исследования. Публикации. Polemica*. СПб., 2005. С. 59–101.

Несмотря на то, что ранние древнерусские летописи неоднородны по своему составу и по особенностям языка, в них наблюдаются определенные закономерности в распределении грамматических конструкций, и эти закономерности связаны с ориентацией книжников на ту или иную летописную норму. В докладе будут рассмотрены некоторые особенности грамматического строя летописного текста, отражающие эту ориентацию. В качестве основного материала используются *Повесть временных лет*, Киевская, Галицкая и Волынская летописи по Ипатьевскому списку (ПВЛ, КЛ, ГЛ и ВЛ), Новгородская Первая летопись по Синодальному списку (НПЛ), Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку (СЛ). Для сравнения в зависимости от особенностей описываемого явления приводятся данные различных переводных и оригинальных памятников.

1. В глагольной системе рукописного памятника при его переписке, как правило, хорошо сохраняется исходное состояние текста, и поэтому эта система достаточно показательна для анализа. В связи с особенностями летописного повествования имеет смысл обратить особое внимание на систему претеритов, которая представлена в исследуемых летописных памятниках следующим образом (*Таблица 1*).

Интересно сравнить соотношение форм претеритов в летописях с данными некоторых древнерусских переводных памятников² (*Таблица 2*).

Ирина Сергеевна Юрѳева,

Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН (Москва)

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект №16-18-02095).

² Количество и процент употреблений посчитаны в электронных базах данных, созданных в Институте русского языка.

Таблица 1. Система претеритов в ранних древнерусских летописях

		л.	ПВЛ	НПЛ	КЛ	ГЛ	ВЛ	СЛ
Аор			4320 (80%)	3325 (91%)	5933 (75%)	2015 (83%)	1091 (67%)	3807 (84%)
Пф			275 (5%)	109 (3%)	779 (9,8%)	63 (2,5%)	149 (9%)	222 (5%)
	+св.	1	20	12	137	3	36	16
		2	51	19	181	10	21	34
		3	124	6	40	23	0	20
	б/св.	1	5 (20%)	4 (25%)	27 (17%)	3 (50%)	9 (20%)	5 (23%)
		2	1 (2%)	1 (5%)	8 (4%)	0	7 (25%)	3 (8%)
		3	75 (38%)	67 (92%)	386 (90%)	24 (51%)	76 (100%)	144 (88%)
Ппф.			64 (1%)	56 (2%)	263 (3%)	76 (3%)	53 (3%)	127 (3%)
Ипф			628 (12%)	108 (3%)	769 (10%)	247 (10%)	236 (14%)	292 (6%)
Нача +инф.			171 (3,2%)	48 (1,3%)	233 (3%)	13 (0,5%)	108 (6,6%)	70 (1,5%)

Таблица 2. Система претеритов в некоторых переводных памятниках

			Ал.	ЖАЮ	Пч	ИИВ	И76
Аор			1007 (68%)	1407 (47%)	933 (73%)	4261 (62%)	414 (79%)
Пф			132 (11%)	575 (19%)	205 (16%)	764 (11%)	72 (14%)
Ппф			21 (1,4%)	74 (2%)	1 (0,1%)	0	4 (0,8%)
Ипф			295 (20%)	782 (26%)	139 (11%)	1766 (26%)	29 (6%)
Нача +инф.			23 (2%)	128 (4%)	2 (0,2%)	44 (1%)	3 (1%)

Отдельного рассмотрения заслуживает конструкция, особенно характерная для летописного нарратива. Это «**нача** + инфинитив» — условное название для инфинитивных оборотов с аористом как **начати**, так и **почати**. Вариант **почати**, вероятно, проникает в летописный текст под влиянием живого древнерусского языка, поскольку распределение двух глаголов зависит от типа памятника. В новгородских берестяных грамотах встречается только **почати** [Зализняк 2004: 785]. В летописях есть оба глагола, но **почати** обыкновенно употребляется реже, чем **начати**: так, в ВЛ 87 **начати**- и 21 **почати**-оборот, в СЛ их соответственно 43 и 35. В переводных же памятниках, даже восточнославянского происхождения, вариантов с **по-**, как правило, во много раз меньше, чем с **на-**. Из взятых для сравнения текстов из

Таблицы 2 относительно много *почати* с инфинитивом в ИИВ: 11 при 57 *начати*. В Пч всего одна конструкция с *почати*, в ЖАЮ и Ал, тем более в южнославянском И76, вообще нет таких сочетаний. По значению конструкции с *почати* и с *начати* ничем не различаются.

По сравнению с современным *начать* древнерусский *начати* (*почати*) обладал более широкой сочетаемостью, в частности, он мог сочетаться со стативами. Благодаря этому свойству *нача*-обороты занимают особое место в древнерусском нарративе. Инфинитивный оборот в подобных случаях явно подчёркивает начало процесса, то есть выражает значение ‘начал + продолжил’, ср. (1) *придоша оугре бѣлини. и наслѣдиша землю словѣньскую... си бо оугри почаша быти. при ракани цри. иже ходиша на хоздрота црѣ пѣрьска* (ПВЛ, л. 6); (2) *и въ матежъ великъ в новѣгородѣ. і по волости мно зла оучиниша. вероуче тускѣ оканьнымъ татаромъ. і нача оканьнымъ боатиса смерти. ре олександроу даі намъ сторожи. ать не ізвьють на* (НПЛ, л. 137, за 1259 г.). Это особенно заметно, когда имеются прямые лексические указания на длительность. В летописях таких контекстов со стативами нет, но они есть в других памятниках, например: (3) *се же слышавъ онъ. на[ча] молчати* ἡσούασε (ЖАЮ 1509); по *ошествои же сотонинѣ стѣць нача мочити слезами лице свое. нача молчати* (ὄσπερ ἐννεός γενομένος) *на многы часы* (ЖАЮ 5934–5935).

Значение ‘начало длительного процесса’ глагол *начати* мог выражать не только в конструкциях со стативами. Это можно заметить при сравнении сходных контекстов соответственно с дополнительным указанием на начало процесса и без такого указания: (4) *влегъ же мало Ѡступивъ Ѡ города. нача миръ творити съ црѣма грѣцькыма. съ левномъ и съ александромъ. посла к нима в городъ карла. фарлофа. велмѣда. рѣлава. и стѣмида гл имете ми са по дань* (ПВЛ, л. 12, за 907 г.) — и *приде къ црюграду въ силѣ велицѣ и в горьдости. и створи миръ с ромномъ цремъ. и възвратиса въ своа си* (ПВЛ, л. 17, за 929 г.); (5) *Въ прежерченом же лѣтѣ Миндовгова оувитыа. бы свадба оу Романа княза. оу браньского. и нача Ѡдавати милоую свою дочерь именемъ Ѡлгоу. за Володимера княза сѣна Василкова вноука великаго княза Рома галничкаго* (ВЛ, л. 287, за 1264 г.) — и *приѣха во Бранескъ. с повѣдоу. и чтью великою... и Ѡда дочерь свою. бѣахоутъ бо оу него иныѣ три а се четвертаа. сѣа же бѣшетъ емоу всихъ милѣе* (ВЛ, л. 287, за 1264 г.).

Поскольку *начати* в сочетаниях с инфинитивом обозначал в том числе и начало длительного процесса / нахождения в некоем состоянии, *нача*-конструкции в древнерусском языке могли быть аналогом

начинательного имперфекта в старославянском. Этим можно объяснить малое количество **начьноу**-оборотов в южнославянских текстах³: в южнославянских языках имперфект до сих пор является живой формой.

Вообще **начати** в инфинитивных сочетаниях в древнерусских текстах употребляется во всех временах. Но в дальнейшем будут рассматриваться только претеритные конструкции, которых в летописях абсолютное большинство. Так, например, в ПВЛ на 20 конструкций с презенсом приходится 171 с аористом (90%), в КЛ и СЛ их соответственно 6 и 231, 2 и 70 (оба раза 97%), в НПЛС и ВЛ нет ни одного оборота с презенсом. В переводных восточнославянских текстах претеритных оборотов также во много раз больше, хотя контраст не всегда настолько разителен, как в летописях: в ИИВ и Ал презентные и претеритные конструкции соотносятся как 9 и 44 (83%) и 8 и 23 (74%), в ЖАЮ, где довольно много форм «сложного будущего I» с **начати**, тем не менее, значительное преимущество — у сочетаний с аористами: их 128 (67%) при 60 презентных конструкциях. В южнославянском И76 обратная ситуация: на 13 **начьноу**-оборотов — всего 4 претеритных (24%).

Как видно из *Таблицы 1*, **нача**-конструкции в летописях употребляются в статистически значимых количествах: их число, как правило, соотносится с числом форм плюсквамперфекта, в некоторых случаях — даже имперфекта. Таким образом, они встроены в систему прошедших времён — возможно, на месте исчезнувшего в живом языке имперфекта. Причём если в ПВЛ и КЛ соотношение форм имперфекта (без **выти**) и **нача**-конструкций составляет примерно 3,5, то в СЛ это соотношение составляет уже 2,5, а в ВЛ на 118 форм имперфекта приходится 108 **нача**-конструкций. Можно предположить, что по мере утраты памяти об имперфектных значениях место форм имперфекта в древнерусских текстах занимали начинательные обороты.

Стратегии употребления претеритных начинательных конструкций в ранних летописях разные. Заметно выделяются, с одной стороны, НПЛ и ГЛ, где совсем мало таких сочетаний, и с другой стороны, ВЛ, где их очень много. В НПЛ повествование строится практически из одних форм аориста: их 91% от всех претеритов — это необычайно высокий процент. Повествование в НПЛ — это по большей части

³ О малом количестве претеритных форм **начати** с инфинитивом в южнославянских текстах см. [Пичхадзе 2011: 339–340].

простая фиксация событий, что для остальных ранних летописей не характерно, поэтому статистика по НПЛ, видимо, недостаточно показательна.

А в ГЛ употребление аориста и имперфекта не имеет существенных отличий от большинства ранних летописей, но при этом **нача**-оборотов всего 13. Поскольку повествование ГЛ включает в себя множество книжных форм и конструкций, причём галицкий книжник иногда вводит в текст и искусственно созданные формы, например, **странници** в значении ‘сторонники’ [ср. Юрьева 2013: 143–144], можно заключить, что большое количество **нача**-конструкций служит одним из антимаркеров «книжности» текста. Этим можно объяснить и данные ВЛ, максимально открытой для проникновения в текст живых форм [Там же: 146] и не претендующей на высокий слог.

Распределение форм третьего лица перфекта (см. *Таблицу 1*) может подтвердить, что в ГЛ и НПЛ редкое употребление **нача**-конструкций вызвано разными причинами. ГЛ оказывается ближе всего к ПВЛ (51% и 38% соответственно), хотя в остальных летописях, в частности, более ранних по сравнению с Галицкой, употребляются уже практически исключительно формы без связки. Так, в КЛ и СЛ их соответственно 386 (90%) и 144 (88%). И данные НПЛ, в которой 67 форм третьего лица перфекта (92%) употребляются без связки, с этими летописями совпадают. ГЛ и ВЛ, как и относительно употребления **нача**-оборотов, противопоставлены друг другу. ГЛ намеренно избегает некнижных форм, ВЛ похожа на другие ранние летописи, кроме архаичной ПВЛ, но волынский летописец вообще не использует в третьем лице форм со связкой, отражая древнерусский узус.

Именно для ранних летописей характерна распространённость и востребованность **нача**-оборотов как полноценного члена системы претеритов. Со временем число этих сочетаний сокращается; конструкции с *л*-формой типа «**началь** + инфинитив», разумеется, встречаются, но значительно реже и по употреблению ближе к современным русским *начал* (*что-то делать*). Сокращение числа возможных инфинитивных конструкций с *начать* в истории языка может объясняться и изменением сочетаемости этого глагола (в сторону всё больших ограничений — к современному состоянию) и вытеснением части **нача**-конструкций оборотами с глаголом **стати**, которые начинают распространяться с XV в. [Молдован 2010: 7].

2. Различными в древнерусских летописях были стратегии выбора ещё одной аналитической конструкции, во много раз более редкой по сравнению с предыдущей и на этот раз в системе презенса, — инфинитивным сочетаниям глаголов с корнем *jъm-.

Общими для восточнославянских нарративных памятников, как переводных, так и оригинальных, были заимствованные южнославянские [см. Гудков 2007: 21] конструкции «*имамь* + инфинитив», причём в текстах памятников их обычно бывает относительно немного. Например, в Ал — 5 таких оборотов, в Пч — тоже 5, в ИИВ — 3. Что касается летописей, то чем они древнее, тем этих конструкций больше; чаще всего *имамь*-обороты встречаются в ПВЛ (30 раз).

Имамь в таких конструкциях употребляется в модальном значении неизбежности или долженствования [ср. Потехня 1958: 356; Мустафина 1984: 9; Мустафина, Хабургаев 1985: 20–32; Юрьева 2011: 68–88]. Употребление оборотов «*имамь* + инфинитив» явно маркировано книжное: контексты с ними изобилуют и другими признаками книжности, лексическими и грамматическими (это могут быть союзы *аще*, *доньдеже*, *понеже*, страдательные причастия настоящего времени, причастие *рекъше* в значении вводного слова и под.)

Использование летописных конструкций с *имамь* ограничено контекстами — предсказаниями или клятвами, в которых выражаются соответствующие модальные значения. Например: (значение неизбежности) (6) *молвашеть бо азъ славы дѣла не вѣжахъ. тогда ѿ дружини. и нынѣ неславнымъ поутемъ. не имамъ понти* ‘ни в коем случае не пойду’ (КЛ, л. 226 об, за 1185 г.); (7) *аще не подѣстѹпите заоутра рано подѣ горѣ. предатисѧ имѣтъ люде пѣченѣго* ‘неприменно сдадутся’ (ПВЛ, л. 26, за 968 г.); (8) *изиде же Бѣла рикъ рекъмъи король оугорскыи. в силѣ талжыцѣ. рекши емоу яко не имать встати градъ Галичъ. нѣ кто избавляѧ и ѿ роукоу моею* ‘городу Галичу не выстоять’ (ГВЛ, л. 257 об, за 1229 г.); (значение долженствования) (9) *и рече жена къ змии. рече бѣ не имта части или да оумрета смртью* ‘вы двое не должны есть’ (ПВЛ, л. 35, за 986 г.). Это единственный летописный пример со значением долженствования, но летописную *имамь*-конструкцию здесь можно рассматривать как самостоятельную употреблённую, поскольку приведённый контекст — пересказ, а не точная цитата: в греческом тексте здесь императив аориста *Οὐ φάγεσθε* [Septuaginta I: 4].

В НПЛ *имамь*-конструкция встречается всего один раз — в *Повести о битве на Калке*: (10) *оже мѣ бракъ симъ не поможемъ. тѣ си имоутъ придатисѧ к нимъ. тѣ онѣмъ больши бѹдетъ сила* (НПЛ,

л. 97, за 1224 г.). Хотя эта повесть и не является вставной [Гиппиус 2009: 194], записавший ее летописец ориентировался в литературном отношении на киевскую традицию [там же: 184–185]. В Комиссионном списке Новгородской Первой летописи 18 из 19 инфинитивных конструкций с глаголом **имамь** (19-я — та же, что и в НПЛ) встречаются во вставных текстах: в контекстах из *Повести временных лет* (абсолютное большинство) и в прямых цитатах из Священного Писания.

В современных русских диалектах нет оборотов, восходящих к сочетаниям «**имамь** + инфинитив», а поскольку их употребление в письменных текстах было жёстко обусловлено контекстуально, очевидно, что это выученное знание. При этом в самых ранних письменных памятниках это единственный вариант инфинитивного сочетания с глаголом корня *jim-. Однако в древнерусском языке существовала конструкция, которой не было, в свою очередь, в старославянском [Гудков 2007: 21], и её наличием можно объяснить некоторые особенности функционирования **имамь**-оборотов. Это сочетание «**имоу** + инфинитив». Такие обороты встречаются, в отличие от конструкций с **имамь**, и в памятниках деловой письменности [см. Соболевский 1888: 168; Дурново 2000: 312]. В. И. Борковский отмечает формы сложного будущего с **имоу** как основной способ выражения значения будущего в исследованных им грамотах [Борковский 1949: 147]. Именно на основе «**имоу** + инфинитив» развились формы будущего типа *писатиму* в украинском языке и некоторых русских говорах [см. Потебня 1958: 363, Соболевский 1888: 168, Дурново 2000: 312, Соколова 1972, Мустафина 1984: 53–54, Гудков 2007: 14].

Во всех юридических памятниках, где есть **имоу**-обороты, они употребляются одинаково, **имоу** в сочетаниях с инфинитивом лишь обозначает ситуацию в будущем, ср.: (11) **Аще кто имѣ^т двѣ жены во^длѣтѣ** (будет/станет... *держатъ*), **митрополитоу к̄ гривѣ, а котораа пвлѣгла, тѣю поати в до^м црквыни, а первѣю женѣ держати по законѣ. Имет ли лихо ею держати** (будет/станет... *обращаться*), **казню казнити** (*Устав кн. Ярослава о церковных судах*, осн. извод) [Шапов 1976: 87]; (12) ...**тѣ ть ли дѣтскыи не исправитъ возма мьздоу. приставити на нь дроугого. тѣтѣ ли еметь хытрити** (будет/станет *обманывать*). **а поставити и передѣть соудьею...** (договор неизв. смол. князя с Ригою и Готским берегом, 1223–1225 гг.) [СГ 1963: 12].

При этом **имоу**-оборотов нет в старших списках РП, в списке *А Торгового договора Смоленска с Ригою и Готским берегом*, изводах Оленинской редакции *Устава князя Владимира о церковных судах*. Са-

мый ранний пример **нмоу**-конструкции в письменном тексте — из *Договора неизвестного смоленского князя с Рогою и Готским берегом* 1223—1225. В списках второй половины — конца XIII века инфинитивных оборотов с **нмоу** уже гораздо больше (в частности, это списки В, D, E *Торгового договора Смоленска с Рогою и Готским берегом*), и со временем их число растёт. Все это может говорить о том, что обороты «**нмоу** + инфинитив» начали активно распространяться не ранее XIII века.

Ситуация в Новгороде — вновь особая. В новгородских деловых грамотах **нмоу**-конструкция тоже встречается. Однако, в отличие, например, от московских и рязанских грамот, где единственные формы будущего сложного — **нмоу**-конструкции, в новгородских эти формы достаточно редки (6 против 20 случаев с **почьноу**) [Борковский 1949: 148]. На все берестяные грамоты представлен лишь один случай будущего с **нмоу** — *имешь продавать* из поздней грамоты 1380-х — 1400-х гг. № 364 [Зализняк 2004: 606]. Таким образом, даже в деловых текстах новгородского происхождения ситуация иная, нежели в грамотах из других диалектных зон: сочетания «**нмоу** + инфинитив» здесь малоупотребительны. Можно предположить, что в новгородской зоне обороты с **нмоу** появились позже, чем в южных и центральных говорах.

Что касается времени появления **нмоу**-конструкций в летописях, то оно обычно указывается как «более позднее» по сравнению со временем фиксирования инфинитивных сочетаний с **имамь** [ср. Мустафина 1984: 53—54]. Из ранних древнерусских летописей **нмоу**-конструкции встречаются только в ВЛ и СЛ, ср.: (13) **А княгини моа. по моемъ животѣ. вже восхочеть в черничѣ понти пондетъ. аже не восхочеть ити. а како еи любу. мнѣ не воставши смотритъ что кто иметь чинити (будет/станет делать). по моемъ животѣ** (ГВЛ, л. 299/299 об., за 1283 г., завещание волынского князя Владимира Васильковича); (14) **вѣ ксте гости. а паломници. ходите по землѣ тако молвите хто иметь держати споръ (станет/будет спорить) с своимъ баскако тако кмѹ бѹде** (СЛ, л. 170, за 1283 г.).

Итак, **имамь** и **нмоу** различаются и семантически, и по сфере употребления. Однако эти два глагола, по всей видимости, не могли не соотноситься друг с другом. Например, новгородские памятники, вероятно, почти совершенно избегают **имамь** именно потому, что не имеют поддержки в виде **нмоу**.

Для прояснения ситуации можно обратиться к позднему летописному тексту — Московскому своду конца XV в. (МС). Два контекста

с *имамь* из МС принадлежат вставному тексту *Жития Феодосия Печерского* и читаются за 1074 г.: (15) *аще ли по моем животѣ оскудѣвати начнет монастырь, черноризецъ имать малитиса и потребы манастирьски начнут оскудѣвати, то вѣдуше будите, тако не угоди есмь Богу* (МС, л. 5 об. /6, за 1074 г.); (16) *аще угодилъ буду Богу, то по моему отшествии от мира сего монастырь сей начнет строитиса болми, и все в нем имать множитиса, то вѣсте, тако приять есмь Богомъ* (МС, л. 6, за 1074 г.).

Текст *Жития Феодосия* в МС восходит к ПВЛ, ср.: (17) *аще по моему шествии свѣта сего аще буду. Бѣ оугодилъ. и приаль ма вудеть Бѣ. то по моему шествии монастырь са начеть строити и прибывати в немъ. то вѣжъте тако приаль ма есть Бѣ. аще ли по моему животѣ оскудѣвати начеть монастырь. а черноризци потребами манастирьскими. то вѣдуше будете. тако не оугодилъ буду Бѣ* (ПВЛ, л. 69 об., за 1074 г.).

Поскольку *имамь* в первоначальном тексте отсутствует и появляется уже в позднем памятнике, а значение вспомогательных глаголов в конструкциях *оскудѣвати начнет* и *имать малитиса* и *начнет строитиса* и *имать множитиса* совершенно одинаковое: описывается начало существования будущей ситуации — можно предположить, что в повествовании о житии Феодосия Печерского из МС отражена ситуация, когда древняя, маркированно книжная и, возможно, уже непонятная *имамь*-конструкция, контекстуальные ограничения которой уже были забыты, могла быть полностью отождествлена с живой *имоу*-конструкцией как её престижный вариант и поэтому употреблена как книжная разновидность живого сложного будущего. Тот же эффект, вероятно, наблюдается в Хлебниковском списке Вольнской летописи, где есть одна замена исходного *иметь* на *имать* (*имать чинити* Хлебн. л. 759: 6–9 вместо *иметь чинити* ВЛ, л. 299/299 об.).

Встречаются и противоположные случаи. Контексты МС с *имоу* записаны не только после второй половины XIII в., но и под более ранними датами. Однако все такие употребления *имоу*-оборотов, по всей видимости, были результатом позднейшего преобразования исходного текста, например: (18) *Изяслав же приказалъ вше послу своему: «аще ти не имут по любви креста цѣловати (не будут/станут... целовать), то рци имъ, еже есмь слышали»* (МС, л. 48/48 об., за 1147 г.). Параллельное чтение из Киевской летописи отличается от приведенного текста МС наличием *са*: (19) *Изяславъ же рекъ вше послу своему уже ти са не имоуть (не обязуются, не возьмутся) по*

любви хрѣста цѣловати. скажи же имъ како есме слышали (КЛ, л. 127, за 1147 г.). В Хлебниковском и Погодинском списках КЛ в соответствующем инфинитивном сочетании также читается сѧ не имоуѣтъ, что говорит о позднем преобразовании первоначального текста в МС. Чтение КЛ отличается от МС по смыслу — ко времени написания МС инфинитивное сочетание, по-видимому, было переосмыслено как имоу-конструкция.

Такое же смешение встречается в деловых документах. Например, в *Уставе кн. Владимира о десятинах, судах и людях церковных* в изводе Стоглава (основной список — третьей четверти XVI в.) вместо иметь престѡупити (как в других более ранних списках) употреблено имать: (20) кто имать престѡупати (в др. престѡупити) правила сѧ, или дѣти мон, или внѣцы мон..., а имѡ обидити сѡды цѣрковныа или ѡнимати, да вѣдѡт проклати в сѧи вѣкъ и в вѣдѡщѧи [Щапов 1976: 59].

Судя по всему, изначально употребление в тексте глаголов имамь и имоу было распределено: конструкции с имамь — всегда в модальном значении — употреблялись только в книжных контекстах, обороты с имоу — во вспомогательной функции — использовались вначале в деловых и юридических текстах. В летописях же, возможно, имоу-конструкции избегались сознательно — допустимо было употреблять лишь инфинитивные сочетания с имамь. После второй половины XIII века живая форма сложного будущего с имоу проникает и в собственно летописное повествование, и со временем обороты с имамь и имоу начинают смешиваться, особые условия использования имамь забываются, и конструкции с имамь в поздних текстах используются только как книжные соответствия имоу-конструкций, не имеющие никакой дополнительной модальности.

3. Ещё одно ограничение, действовавшее в летописном тексте, — ограничение на проспективы с хотѣти.

В древнерусских летописях изредка встречаются инфинитивные конструкции с глаголом хотѣти, в которых реализуется значение проспектива, то есть маркируется подготовительная стадия ситуации⁴, например: (21) се хочемь помрети (*вот-вот умрём*) ѡ глады. а ѡ князѧ помочи нѣтъ (ПВЛ 48а: 2–4, за 997 г.); (22) и не може с того места ни мало постѡупити. и хотѣ летѣти (*готов был упасть, чуть было не упал*). и чѣ подхытиша и подѣ рѣцѣ. и несоша и вѣ горенку

⁴ Анализ проспективных конструкций с хотѣти на старославянском материале см. в [Козлов 2014: 124–133].

(КЛ 166 об., за 1152 г.). По крайней мере в одном летописном контексте можно выделить не только собственно проспективное, но и «предестинативное» [Козлов 2014: 128] значение — в предсказании: (23) и ркоша богаре лютьъ сѣби мужь хочеть быти (должно быть, он поступит жестоко). тако имѣнниа небрже а воружье кмлеть (ПВЛ л. 28, за 971 г.).

Всего конструкций «хочю + инфинитив» с проспективной семантикой 8 в ПВЛ, 3 в КЛ и 2 в СЛ (один из контекстов — параллельный КЛ). В прочих ранних летописях таких контекстов нет.

Помимо того, что эти конструкции столь редки, в них очевидным образом действует ограничение на сочетаемость: из всех 13 летописных примеров только в трёх не используется инфинитив быти. Два таких примера приведены выше (21 и 22), третий — насыщенный книжными цитатами отрывок из некролога князю Константину в Суздальской летописи, и хотѣти стоит в форме причастия: (24) блжнн милостивнн тако ти помиловани бѹдѹ: и блжнъ разумѣваа на нища и оубога. тако в днь лютьъ избавить и Гь. тѣ не щадаше имѣннѣа свокго раздаваа тревѹщи. бѣ бо се во истину по Ивѹ хотѣ слѣпѹ. и нога хромѹ. и рѹка не имѹщи оутѣшенѣа. испроста всѣ любѣа. и нагыѣа удѣваа. трѹднѣа покоа оумрети хотѣа зимоу согрѣваа. печалнѣа оутѣшаа. а не опечалаа никогоже ничиже (СЛ л. 152, за 1218 г.).

Во всех остальных случаях в проспективных хочю-конструкциях ранних древнерусских летописей употребляется исключительно инфинитив быти, ср.: (25) и дьаволь радовашеса семѹ не вѣды тако близъ погнбелъ хоташе быти емѹ (ПВЛ л. 32 об., за 983 г.); (26) кнзь же андрѣи помысли совѣ въ срци рѣ се ми хочеть быти гарославча (вм. гарославла) смѣрть изгаславича (КЛ л. 142, за 1149 г.; тот же контекст в СЛ л. 108–108 об.).

Следует заметить, что в конструкциях с быти всегда используется форма хочеть, а не хочеть (даже в КЛ, где из 15 примеров употребления форм 3 ед. от хотѣти есть только 3 написания хочеть), так что конструкция хочеть быти выглядит как клише, единственно допустимое в языке летописей и закрепившееся в нём для обозначения надвигающихся событий. Проспективные обороты в живом древнерусском языке, как показывают примеры (21) и (22), вероятно, были, но, по всей видимости, считались в летописях нежелательными и избегались — за единственным исключением хочеть быти. И авторы граффити на стенах Софии Новгородской, датируемых 60-ми годами XII в., могли, в свою очередь, использовать эту формулу как некий

стилистический приём: (27) «оухъ [м]ънѣ [грѣшь]ном[ѣ]!» — «оухъ же товѣ хъщеть быти!»⁵.

В оригинальных древнерусских житиях из Успенского сборника *хочю*-конструкции в рассматриваемом значении представлены иначе: в отличие от летописей, где преобладают собственно проспективные употребления, житийные контексты в силу специфики повествования в основном «предестинативны»; контекстов с глаголом *быти* даже меньше, чем с другими инфинитивами, — хотя общее число употреблений тоже весьма невелико, ср.: (28) *прозвѣтеръ же видѣвъ дѣща и сѣдъчныма очима прозѣра таже о немъ. тако хъщеть (ему суждено) измлада Богоу датиса* (ЖФП 27а: 26 / 27б: 2); (29) *се же не тѣкмо искоушаа и глаголаше нъ и прозорочныма очима прозира. ако тъ хоташе възградити (ему предстоит обустроить) самъ мѣстъ то. и монастырь славнъ сътворити* (ЖФП 31: 16–28); (30) *тѣмъ же братикъ подвигѣмъ са преже дѣи оного да получимъ бл҃гаа она. извѣгнѣмъ же всѣхъ хоташихъ быти на неродивихъ и не въ покаании живущихъ* (ЖФП 39в 28 / 39г 2). Возможно, относительно свободное в смысле сочетаемости по сравнению с летописями употребление проспективов в житиях отражает ориентацию составителей на южнославянскую норму: используемые в старославянском языке проспективные конструкции дожили в южнославянских языках до настоящего времени, трансформировавшись в формы футурума. Этим же можно объяснить и преобладание предестинативов над проспективами в житийных текстах. Поэтому житийный материал не даёт нам информации о функционировании проспективов в живом древнерусском языке.

В древнерусских законодательных актах, деловых документах и грамотах *хотѣти* в проспективном употреблении не встречается, хотя, конечно, нельзя исключить, что причиной этому служат особенности текста.

В более поздних летописях проспективы с *хотѣти* продолжают функционировать всё в том же виде: в соответствующих статьях используется либо устойчивое сочетание *хощеть быти*, либо причастная конструкция — ср. в непараллельных контекстах МС: (31) *Новгородци же слышавше, ако Мъстиславъ стоитъ собравса въ Смоленцѣ, възматшася, начаша вѣча дѣати. Ярославъ же усмотривъ то, ако нетвердо ему хощеть быти сѣдѣнне, и выиде из града и понде в Торь-*

⁵ Контексты из доклада А. А. Гиппиуса в НИУ ВШЭ 26.12.2014 г.

жекъ (МС л. 111, за 1215 г.); (32) **Мѣсца августѣ 31 день въ 1 час ноци уже исходящѣ емуъ высть громъ страшен и моланья велика, ажеже попалити хоташе, и дождь силен велми; громъ же тонъ в манастырѣ на Симановѣ срази верхъ с каменые церкви по шенные вокна** (МС л. 433 об., за 1476 г.).

В старорусских памятниках, вошедших в Национальный корпус, контексты с перспективами книжные; встречаются и собственно перспективные, и предестинативные употребления. Так же, как и в ранних текстах, **хотѣти** в рассматриваемом значении сочетается почти исключительно с инфинитивом **быти**, предестинативы отмечены только в житийной литературе, ср. примеры из НКРЯ: (33) ... и понеже игумень Стефанъ умилися о словесѣхъ его, видѣвъ толико усердие и плач, и от сего разумѣвше, яко съсудъ хочетъ быти Святому Духу, еже и бысть послѣди; ... святыи же, яко прозорливъ даръ имѣя, еще тѣмъ входящимъ в монастырь... повѣдаше, яко «Сый братъ с нами хочеть съжителствовати, сый же хочеть прочь отити» [Житие Кирилла Белозерского (1400–1500)]; (34) Трезвися и бодрѣствуй, понеже посѣщение чюдно хочеть намъ **быти** и ужасно в сий часъ; Не попусти бо Богъ, иже такому дѣтищу всиати хотящу, да родится от родителю неправедну. [Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского (1417–1418)]; (35) Тройсции же господие не хотяху изыти противу ему, въдуше, колико хочеть пролиатися кровь за Елену. [Повесть о создании и пленении Трои (1470–1530)]; (36) Духовныма бо очима яко настоящая смотря, по мнозѣхъ лѣтахъ хотяща ему **быти** [Повесть об Ионе, архиепископе новгородском (1480–1520)]; (37) И якоже иногда прадеду нашему противъ нечестивыхъ на брани бывшу, и уже брани хотящи быти... [Троицкая повесть о взятии Казани (1552–1553)].

В *Житии* протопопа Аввакума, где можно было бы ожидать относительной свободы в использовании оборотов живого языка, **хочетъ быти**, как и в остальных старорусских памятниках, употребляется, видимо, как литературное клише: (38) **Мы, сошедъшеся со отцы, задумалися; видим, яко зима хочеть быти: сердце озябло, и ноги задрожали.** [протопоп Аввакум. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное (1672–1675)]. Вообще в *Житии*, как правило (13 случаев из 15), форма **хочеть** употребляется в разного рода книжных оборотах или цитатах, например: (39) **ихже н[ы]нѣ хошу г[лаго]лати азъ недостойный; Б[о]гъ идѣже хочеть, побѣждается естества чин** [там же] — и под.

Самый поздний контекст с перспективным *хочу*-оборотом из старорусского подкорпуса НКРЯ, как и большинство более ранних

примеров, — в окружении церковнославянских цитат: (40) **...ожидаю по вся дни и чсы за злодѣяние свое совершенного воздаяния толко о всѣх сих приключихся <Лк 24: 13> і вперед хотящих быти** [В. Брехов Ф. В. Бородину (1665)].

Однако, несмотря на то, что в сохранившихся древнерусских текстах, близких живому языку, проспективные **хочю**-конструкции не засвидетельствованы, а относительно свободное их использование свойственно скорее более книжным памятникам (хотя и там примеры, как правило, весьма немногочисленны и среди них ещё более редок собственно проспектив) и наиболее книжным летописным статьям (по крайней мере, с XIII в. отмечается почти исключительно клишированное сочетание **хочеть быти**), всё же можно предположить, что употребление таких оборотов в их книжной оболочке поддерживалось их наличием в живом языке древнерусских книжников. В старорусском подкорпусе НКРЯ есть один контекст XVI в., сходный с летописным **хотѣт летѣти**, приведённым выше (пример 22): (41) **И сия слышавъ благочестивая царица от государя своего благочестиваго царя о отшествии его, уязвися нестерпимую скорбию и не може от великия печали стояти, аще не бы благочестивый царь свою супружницу своима рукама удержаль, хотяше бо пасти (цуть не упала) на землю.** [Троицкая повесть о взятии Казани (1552–1553)]. Этот текст относительно «нейтрален» и отличается (и по содержанию, и стилистически) от остальных старорусских примеров из того же НКРЯ.

Главным свидетельством в пользу существования проспективов с **хотѣти** в древнерусском языке являются формы презенса глагола *хотеть* в инфинитивных конструкциях в проспективном значении, сохранившиеся в некоторых говорах до сих пор. Такие употребления встречаются и в севернорусских, и в южнорусских говорах: (42) (Архангельские говоры) (а) *как завьѣца она (капуста) такаја, как врёде хочет в виток закручиваца*; (б) *это призатоптали, а там известі хочет*; (в) *день хочет бытъ хорбушим*; (г) *виш, лук уш хочот гібнуть*; (д) *Доби хочод бытъ* [КАОС]; (Солецкий говор): (е) (укушенный змеёй человек) *хотел уже умереть* (по устному сообщению А. В. Тер-Аванесовой); (Деулинский говор): *Нъ каво жа он хочит пѣхадитъ* [о двухмесячном мальчишке]? [ССРНГ].

Как показывают данные исследованных текстов, употребление проспективов — за единственным исключением — в языке летописей избегалось, несмотря на признаки существования этих образований в живом языке, и такая ситуация была унаследована позднейшей письменной традицией и сохранялась достаточно долго.

4. Одной из синтаксических черт летописного текста служит употребление причастного оборота «дательный самостоятельный» (ДС).

Таблица 3. Особенности употребления обособленных причастных конструкций в ранних древнерусских летописях

	ПВЛ	НПЛ	КЛ	ГЛ	ВЛ	СЛ
Причастия	2335	750	3133	1601	625	2050
ДС	376 (16%)	47 (6%)	287 (9%)	720 (45%)	103 (16%)	294 (14%)

В ранних древнерусских летописях эта конструкция употребляется часто и однотипно. Заметно выделяется на общем фоне ГЛ (см. *Таблицу 3*). Примеров использования ДС в этой летописи необычайно много: 45% от общего числа причастий в этом памятнике (2,8% от общего числа словоупотреблений) составляют обороты ДС. В других летописях процент ДС от общего числа употребления причастий не превосходит 16%. Функционирование ДС в ГЛ тоже отличается своеобразием: они являются «основой нарративной стратегии летописца» [Шевелева 2010: 215]. ДС в Галицкой летописи часто идут друг за другом в ходе повествования, ср.: (43) Звенигородцемъ же лютьѣ борющимся имъ с ними и не поущающимъ ко граду. ни ко встрожнѣмъ вратомъ. шнем же стоашимъ вкрѣтѣ града Василкоу же княжащю во Белзѣ... (ГЛ, л. 247 / 247 об., за 1208 г.); (44) патым же бывши. княземъ. Роману Стѣславу Ростиславу. оугромъ же хотащемъ е вести королеви. галичаномъ же молащимся имъ. да бѣша и повѣсили мести ради (л. 248, за 1208 г.); (45) матежу же бѣвшю королеви не могшю вѣинчы оучинити. за безаконие ихъ. Володиславу же фѣхавшю напередъ. со вѣми галичаны (л. 248 об., за 1210 г.); (46) Мьстиславу же пришедшю на рать. приде на Лысою гороу. Данилови же пофѣхавшю в лахы. и возведшю княза Льстка и понде противоу емоу. Мьстиславу же помощю пославшю Александрови срѣтившимъ же имъ рать вогнаша и в градъ Белзѣ. и за мало города не взаша. наоутреж пондоша противоу имъ. Мьстиславу же не стерпѣвшю и возвратиса в Галичъ. Данилоу же князю боевавшю с лахы землю галичскою...» (л. 253 / 253 об., за 1225 г.); (47) бывшю же межю ими. ввогда мироу. ввогда рати. шшедшю же Ростиславу во поле. Боу же поспѣвшоу приде вѣсть Данилоу. во Холѣмѣ воудоушю емоу. тако Ростиславъ сошелъ есть на литвоу со всеми бояры. и сноузники семоу же прилоучившоуся. изинде Данил со вони. со Холѣма. И бывшю емоу. третини днь оу Галичи. любахоутъ же и граждане. подѣхавшюу же емоу подъ городъ... (л. 262 об., за 1235 г.) — и т.п.

Ни в какой другой ранней летописи ничего подобного нет — также как и в переводных нарративных памятниках, где количество ДС от общего числа причастий составляют от 11% (ЖАЮ) до 15% (ИИВ).

Летописец ГЛ стремился создать хронику, ориентированную на самые высокие книжные образцы. Но само по себе употребление ДС не было чем-то необычным: они есть во всех книжных памятниках. Значения ДС в ГЛ тоже не особенно отличаются от стандартных: в памятнике встречаются случаи автономного употребления этой конструкции, для ранних текстов довольно редкие, — но схожие примеры есть и в ПВЛ [см. Живов 2017: 340–341, 353–354]. Как правило, в Галицкой летописи ДС употребляются, пусть и необычайно часто, но всё же традиционно, в зависимой предикации. В записи под 1255 г. встречается редкий пример, в котором ДС заменяет придаточное определительное: (48) **Некентии во кльнаше утѣху. хоудачимъ** (‘тех, которые хулили’) **вѣроу грѣцкоу. правовѣроу** (л. 277, за 1255 г.). Один раз ДС используется в функции сравнения: (49) **шоломъ же нхъ яко снѣцу восходашоу** (‘как (будто) восходит солнце’ — л. 273, за 1251 г.). Однако примеры такого рода отклонений от стандартного значения ДС единичны.

Поэтому здесь мы можем иметь дело с проявлением личного вкуса галицкого летописца, построившего на довольно стандартном обороте единственный в своём роде нарратив.

В ранней летописной традиции использовался определённый набор нормативных грамматических форм и конструкций. Рассмотренный материал показывает, что живые инфинитивные обороты с **имоу** и **хочоу** в древнерусских нарративных памятниках избегались. В первом случае заменой служили контекстуально ограниченные заимствованные сочетания «**имамь** + инфинитив», во втором — клише **хощеть выти**.

Ярким признаком летописного текста служат **нача**-конструкции как полноправный член системы претеритов.

ИСТОЧНИКИ

- Ал — «Александрия» // *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893. С. 5–105.
 ВЛ — Волынская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. Москва, 1998. С. 848–938.

- ГЛ — Галицкая летопись // Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. Москва, 1998. С. 715–848.
- ЖАЮ — Житие Андрея Юродивого // *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 159–450
- И76 — Изборник 1076 г. / Издание подгот. М. С. Мушинская, Е. А. Мишина, В. С. Голышенко. Под ред. А. М. Молдована. М. 2009. Т. 1–2.
- ИИВ — «История Иудейской войны Иосифа Флавия». Древнерусский перевод / Издание подгот. А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. М., 2004. Т. 1–2.
- КЛ — Киевская летопись / Издание подгот. И. С. Юрьева. М., 2017.
- МС — Московский летописный свод конца XV века // Полное собрание русских летописей. Т. XXV. М., 2004.
- НПЛ — Новгородская Первая летопись старшего извода по Синодальному списку // Полное собрание русских летописей. Т. III. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000. С. 13–100.
- ПВЛ — Повесть временных лет // Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. М., 1998. С. 1–285.
- Пч — «Пчела». Древнерусский перевод / Издание подгот. А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева. М., 2008. Т. 1–2.
- РП — Русская Правда Краткой редакции (по Академическому списку сер. XV в.) и Пространной редакции (по Троицкому списку второй половины XIV в.) // Тихомиров М. Н. Пособие для изучения Русской правды. Москва, 1953. С. 75–85, 87–112.
- СГ 1963 — Смоленские грамоты XIII–XIV веков. / Подгот. к печати Т. А. Сумникова, В. В. Лопатин. Под ред. Р. И. Аванесова. М., 1963.
- СЛ — Суздальская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. I. Лаврентьевская летопись. Москва, 1997. С. 287–540.

ЛИТЕРАТУРА

- Борковский 1949 — *Борковский В. И.* Синтаксис древнерусских грамот: Простое предложение. Львов, 1949.
- Вайан 2004 — *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. 3-е изд. М., 2004.
- Гиппиус 2009 — *Гиппиус А. А.* Архиепископ Антоний, новгородское летописание и культ святой Софии // Хорошие дни... Памяти Александра Степановича Хоросхева. М., 2009. С. 191–198.
- Гудков 2007 — *Гудков В. П.* Параллель из истории форм будущего времени в сербскохорватском и русском языках // Гудков В. П. Исследование частных вопросов истории славянских языков. М., 2007. С. 12–22.

- Дурново 2000 — *Дурново Н. Н.* Избранные работы по истории русского языка. М., 2000.
- Живов 2017 — *Живов В. М.* История языка русской письменности. Т. I. М., 2017.
- Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004.
- Козлов 2014 — *Козлов А. А.* К грамматической семантике старославянских конструкций *хотѣти / имѣти* с инфинитивом // Русский язык в научном освещении. М. 2014. № 1 (27). С. 122–149.
- Молдован 2010 — *Молдован А. М.* К истории фазового глагола *стать* в русском языке // Русский язык в научном освещении. М., 2010. № 1 (19). С. 5–17.
- Мустафина 1984 — *Мустафина Э. К.* Способы выражения значения будущего времени в тексте «Повести временных лет». КД. Душанбе, 1984.
- Мустафина, Хабургаев 1985 — *Мустафина Э. К., Хабургаев Г. А.* Проблема древнерусских форм сложного будущего с глаголами *имамь, хощоу и могоу* (на материале ПВЛ по спискам XIV–XVI вв.) // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1985. № 2. С. 20–32.
- НКРЯ — *Национальный корпус русского языка*: www.ruscorpora.ru
- Пичхадзе 2011 — *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в Древней Руси. М., 2011.
- Потебня 1958 — *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике. Т. I–II. М., 1958.
- Соболевский 1888 — *Соболевский А. И.* Лекции по истории русского языка. Киев, 1888.
- Соколова 1972 — *Соколова И. Г.* Будущее время глагола в русской и украинской деловой письменности XV века. АКД. Ташкент, 1972.
- Хабургаев 1978 — *Хабургаев Г. А.* Судьба вспомогательного глагола древних славянских аналитических форм в русском языке // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1978, № 4. С. 42–53.
- Шевелева 2010 — *Шевелева М. Н.* Вторичные имперфективы с суффиксом *-ыва/-ива-* в летописях XII–XVI вв. // Русский язык в научном освещении. 2010. № 2 (20). С. 199–241.
- Щапов 1976 — *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / Под ред. Я. Н. Щапова. М., 1976.
- Юрьева 2011 — *Юрьева И. С.* Инфинитивные сочетания с глаголами *имамь* и *имоу* в древнерусских текстах // Русский язык в научном освещении. 2011. № 2 (22). С. 68–88.
- Юрьева 2013 — *Юрьева И. С.* Некоторые особенности синтаксиса, морфологии и лексики так называемой Галицко-Волынской летописи // Лингвистическое источниковедение и история русского языка <2012–2013>. Москва, 2013.

- Юрьева 2016 — *Юрьева И. С.* Место инфинитивных конструкций с начинательными глаголами в системе прошедших времён древнерусских и церковнославянских текстов // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. вып. X. Материалы международной научной конференции «Грамматические процессы и системы в синхронии и диахронии» (30 мая — 1 июня 2016 г.) / Гл. ред. А. М. Молдован. М., 2016. С. 544–553.
- Birnbaum 1958 — *Birnbaum H.* Untersuchungen zu den Zukunftumschreibungen mit dem Infinitiv im Altkirchenslawischen. Stockholm, 1958.
- Septuaginta — Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumnia in uno. Stuttgart, 1999.

И. Е. Адельгейм

ТРАВМА ВРЕМЕНИ,
ТЕРАПИЯ ПОВЕСТВОВАНИЯ
(НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЬСКОЙ
И РУССКОЙ ПРОЗЫ
1990–2000-х гг.)¹

Автобиографическая память является прежде всего коммуникативной деятельностью и воплощается в повествовании, реализуя процесс рефлексии. Рассказывая свою жизнь, человек создает форму, позволяющую осознавать и перестраивать ее смыслы. Этот постоянно совершающийся (в мыслях, повседневном общении, структурированных текстах) «аутопоэтический» [Рождественская: 44] процесс позволяет реконструировать и деконструировать события прошлого, помещать их в новый контекст, образовывать с их помощью новые структуры, всякий раз — в зависимости от потребностей настоящего и будущего — создавая цельный образ себя.

Огромное значение имеет процесс вербализации для травматического опыта, нарративизация которого всегда выполняет защитную функцию [Pennebaker]. Травматическое событие, «нарушающее осознание времени, себя и мира», травматично прежде всего потому, что «противится элементарному восприятию» [Caruth: 6], не может быть автоматически встроено в существующие схемы понимания. В результате сама по себе травма оказывается «не единственным, что губительно сказывается на жертве; симптомы возникают в результате подавления памяти о ней» [Айерман]. Травматическое воспоминание носит вневременной характер, не становится «частью обычной системы памяти» [Leys: 229].

Ирина Евгеньевна Адельгейм,
Институт славяноведения РАН (Москва)

¹ Исследование проводилось в рамках проекта ИСЛ РАН «Язык и культура в полиэтничных и поликонфессиональных сообществах Юго-Восточной Европы: междисциплинарное исследование», включенного в программу фундаментальных исследований 2018–2020 президиума РАН «Культурно-сложные общества: понимание и управление».

Нарративизация в любом случае ослабляет последствия травмы, поскольку способствует переходу от некритического и неконтролируемого «проигрывания» к рефлексивной «проработке» [LaCapra 2015: 528], помогает травматическому событию зафиксироваться в памяти как «внешнему относительно эго, а не как проявлению эго внутренней болезни» [Lowenstein: 289]. Процесс вербализации опыта способствует эластичности травматической памяти — она постепенно «утрачивает власть над текущими событиями» [Kolk, Hart: 173]. Постфактум повествование придает травматическому воспоминанию форму, «дополняющую эго и одновременно стабилизирующую» [Assman: 11]: неосознанный язык повторов, которым поначалу говорит травма (вспышки памяти, ретроспекции, кошмары и пр.), сменяется языком сознания, структурированного воспроизведения [Leigh: 367], травматическое событие приобретает «характер биографического опыта» [Borkowska: 37].

Как процесс аутопсихотерапии может быть рассмотрено и литературное творчество. В статье на материале польской и русской прозы 1990–2000-х гг. сделана попытка показать, как при помощи различных художественных приемов осуществляется ряд аутопсихотерапевтических процессов, направленных на преодоление травм исторического и личного времени, травм исторических и структурных [LaCapra 2015: 98].

В польской прозе это, во-первых, постпереселенческая травма — результат военной и послевоенной миграции, заселения бывших немецких территорий, образования территории идентичности «умноженной», т.е. формирующейся заново. Для детей переселенцев символическое укоренение в пространстве детства оказалось невозможным без рефлексии над судьбами предков — собственных и бывших жителей этой земли. Для А. Юревича и А. Загаевского травмой становится то, что утраченные Восточные Кресы заслоняют реальное пространство детства. Психологический опыт авторов, родившихся уже на Возвращенных территориях (П. Хюлле, С. Хвина, А.Д. Лисковацкого, И. Батор, И. Ивасюв, Б. Хельбиг) связан с ощущением двойной драмы — в судьбе родителей и пространства. Для З. Орышин, дочери добровольных переселенцев, это травма испытанной в детстве вины перед выселяемыми немцами.

Во-вторых, это опыт детей тех, кто уцелел во время Холокоста (исследования подтверждают факт наследования исторической травмы [Бурлакова: 11]). Проза второго поколения повествует о детстве, подчиненном родительскому прошлому — замалчиваемому (М. Тул-

ли, А. Тушинская, Э. Курылюк, М. Шнайдерман) или навязываемому (Б. Кефф). В этом же психологически-художественном ряду стоит «Малый Холокост» А. Янко, мать которой выжила во время уничтожения нацистами польской деревни.

Для «покалеченного поколения пост-ПНР» [Pasterska: 387] это травма исторического перелома 1989 г.: «разлом» в биографии и сознании, нехватка романтики общественного сопротивления, исторически закрепившейся как основа польской ментальности. Тупик между глобальным потребительством и — навязываемыми властью и историко-культурной традицией — национальным этосом и мартирологией приводит к массово выражаемым авторами младших поколений (Д. Масловская, И. Карпович, К. Варга, П. Червинский, Д. Беньковский, С. Хутник, М. Сеневиц, Д. Осталовская, М. Дзидо, Р. Осташевский, Т. Пёнтек и пр.) депрессивным настроениям. Это травма «когнитивного типа» [Кукулин] — как правило, являющаяся следствием радикальных общественных трансформаций, которые требуют быстрой и трудной ресоциализации.

В русской прозе это, во-первых, тексты, затрагивающие проблему, подобную польской, т.е. пространство Калининграда-Кёнигсберга (Ю. Буйда), во-вторых, повествования, также порожденные сломом понятий в постсоветский период: тема Ленинградской блокады, к которой обращаются писатели, не связанные с ней опытом предшествующих поколений (П. Барскова, Андрей Тургенев, И. Вишневецкий), а также «травма ближайшего будущего» [Чанцев: 10] (романы В. Пелевина, В. Сорокина, Д. Быкова, О. Славниковой и др.).

Эти тексты оказываются областью сложного взаимодействия личной и коллективной памяти, неразрывно связаны с многоголосным пространством исторической памяти. Для польской прозы (в большей степени) важен также контекст формирующейся в современном мире культуры диалогической памяти [Assmann: 267] (в противовес монологической национальной памяти, направленной на поддержку и ритуализацию национальной идентичности, что приводит к сужению истории до «удобного» фрагмента), которая базируется на деконструкции и реконструкции коллективной памяти и коллективной самоидентичности, эмпатической интеграции чужих нарративов, чужой перспективы, преодолении асимметрии памяти.

В значительной степени анализируемые тексты связаны и с поколенческим опытом, со специфической формой памяти, опирающейся не на реальные воспоминания, а на воображение, эмпатию, чувство долга — пост-памятью [Hirsch]. В циркуляцию посттравматической

памяти включены не только те, кто связан с исторической травмой непосредственно, «генетически» (как второе поколение детей Холокоста или мигрантов): травма «заразна», она распространяется не только через контакт со свидетелями, но и посредством научной и художественной рефлексии, СМИ, включается в процесс самоидентификации как проекция [La Capra 2009a: 108] (опыт, например, российских писателей, пытающихся освободиться от смыслов, навязанных советским победным «великим нарративом», и найти свой язык для повествования о Ленинградской блокаде, а также опыт младших поколений польских авторов — конфликт мифообразующей [La Capra 2009a: 103] травмы польской мартирологии и десятилетиями вытеснявшейся травмы «bystanders» в связи с Холокостом).

Анализируемая *личная* историческая травма и неотделимая от нее травма структурная, связанная с личной историей и личным временем — опыт соприкосновения со смертью и танатический страх (в польской литературе — романы О. Токарчук и М. Тулли, дневники траура И. Ивасюв, А. Юревича и А. Тушиньской, в русской — романы Г. Зотова и Анны Борисовой, а также посвященные перинатальной утрате книги польской и русской писательниц — Ю. Баргельской и А. Старобинец).

Рассматривая повествование как аутопсихотерапию, можно говорить о двух взаимосвязанных перспективах — психологии поэтики (в основе всякой структуры лежит определенный чувственный опыт) и поэтике психологии (как чувственной установки изначального переживания на пути его художественного воплощения). Анализ текстов с точки зрения аутопсихотерапевтических функций позволяет выделить три варианта путей работы с травмой — в плане как самого процесса, так и конечной цели, а также в смысле порожденных прагматикой психологии художественных приемов: путешествие *вглубь* памяти — личной или семейной (системно-семейные расстановки, диалог с собственным детством, первичная терапия); экстернализация, деконструкция, универсализация проблемы (нарративная психотерапия, психотерапевтическая метафора, фокусирование, мифодрама); «снижение градуса» тревоги или боли (десенсибилизация, «частичная смерть», ассимиляция травматического опыта, провокационная психотерапия и эмоциональная разрядка, негативное фантазирование).

1. Метод системно-семейных расстановок Б. Хеллингера ищет источник проблемы в жизни предков, передающих потомкам нерешенные задачи, разрушительные модели, вытесненные травмы и пр.

[Веселаго]. Параллели с этим методом можно обнаружить в текстах о постпереселенческой травме и текстах детей Выживших — в эмпатической реконструкции опыта предков, реальных и гипотетических («Лишь открытие семейного прошлого, освоение памяти дало мне почву под ногами. Опору. Я больше не боюсь. Я знаю, кто я» [Tuszyńska 2014: 404]).

В 1990-е гг. эмоционально наполненная реконструкция ностальгии, памяти места, травмы переселения от имени предков собственных и предков по месту проживания (т.е. немцев) происходит в польской прозе посредством эмпатической археологии — повествования о предметах, связанных с немецким прошлым Возвращенных территорий («История одной шутки», «Ханеман» Хвина, «Рассказы на время переезда» Хюлле, «Улицы Щецина», «Сахарница фрау Кирш» Лисковацкого). В 2010-е гг. элементы системных расстановок осуществляются при помощи эмпатической биографии («Воспой сады» Хюлле, «Eine Kleine» Лисковацкого, «Бамбино», «К солнцу» Ивасюв, «Пяскова Гура», «Заоблачье», «Темно, почти ночь» Батор, «Секретики» Хельбиг, «Спасенная Атлантида» Орышин) — конструирования гипотетических судеб поколения дедушек-бабушек, родителей, своего собственного, немецкого населения. Это позволяет повествователю словно бы *лично* убедиться, что не может быть началом начал земля, под которой «лежит, растоптанная» [Oryszyn: 178] родина бывших жителей и таким образом получить моральное право на укоренение.

Буйда («Прусская невеста», «Все проплывающие») воплощает двуполярный космос, стремление обрести точку опоры и свое место в пространстве, рассказывая историю героя множеством голосов, в том числе голосов вещей, городов, самой эпохи, «заселяет пространство временем» [Буйда], обживает реальный мир своего детства посредством создания мифа ушедшей в прошлое Восточной Пруссии.

В матрицентрических текстах детей Выживших эмпатическое повествование — посредством проживания в тексте травмы матери — способствует терапии симбиотической травмы. Кроме того, авторами движет чувство долга перед жертвами. Работая не только со своей памятью, но и с памятью предков, они стремятся очистить ее от клейма стыда и страха, выразить то, что осталось невыраженным. В результате повествования происходит также встраивание себя в семью, род, а семьи и рода — в свое сознание («Я ощутила огромное облегчение, какое дает чувство принадлежности» [Tuszyńska: 173]), частичное преодоление травмы разрыва родственных связей — одного из самых страшных последствий войны [Langer: 127].

Согласно Хеллингеру, главным источником психологических проблем у последующих поколений является исключение из семейной системы (т.е. желание забыть) кого-либо из участников травмы — не только родных, но и людей, связанных отношениями жизни и смерти. Яркий образ такой «семьи» в романе Тулли «Шум» — фантазмагорический «Низший суд», где помимо непосредственных участников жизни героини, родившейся *после* войны, появляются убитые эсэсовцы и их сожженные жертвы («Всё это одна семья» [Tulli: 128]), а также линия эсэсовца, спасшего мать героини, но не спасенного затем ею («нахождение» его, воспроизведение истории с *его* перспективы, «кормление» — символическое признание его участия в истории «семьи»). Пытается символически восстановить место в своей «семье» немцев — «хороших» и «плохих» — Янко. Курылюк важнейшей задачей повествования называет потребность компенсировать матери «исключение» ее в своем детстве — ничего не зная о страшном прошлом заболевшей после войны шизофренией матери, девочка нередко мечтала от нее избавиться и пр. Тулли, пережившая в детстве опыт отверженности, по сути, вписывает в семейную систему саму себя.

На восполнение лакун Петербургского текста и воспроизведение голосов ленинградцев как *собственных* предков направлены «Ленинград. Повесть» Вишневецкого и «Живые картины» Барсковой. Экспериментальный текст Вишневецкого — причудливый монтаж голосов автора, реальных и вымышленных персонажей, документов и пр. Блокада рассматривается как собственная предыстория, а предысторией предыстории становится дискурс Серебряного века. У Барсковой предмет изысканий связывается с материалом собственной биографии. Повествовательница сплетает свой голос с голосами прошлого, совмещает лично пережитое страдание с информацией, почерпнутой из архивов — первое служит словно бы эмпатическим ключом, помогающим проникнуть во второе, способом вживания в прошлое и воскрешения его, «выстраивания памяти», ее «овеществления в слове», «реанимации документа» [Кукуй]. Это, как и в прозе детей Выживших — оживление молчащих, способ освобождения себя и их от проклятия исторической амнезии.

2. Часть польской прозы 1990–2010-х гг. построена на диалоге взрослого повествователя с собой-ребенком. В психотерапии подобный диалог используется как совокупность приемов актуализации и коррекции детских травм и переживаний.

В рассказе «Ключ» Тулли и романе Юревича «Лида» взрослый герой-повествователь визуализирует встречу с собой-ребенком,

почти буквально воспроизводя психотерапевтические упражнения [Шевцова: 14–15, 21]. Это дает ощущение власти над смыслами собственной биографии: усиливает ощущение ее единства (Юревич) или ощущение дистанции между опытом детства и зрелости (Тулли).

Тексты Тулли, Курьлюк и Янко представляют собой встречу с «раненым ребенком» — подробное описание детства рядом с травмированной опытом Холокоста матерью. Повествователи первых произведений Хюлле и Хвина осмысляют случайность и закономерность путей, приведших предков к той точке на Возвращенных территориях, в которой появились на свет они сами, ищут связь между городом, наполненным чужим прошлым, Злом и Добром. Подобным образом у Буйды используется «двойная оптика» — взгляд мальчика, познающего «чужое» восточно-прусское пространство, и взгляд взрослого писателя: «ребенок, оставшийся в художнике, рассказывает сказки» [Немзер: 214].

Диалог с собственным детством способствует анализу мировоззренческих установок, обид, страхов и пр., способствует развертыванию и вербализации скрытых внутренних диалогов.

3. Первичная терапия А. Янова заключается в реактивации первичной травмы, восстановлении единства мнестической системы и достижении интеграции личности путем постепенного, болезненного снятия «слоев» психологической защиты [Бурлачук, Кочарян, Жидко: 288]. В романе Батор «Темно, почти ночь» роль символического «терапевта» играет «двигатель» сюжета детектива-триллера и профессия репортера, заставляющие героиню все глубже погружаться в память — свою, своей семьи, своих соседей, своего города, навстречу «замороженной» боли, «словно бы заключенной в некую внутреннюю капсулу» [Первичная терапия: 162–163] (ср. «Моей сестре не удалось защитить меня от памяти, я носила ее в себе, словно окаменевший плод [...]» [Bator: 417–418]). Добравшись до одного из самых глубоких слоев памяти, героиня не может сдержать крик: «Я ощутила такую смесь гнева, тоски и боли, что закричала в пустоту ночного дома, которая ответила мне эхом. Тот день был во мне. Я помнила» [Bator: 235–236]. Символическое исцеление совершается позже через своего рода катартический плач: «Я копила их столько лет, у меня был огромный запас и мне казалось, что очищающая соленая волна заливают все места, будившие мою печаль, заливают подвал моего дома, подмывает ящик, в котором мы с Эвой прятались от матери [...] и через окна выливается в сад, в лес, поднимается на поляну, где немецкие солдаты убили еврейских узников, где совет-

ские солдаты изнасиловали немецкую девочку [...]» [Bator: 428–429]. Роман становится своего рода метафорой коллективной травмы и психотерапии. Биография повествовательницы (она оказывается дочерью немки, девочкой изнасилованной вошедшими в Вальденбург советскими солдатами) — символ осознания того, что исковерканное немецкое прошлое является частью идентичности польских жителей Возвращенных территорий. Интеграция биографии этой территории и ее жителей возможно лишь при условии воспроизведения всей истории, всех элементов мозаики.

4. Нарративная психотерапия М. Уайта, основанная на идеях социального конструктивизма, предполагает возможность перерасказа, реинтерпретации человеком собственной жизни с целью коррекции самоидентификации. Этот метод исходит из того, что любая жизнь полиисторична и состоит из значительно большего количества событий, чем те которые человек «отбирает» для своей истории, ориентируясь на ту, которая приобрела в его жизни статус доминирующей и может являться проблемно-насыщенной, причиняющей дискомфорт. Нарративная психотерапия направлена на поиск в рассказе пациента скрытых разрывов, признаков конфликтующих историй, связывание в единый сюжет и укрепление периферийных эпизодов жизненного нарратива и ослабление проблемно-насыщенного, создание и развитие альтернативного конструкта [Уайт: 241].

В произведениях Тулли и Кефф проблемно-насыщенной историей оказывается история дочери-жертвы в мире послевоенного насилия. Повествовательница «Шума» описывает цепочку эпизодов откровенного и завуалированного издевательства дома и в школе, однако одновременно фиксирует моменты ощущения загнанной глубоко внутрь силы, попытки бунта и пр. Многоголосная оратория Кефф подобна деконструктивной беседе, направленной на рассмотрение проблемы в разных контекстах, и символической борьбе дочери за собственные идентичность и язык.

Загаевский в «Двух городах» в процессе анализа амбивалентности пространства реального и иллюзорного пытается освободиться от власти навязанного ему ностальгического дискурса, описать город *собственного* опыта, фиксирует эпизоды конфликта природного детского интереса к окружающему пространству и императива его отрицания, в результате обретая ощущение равновесия и свободы.

Проза использует также «восстановление участия значимых других» — привлечение к работе людей, влияющих на представление человека о себе и своей истории [Уайт: 146]. Наиболее буквальный

пример — показания «свидетелей» в Низшем суде в романе Тулли, которые нащупывают причину травмы девочки. По сути же процессом «восстановления участия» является и все повествование — героиня-повествовательница переоценивает взаимоотношения с ближайшим окружением, сформировавшим ее представления о себе. Курьюлюк частично перерассказывает свое детство, сопоставляя реплики матери или замеченные в детстве странности ее поведения с новой информацией. В результате история обиды на безумную мать становится историей жизни рядом с человеком, пережившим непосильную травму.

5. Метафору, являющуюся одной из основных ментальных операций в человеческой жизни, используют в качестве средства диагностики и эффективного воздействия многие направления психотерапии. Важнейшие функции метафоры — диссоциирующая и моделирующая, т.е. она способствует экстернализации проблемы [Слухай: 321] и предопределяет способ мышления о ней. Таковы многочисленные метафоры детского опыта в тени материнского страдания в прозе детей Выживших. В романе Тулли «Шум» также используются метафоры «в развитии», они же оказываются элементами реконструкции жизненного нарратива.

Метафора инициирует трансдеривационный поиск — установление подобия жизненной и метафорической ситуации. Метафоры жизни в «Упражнениях по утрате» Тушиньской позволяют адаптироваться к опыту непознаваемого (умирание близкого человека) через сравнение с доступными сознанию процессами — борьбы, обучения, обживания нового пространства. Другим источником адаптирующих метафор оказывается здесь пережитый предками опыт Холокоста. Это уже не попытка перенести опыт смерти в пространство опыта жизни, а проведение аналогии между двумя опытами смерти, один из которых становится моделью судьбы.

В повествование вводятся и фигуры-метафоры, способствующие рекалибровке проблемы. Так, героиня Кефф отождествляет себя с персонажами массовой культуры, переосмысливая ее сюжеты и гротескно снижая разрушительный пафос материнского дискурса (характерно, что лишь маски-коды позволяют дочери бунтовать). В «Шуме» история со сказочным лисом, с одной стороны, представит играющей компенсаторную роль [Миллс, Кроули: 23] спасительной детской фантазией, которую автор «дарит» себе-в-детстве — в чем можно увидеть продолжение диалога с внутренним ребенком («У меня была когда-то книжка-раскраска, в которой фигурировал

лис. Но я не дружила с лисом. [...] Лис олицетворяет нечто, имеющееся во мне, но доступ к чему я получаю лишь изредка» [Tulli—wywiad 2014]; «[...] он не был придуман для романа. Это часть меня, для литературных целей украшенная рыжим хвостом и чертами, которыми мне бы хотелось обладать всегда, а я обладаю ими лишь время от времени. [...] В детстве эта часть существовала во мне только в зародыше, а потом стала активно развиваться» [Tulli—wywiad]), с другой — это и прорастающая во взрослую жизнь героини развернутая терапевтическая метафора-история.

6. Создатель фокусированно-ориентированной терапии Ю. Джендлин предложил феноменологический метод работы с неотчетливыми телесными ощущениями, являющимися «камертоном» чувства ситуации, ее не проявленным прежде телесным ракурсом. Фокусирование на этих ощущениях и постепенное их прояснение продуцируют изменения в состоянии человека и качестве его жизни: происходит экстернализация проблемы путем определения ее «болевого точки» в границах тела, затем символизация этого телесного ощущения, не просто репрезентирующая, но и углубляющая понимание.

Героиню рассказа Тулли «Бегство лис» с детства преследует смоляная туча (символизирующая бремя неосознанной памяти о Холокосте, годами вытеснявшуюся унаследованную травму). Она вызывает эмоции, а затем «чувствуемое ощущение»: «При виде смоляной черноты я ощутила, как какой-то округлый предмет отделился от моего сердца и подступил к большому горлу [...] во мне снова что-то шевельнулось, затрепетало и поднялось вверх, к самой гортани» [Tulli 2011: 127–128]. Это чувствуемое ощущение связывается с пониманием: «Что-то большое отделилось от сердца, поднялось и застряло в горле, причиняя мне боль. Тогда я все поняла. В этой черной туче, которую ветер гнал над морями и океанами, плыли по небу мои родственники» [Tulli 2011: 140]. По словам Джендлина, «чувствуемое ощущение возникает в вашем теле, подобно подташниванию, указывающему на то, что определенные проблемы, с которыми, как вам казалось, вы уже разобрались, в действительности так и не разрешены» [Джендлин: 51]. Именно это осознает благодаря чувствуемому ощущению героиня, находя, наконец, имя для мучающей ее проблемы: «В этом-то все и дело. Страх душит ее, круглый и твердый, как шарик [...]» [Tulli 2011: 142].

7. Токарчук и Кефф также используют элементы мифодрамы. Мифодрама позволяет прикоснуться к ткани мифа, увидеть его в живом актуальном действии, научиться узнавать явление мифа в своей

жизни и выработать метапозицию в отношении сюжета: «Благодаря эмоциональному отклику и символичности миф позволяет установить параллели между своей и чужой историей через вживание. С другой стороны, в мифе имплицитно присутствует его создатель, который наблюдает со стороны и может увидеть воспринимаемые героем события в совершенно неожиданной перспективе» [Леонтьев: 100–109].

Подобно тому, как в мифодраме происходит «изучение мифа с изнанки, “от” и “из” себя, в воплощенном действии, ощущая мировосприятие, чувства и побуждения своего персонажа» [Бедненко], Токарчук в романе «Анна Ин в гробницах мира» не реинтерпретирует шумерский миф об Инанне, психологическую сверхзадачу которого определяет в послесловии как «обезвреживание ужаса смерти» [Tokarczuk: 209], а лишь *проживает* его вместе с читателем. Именно возможности идентифицировать себя с персонажами, «безопасному» получению в парадигме человеческих чувств опыта, человеку недоступного, служат осовременивающие миф футуристические реалии и само обращение автора к шумерской мифологии с ее близостью бога к человеку [Tokarczuk: 76]. Повествование представляет собой *буквальное* разятие бытия на две части — жизнь и смерть, — а затем объединение их заново, *переживание* смерти как необходимой части бытия. Целью мифодрамы Токарчук — «заменяющей» исчезнувшие мистерии и обряды инициации [Tokarczuk: 217–218] — является обретение гармонии, принятие реальности смерти как части архаического взаимодействия человека с природой [Бодрийяр: 240].

Использует идентификацию автобиографической героини и ее матери с мифологическими персонажами Кефф в «Произведении о Матери и Отчизне»: имена (Деметра и Кора) и их изменение (Геката, Персефона) символизируют симбиотическую травму и ее преодоление.

Идея терапевтического действия мифа по сути отсылает к концепции Элиаде, который акцентировал гносеологическую функцию мифа (познавая миф, человек познает и происхождение вещей, что позволяет ему манипулировать ими), а также то, что миф неизбежно «проживается» человеком [Элиаде: 29].

8. Противостояние между сознанием неизбежности смерти и желанием продолжать жить Ялом называет центральным экзистенциальным конфликтом, а смерть — «фактом жизни» [Ялом]. Большинство выстраиваемых людьми адаптивных стратегий по преодолению тревоги смерти основано на отрицании, причем этот защитный меха-

низм работает на уровне психологии личности и коллективной психологии: «Ибо сегодня быть мертвым — ненормально» [Бодрийяр: 234], «[...] смерть воспринимают нынче как оскорбительно бессмысленное событие» [Сонтаг: 11]. Одним из эффективных способов преодоления танатического страха является десенсибилизация: при помощи различных упражнений пациента заставляют многократно испытывать танатический страх в уменьшенных дозах, помогая манипулировать объектом тревоги и анализировать его.

Метод десенсибилизации последовательно использует в «Последних историях» Токарчук при помощи героинь-масок, а также искусной конструкции из множества цепочек соприкосновения со смертью, разыгрывания ее в играх, фантазиях, на сцене и т.д.

Десенсибилизации служат и мотивы обживания загробного мира как своего рода продолжения мира земного. У Тулли в «Шуме» это происходит через освоение путей коммуникации с ним, у Токарчук в I части «Последних историй» — посредством аналогии пейзажа и деталей быта. Книга Зотова «Сказочник. Смерть тоже недовольна своей жизнью» является своего рода автобиографией Смерти, самоироничный рассказ, объясняющий устройство того света, наполнен привычными реалиями и человеческими чувствами. «Там» Анны Борисовой (Г. Чхартишвили/Б. Акунин) представляет собой роман-гипотезу — двенадцать ироничных версий того, что ждет человека «по ту сторону».

9. «Частичная смерть» — опосредованный опыт познания «архетипа непостижимости» [Bauman: 55, 93] — есть наиболее доступная живым перспектива, заставляющая пережить однократность и незаменимость человеческого бытия. Оплакивание умершего близкого — отделение себя от него и отделение от себя той незаменимой части мира, которой он был для скорбящего — специфическая попытка преодоления смерти, которую Деррида и Бодрийяр интерпретируют как торг, стремление притерпеться к смерти посредством скорби [Деррида: 127; Бодрийяр: 265].

Юревич и Ивасюв переживают в тексте траур по отцу, т.е. это опыт разрушения последнего барьера между смертью в третьем лице и смертью собственной. Поэтому тексты подробно фиксируют не только проживание боли и утраты как таковых, но говорят также об ощущении цезуры в жизни, «переходе от опосредствованного к непосредственному» [Янкевич: 32]: после смерти родителей «умереть предстоит нам, и никто тут не поможет» [Iwasiów: 118].

Особый случай «частичной смерти» — переживание траура еще при жизни, рядом со смертельно больным близким. «Упражнения по утрате» Тушиньской — описание опыта «подготовленной» смерти — «упражнения» по адаптации к «агрессивной пустоте смерти» [Tuszyńska 2007: 197].

Особый случай «смерти-ты» представляет собой потеря ребенка, в частности, перинатальная утрата, отличающаяся от родительского горя тем, что значительную ее часть составляют вторичные и символические потери, осложнена интернализация факта смерти, социум отрицает реальность подобной утраты. Кроме того, этот опыт соприкосновения со смертью, вероятно, наименее опосредован: «[...] я вдруг чувствую, что что-то внутри меня отрывается и перестает жить. Внутри меня — смерть. [...] я чувствую, как смерть течет по моим ногам, и тогда я начинаю кричать. Не от боли. От страха» [Старобинец: 54]. Книга Старобинец, в первую очередь — текст-траур, подобный повествованию Тушиньской.

В процессе переживания траура в повествовании утрата экстернализуется, структурируется как внешнее событие, горе «проживается» [Старобинец—интервью]. Кроме того, подобные тексты способствуют «восстановлению» [Уайт: 151–152] утраченных отношений со значимым умершим.

10. Сверхзадача повествования Баргельской — ассимиляция травматического опыта, интеграция пережитой травмы с опытом настоящего времени [Kolk, Hart: 174]. Автор «Обсолекоток» пишет не только о собственной перинатальной утрате: «[...] это опыт такой глубины, что не существует иного способа рассказать о нем, кроме как попытаться представить реакции разных женщин» [Bargielska—wywiad]. Этот страшный «каталог» встраивается в повседневную жизнь с ее проблемами и радостями, вписывается в мельчайшие детали быта. Баргельская использует также своего рода технику «разделенного экрана», применяемую в гипнотической терапии и помогающую пациентам обезвредить травматические воспоминания, при помощи ряда приемов снижает пафос, раздробляет ужас описываемого на множество мелких действий или элементов абсурда.

11. Иронично-парадоксальная провокационная психотерапия Ф. Фарелли нацелена на формирование у пациента при помощи юмора, гротеска, доведения до абсурда и пр. комического сознания. Комическое тесно связано с защитно-приспособительными возможностями человека и социума. Ирония и сарказм, являясь эмоциональной трансформацией, жестким высмеиванием факта, поиском

в нем абсурдного, служат вербальной разрядке эмоций. Специфика соединяющего смех и жестокость черного юмора, состоит в том, что высмеиваются табуированные для смеха области бытия.

Сарказм и иронию вызывают у младших поколений польских писателей прежде всего элементы национального этоса. Саркастически обыгрывается национальная мартирология, специфика польской ментальности, национальные святыни, национальная символика. Пафос резко снижается при помощи физиологизма образов, вульгаризма. Для создания саркастического эффекта используются эффект обманутого ожидания (с целью деформации связанных с польским этосом знаковых реалий и словосочетаний) и буквализация (применительно к знаковым цитатам). Ирония и сарказм в текстах молодых авторов, связанных с проблемой польского этоса, носят самоуничижительный характер, это своего рода защитное отрицание части себя. В целом же эмоциональная разрядка в текстах молодых прозаиков, направленная, в первую очередь, на табуированные объекты, погружает авторов в особую инвективную атмосферу [Жельвис: 54], позволяющую одновременно избежать контакта с табуированными понятиями и почувствовать его, что приводит к катартическому выходу эмоций.

Другим объектом сарказма и иронии является насилие дискурса рекламы. Он не табуирован для осмеяния, однако вездесущ и всемогущ, поэтому целью здесь является не снижение пафоса, а лишь демонстрация абсурдности и иллюзия освобождения через власть над словом.

Самостоятельный сюжет, с этой точки зрения, представляет чувство исторического стыда, связанного с (не)участием поляков в судьбе евреев во время Холокоста — трудно вербализуемого, вытесняемого, подменяемого спасительным чувством обиды, которое позволяет вернуться к привычной роли героической жертвы истории. Так, например, рассказ Хутник «Мурано-о-о» представляет своего рода детскую «страшилку» или сказку в духе братьев Гримм: в этом причудливом сочетании «сказочной» простоты и логики действий с доведенными до абсурда польскими стереотипами стыд маскируется иронией, страх — черным юмором. Гротескный роман И. Осташовича «Ночь живых евреев», базирующийся на игре с эстетикой поп-культуры, является одновременно визуализацией и карнавальным освоением табуированной темы — присутствующего в польской истории вытесняемого зла.

Буквализация ужаса памяти, забвения, национальных стереотипов необходима для его диссоциации и анализа, перспектива же

гротеска и пр. призвана действовать в качестве обезболивающих «кавычек». В ситуации вытесненного чувства вины и порожденного им страха черный юмор (Хутник) и карнавальное обыгрывание кодов массовой культуры (Остахович) нацелены не только на эмоциональную разрядку, но и на психологическую интеграцию: способствуют «трансформации ранее отчужденных аспектов “я” в полноправные аспекты целостной личности, “избегая при этом откровенной идентификации с ними»» [Jakab: 17–18].

В карнавальном духе воплощает трагическую, табуированную для обыгрывания тему блокады Андрей Тургенев (В. Курицын) в провокационном тексте «Спать и верить. Блокадный роман». Здесь, как и у Остаховича, четко разделены Добро и Зло, присутствуют элементы мистики, гротеска и альтернативной истории. Автор совершает деконструкцию советского блокадного мифа, создавая своего рода идеологическую пародию на советскую эпопею А. Чаковского «Блокада».

12. Параллель с используемым в гештальт-терапии фобий негативным фантазированием, направленным на отчуждение агрессивных импульсов, высвобождение страхов, проработку кошмаров, конфронтацию с избегаемым опытом, можно увидеть в антиутопиях, футурологической прозе российских прозаиков, которые воплощают базирующийся на ощущении непроработанности памяти о советской катастрофе страх будущего (проза Быкова, Славниковой, Сорокина, Пелевина и пр. 2000–2010-х гг.). Для них характерно полное отсутствие проекта положительного будущего, отрицание истории, «проецируемое в будущее» [Чанцев: 13], деконструкция постсоветской ситуации, гиньольно-трансформированное возрождение реалий прошлого, киберпанковая футурология, навязчивые исторические эксперименты, демонстрирующие сверхдетерминированность будущего прошлым. «Магический историзм» [Эткин: 4] российских авторов удовлетворяют «потребность в фантазматическом катастрофизме» [Чанцев: 13] — это своего рода виртуальное приближение, эскалация предчувствуемой и ощущаемой как неминуемая катастрофы государства: «Потенциальное уничтожение переводится из режима реального мира в режим “возможного”» [Гройс: 68].

Предлагаемый угол зрения неизбежно затрагивает проблему связи творчества и биографии писателя. Речь идет о текстах различной степени художественности и различной степени демонстрации (мета- и паратекстуальной) автобиографизма. В данном случае более продуктивной, чем идея Ф. Лежёна (текст можно трактовать как

автобиографию лишь если соблюдены два условия: автор идентичен повествователю, а повествователь — главному герою [Lejeune: 9]), представляется концепция П. де Мана, трактующего автобиографию не как отдельный жанр, а как определенную *возможность* (модус) *прочтения*, имманентно заключенную в любом тексте [Man: 163]. Интерпретации и реинтерпретации жизни пишущего так или иначе служит каждое повествование, которое неизбежно является исправленной версией собственной жизни, организацией и реорганизацией, деконструкцией и реконструкцией элементов судьбы, накопленного опыта. Перефразируя Лежёна [Lejeune: 2], можно сказать, что автор автобиографии — также и тот, кто отрицает, будто он говорит правду о своей жизни. Важно то, как, на что и во имя чего «работают» в тексте автобиографические «кубики» [Tulli—wywiad 2014], в конечном счете достаточно подробно описываемые писателями в корпусе интервью. Это как раз и доказывает, что текст является *конструкцией*, которая может заключать в себе также и аутопсихотерапевтический потенциал (аутопсихотерапевтический эффект текстов непосредственно и опосредованно подтверждается практически всеми авторами в интервью). Кроме того, повествование о травме выполняет не только интрапсихологические, но и интерпсихологические функции: порождает своего рода эмпатические сообщества.

Разумеется, рассмотренные художественные тексты не могут и не должны являться последовательными курсами той или иной психотерапии, однако их подробный анализ с этой перспективы [Адельгейм] наглядно показывает иной раз почти буквальное сходство с рядом психотерапевтических методов или их элементов. Что, очевидно, свидетельствует о подспудном стремлении формы художественного текста к выполнению защитных функций, связанных с индивидуальными и коллективными травмами, а также — о силе структурированного слова.

ЛИТЕРАТУРА

- Assmann — Assmann A. Między historią a pamięcią. Antologia. W., 2013.
Bargielska—wywiad — <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,9625264,JustynaBargielskaPoronilam.html>
Bator — Bator J. Ciemno, prawie noc. Warszawa, 2012.
Bauman — Bauman Z. Płynny lęk. Kraków, 2008.
Borkowska — Borkowska G. Opowiedzieć umieranie // Teksty Drugie, 2004, № 5.

- Caruth — *Caruth C.* Unclaimed experience: trauma, narrative, and history. Baltimore, 1996.
- Hirsch — *Hirsch M.* Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory. London, 1997.
- Iwasiów — *Iwasiów I.* Umarł mi. Notatnik żałoby. Wołowiec, 2013.
- Jakab — *Jakab I.* Humor and psychoanalysis. // *L'Humor. Histoire, culture et psychologie.* Paris, 1998. P. 17–18. Цит. по: *Копьтин А. И.* Юмор в искусстве и арт-терапии: феноменология, диагностика, защитно-адаптивные возможности // *Медицинская психология в России.* 2012, № 4 (15) http://medpsy.ru/mprij/archiv_global/2012_4_15/nomer/nomer02.php
- Kolk, Hart — *van der Kolk B., van der Hart O.* Natrętna przeszłość: elastyczność pamięci i piętno traumy // *Antologia studiów nad traumą* Kraków, 2015.
- La Capra 2009 — *La Capra D.* Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna. Kraków, 2009.
- LaCapra 2015 — *LaCapra D.* Trauma, nieobecność, utrata // *Antologia studiów nad traumą.* Kraków, 2015.
- Langer — *Langer L.* Scena pamięci. Rodzice i dzieci w tekstach i świadectwach Holocaustu // *Literatura na Świecie*, 2004, № 1–2.
- Leigh — *Leigh G.* Przypadki graniczne: trauma, autoreprezentacja i prawne formy tożsamości // *Antologia studiów nad traumą* Kraków, 2015.
- Leujeune — *Leujeune P.* Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii. Kraków, 2001. S. 9.
- Leys — *Leys R.* Trauma: A Genealogy. Chicago, 2000.
- Lowenstein — *Lowenstein A.* Moment alegoryczny // *Antologia studiów nad traumą* Kraków, 2015. S. 289.
- Man — *de Man P.* Autobiografia jako od-twarzanie // *Pamiętnik literacki*, 1986, cz. 2. S. 163.
- Oryszyn — *Oryszyn Z.* Ocalona Atlantyda. Warszawa, 2012.
- Pasterska — *Pasterska J.* «Jestem Bombel na przystanku». O projektowaniu autora w młodej prozie na przykładzie «Bombla» Mirosława Nahacza // *Inna literatura? Dwudziestolecie 1989–2009. Tom I.* Rzeszów, 2010.
- Pennebaker — *Pennebaker J.* Telling Stories: The Health Benefits of Narrative // *Literature and Medicine.* 2000. № 19.
- Tokarczuk — *Tokarczuk O.* Anna In w grobowcach świata. Kraków, 2006.
- Tulli 2011 — *Tulli M.* Włoskie szpilki. Warszawa, 2011.
- Tulli 2014 — *Tulli M.* Szum. Kraków, 2014.
- Tulli–wywiad — Zbuntowana. Rozmowa z Magdaleną Tulli // http://wyborcza.pl/1,75410,16711994,Zbuntowana__rozmowa_z_Magdalena_Tulli.html
- Tulli–wywiad 2014 — Prywatne klocki — wywiad z Magdaleną Tulli // <http://czytamcentralnie.blogspot.ru/2014/10/prywatne-klocki-wywiad-z-magdalena-tulli.html>

Tuszyńska 2007 — *Tuszyńska A. Ćwiczenia z utraty*. Kraków, 2007.

Tuszyńska 2014 — *Tuszyńska A. Rodzinna historia lęku*. Kraków, 2014.

Адельгейм — *Адельгейм И. Е.* Психология поэтики: об аутопсихотерапевтических функциях художественного текста (на материале польской прозы 1990–2010-х гг.) (книга выходит в издательстве «Индрик», 2018).

Айерман — *Айерман Р.* Культурная травма и коллективная память // Новое литературное обозрение, 2016, № 141. <http://www.nlobooks.ru/node/7960>

Бедненко — *Бедненко Г.* Мифодрама: смыслы, цели, методы. Доклад, прочитанный на 4-й Московской психодраматической конференции в апреле 2006 года. http://www.psychodrama.narod.ru/text/bednenko_doklad.htm

Бодрийяр — *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2006.

Буйда — *Буйда Ю.* Прусская невеста. М., 1998. <http://buida.ru/prussian-bride/>

Бурлакова — *Бурлакова Н.С.* Психодинамика передачи травматического опыта от поколения к поколению в контексте культурно-исторической клинической психологии // Психологические исследования. 2016. Т. 9, № 45.

Бурлачук, Кочарян, Жидко — *Бурлачук Л., Кочарян А., Жидко М.* Психотерапия. СПб., 2007.

Веселаго — *Веселаго Е. В.* Системные расстановки по Берту Хеллингеру: история, философия, технология // Психотерапия. 2010, № 7; 2011, № 1. <http://www.constellations.ru/paper.html>

Гройс — *Гройс Б.* Под подозрением. М., 2007.

Деррида — *Деррида Ж.* Дар смерти (часть 1) // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія. Теорія культури і філософія науки, 2002, № 552/1.

Джендлин — *Джендлин Ю.* Фокусирование. Новый психотерапевтический метод работы с переживаниями. М., 2000.

Жельвис — *Жельвис В. И.* Язык и эмоции. Волгоград, 1995.

Кукуй — *Кукуй И.* // Барскова. Живые картины. СПб., 2014. Обложка.

Кукулин — *Кукулин И.* Уточнение понятий // Новое литературное обозрение, 2015, № 132. <http://www.nlobooks.ru/node/6196>

Леонтьев — *Леонтьев Д. А.* Жизнетворчество как практика расширения жизненного мира // 1-я Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии: материалы сообщений. М., 2001.

Миллс, Кроули — *Миллс Д., Кроули Р.* Терапевтические метафоры для детей и внутреннего ребенка. М., 2000.

- Немзер — Немзер А. Черная бабочка сновидений // Знамя, 1999, № 7.
- Первичная терапия — Первичная терапия Янова // Руководство по телесно-ориентированной терапии. СПб., 2000.
- Рождественская — Рождественская Е. Ю. Биографический метод в социологии. М., 2012. С. 44.
- Слухай — Слухай Н.В. Терапевтические метафоры и их суггестивный потенциал: теоретические ресурсы НЛП. Русская литература. Исследования. Киев, 2013.
- Сонтаг — Сонтаг С. Болезнь как метафора. М., 2016.
- Старобинец — Старобинец А. Посмотри на него. Москва, 2017.
- Старобинец—интервью — А. Старобинец о потере ребенка и переживании травмы // Meduza, 6 февраля 2017 г. <https://meduza.io/feature/2017/02/06/gore-ne-beskonechno-kak-ni-koschunstvenno-eto-zvuchit>
- Уайт — Уайт М. Карты нарративной практики. введение в нарративную терапию. М., 2010.
- Чанцев — Чанцев А. Фабрика антиутопий. Дистопический дискурс в российской литературе середины 2000-х гг. // Новое литературное обозрение, 2007, № 86.
- Шевцова — Шевцова И. В. Тренинг работы с собственным детством. СПб., 2008.
- Элиаде — Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.
- Эткинд — Эткинд А. Толкование путешествий: Россия и Америка в травелогах и интертекстах. М., 2001.
- Ялом — Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М., 1999. http://modernlib.ru/books/yalom_irvin/ekzistencialnaya_psihoterapiya/read
- Янкелевич — Янкелевич В. Смерть. М., 1999.

Л. К. Гаврюшина

СЕРБИЯ КАК НОВЫЙ ИЗРАИЛЬ
В ТРУДАХ СЕРБСКИХ АГИОГРАФОВ
XIII в.

Осознание и воплощение в литературе славянского средневековья представлений об устройении государственного и общественного бытия, о судьбе народа исходило из осмысления христианской традиции в ее полноте. Это подразумевало, прежде всего, представление об иерархическом устройении как небесного, так и соподчиненного ему земного бытия, главой которого является Христос. С другой стороны, избираемый народом путь рассматривался в контексте истории спасения, в свете являющего себя в истории мира Божественного Откровения о судьбах человечества, в ряде случаев — в собственно эсхатологической перспективе его бытия. Произведения различных жанров, в том или ином художественном ключе — толковали самое вступление народа в христианский мир, становясь тем самым памятниками национального самосознания своей эпохи. В этой связи в контексте литературных сочинений приобретали существенное значение размышления и образы, касающиеся истории постижения народом Божественного Откровения и становления его как «народа Божия». Книжникам необходимо было показать духовные и исторические плоды обращения народа к учению Христа, явить в своих трудах осознание соответствия его духовного состояния и земного бытия божественному предназначению.

Одним из ключевых определений для христианского и, стало быть, Богом избранного народа в древнеславянской книжности было устойчивое словосочетание «Новый Израиль», которое, полагая в этой соименности его известную духовную общность с народом древнего Израиля, вместе с тем указывало на принадлежность его новой, христианской эпохе. Так, в Стихираре XII в. находим следующий

призыв: «Придѣте таино, вьсь новии Израиль, да видим бесплодную землю божию град ныне радующеся» [Стихирарь: 1986, 414]. Таким образом, древние иудеи как богоизбранный народ Ветхого Завета занимали определенное место в представлениях древнеславянского (в данном случае — древнерусского) книжника о сакральном предназначении и миссии народов христианских. Как мы увидим из дальнейшего изложения, касающегося сербской агиографии, образы божественного избрания народа и идеальные лики его покровителей, духовных вождей христианской эпохи, могли — в эстетическом сознании и видении книжников — иметь очевидную связь с событиями и величественными ликами иудейской древности. Ключевыми богословскими понятиями, которые книжники, — в рассуждении о судьбе народа как отвечающего на Божий призыв, о создании христианского царства, подвергают разностороннему сравнительному толкованию, становятся ветхозаветный Закон и христианская Благодать как символически запечатлевающие два Завета с Богом, две эпохи в истории спасения. В данной статье мы попытаемся выявить главные особенности художественного воплощения отмеченных тем, — прежде всего, в агиографических сочинениях хиландарского иеромонаха Доментиана (XIII в.) и, в известной мере, его продолжателя, также иеромонаха, Феодосия (конец XII — начало XIV)¹. Однако сначала обратимся к их трактовке в древнерусском тексте.

Один из наиболее ранних примеров осмысления древнеславянскими книжниками соотношения двух Божественных откровений, то есть явленных в Ветхом, а затем в Новом Завете, мы находим, как известно, в Слове о законе и благодати митрополита Илариона (XI в.) [Слово: 1997]². Это древнейшее русское литературное произведение, имея своей целью во многом вероучительные, проповеднические задачи, вместе с тем прославляло новопросвещенную Русь и святого князя Владимира-Василия как за личное принятие христианской веры, так и за и подвиг крещения Руси. В XIII в. оно было использо-

¹ Издание агиографических сочинений Доментиана: *Живот Светога Симеуна и Светога Саве*, написао Доментијан, на свијет издао Ђ. Даничић, у Биограду, у државној штампарији, 1865. В тексте: [ЖЖСим] и [ЖЖС]. См. также статью *Доментијан* [Православная энци.: XV, 2007, 598–599]. Издание текста Жития св. Саввы авторства Феодосия: *Живот Светога Саве*, написао Доментијан (ошибочно вместо: Теодосије), на свијет издао Друштво србске словесности, трудом Ђ. Даничића, у Биограду, у државној штампарији, 1860. В тексте: [ЖССФ].

² Об Иларионе см. также статью: *Иларион, святитель, митрополит Киевский* [Православная энци., XXII, 2009, 122–126].

вано уже упомянутым хиландарским иеромонахом Доментианом при написании Жития святого Симеона Сербского [Петровский: 1908]³.

Митрополит Иларион, обращаясь к своим соотечественникам, «наслѣдникомъ небеснаго царства», и тем самым высоко оценивающий степень полноты усвоения ими христианского учения, подчеркивает, что не считает нужным повторять для них как людей просвещенных пророчества о Христе или апостольские изречения о будущем веке. Его задача — показать роль иудейского Закона и Христовой благодати в истории и деле спасения человечества. Он говорит «...о законѣ, Моисеѣмъ даннѣмъ и о благодати и истинѣ, Христосомъ бывши», называя свое сочинение повестью о том, «что успѣ закон, что ли благодѣтъ» [Слово: 1997, 28]. Основными этапами пути человечества к спасению книжник считает уклонение от многобожия, веру в Единого Бога, переход от очищения водой, Закона и обрезания к «молоку» благодати и крещения. Важнейшим художественным подспорьем в создании представления о Законе и Благодати служат для него символические образы сыновей Авраама — Исаака как сына свободной Сарры и Измаила как сына рабыни Агари. Ключевым моментом для автора является изгнание Агари, которое позволяет Исааку стать наследником своего отца Авраама. Это событие, по мысли Илариона, служит прообразом рассеяния иудейства по разным странам, начавшегося тогда, когда принявшие благодатные дары свободные христиане, претерпевавшие обиды от иудеев, сыновей «работнаго закона», стали молиться об этом: «Отжени иудѣство и съ закономъ расточи по странамъ, кое бо причастие стѣню съ истиною, иудѣству съ христианствомъ» [Слово: 1997, 30]. Средоточием проповеди митрополита служит выстроенное в риторическом ключе толкование догмата о двуединстве природы Спасителя как источника даруемой народам Благодати [Слово: 1997, 34]. Дальнейшее же изложение касается рассеяния иудеев, о невозможности собрать которых воедино, как напоминает он, печалился и сам Христос. Одновременно возникает и основание их отвержения как врагов Христа. Противопоставление «новых мехов» «мехам ветхим» как, с одной стороны, собираемых Христом в церковь язычников и, с другой, как рассеявшихся иудеев, построено на евангельской символике. Перечисляются грехи именно иудеев, иудейского народа против самого Христа: «иудѣи убити

³ Д. Костич предполагал, что Похвала св. Симеону в составе Жития св. Симеона составлена св. Саввой при переработке Похвалы св. Владимиру митрополита Илариона и позднее внесена Доментианом в принадлежащее ему Житие [Костич: 1921, 158–164].

его искаху». Отдельно он останавливается на неблагодарности иудеев, мучивших и убивших Христа: «Христось слепыа ихъ просвѣти, прокаженныа очисти, слукыа исправи, бѣсныа исцѣли, расслабеныа укрѣпи, мертвыа възкреси. Они же яко злодѣа мучившее, крестѣ пригвоздиша. Сего ради прииде на ня гнѣвъ Божий бесконечныи» [Слово: 1997, 36]. Нетрудно заметить, что вопрос об отвержении Богом (и рассеянии) иудейства, уклонившегося от пути праведности, о его вине перед Спасителем чрезвычайно значим для Илариона, при этом в создаваемых им образах он во многом следует традициям богослужебной литературы⁴. Однако нельзя не подчеркнуть, что именно на противопоставлении поклонившихся Христу язычников отвергшим Его иудеям во многом строится прославление христианской Руси: «Се бо уже мы со всеми христианами славимъ Святую Троицу, и Иудѣа молчит. Христос славим бываетъ, а иудѣи кленоми, языцы приведени, а иудѣи отриновени» [Слово: 1977, 38]. В частности, для книжника весьма важно отметить склонность иудеев к идолослужению, которая не позволила им даже удержаться в рамках Закона, а тем паче познать Благодать: «Не могъше бо закона стѣня удержати, но многажды идоломъ покланяешся, како истинныа благодѣти удержать учение. Нѣ ново учение — новы мѣхы, новы языки! И обое соблюдется». Образ жизни и веры иудеев порицается в русле его противопоставления благочестию новопросвещенной Руси, отвергнувшей жертвоприношения и идолослужения и освящаемой евхаристией: «И уже не идолослужители зовемся, нѣ христианини, не еще безнадѣжници, нѣ уповающее въ жизнь вѣчную»; «и уже не жертвенныа крове въкушающе, погыбаемъ, нѣ Христовы пречистыа крове въкушающе, съпасаемся» [Слово: 1997, 38]. В риторическом противопоставлении христианства иудейству выделяются, с одной стороны, грех иудеев и, с другой, богоугодные устремления христиан земли Русской:

«И не иудѣискы хулимъ, нѣ христианскы благословим;
 Не совѣта творим, яко распяти, нѣ яко Распятому поклонитися,
 Не распинаем Спаса, нѣ руки к нему въздѣваемъ...»
 [Слово: 1997, 40].

⁴ См., например, текст *Службы Великого Пятка*: За благая, яже сотворил еси, Христе, роду еврейскому, распяти Тя осудиша, оца и желчи напоивше Тя... О предательстве недовольни быша, Христе, роди еврейстии, но покиваху главами своими, хулу и ругание приносяще... Ниже земля яко потрясеса, ниже камение яко разседеся, евреов увещаша, ниже церковная завеса, ниже мертвых воскресение... (*Служба Великого Пятка*, антифон 11).

На антииудейскую направленность сочинения Илариона — при этом нет оснований говорить о его невнимании к пророчествам и лицам, упоминаемым в Ветхом Завете — исследователи уже указывали [Мюллер: 2000]. Нас же в данном случае интересуют отмеченные взгляды древнерусского автора как одно из наиболее ранних в древнеславянской литературе примеров толкования и одновременно оценки роли и места народа в истории спасения, — оценки, которая достаточно ярко характеризует личность автора и должна учитываться при анализе сочинений более позднего времени. По всей видимости, заложенные в «Слове» идеи могли оказать определенное влияние не только на последующее развитие церковной литературы, но и на устно-письменные формы словесности (например, духовные стихи) на Руси.

Как мы видим, киевский митрополит строит свою похвалу Русской земле и князю Владимиру, резко отмежевываясь от иудеев, исходя из представления о них как противниках Христа и подробно не останавливаясь на событиях Ветхого Завета. Знакомый с его сочинением сербский агиограф Доментиан, как мы попытаемся показать ниже, имеет не только иной взгляд, но и более многосторонний подход к освещению вопросов, подобных тем, что волновали Илариона как проповедника. Это, разумеется, обусловлено различными задачами авторов, и вместе с тем идеологическими, жанровыми, а также национально-литературными особенностями их трудов.

Доментиан воплощает свои богословские рассуждения в мону-ментальных и многогранных, по преимуществу символических образах, призванных воплотить мысль о соединении земной и духовной реальности. Сравнительно краткое Слово не могло вместить в себя и части того литературного материала, которым он обогащает повествование о св. Симеоне и св. Савве в посвященных им Житиях. Напомним, что сербские жития периода расцвета — XIII–XIV вв. — представляли собой весьма объемные сочинения как памятники ди-настической агиобиографии [Голенищев-Кутузов: 1973], [Гаврю-шина: 1993, 42–55].

Однако необходимо подчеркнуть, что осознание преемственности событий и лиц новозаветной эпохи по отношению к событиям и лицам Ветхого Завета зачастую лежит для него в основе создаваемых образов. Запечатлевая в своих сочинениях переломную эпоху в истории сербского народа, Доментиан, подобно митрополиту Илариону, неоднократно использует понятия Закона (Моисеева) и Благодати, и рассуждает об их значении в истории спасения. Основательность

богословского подхода агиографа к этой теме, его погруженность в образы Ветхого Завета весьма заметны, в частности, во вступлении к Житию св. Симеона, написанного в 1263–1264 гг. Хотя это сочинение было написано книжником на основе ему же принадлежавшего Жития Св. Саввы (1243 или 1254 гг.), нам удобнее начать с него. Стремление Доментиана указать на духовные и событийные параллели двух эпох здесь очевидно. Прославляя Творца за «бесчисленную милость», явленную Богом человечеству с момента создания мира, книжник выделяет в истории спасения три этапа. Первый из них — «прежде Закона — от первого Адама и до Ноя же и Авраама, Исаака же и Иакова», второй — «с Законом», — он ознаменован прославлением «первого законоположника» Моисея на Синайской Горе, который «положил закон» «людям своим, первому Израилю». Следующий и последний этап в описании Доментиана отмечен обилием определений и дает своего рода богословско-эстетическое расширение представлений о Законе и Благодати: так, Христос представлен как олицетворение Благодати («самосъвършената благодѣть»); вместе с тем подчеркивается, что через Него она являет себя миру («прѣсъвършеною благодѣть яви»). Спаситель, по словам Доментиана, был исполнителем Первого Закона (т.е. Закона Моисеева). Это подразумевает убеждение, что христианская эпоха есть эпоха Второго Закона, понимаемого уже как совокупность христианских заповедей и церковных установлений. Заслуживает внимания и стремление книжника указать на соответствие числовой символики, относящейся к устройению религиозной жизни в эпоху Закона, с одной стороны, и в освященную Благодатью эпоху христианскую. Эпоха Закона ознаменована тем, что Моисей поставил двенадцать древних пророков, чад Осии, которые были призваны «служить святому законоположению»; Христос поставил двенадцать апостолов. Моисей — четырех великих пророков — чад Исайи, Христос же — четырех евангелистов. Моисей — прочих 70 (пророков), Христос — иных 70 (имеются в виду «апостолы от семидесяти»). Есть и другие случаи символического употребления числа 70. Интересно также, что агиограф сближает две эпохи, говоря о «служении» не только Закону, но и Благодати. О Моисее: ... яви ... прочихъ .о. слоужити светлому законоположению. О Христе: ...и яви ине .о. слоужити новои благодѣти ѱевангельскон [ЖССим., 2]. Таким образом открывается еще одно значение этого слова в агиографическом тексте — оно именуется совокупность духовных установлений, которым подобает

служить, то есть исполнять их. Доментиан может говорить о служении «закону», понимая под ним по сути дело то же, что и здесь под «благодатью». Эти слова и понятия порой оказываются почти взаимозаменяемыми. Для сравнения вспомним здесь слова митрополита Илариона о Законе как лишь о ступени к Благодати: «Закон бо прѣжде бѣ и възнесся в малѣ и отиде. Вѣра же христьянская больши первыя бысть и распадеса на множество язык...» [Слово: 1997, 32].

Итак, Доментиан, согласно изложенному в прологе к Житию, придает немалое значение не только богословскому противопоставлению Ветхого и Нового Завета, которое подчеркивал и митрополит Иларион, но и их теснейшей духовной связи как двух эпох действия Божественного Промысла в мире. Пролог подготавливает читателя к восприятию образа святого Симеона как образа святого вселенской величины: он, с одной стороны, духовный наследник ветхозаветных пророков, с другой — чадо наступившей в назначенное Богом время эпохи Благодати и истины, в которой явился наряду с другими христианскими святыми. Это становится отправной точкой его идеализации как святого покровителя Сербии: ... *въ тои же благодѣти мнози любештен бога явнише се., въ них же и сии светыи и прѣподобныи и богоносныи отъць нашъ яви се въ послѣдныи е роды наше* [ЖССим., 2]. Параллель между «двумя образами» св. Симеона — как равновеликого перед Богом с одной стороны, ветхозаветным патриархом и, с другой — новозаветным святым — видна, в частности, в его молитве об освобождении из темницы: он упоминает в ней одновременно Иосифа Прекрасного и апостола Петра, по воле Божией получивших свободу [ЖССим., 13], и тем самым уподобляется им в своем освобождении.

Дальнейшее повествование говорит о явлении св. Симеона в мир как о совершенно исключительном для истории спасения в «последние времена». Оно едва ли не возносит сербского святого над сонмом прочих христианских подвижников тем, что уравнивает его роль в исполнении божественных предначертаний с величайшими фигурами Священной истории.

Чтобы убедиться в этом, следует обратить внимание на еще одно, построенное книжником, хронологическое изложение этапов промыслительного действия Божия в истории человечества [ЖССим., 14–15]. Одновременно это и духовная родословная святого Симеона. В представлении действующих в Священной истории лиц каждое из них поименовано как «первенец», то есть избранный Богом, «пер-

вый» для Бога, имеющий нравственное превосходство, «первенство» в вере⁵. Кроме того, каждое из этих лиц именуется в соответствии со своей миссией в соответствующую эпоху: Адам — *въ прьвыныхъ родѣхъ первѣнць*, Ной — *вторынъ обновительъ мира всего*, Авраам — *другъ Божи нареченный*. Затем следуют Исаак и Иаков, которому Богом дано было имя Израиль, и великий Иов праведный — все они были «первенцами в роде своем». В сочинении Доментиана дается и толкование этого слова. «Первенцы» — те, кто *прѣжде вѣроваше къ господоу Богу всѣхъ*, при этом св. Симеон в описанной иерархии (Адам — Ной — Авраам — Исаак и Иаков — Израиль, Иов) занимает место непосредственно после Нового Адама и «первенца из мертвых»⁶ — Христа. Симеон именуется «первенцемъ вышнего Иерусалима», то есть одним из величайших святых на небесах, — он ведет за собой уже сонм собственно христианских подвижников, в том числе архиереев: ... *сн же прѣподобный отць нашъ по истинѣ прьвѣе вѣрова къ господоу богоу всѣхъ и добрый поуть показа чедомъ своимъ и всемоу отчьствоу своемуу, и по истинѣ высть прьвѣнць вышняаго Иеросалима подобнь тѣмъ светымъ прьво реченнымъ...*[ЖССим., 15]. В другом месте: *яко быти яемоу ранскому вселителю и жителю вышняаго Иеросалима по истинѣ прьвѣе вѣрова къ господоу богоу всѣхъ* [ЖССим., 5].

Как мы сможем убедиться впоследствии, путь сербов к полноте восприятия христианской веры и устройению церковной жизни по «Новому закону» запечатлевается агиографом прежде всего и преимущественно через образы покровителей его отечества. При этом для Доментиана существенна не только своего рода «духовная родословная» сербских просветителей, но важны и доказательства — подтверждения «легитимности» их как избранных Божиих в эпоху торжества Нового Завета.

Истинное начало исторического бытия сербского народа для Доментиана начинается с его освящения Богом как народа «христоименитого», получившего от Него благодатные дары, позволяющие ему победить внешних и внутренних врагов и «идольскую лесь» и утвердить основы церковной и государственной жизни. О торжестве христианства как залого спасения соотечественников и процветания сербской земли красноречиво свидетельствует пролог, предпосланный автором Житию св. Саввы. Из него становится очевидным, что

⁵ См. также статью «Первенец» [Словарь РЯ: вып. 14, 1988, 197].

⁶ См. *Послания ап. Павла* (1 Кор. 15, 20; 1 Кол. 1, 18).

история сербской земли для книжника есть продолжение Священной истории, один из открывшихся людям плодов Божественного домостроительства:

Царствоуишгоу же господоу нашемоу Исоу Христоу и прѣльсти побѣждении бывшии и льсти идольсцѣи потрѣблении вывшии и гонению на христианы прѣставшоу... Благовѣрномуу же и благочытивомуу и богомъ избранномуу и богомъ въздвиженомуу и самодръжавьномуу господиноу Стефаноу великославномуу и велеродьномуу и прѣвеликомуу жоупаноу Немани самодръжавьно царствоуишгоу всею сербскою землею и поморскою... [ЖСС, 109].

В приведенном фрагменте автор свидетельствует и о важнейшем для Сербии историческом событии — создании христианского царства, которое, как видим, иерархически подчинено царству Христову и уподобляется ему. Именно в этом качестве Сербия становится для Бога Новым Израилем. Вместе с тем создание этого царства для Доментиана — один из плодов промыслительного действия Божия в истории человечества.

Заметим, что, в отличие от Илариона, для которого было существенно, что русские славят Христа «вместе со всеми», Доментиан по сути дела и не упоминает о христианских народах, в сообщество которых вошли новопросвещенные сербы. При этом, как мы видели, для него чрезвычайно важно указать на духовные основания жизни подвижников и народа, уходящие в глубь веков, на их связи «по вертикали» — с теми, кто испокон веков «верил Богу» и творил волю Божию. Именно эта духовная связь — ветхозаветные и новозаветные святые стоят здесь для Доментиана, как мы уже говорили, по сути дела, в одном ряду — и становится главным стержнем художественных образов в его житиях. Это обнаруживается из многочисленных примеров, содержащихся в принадлежащих ему сочинениях.

Так, Савва в своей молитве обращается к Богу: «**боже пророческыи и апостольскыи**» [ЖСС, 196]; о нем самом агиограф пишет: «**самъ цркви божиа, основанъ волею божию на здании апостольсцѣи и пророчесцѣи**» [ЖСС, 280].

Однако наше особое внимание будут привлекать многочисленные образы-уподобления сербских святых ветхозаветным праведникам⁷.

⁷ Сопоставления образа св. Саввы с образами ветхозаветных праведников в Житии св. Саввы Доментиана подробно рассмотрены в монографии Лиляны Юхас [Юхас: 2001].

В текстах сербских агиографов они являются основой художественного толкования веры праотцев как прообраза христианской веры и прославления подвижников как ее проповедников в своем отечестве.

Согласно наблюдениям исследователей, «в книге Бытие имя «Израиль» прилагается к отдельному человеку — патриарху Иакову (49 раз), в абсолютном же большинстве случаев (в Ветхом Завете) оно служит для именованя группы людей — имеется в виду народ и государство, созданное потомками патриарха Иакова»⁸.

Обратимся теперь к примерам использования именованя Новый (Второй) Израиль в сочинениях сербских агиографов. Говоря об употреблении словосочетаня «Новый Израиль» и его роли в текстах сербских житий мы, как указывалось выше, ограничиваемся лишь сочинениями Доментиана и Феодосия, однако очевидно, что оно использовалось и в других древних памятниках сербской письменности. Например, в Житии св. Стефана Дечанского имеется его вариант — «новорожденный Израиль». Именно он упоминается (в контексте отрывка из Жития, посвященного св. Симеону) в словарной статье «Израиль» Словаря Джуры Даничича: *јави во намь новаго Авраама светаго нашего господина Симешна и новаго мироточьца въ новорожденнѣмь Израилы рекше въ срьпсцѣи земли. Г XI 189 [Рјечник: 1863, 403]*⁹.

В текстах Доментиана и Феодосия именоване Новый Израиль, или Вьторыи Израиль встречается достаточно часто — оно используется как характеристика покровителей сербского народа — св. Симеона и св. Саввы —или самого народа как исполнителя божественных предначертаний, венчаемого славой древнего Израиля.

В Житии святого Саввы, составленном Доментианом, о значении рождения подвижника для его родителей и для всего сербского рода говорится следующим образом: *Сиа же света родителга его рождьствомь его освештена быста, и благослови га богъ вьсаकिनьмь благословеннѣмь, имь же благослови Авраама и Сароу и Исаака*

⁸ См.: *Израиль Древний, имя Израиль* [Православная энциклопедия: XXI, 2009, 626].

⁹ Расшифровка сокращения в названии источника (Г XI, 189): Гласник Друштва Србске Словесности, текст *Предисловия архиепископа Никодима к типикону*. Никодим, игумен Хиландарского монастыря на Афоне (1312–1316), архиепископ Сербский (1317–1336) — переводчик Иерусалимского Типикона (Устава преп. Саввы Освященного). См. об этом, в частности, статью Д. Богдановича [Богданович 1980, 165].

и Ревекоу, Иакова и сыны его и весь плод ею богомъ благословень бысть, и сыны же сыновъ ею наковлимъ благословениемъ благо-
 слови богъ, слоужителею новомуу законуу своемуу въздвиже и нови
 израильти богомъ наречени быше въторое царское свештienie и
 истиньнѣи маслинѣ прицѣпише се, христоу истиньномуу богу...
 [ЖСС, 132]. Приведенный пример показывает, что царское досто-
 инство (въторое царское свештienie) представителей династии Не-
 маничей, соотносимое, очевидно, с титулами царей иудейских, для
 автора есть составляющая их идеального образа (а также и всего «рода
 сербского»), по значимости непосредственно примыкающая к опре-
 делению «Новый Израиль» («Нови израильти») или входящая в него.
 Благословение родителей святого Саввы тем же благословением, что
 получали от Бога семьи ветхозаветных патриархов, здесь заставляет
 вспомнить богослужебные тексты венчания:... и бл҃гослови ихъ г҃ди
 еже нашъ такоже бл҃гословилъ еси исаака и ревекоу. бл҃гослови ихъ
 г҃ди боже нашъ, такоже бл҃гословилъ еси иакова и рахиль...¹⁰ Как мы
 увидим из дальнейшего изложения, опора на образы Ветхого Завета
 является для Доментиана определяющей в поэтической идеализации
 сербских покровителей.

В примере из доментианова Жития св. Саввы, где упоминается
 о Древнем и Новом Израиле и соотносятся видимые плоды их исто-
 рического бытия, речь идет как о духовных вождях, так и о самих на-
 родах; помимо обычного уподобления, этот пример содержит в себе
 противопоставление иудейского народа новопросвещенному серб-
 скому. Первый не сохранил Завет с Богом и был Им отвергнут, не-
 смотря на то, что он был ранее «усыновлен». Второй, Новый Изра-
 иль, ведомый св. Саввой, получает через святого обещанное Богом:

...пръвомоу Исраилю и чедомъ его оусыниение и слава и обѣти,
 и въ завѣтѣхъ его не прѣбывше на тѣхъ изрвение бысть, а
 на семь прѣосвештенѣмъ богатьно оутвърди се милость бо-
 жия, оусыниение и слава и обѣштание боудоуштинихъ благъ
 бесконьчнааго жития господемъ семоу дано бысть, и новии
 Исраиль нарече и, и обѣты все господемъ обѣштаныи прѣ-
 дастъ чедомъ своего отъчества... [ЖСС, 316].

В феодосиевском Житии св. Саввы о сербах как о Новом Израиле
 говорится в связи с рассказом о мироточении из фрески — обра-

¹⁰ Чин и устав обручению и венчанию. Московская единоверческая типо-
 графия, печать с оригинала 1647 г.

за святого Симеона, написанного в храме монастыря Студеница¹¹, уподобляемом чуду явления воды в пустыне из «сухого камня»: здесь встречаем противопоставление еврейского народа как непокорного («непокоривого») «благопокоривому» роду сербскому, которому влияние мира от мощей св. Симеона должно послужить духовным утешением:

И се пакы стеннописаніе чьстѣнаго швѣраза прѣподовѣнаго подо-
вѣе, идеже въ цркви соуште, и въ трапезѣ написано бѣше, иже
источьникъ чоудесемь вогъ, источивыи древле изъ соуха камене
въ поустыини водоу непокоривымъ людемъ, на болшее прославле-
ніе и почьсть прѣподовѣнааго, паче же на оудивленіе и оутѣше-
ніе благопокоривымъ людемъ, чедшмъ его, и людемъ его, ново-
моу їсраилю... [ЖССФ, 88]. Образ Феодосия здесь, несомненно,
близок к упоминавшимся выше образам противопоставления
народа иудейского, послушавшегося Бога, русскому, принявшему
учение Христа.

В Житии, составленном Феодосием, есть и упоминание о самом древнем Израиле, ветхозаветном патриархе. Перенесение мощей св. Симеона со Святой Горы в Сербию, в монастырь Студеница, уподобляется (и одновременно противопоставляется) перенесению тела патриарха из Египта в землю Ханаанскую¹². В этом отрывке из жития (и, видимо, только в нем) св. Симеон, по аналогии с Иаковом, именуется патриархом. Возвеличению образа св. Симеона служит, в том числе, и противопоставление Египта как земли порабощения иудеев святой для христиан земле, Святой Горе, и участие в шествии с мощами Симеона св. Саввы — «сына-ангела» и «святых мужей», очевидно, монашествующих с Афона: ...Дивно же бѣ се иже уть бога чловѣкомъ, мню же и аггелшмъ видѣти сего прѣподовнаго утьца нашего и паче древнааго Ісраїла моштїи пренѣсеніе, не во уть Егѣпта работы и съ погриватели, простою чедїю, нь уть светые горы и съ светыми моужами носимъ бывааше, сыномъ аггеломъ приносимъ и сыномъ благочьстивымъ самодржьцемъ приемлемъ и тако съ великою чьстїю станомъ стаюште и въздвижоуште се и носеште тако дроугаго Іаква и новааго Ісраїла патрїарха утьца нашего Вімешна... [ЖССФ, 83–84]. Итак, у Феодосия вновь видим

¹¹ *Студеница* — сербский монастырь, основанный Стефаном Неманей в 1190 г. Мощи Стефана (Симеона) Немани перенесены из Хиландарского монастыря на Афоне в Студеницу в 1199 г.

¹² См. статью *Иаков (Израиль)* [Православная энциклопедия: XX, 2009, 435–439].

противопоставление по принципу «низкое, приземленное» (в перенесении тела и погребении ветхозаветном) — «высокое, освященное» (в перенесении мощей сербского «патриарха»). Вместе с тем величие события сербской истории зиждется на уподоблении его описанному в Ветхом Завете.

Возвращаясь к Житию святого Саввы авторства Доментиана, следует особо остановиться на весьма пространным и насыщенном риторическими фигурами письме афонского подвижника к своему отцу св. Симеону, которое содержит призыв к нему избрать иноческий путь, стать духовным вождем и заступником перед Богом своего народа. Здесь именование «Новый Израиль» относится к будущему: в одном случае оно характеризует ожидаемое явление в мире усыновленного Богу сербского народа как духовного плода его отца — св. Симеона, в другом прилагается к самому Симеону мироточцу, образ которого соотнесен с образом сына как его духовного предтечи.

...прииди, многолюбвзна жалости доуши мои, подобьниче боговидьномуу Иаковуу, изъ тебе во вѣторыи Исраиль прорастеть [ЖСС, 150].

...нъ живын въ Иосифѣ и съвѣдын его въ египеть прѣдъ лицемъ отьца своего Исраиля, тѣжде и мене посла прѣдъ лицемъ ти светыимъ, тако да прославить богъ въ тебѣ своа чоудеса и вѣторыи новын Исраиль наречеши сеююю [ЖСС, с. 150].

Уподобление святой двоицы — Симеона и Саввы — ветхозаветным патриархам Иакову (Израиллю) и сыну его праведному Иосифу, ядром которого является общее для них пребывание на чужбине, «чуждестранствие», присутствует и в сочинении Феодосия. Там, однако, указанная параллель не является столь многослойной, как у Доментиана. Физическое умножение еврейского народа в Египте линейно противопоставлено книжником умножению духовных чад Симеона и Саввы на Святой Горе, куда они отправились ради спасения души. При этом Иаков и Иосиф Прекрасный, с одной стороны, и святые Симеон и Савва, с другой, сравниваются по тому же принципу «плотское-духовное»: в приведенном ниже отрывке Савва назван «прекрасным душою». Таким образом Феодосий, по сравнению с Доментианом, несколько приземляет образ «Первого Израиля», отдавая явное преимущество Второму.

Здесь мы могли бы вернуться к рассуждениям Илариона, которым образы сербского агиографа весьма созвучны. Касаясь самой сути богоизбранности иудеев, он подчеркивает, что они были оправданы, но

не спасены, относя две эти категории отношений Бога и человека соответственно к земной и будущей, загробной жизни. Закон и Благодать при этом сопоставляются «по силе света», как свеча и солнце: Иудѣи бо при свѣшти законнѣи дѣлааху свое оправдание, христиани же при благодѣтнѣмъ солнци свое спасение зиждють. Яко иудѣиство стѣнемъ и закономъ оправдашеся, а не спасашеся, хрѣстиани же истиною и благодатию не оправдаются, нѣ спасаются». Тем самым книжник приходит к еще более решительным выводам — о поглощенности иудеев земными заботами, в отличие от христиан, чья радость лежит в духовной плоскости, то есть в устремлении к «небесным». Итак, текст Феодосия:

Нѣ иже чюдесемъ богъ древле пришьствѣемъ въ тоуждестранствѣи оумноживъ и распространивъ Иакова съ прѣкраснымъ Иосифомъ плѣтскы въ Егѣптъ, съ нинашнаго штьца Бѣмвна новаго Исраила и съ прѣкраснымъ доушею Савомъ не плѣтскими нѣ доуховными чеды въ поустыни въ тоуждеи странѣ пришьствѣемъ оумножити и распространити хотѣ... [ЖССФ, 48]

Приведенный отрывок, в частности, подтверждает, что хотя основное внимание сербских агиографов сосредоточено на создании образов святых покровителей Сербии, сербская земля и ее народ как избранный Богом явно или прикровенно, но постоянно присутствует в художественно-смысловой ткани их сочинений. Одна из главных целей совершаемого святыми — спасение соотечественников, народа, освященного Божией благодатью и исполняющего божественный замысел.

Особенное внимание к понятию «отечество» (и, соответственно, частота словоупотребления) характеризует рассказ об убиении по молитве святого Саввы — нечестивого Стреза, восставшего на сербского короля Стефана Первовенчанного (Стрез приходился ему названным братом). Нечестивец уподобляется здесь «сыну диаволу», который восхотел **паче подовити се господеви нашему Иисоу Христоу** и который **воздвиг врань на отъчство светааго** и собрал **тъмы тъмами языкъ вьсакиихъ на погоубление отъчства его**. Обращает на себя внимание приводимая в этой связи характеристика святого Саввы как защитника отечества, ревнителя веры отцов, то есть веры христианской: **боголюбивыи богочъстивыи съпрѣстольникъ отъчствоу своемуу по прѣданию отъчоу**. Однако это лишь часть идеального образа. Другая его сторона связана с уподоблением святого ветхозаветным персонажам. Здесь могущество Моисея,

победившего «безбожного» Амалика, уподоблено духовной мощи христианского подвижника, побеждающего врага (не столько своего, сколько врага Божия) молитвой. Особого внимания заслуживает указание Доментиана на преемственность описываемых побед в их духовно-символической сущности, при этом победа над врагами в Ветхом Завете являет собой прообраз победы именем Христа (что весьма характерно для богослужебной литературы, в частности, упоминается в ирмосах различных канонов)¹³. О Моисее, вернувшемся с горы [Толковая Библия: 1904–1907, 328–330], говорится, что он лишь показывал знамение креста, — Савва же был вооружен «силою крестною», держа в руках крест Христов как «непобедимое оружие». Текст уподобления-противопоставления заслуживает того, чтобы привести его в оригинале: ...**Моисии великын боговидць побѣди безбожнааго Амалика, син же вѣторын боговидць силою любителя своего Христа горе по отъчествии своемъ и молитвою светою побѣди врага своего, подове се ономоу великомуу боговидцоу, възвращъшомоу се съ горы побѣдившомоу Амалика, тѣмъ толико еже образуюшга крѣстьно знамение, син вѣторын боговидць вѣоружень силою крѣстьною на крѣстѣ распетааго имѣе въ срьдци своемъ и въ доуши своени, и въ роукоу своєю дрьже неповѣдимое ороужие, силою кожниею изоштрено обуюдоу острѣе мѣча, раздѣлане до мозговъ и до члановъ, и тѣмъ побѣди врагы своие** [ЖСС, 207–208]. И далее: ... **вѣторын моисии боговидць вѣторааго Амалика врага своего побѣдивъ силою крѣстьною** [ЖСС, 209].

Двух «боговидцев» обеих эпох, Моисея и Савву, как мы видим, объединяет сила веры и близость к Богу; образ св. Саввы, с одной стороны, вырастает в своем величии, будучи помещен рядом с могучей фигурой Моисея, с другой, превосходит его образ в духовном измерении — как образ подвижника, избранного самим Христом. В этом контексте и сама история со Стрезом как побежденным св. Саввой врагом отечества вливается в общее русло прославления сербского народа — «Нового Израиля». В заключительной части Жития св. Саввы, в Похвале, мы находим аналогичное, содержательно емкое и лаконичное по форме уподобление св. Саввы Моисею, где вновь

¹³ См. ирмос 1-й песни Канона на Воздвижение Честнаго креста («Креста начертав Моисей, прямо жезлом Чермное пресече, Израилю проходящу...» // *Избранные каноны*. Новозыбков, 1987); Ирмос 1-й песни Канона св. пророку Моисею: «Моря Чермнаго пучину, немокрыми стопами древле шествовав Израиль, крестообразно Моисеовыма рукама, Амаликову силу в пустыни победил есть» // *Канонник*. Новозыбков, 1994, с. 144.

возникает и символ креста как прообраза духовного оружия: ...онъ великий боговидецъ Амалика побѣди светлыи крестъ прообразоуе, а сии прѣосвещенныи многыи законопрѣстоупники, воюющеге на отъчство его, светюю молитвою осудивъ, и светлымъ ороужиемъ крестнымъ изби ѿ [ЖСС, 318].

Феодосий тоже использует монументальные образы ветхозаветных царей и патриархов, чтобы показать величие духовной победы святого Саввы над Стрезом, которую он одерживает «верой и кротостью»: **И авіе давидьскою кротостію и вѣрою къ шномоу Голіафу изыде, и обрѣте много множество многинухъ ѳезыкъ събравша и на отъчство его идоушта.** Здесь важно отметить прямое уподобление Давиду в смиренности, одной из важнейших для христианина добродетелей [ЖССФ, 109]. В видении автора все упоминаемые лица не только духовные вожди, но и защитники своей земли: ...богомудрїи же тогда къ богоу Сава архімандритъ такоже Мшүси и другыи Сомоуналь гавѣ прѣдѣстоаше, и въ скръби брата срьдцемъ съболѣзноваше. състрадаше доушею за штъчство оубв и за своеплеменные люди скръѣше... (Там же).

Сопоставляемые между собой образы Египта и Святой Горы как имеющие знаковую роль в судьбе двух народов мы встречаем и у Доментиана, и у Феодосия. Однако они имеют различное идейно-художественное наполнение. Как и во многих других случаях, Доментиан выстраивает целую символическую картину, соотносящую библейские образы с образами сербского отечества. Исход иудеев из Египта символически представлен как перенесение Израиля Христом (при этом упоминается о том, что Христос именовал Израиль «виноградом»)¹⁴.

Обращаясь к истории сербского народа, Доментиан говорит об изнесении святым Саввой со Святой Горы «истинного винограда Христа — истинного Бога»: **Владыка во его Христось виноград Исранла именов, прѣнесыи сего из Египта сии же оученикъ владыкы своего не изъ Египта нь отъ Светыи Горы избранна прѣсвѣтыи Богородице...** Параллель Египет — Святая Гора дополняется параллелью-противопоставлением Иосифа, оказавшегося в Египте,

¹⁴ Согласно *Симфонии* (Словарю к Ветхому и Новому Завету), уподобление Израиля винограду встречается только в текстах книг пророков Иеремии и Осии («доберут остаток Израиля как виноград» — Иеремия, 6, 9). «Как виноград в пустыне, я нашел Израиля» (Осия, 9, 10), «Израиль — ветвистый виноград» (Осия, 10, 1).

будучи проданным в рабство, святому Савве, вселившемуся на Святую Гору промыслом Божиим. Святая Гора вознесена над Египтом как обитель Пресвятой Богородицы, святой Савва над Иосифом как ее избранник, который *не тако Иосифъ братнию проданъ бывъ въ египеть, но самим Богом приведенъ отъ сръбьскыи землѣ въ Светую Гору въ изволение прѣсвѣтыи богородице...* При этом в центре символической картины находится образ Богородицы (единосоушътнѣи троици съовшътница), соединяющий Святую Гору как, с одной стороны, освященное Ее пребыванием и Божиим благословением место и Сербию, куда святой приносит христианское учение: *и тои молитвами отъ тоуду изнесьша истинныи виноградъ Христа истиннаго бога и прѣчистою его вѣроу всемоу отъчьствоу своему и тоу обогативъша въсѣхъ любештнихъ бога паче и прѣвольше свое отъчьство, тако исплнити се словоу христовоу, боудутъ во, рече, послѣднии прѣви, и прѣвин послѣдни.* Приведенное в заключение пророчество Христа о распространении веры среди язычников в свою очередь подчеркивает достоинство «христоименитого» сербского народа [ЖСС, 203]. Как мы помним, подобные же изречения митрополит Иларион использовал в своем Слове, противопоставляя крещеную Русь иудеям, лишенным Божиих даров, в частности: «Отметяся от васъ царство Божие и дасться странамъ творящимъ плоды его» [Слово: 1997, 38].

Тема, связывающая Египет и Святую Гору, возникает и в конце Жития Саввы, в похвале святому, где сравнения, раскрывающие превосходство святого над ветхозаветными праведниками и в то же время духовную преемственность по отношению к ним, следуют одно за другим, как правило, совмещая уподобления с противопоставлениями. Так, весьма интересен символический образ Земли обетованной — она представлена как реальное пространство и как духовное наследие. Святая Гора описывается Доментианом как Земля обетованная для святого, при этом молоко и мед, которые она источает, воспринимаются как духовные дары, в свою очередь обращающие духовную тьму (горькое молоко) в духовную сладость благословением идущего из этой земли (с Востока на Запад) святого Саввы. Подвижник (сопоставляемый здесь с Авраамом как покинувший ради обетованной земли родные места и вместе с тем как унаследовавший эту землю в духовном смысле) тем самым служит духовному преобразованию своего отечества: *прѣви онъ великын боговидѣць вѣжа отъ рода своего из землѣ египетьскыи и прииде въ землю мадитамскоу, а сини прѣосвѣштеныи отъ землѣ своеи и отъ рода своего*

прѣсельникъ высть авраамоу подобнь, и наслѣдникъ высть паче и житель земліе обѣтованные великомуу монсею, землю истачающетоу млѣко и медь... [ЖСС, 319]. Эта же тема звучит и во многих других уподоблениях, например: ...овъ великын боговидць въ поустыни жеждоуштни съ нимь Исраиля напои, а сии прѣосвѣштеныи въсакаго благовѣрїа напои свое отъчество, испрѣва жеждоуштїе истовааго пива, Христа истиньнааго Бога [ЖСС, 317].

Таким образом, как мы видели, оба сербских агиографа касаются, в большей или меньшей мере, представления о богоизбранном (в смысле получения от Бога благодатных даров) сербском народе как Новом Израиле, то есть преемнике Израиля ветхозаветного. Один из примеров, который мы находим в похвале святому Савве в доментіановом Житии, особенно отчетливо раскрывает различия в судьбах принявших эти именованія народов. Из него следует, что для Первого Израиля важнейшим было освобождение великого числа людей иудеев от «рабства египетского», для Второго — превращение великого множества народа в людей правоверных, избавленных от идольской лести (кумиры, язычество, ересь) посредством «богоразумного» учения [ЖСС, с. 316]. Упоминание о последнем, то есть об учении Христа, ведет нас к пониманию общего смысла и оттенков значений, касающихся «благодати» и «закона» в сербских житиях. Так, Доментиан говорит о «новом законе», вводимом св. Саввой, как о «новой апостольской благодатию, святым духом назнаменанных скрижалях». При этом Моисеевы «скрижали законные» противопоставлены им лишь по способу материальной (на каменных плитах), а не духовной (по благодати) передачи их людям. Благодать как Святой Дух передает через Савву «скрижали учений духовных», содержащие «закон», который надлежит исполнить: ...онъ великын боговидць законьные скрижали на каменьныхъ дьскахъ богоначрътана писмена прие, а сии прѣосвѣштеныи не на дьскахъ каменьныхъ ни чрънилкомъ написано чьто прие, нь новою апостольскою благодѣтїю светнымъ доухомъ назнаменаныи скрижали прие оучении доуховьныхъ имиже законъ испльни и свое отъчество просвѣти [ЖСС, с. 316–317]. В приведенном отрывке (а еще яснее — в контексте всей заключительной похвалы) в максимальной для подобных уподоблений степени, содержательно и художественно сближаются представления о ветхозаветном и новозаветном «законах» как совокупности божественных предначертаний, данных верующему народу. Подчеркнут и во многом общий для древних иудеев и для ново-

просвещенных сербов смысл «духовного водительства». Таким образом, для Доментиана по крайней мере одна из сторон нового учения, нового «закона» — это совокупность Божиих заповедей, церковных канонов и обычаев. Один из многочисленных примеров — упоминание в конце Жития Саввы о «законах» и «уставах» как об украшении сербской земли. Речь идет, по сути дела, о процветании благочестия в Сербии, о духовных плодах Нового Израиля как народа, преданного Богу: ...и всѣми благыми простославныхъ и христоименитиѣхъ людѣи законы же и оуставы срьбскою оукрашенноу и сѣяшгоу своего отъчества землю видѣвъ... [ЖСС, 179]. Можно привести и примеры из феодосиевского Жития св. Саввы, например, слова самодержца Стефана, обращенные к брату, в которых, с помощью повторения однокоренных слов («закон», «узаконити») подчеркивается значимость «чина», устава, правильного устройства христианской жизни: ...добрѣ богомъ посланъ и насъ оубо и все людѣи своего отъчества наоучити пришьль еси, закономъ же и обычаемъ христоименитиѣхъ людѣи оузаконити же и во всемъ подобнѣ оукрасити... [ЖССФ, с. 138]. Такое представление о «законе Божием», важнейшее для новопросвещенных христиан, разумеется, воспринято сербскими книжниками из всего контекста церковной, в частности, богослужебной литературы. Однако Доментиан, придавая особое значение «закону» как основе богоугодной жизни своих соотечественников, нередко употребляет это слово в контексте, подразумевающим его ветхозаветное восприятие: сыны же сыновъ его накованнимъ благословениемъ благослови богъ и слоужителие новомоу законуу своемоу въздвиже и нови израильти богомъ наречении быше... [ЖССим., 132]. Как можно заключить из уже приведенных примеров, в сочинениях этого агиографа присутствует большое разнообразие словосочетаний, в которых судьба сербского народа и его святых покровителей соотносится с судьбой иудейского народа и ветхозаветных праведников: вѣторыи исранль, вѣторыи новии исранль, вѣторыи боговидць, вѣторыи пророкъ, подобниче боговидьномоу наковоу, новии законоположникъ, вѣторыи законоположникъ, вѣторыи монсии боговидць, нови израильти, вѣтороие царьское свештенне, вѣторыи законъ, новии законъ, богозваньне вѣторыне пророкы (Феодосий видит в св. Савве также дроугаго Іаква и новааго Исранля патрїарха). Сопоставления такого рода проходят, по сути дела, через весь текст житий и охватывают целиком земной путь святых Симеона и Саввы. Доментиан особо выделяет заботу «первоучителя сербского» о подготовке преемника и духовного наследника, подобную заботе Моисея о «вос-

питании» Иисуса Навина. Об архиепископе Арсении читаем: **...и того въ мѣсто себѣ постави вторааго правителя и вожда отъчъствоу своемуу** [ЖСС, 323].

В текстах Доментиана — отдельные примеры уже приводились — довольно часто встречается употребление слов «законоположение» и «законоположник» в связи с событиями и лицами как Ветхого Завета, так и сербской истории [Словарь РЯ: 5, 1978, 220—221]. Один из примеров — из Жития святого Симеона: **ветъхое законоположение, ново же христово евангелие** [ЖССим., с. 4]. В доментиановом Житии святого Саввы, в описании перенесения его мощей из Тырнова в Сербию о нем говорится: **яко подобно и чьстьно прѣосвещенному и истомуу чьстителюу црьковьномуу, и прьвомуу законоположникуу, и второмуу пророкуу подобноу боговидьцоу чьстьномуу Моисею...** [ЖСС, с. 334]. Таким образом, православный архиерей св. Савва уподобляется Моисею и как «второй пророк» и «законоположник». В той же доментиановой похвале святому говорится о св. Савве как «новом законоположнике». Упомянув о Моисее, который «служил одной скинии и держал Ветхий закон», определяя судьбу «сонма израилева», агиограф пишет о подобном же служении своему народу Саввы, который выстроил многочисленные церкви по всему отечеству и за его пределами: **...и своемуу отъчъствоу вождь бысть на благовѣрне и на светыню, и новын законоположникъ бысть, слоуже на истовѣмь основани апостольсцѣ новою благодѣтию** [ЖСС, с. 320]. Здесь, таким образом, приводятся новые подробности служения Моисея и Саввы как духовных вождей эпохи Ветхого и Нового Закона. Отметим здесь, что честь главного «законоположника» в богослужбных текстах отводится Христу (как, например, в тексте уже упоминавшегося Чина венчания: **Блгословенъ еси гди бже нашъ, таиннаго и пречистаго брака священнодѣиствениче, и тѣлеснаго законоположнице**).

Вслед за понятием «закон» как общего, однако и содержащего существенные различия для древних иудеев и новых христиан-сербов, Доментиан обращается к понятию религиозной чистоты. Трехдневное воздержание, которого требовал Моисей от соплеменников как условия для того, чтобы стать достойными «истинного боговидения», сопоставлена с исполнением заповедей Божиих и хранением церковного Предания, что дает постоянную чистоту — как духовную, так телесную. При этом чистота для христиан становится следствием, а не условием богопознания, как это было в Ветхом Завете (по сути

дела и то, и другое находится в рамках понятий православного благочестия): ...господнїе светое ивангельское свѣдѣтельство и истинное законоположение и апостольская прѣданиа и пророческаа проповѣданниа и светынѹхъ богоносныхъ отць исправленниа и мною прѣдана вамъ вождьствѣна оученниа доврѣ съблюдыше испльнѣте... [ЖСС, 321]. Перечисленное в проповеди св. Саввы, отрывок из которой приведен Доментианом в похвале ему, в своей совокупности и составляет «Новый закон», на исполнении которого (или, по выражению агиографа, на служении которому) должна быть основана духовная жизнь и на который должен опираться Новый Израиль, то есть объединенный верой во Христа «сербский род», в своем повседневном бытии.

Как и слово «закон», слово и понятие «благодать» также употреблялось весьма широко как в Новом, так и в Ветхом Завете (например: «Ной же обрел благодать пред очами Господа», — Быт. 6.8). В различных контекстах и с разными оттенками значений, в том числе и параллельно со словом «закон», используется оно и Доментианом. Так, в эпизоде паломничества св. Саввы приводится диалог Моисея с Богом, смысловым ядром которого является благодать Божия как основание боговидения. Господь «дает закон возлюбленному Израилю» [ЖСС, с. 313] и извещает Моисея о даровании ему благодати, в ответ на что Моисей вопрошает о возможности лицеизреть дарующего: аште благодѣть обрѣль есмь прѣдъ твою, да гави ми се, да те виждоу разоумно... В следующем за этим уподоблении-противопоставлении двух боговидцев соотносятся между собой видение Бога Моисеем (он видит «задняя Божия») и Саввой (служение Ему «преподобием и правдою»), а также сила Божия (ее действие на Моисея) и сила и благодать (в действии на св. Савву): овъ великынъ боговидць силою вожииню толнка чоудеса сътвори, а снѣ прѣбосвѣштеныи того же силою и благодѣтню дарованною емоу отъ бога тажде чоудеса сътвори, снѣ вторынъ Исраиль богомъ въздвиженныи новыи люди господоуи приведе [ЖСС, 314]. Как видим, «приведение» к Богу вторым Израилем нового народа расценивается как чудо святого. Примерно таково же и содержание отрывка из Жития святого Симеона, важнейшей заслугой которого — как и заслугой его сына — становится обращение им к Богу своих соотечественников. Его итог определяется книжником как «просвещение великой благодатью»: ...такое же и сего прѣподовьнааго отьца нашего прозрѣть господь хощетцою въ нѣмь благодѣть свою и благочестивы хощеше родити отъ него, и тако новомоу Исраилю сѣмени его гавити

се отъ него и прѣбольшую благодѣтию на коньць просвѣтити се имь [ЖССим, 3].

Говоря о миссии святого Саввы как наставника для своего народа, Нового Израила, следует вспомнить об эпизоде с уподоблением его Христу, обращавшемуся к хананеянке¹⁵. Святой, подобно Христу, желавшему прежде всего «насытить детей, то есть народ иудейский», желает прежде всего насытить «пищей учений ангельских» «преподобных чад своего отечества», то есть, по всей видимости, монашествующих в Студенице, видя в них будущих светильников своему отечеству, продолжателей своего дела [ЖСС, 204].

Приведенные выше примеры показывают, что Сербия как Новый Израиль предстает в житиях сербских агиографов прежде всего в ликах своих покровителей как созидателей христианского царства. В свою очередь, в создании подобного агиографического идеала для книжников весьма существенной становится опора на образы Ветхого Завета. В заключение вновь обратимся к сочинению митрополита Илариона.

Его проповеднические задачи требовали прежде всего прославления принятого Русью христианства как явившего новую и высшую ступень Божественного Откровения, и он более отчетливо и резко, чем вслед за ним это сделал Доментиан, противопоставлял ветхозаветный Закон как образ истины новозаветной Благодати: **И роди же Агарь рава от Авраама рава рабыни нхъ и нарече Авраамъ имя ему Изманлъ. Изнесе же и Моисей от Синанския горы закон, а не благодѣть, стѣнь, а не истинуу.** В сочинении Илариона почти нет акцента на значении богоизбранности иудейского народа.

Митрополит напоминает об ограниченном действии божественного оправдания — только в отношении к иудеям, подчеркивая, что спасение христиан простиралось «на вся края земляныя» [Слово: 1997, 30]. Христианство, явившись в мире позже иудейства, оказалось значимее, «больше» последнего тем, что распространилось во множестве народов.

Книжник превозносит христианство (и явившуюся с ним Благодать) не только как лучшее, нежели вера древних иудеев, учение, как дар Божий множеству народов, но и резко противопоставляет его иудейству и Закону как отжившему и погибшему, как добро — злу:

¹⁵ Чудо исцеления Христом бесноватой дочери Хананеянки (Мф. 15, 21–28. Зач. 62). Об уподоблении святого Христу в сочинениях Доментиана см. нашу статью [Гаврюшина: 2001, 139–158].

«Якоже и бысть. Пришедше бо римляне, плѣниша Иерусалим и разбиша и до основания его. Иудѣйство оттолѣ погибе, и закон по семь, яко вечернѣи зарѣ, по часе, и расѣяни быша иудеи по странамъ, да не въкупѣ злое пребывает [Слово: 1997, 38]. В Житии св. Симеона Доментиан развивает его мысль о рассеянии иудеев, говоря о явлении духовно «противоположном» — о собирании Христом язычников — рассеянных по разным землям «чадах Божиих»: **ветьсин жидове, новни же кезыцы, расточена чеда божина, иже пришествиенемъ христовомъ и чьстѣньнымъ его пропетнѣемъ събра въ единою съветуюю съборноюю и апостольскоюю его црьковь** [ЖССим., 5]. Далее речью идет о сыновьях «церкви язычников», которые крестились водою и духом и о служении св. Симеона этой церкви.

Святые покровители сербского царства, о котором книжник возвещает в упомянутом прологе к Житию св. Саввы, наследуют благодать, данную апостолам Христовым, однако в образе веры и служения Богу в весьма заметной степени уподобляются ветхозаветным праведникам. Значимость уподоблений им проявляется и в своего рода воздействии на образы сербских подвижников, которые порой кажутся как бы рожденными в недрах ветхозаветной истории. С другой стороны, поскольку для Доментиана и Феодосия ветхозаветная эпоха жива как эпоха духовных исполинов — «первенцев» перед Богом в вере, то, сопоставляя Савву и Симеона с ветхозаветными праведниками, они в то же время вольно или невольно поэтизируют образы патриархов и пророков (и это вполне соответствует традициям средневековой книжности). Так, для Доментиана чрезвычайно важен самый образ их стояния в вере и высокое (по меркам «ветхого законоположения») благочестие. Видение этого идеала проявляет себя, в частности, в использовании речений из Псалтыри и других текстов Ветхого Завета. Так, он пишет о святом Савве: **идѣже не достиже црькве сътворити тоу кръсть постави, да на вьсакомъ мѣстѣ имѣ божие прославляет се по словеси богоотьца Давида: на вьсакомъ мѣстѣ владычество его** [ЖСС, 205].

Вера ветхозаветных праведников нередко сопоставляется с верой сербских духовных вождей; на фоне монументальных образов пророков и патриархов перед читателем вырастают в своем величии фигуры сербских покровителей. Они не в меньшей степени, чем лики апостолов (прежде всего Петра и Павла) служат созданию идеальных образов Симеона и Саввы как «детоводителей ко Христу» своего народа. Во многих случаях образы Симеона и Саввы, с одной стороны, и ветхозаветных персонажей, с другой, отличаются определенным

художественным единством и едва ли не сливаются друг с другом во взаимном подобии. Интересно, что Доментиан упоминает о Христе как о совершающем чудеса, связываемые с личностью Моисея. Так, в обращении Саввы к Христу с молитвой о совершении излияния мира от мощей св. Симеона содержится упоминание о том, что Христос источил воду из камня жаждущим людям [ЖСС, 196]. Это упоминание, как и многие другие образы, молитвы, уподобления и монументальные картины, запечатлевающие бытие сербского народа и его духовных наставников и покровителей, подчеркивает желание автора поставить совершающееся Божиим промыслом в сербской земле в один ряд с событиями Священной истории. Создавая образы «христоименитого» сербского народа и его христианского царства, Доментиан связывает Древний и Новый Израиль величественными образами веры и благочестия и, ни в чем не умаляя достоинств ветхозаветных праотцев и пророков, утверждает в лице сербских подвижников высшее достоинство христианского учения и благодатных даров Божиих, принятие которых дает высокий духовный смысл дальнейшему бытию сербского народа. Феодосий, как автор, тяготеющий к повествовательно-дидактическому способу изложения событий более, чем к панегирическому, использует образы ветхозаветных праведников и событий не столь широко. В приводимых им сопоставлениях он, как правило, опирается на иные, нежели Доментиан, образно-смысловые категории, в частности, на противопоставление «земного, плотского» как касающегося древних иудеев и «духовного», «освященного» как относящегося к сербам. Вместе с тем Феодосий нередко использует упоминания о ветхозаветных праведниках в молитвах святых и прямые сравнения сербских подвижников с ветхозаветными праведниками — защитниками своего народа, которые несут на себе отпечаток величия и духовной мощи как его истинные вожди. В текстах агиографов, особенно у Доментиана, присутствуют многочисленные образы, связанные с «законом» и «благодатью», с одной стороны, как с двумя эпохами Священной истории и, с другой, с этими понятиями как характеризующими совокупность принятых Церковью канонических и богослужебных установлений и обычаев. В представлении агиографов научение им, их усвоение и исполнение являлось важнейшим делом новопросвещенного народа во главе с его духовными наставниками.

Воплощение художественно-поэтическими средствами представления о Сербии как о Новом Израиле являлось дополнением к осмыслению иерархического положения Сербского царства

и «рода» по отношению к небесной реальности (торжествующая на небесах Церковь прообразует рождающуюся Сербскую). Таким образом, сербская словесность эпохи расцвета многообразными художественными средствами утверждала основы национального самосознания, которые сохранили свое значение и в трагические для народа годы османского нашествия, что было запечатлено книжниками XV века.

ИСТОЧНИКИ

ЖССФ Житие святого Саввы авторства Феодосия в кн. Живот Светога Саве, написао Доментијан (ошибочно вместо: Теодосије), на свијет издало Друштво србске словесности, трудом Ђ. Даничића, у Биограду, у државној штампарији, 1860.

ЖССим, ЖСС Жития св. Симеона и св. Саввы авторства Доментиана в кн. Живот Светога Симеуна и Светога Саве, написао Доментијан, на свијет издао Ђ. Даничић, у Биограду, у државној штампарији, 1865.

Избранные каноны. Новозыбков, 1987

Канонник. Новозыбков, 1994.

Слово 1997 — Слово о законе и благодати (с переводом на совр. рус. язык) в кн.: Библиотека литературы Древней Руси, т. 1, XI–XII вв., с. 26–60, СПб.: Наука, 1997.

Стихирарь 1986 — Стихирарь месячный на крюковых нотах — ркп. БАН, 34.7.6, 12 в. (ссылка в кн. Словарь русского языка XI–XVII вв., вып. 11, М., 1986).

Чин и устав обручению и венчанию. Московская единоверческая типография, печать с оригинала 1647 г.

ЛИТЕРАТУРА

Богданович 1980 — *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности, Београд, 1980.

Гаврюшина 1993 — *Гаврюшина Л. К.* К проблеме исторического развития жанра жития в средневековых литературах Сербии и Руси (сравнительный аспект) // Славянские литературы. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993, с. 42–55.

Гаврюшина 2001 — *Гаврюшина Л. К.* Представление об уподоблении Богу как ядро идеального образа подвижника в житиях Доментиана // Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђ. Трифуновићу. Београд 2001, с. 139–158.

- Голенищев-Кутузов 1973 — *Голенищев-Кутузов И. Н.* Предренессансные процессы в культуре южных славян до турецкого завоевания и византийская традиция // Славянские литературы (сборник статей). М., 1973.
- Костиц 1921 — *Костић Д.* Да ли се сачувало што од Савине Службе и Похвале св. Симеону? Сборник филолошких и лингвистичких студија А. Белићу поводом 25-годишњице његова научна рада... Београд, 1921.
- Мюллер 2000 — *Мюллер Л.* Понять Россию. Историко-культурные исследования. М., 2000.
- Петровский 1908 — *Петровский М. П.* Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский // ИОРЯС 1908 г. Т. 13.
- Православная энци. XV 2007, Православная энци. XXI 2009, Православная энци. XXII 2009 — Православная энциклопедия, Москва (продолжающееся многотомное издание).
- Рјечник 1863 — Рјечник из књижевних старина српских, написао Ђура Даничић. Дио први, у Биограду, у државној штампарији, 1863.
- Словарь РЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв., вып. 5., М., 1978; вып. 11, М., 1986; вып. 14, М., 1988.
- Толковая Библия 1904–1907 — Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина... Исход, глава 17, СПб., 1904–1907.
- Јухас 2001 — *Јухас Л.* Доментијан. Житије Светог Саве. Предговор, превод дела и коментар др. Љиљана Јухас-Георгиевска. Београд, 2001.

Е. Н. Ковтун

ВЫМЫСЕЛ ЭРЫ ПОСТМОДЕРНА:
ЭВОЛЮЦИЯ ПОВЕСТВОВАНИЯ
О НЕОБЫЧАЙНОМ
В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI ВВ.
(НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ И ИНЫХ
СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУР)

Более четверти века литературы России и Восточной Европы¹ развиваются в условиях демократии и рыночной экономики. Это достаточно серьезный срок, чтобы можно было обобщить наблюдения над их изменившимся по сравнению с предыдущей социалистической эпохой обликом, сделать выводы о главных направлениях развития. Мы попытаемся предпринять это на материале художественных текстов, содержащих «явный» вымысел («элемент необычайного»). В поле нашего зрения окажется прежде всего фантастика как наиболее яркий тип повествования о необычайном². Хотя, учитывая способность разных типов вымысла сочетаться и плодотворно взаимодействовать в художественном тексте, мы невольно будем затрагивать и родственные фантастике жанры — антиутопию, волшебную сказку, содержащую элемент необычайного притчу, мифологическую прозу.

Причина нашего преимущественного обращения к фантастике состоит в ее особой природе. Как и иные типы повествования о необычайном, она представляет собой литературу мысленного эксперимента, выстраивающую несуществующие миры на основе предположений «что будет, если» (Землю посетят инопланетяне; в Москву нагрянет сатана со свитой и т.п.). Однако фантастика (особенно явно в своей «научной» части — НФ) в отличие от прочих типов вымысла характеризуется более выраженной прогностической функцией, особым интересом к оценкам «кризисных точек» цивилизации. Волшебная же соседка НФ, фэнтези, не менее явственно тяготеет

Елена Николаевна Ковтун,

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва)

¹ Под Восточной Европой в данной публикации мы подразумеваем территорию бывших стран социалистического содружества.

² Подробнее о нашей трактовке термина «вымысел» и о классификации типов вымысла см. [Ковтун 1999; Ковтун 2008a].

к общезначимой нравственной проблематике, экспериментам в области морали и межличностных отношений разумных существ в одухотворенной Вселенной. Проблематика хороших фантастических текстов стимулирует повышенную читательскую восприимчивость, рождает желание спорить с авторами, ждать и даже самостоятельно создавать продолжения любимых текстов. Вот почему у фантастики хорошо развита внутренняя субкультура: специализированные интернет-порталы, клубы по интересам, система премий, профессиональная и любительская критика. По совокупности данных причин именно фантастика нередко оказывается наиболее чувствительной к переменам как в обществе, так и в литературном процессе, в том числе — к изменению историко-культурного контекста собственно бытования. В сфере фантастики общие закономерности развития литературы подчас видны отчетливее, нежели где-либо еще, и тем самым легче поддаются анализу.

Оговоримся: учитывая широту постановки проблемы, речь пойдет не о характеристике конкретных фантастических текстов, но именно о выявлении основных направлений эволюции фантастики и родственных ей литературных форм. Главным образом мы поведем разговор о российской и русскоязычной фантастике как наиболее масштабной, разнообразной по содержанию и интересной с точки зрения поэтики в семье славянских литератур. Факты инославянского происхождения привлекаются нами в основном для подтверждения общих тенденций развития фантастики Восточной Европы — или индивидуальных отличий отдельных национальных традиций. В наших выводах мы опираемся на творчество наиболее крупных фантастов и на произведения, либо обладающие бесспорными художественными достоинствами, либо максимально отчетливо воспроизводящие те или иные идущие в рамках фантастической литературы процессы.

Соответственно, большие массивы конкретных данных о восточноевропейской фантастике остаются за пределами публикации. Однако сделанные в ней обобщения во многом строятся на наших предыдущих работах на родственные темы, содержащих подробный фактический материал и экскурсы в конкретные тексты, аспекты проблематики и отдельные славянские литературы³.

За три последних десятилетия в России и странах Восточной Европы успело вырасти по крайней мере целое поколение читателей, воспринимающих как должное нынешнее бытование фантастики

³ Подробнее см. [Ковтун 2002; Ковтун 2004; Ковтун 2008б; Ковтун 2010а; Ковтун 2011; Ковтун 2015].

и в большинстве своем не подозревающих о том, что еще совсем, по историческим меркам, недавно ситуация в данной области литературы выглядела совершенно иначе. Для наглядной демонстрации перемен предварительно коротко охарактеризуем облик фантастической литературы предшествующей поры — второй половины XX в. (точнее, середины 1950-х — 1980-х гг.).

Наиболее заметной чертой этого периода является почти полное доминирование в литературах Восточной Европы единственного типа вымысла — научной фантастики (западный аналог термина — *science fiction*). Данный тип вымысла отличает раскрытая непосредственно в сюжете рациональная мотивировка необычайных событий, их интерпретация как результата открытий, изобретений, вообще научного познания мира. Отсюда вытекают особенности проблематики НФ — техническая и социальная прогностика, описание космических путешествий, контактов с иными типами разума (машинный, инопланетный), эволюции человеческой цивилизации в ряду иных цивилизаций Вселенной и т.п.

Подобная проблематика, а также оптимизм научно-фантастических текстов и вера их авторов в рациональное устройство бытия еще со времен «Красной звезды» (1908) А. Богданова, «Аэлиты» (1923) А. Толстого и «Плутонии» (1924) В. Обручева служили, помимо литературных, политическим целям. В СССР они определяли облик не просто новой советской фантастики, но, в самых смелых оценках, всей художественной словесности будущего [Ефремов 1990: 8]. С этим связаны, в том числе, попытки обосновать особую природу НФ, истолковать ее как своеобразный симбиоз науки и литературы [Бритиков 1970; Бритиков 2005].

В соответствии с главным объектом изображения — технические или социальные аспекты прогресса — внутри НФ принято выделять «собственно» научную (она же «научно-техническая», «твердая», «естественнонаучная» и т.д.) и социальную (социально-философскую, она же — «мягкая», «гуманитарная», «психологическая») фантастику. В процессе планетарной эволюции научной фантастики XIX–XX вв. интерес авторов и читателей постепенно смещался от «технической» разновидности (традиция «жюльверновского» приключенческого повествования с особым вниманием к деталям фантастических изобретений) к «гуманитарной» («уэллсовская традиция» проблемной фантастической прозы, в которой мотивация посылки сокращена или снята, а сама посылка служит импульсом для размышлений о человеке и мире, сохраняющих с наукой лишь косвенную связь).

Однако наиболее заметным оказалось выдвижение социальной фантастики на первый план именно в литературах СССР и Восточной Европы 1960–1980-х гг., что во многом обусловлено влиянием политического контекста — «оттепельных» процессов, попыток коррекции принципов «канонического» марксизма и социалистического реализма. В лучших своих образцах — у И. Ефремова, А. и Б. Стругацких, К. Булычева, И. Варшавского, Г. Гуревича, О. Ларионовой, А. Мирера, С. Лема, К. Боруна, Л. Соучека, Й. Несвадбы, О. Неффа, П. Вежинова и других писателей — восточноевропейская фантастика отстаивала концепцию поступательного восхождения человечества к достойному будущему, сочетающему материальный комфорт с духовным ростом, уверенно вписывающему сообщество людей в братство разумов Вселенной. И благодаря этому пользовалась неизменной симпатией читателей.

Политический контекст определил и имидж фантастики позднесоциалистической эры, который оказался парадоксально двойственным. С одной стороны, власти и официальная критика вполне осознавали «силу этого вида литературы и его значение как инструмента идеологической борьбы» [Ефремов 1965: 3], именуя фантастику «литературой крылатой мечты» [Ларин 1961] и «лоцией для потомков» [Гуревич 1992]. С другой стороны, серьезная (проблемная) фантастика всегда оставалась своеобразной «падчерицей эпохи» [Булычев 2004], критической альтернативой консервативной соцреалистической прозе, прибежищем инакомыслящих. Вот почему посвященные проблемам фантастической литературы официозные совещания в Союзе писателей СССР или ЦК ВЛКСМ сочетались с дефицитом публикаций хороших фантастических текстов — например, произведений А. и Б. Стругацких.

Даже в эпоху «холодной войны» и закрытых границ фантастика воспринималась ее поклонниками как явление интернациональное. В СССР большой популярностью пользовались переводы американской и западноевропейской фантастической литературы — например, серия «Зарубежная фантастика» московского издательства «Мир» (1965–1999). Однако во второй половине XX в. ощущалась и достаточно острая конкуренция «западной» и «восточной» научно-фантастических традиций. Различия между ними заключались не только в идеологической трактовке изображаемого будущего. Менее явным, но более глубоким, затрагивающим в том числе поэтику произведений, было несовпадение в понимании целей прогресса — краеугольного камня проблематики НФ.

В отличие от западной традиции, которая, за редким исключением, сосредоточивалась на изображении технических новаций и экстраполяции в грядущее существующих социальных отношений, советская и восточноевропейская фантастика пыталась отобразить внутренний мир и комплекс существенно, если не кардинально, отличных от современности нравственных ценностей наших потомков («Туманность Андромеды», «Час быка» И. Ефремова, цикл о Мире Полудня А. и Б. Стругацких) — или хотя бы поставить вопрос о неизбежности серьезной перестройки человеческой психики под воздействием космического опыта («Пикник на обочине» А. и Б. Стругацких, «Солярис» и «Фиаско» С. Лема). Идеологические разногласия, впрочем, не мешали восточным фантастам учиться у западных коллег оригинальности фантастических посылок, умению динамично строить сюжет (у мастеров «золотого века» англо-американской *science fiction* — А. Азимова, А. Кларка, К. Саймака и др.), стилистической новизне (например, у Р. Брээдбери или авторов «новой волны» 1960-х гг.).

Период 1960–1980-х гг. в развитии советской и восточноевропейской фантастики, при всех цензурных ограничениях, можно считать успешным. В социалистических странах постепенно формировались аналоги западного «фэндом» — сообщества поклонников жанра: так, в СССР и Польше этот процесс олицетворяло развитие сети Клубов любителей фантастики (КЛФ). Создавалась система воспроизводства авторских кадров — регулярные встречи-семинары молодых писателей-фантастов. Учреждались премии за лучшие фантастические тексты («Аэлита» и «Великое кольцо» в Советском союзе, Премия Карела Чапека в Чехословакии и т.п.). С середины 1980-х гг. оживились любительские журналы — фэнзины, частично перешедшие затем в разряд профессиональных. Предпринимались попытки создания специализированных издательств и книжных серий. На рубеже 1980–1990-х гг. в нашей стране при издательстве ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия» действовало Всесоюзное творческое объединение молодых писателей-фантастов (ВТО МПФ), которое до распада в 1995 г. провело 25 семинаров и опубликовало около сотни сборников, в основном текстов начинающих авторов. Фантастика постепенно становилась заметным культурным феноменом.

Однако — и не только в силу политических перемен (конец «оттепели», усиление цензуры) — расцвет научной фантастики СССР и славянских стран к концу социалистического периода сменился спадом. Сказались исчерпанность проблематики (непротиворечивые картины счастливого будущего становилось рисовать все труд-

нее) и растущая однотипность сюжетов, нередко превращавшихся в наборы научно-фантастических штампов. Немало талантливых авторов ушло от масштабных социальных прогнозов к философской проблематике («Хромая судьба» и «Отягощенные злом» А. и Б. Стругацких), сатирической критике современности (Б. Штерн, В. Парал, Я. Вейсс). Другие реализовывались в «окраинных» сферах фантастической литературы — детской и подростковой фантастике (К. Булычев, В. Крапивин, Л. Дилов), киносценаристике (А. и Б. Стругацкие, А. Мирер) и т.п.

В нараставшем кризисе сказались и внутренние закономерности развития фантастической литературы. Точнее, в полной мере заявили о себе последствия деформации самой структуры «пространства фантастики», которая (деформация) была характерна для СССР после 1917 г., а для восточноевропейских литератур — со времен окончания Второй мировой войны. Оттесненным на периферию и почти полностью вытесненным из читательского сознания в странах победившего социализма оказался второй базовый тип фантастического повествования, опирающийся на изображение сверхъестественного, т.е. трактуемого в рамках современной научной картины мира как «заведомо невозможного». Фантастика данного типа, как правило, не содержит развернутой мотивации необычайного в сюжете произведения, ибо апеллирует к коллективным представлениям о мистическом и волшебном, свойственным тому культурному пространству, в котором создается текст. Для европейской и американской фантастики опорой служит в основном дохристианская мифология населяющих эти регионы народов, а также христианская модель мироздания с вечным противостоянием персонифицированных Света и Тьмы.

Наиболее употребительное название для данного типа фантастики ныне — фэнтези, хотя данный термин бытует по крайней мере в двух весьма разных значениях, условно могущих быть обозначенными как широкое и узкое. В первом случае под «фэнтези» подразумевают всю «фантастику сверхъестественного», во втором — лишь «толкиеновскую» традицию фантастико-приключенческой прозы с условно-средневековыми декорациями, в которых разворачивается сюжет (обычно квест). Русские аналоги термина «фэнтези» — увы, так и не ставшие общепринятыми, — волшебная и сказочная фантастика.

В идеологии социалистической системы существование фантастики данного типа считалось допустимым лишь в прошлые исторические эпохи, как выражение вековой мечты народов о лучшей жизни и справедливом мироустройстве, или в детском чтении — из-за отчет-

ливого разграничения Добра и Зла с конечной победой первого («Золотой ключик» А. Н. Толстого, «Старик Хоттабыч» Л. Лагина, «Волшебник Изумрудного города» А. Волкова и др.). Под сказку и детскую прозу нередко маскировались вполне взрослые притча и сатира (цикл о Великом Гусляре К. Булычева, «Кролики и удавы» Ф. Искандера). Еще одной возможностью узаконить «взрослую» фэнтези в социалистической печати была ее маскировка под научную фантастику юмористического или иронического плана («Понедельник начинается в субботу» А. и Б. Стругацких, «Альтист Данилов» В. Орлова).

На поздних этапах социалистической эры в рамках концепции «соцреализма как открытой художественной системы» возрос интерес к необычному в его неомифологических формах, отражающих ментальность национальных коллективов (Ч. Айтматов, А. Ким). Впрочем, элементы необычного в данных текстах, как правило, накладывались на рационалистическую картину бытия. Возвращением к дореволюционной мистико-философской традиции стал роман «Пирамида» Л. Леонова, издание которого в 1994 г. подвело своеобразный итог социалистического периода эволюции повествования о необычном.

И все же отсутствие полноценной традиции волшебной фантастики значительно обеднило спектр форм литературного вымысла и вызвало у читателей СССР и Восточной Европы своеобразную «ностальгию по волшебству». Колоссальный успех «Мастера и Маргариты» М. Булгакова — несравнимый с популярностью его научно-фантастической прозы — косвенно свидетельствует именно об этом. В инославянских литературах в поздние социалистические годы усиливается интерес к переосмыслению канонов НФ в русле гротеска и абсурда («Яйцо наизнанку» О. Неффа).

Подспудное ощущение «дефицита необычного» породило во второй половине 1980-х гг. попытку воссоздания традиции «взрослой» волшебной фантастики на основе самых разнообразных — фольклорно-сказочных, постмодернистских, экологических — мотивов. В СССР данный этап отражают сборники фантастических рассказов, изданных ВТО МПФ [Ковтун 2007]. В последующих политических катаклизмах эти опыты оказались если и не прерванными, то значительно деформированными под влиянием переводов западной фэнтези.

Повторим в заключение данной части наших рассуждений: социалистическая эпоха отнюдь не была для «литературы о необычном» лишь «временем гонений», полуподпольного существования и борьбы с тоталитарным режимом. Тем не менее неизбежная социа-

листическая идеологизация фантастики заставляла ее поклонников вздыхать о либеральных свободах. Лишь с утверждением демократии, полагали они, фантастика получит возможность явить миру весь свой потенциал [Adamovič 1995; Скаландис 2008].

И вдруг в одночасье мечты стали явью. Со второй половины 1980-х до середины 1990-х гг. российская и восточноевропейская фантастика прошла яркий и насыщенный период существования, в котором сочетались инерционные процессы предшествующей эпохи (например, массовые издания труднодоступных ранее книг вроде «Улитки на склоне» и «Гадких лебедей» А. и Б. Стругацких) и новые, в основном заокеанские, веяния. Самыми заметными чертами периода были: отмена цензуры, тут же выразившаяся в лавинообразном росте количества публикаций фантастических текстов; превращение сети КЛФ и подобных им общественных объединений в фэн-сообщества западного типа; возникновение специализированных издательств и коммерческой периодики. При этом на первых порах сохранялась (и даже возросла с появлением западных новинок — например, переводов Д. Р. Толкиена) популярность фантастики у широкого читателя.

Но начался ли тем самым на востоке Европы долгожданный «золотой век» фантастической литературы? Общеизвестного ответа на данный вопрос не существует. Однако выработать собственную точку зрения может каждый, проанализировав современное (вторая половина 1990-х — первая половина 2010-х гг.) состояние российской и зарубежной славянской фантастики. Ниже мы попытаемся обозначить наиболее важные, с нашей точки зрения, процессы и перемены в новейшей истории «повествования о необычайном» на постсоциалистическом пространстве.

1. Кризис развития восточноевропейской фантастической традиции

Для начала анализируемого периода (середина 1990-х гг.) характерны, главным образом, две тенденции. Первая — утрата читательского интереса к отечественной (и всей восточноевропейской) фантастической продукции, увлечение зарубежными моделями при заметном приоритете англо-американской фантастической традиции. Отсюда мода на англоязычные псевдонимы: в российской фантастике — Мэдилайн Симонс (Елена Хаецкая), позднее Макс Фрай (Светлана Мартынич) и Хольм Ван Зайчик (Вячеслав Рыбаков и Игорь Алимов), на Украине — Генри Лайон Олди (Дмитрий Громов и Олег Ладыжен-

ский), в Чехии — George P. Walker (Иржи Прохазка), Adam Andres (Вероника Валкова), Frank Skipper (Франтишек Новотный) и т.д.

Следы увлечения Западом заметны в российской и восточноевропейской фантастике до сих пор. Я. Дукай в масштабном обзоре современной польской фантастики с сожалением констатирует: польские авторы нередко пишут так, словно переводят с английского [Дукай]. И дело не только в стилистике. На востоке Европы была некритично усвоена и в дальнейшем возобладала присущая американской science fiction авантюристность — акцент на далекие от серьезной проблематики описания головокружительных приключений героев-суперменов в схематически выстроенных вымышленных мирах.

В резком увеличении количества переводов западной фантастики в условиях отсутствия цензуры были, конечно, бесспорные плюсы. Читатель получил возможность познакомиться не только с полным спектром произведений любимых американских научных фантастов от А. Азимова до Г. Гаррисона и Ф. Дика, но и открыть для себя мир фантастики «сверхъестественного и ужасного». Однако в целом перенасыщенность книжного рынка переводами, в подавляющем большинстве не проходившими профессионального редакторского отбора и правки, сыграла негативную роль и оттолкнула от фантастики значительную часть интеллигенции, воспитанной на книгах Ж. Верна, Г. Уэллса, О. Степлдона, К. Чапека, И. Ефремова, С. Лема, А. и Б. Стругацких.

С этих пор трактовка фантастики как развлекательного «чтива» постепенно закрепляется и в академической науке. В последнем, впрочем, повинно и отсутствие серьезной фантастоведческой критики. В советскую эпоху солидная критика фантастику тоже не баловала. Однако были возможны и публикация специализированных монографий [Бритиков 1970; Neff 1986], и появление широких обзоров [Гуревич 1967; Брандис 1980]. На склоне социалистической эры вышли из печати солидные справочные издания [ЭФ; Осипов 1999].

С начала же 1990-х гг. содержательные критические исследования (например, [Арбитман 1991; Арбитман 1993]) все более замещаются коммерческими рецензиями (подробнее см. [Дукай]). Обзоры новинок, публикуемые в специальной периодике, превращаются в адресную рекламу с закреплением за текстами привлекательных для массового читателя «тегов». В противовес этому, правда, наблюдается взрывное увеличение объема сетевой любительской критики — например, на наиболее мощном российском интернет-портале «Лаборатория фантастики». Являясь рупором читательских впечатлений,

любительская критика (при всех недостатках, связанных с отсутствием у ее авторов профильного образования) подкупает искренностью и неподдельным интересом к фантастическим произведениям, порой возвышаясь почти до критики профессиональной.

И все же научная полемика в сфере фантастики постепенно сменяется стихийной дискуссией поклонников жанра. Это влечет за собой размывание фантаствоведческой терминологии, утрату объективных критериев анализа текста. Кроме того, сетевые рецензии в большинстве своем оценивают не столько литературные достоинства, сколько приемлемость той или иной фантастической книги для определенной целевой аудитории в ряду иных книг аналогичного типа⁴.

2. Смена лидирующего типа повествования о необычайном

Вторую тенденцию, характеризующую ранний этап формирования новейшей российской и восточноевропейской фантастики, определила пресыщенность читателя доминирующей в предшествующую эпоху научно-фантастической проблематикой. Вкупе с зарубежным опытом, ставшим доступным после снятия идеологических барьеров, она обусловила практически мгновенное становление фэнтезийной традиции, вначале почти полностью ориентирующейся на западный вариант «фантастики меча и магии»: «Меч и радуга» (1993) Е. Хаецкой, «Нисхождение Тьмы, или Триста лет спустя» (1993–1995) Н. Перумова, «Последнее желание» (1993) А. Сапковского, «Ветемаа» (1992) В. Валковой и др.

Достаточно быстро, однако, рождающаяся фэнтези Восточной Европы открыла для себя патриотическую тематику. Источником вдохновения стала история славян, трактуемая в духе «возрожденческих» идеологов XIX столетия: мирные земледельцы с развитой духовной культурой вынуждены веками обороняться от коварных воинственных иноземцев⁵. Так называемая «славянская фэнтези» получила столь быстрое распространение, что даже отдавший ей дань (например, в новелле «Край света») А. Сапковский был вынужден признать в эссе «Вареник, или Нет золота в Серых горах» (1993): «Не-

⁴ Родственная эволюция приоритетов и инструментария изучения фантастики, впрочем, характерна и для литературоведов: интерпретация текстов в их трудах нередко уступает место социологической проблематике — спрос, предложение, категории читателей, издательская политика и т.п. [Черняк 2009].

⁵ Подробнее см. [Ковтун, 2017].

ожиданно в нашей фэнтези стало славянско, пресно и красно, похотливо, кисло и льняно» [Сапковский].

Пожалуй, наиболее интересными в восточноевропейской фэнтези 1990-х гг. и более поздней оказались «образцы вне традиций», т.е. тексты, не содержащие сюжетных схем «фантастики меча и волшебства». Это, например, романы «Многорукий бог далайна» (1994) и «Свет в окошке» (2002) С. Логинова, рисующие оригинальные вымышленные миры, или сатирические притчи Е. Лукина из «баклужинского цикла», в которых славянская мифология (домовые и прочая нечисть) вписана в политические тренды эпохи (общественное движение «Колдуны за демократию» побеждает на выборах в провинциальном городке Баклужино — в противовес православным коммунистам, оказавшимся у власти в соседнем Лыцке). Интересны и эксперименты в области сращения фэнтези с психологической прозой и мелодрамой, предпринятые русскоязычными украинскими авторами М. и С. Дяченко («Ведьмин век», 1997; «Пещера», 1998), а также О. Громько (цикл о ведьме Вольхе, 2003–2008).

Быстро завоеванное лидерство привело к узурпации литературой фэнтези самого термина «фантастика» — тогда как для читателя социалистической поры без дополнительных пояснений этот термин означал фантастику научную. Доминирующий тип вымысла ныне, как и прежде, оказывает влияние на прочие его разновидности. Если во второй половине XX в. литературная волшебная сказка, как мы писали выше, нередко вступала в союз с НФ, то в нынешнюю эпоху популярен ее перевод на язык фэнтези («Там, где нас нет» М. Успенского, «Ведьмак» А. Сапковского, «Ключ от королевства» М. и С. Дяченко). И это не только вопрос моды. В литературе необычайного, как в экосистеме, существует немало ответвлений от магистрального способа повествования — своего рода естественных «ниш» (юмористическая и сатирическая фантастика, «альтернативная история» и т.п.). Как правило, эти ниши занимает именно господствующий вариант «фантастического мышления». И если ранее была распространена сатирическая, юмористическая, альтернативно-историческая НФ, то сейчас те же самые разновидности более уверенно демонстрирует фэнтези.

Быстрота и масштабность смены на пространстве России и Восточной Европы доминирующего типа фантастического повествования вызывает удивление. Как могло случиться, что составлявшая гордость восточной фантастической традиции социальная фантастика так легко уступила не просто первенство, на фактически весь книжный рынок своей волшебной соседке?

Безусловно, здесь оказался задействован целый комплекс причин. Помимо реакции на предшествующую деформацию жанровой парадигмы «повествования о необычайном» (преобладание НФ), существенным фактором оказалось снятие в 1990–2000-х гг. социального заказа на критическую и прогностическую фантастическую литературу. И речь не только об отказе пришедших к власти в России и Восточной Европе элит от идеологического воспитания подрастающего поколения⁶.

В количественном отношении сильно сократилась интеллигенция — ранее основной потребитель «проблемной» фантастики. В течение почти двадцати лет отсутствовала потребность в обсуждении целей прогресса и поиска путей достижения социальной гармонии: весь этот круг тем, формирующий облик «оттепельной» и «застойной» фантастики, считался скомпрометированным породившим его общественным строем.

Взамен на постсоциалистическом пространстве ощущалось господство массового сознания «магического» толка. Увлеченность рядового читателя эзотерикой самого разного плана, ранее вытесненной из официальной культуры, создавала запрос на «мистическое» оформление житейских наблюдений и нравственных установок писателей. Вот почему именно фэнтези — особенно ощутимо в «лихие девяностые» — взяла на себя ранее присущую научной фантастике эскапистскую функцию и стала для ее поклонников выразительницей тяги к социальной справедливости и веры в конечную победу добра⁷.

В последнее десятилетие, впрочем, наблюдается нарастание читательской «усталости» теперь уже от «блеска мечей» эпической фэнтези. Об увеличении интереса к обновленной НФ свидетельствует появление таких фантастических романов, как «Пандем» (2003) и «Vita nostra» (2007) М. и С. Дяченко, «Я, Хобо: Времена смерти» С. Жарковского (2006), «Живущий» А. Старобинец (2011). Они словно восстанавливают связь времен, перебрасывая мосты к социально-фантастическим текстам 1990-х гг., еще несущим ценностные установки социалистической поры: «Поиск предназначения» (1995)

⁶ С ростом в российском обществе патриотических настроений в 2010-е гг. постепенно восстанавливается и соответствующий читательский интерес, что ведет к появлению фантастических (в русле «военной истории») текстов, подобных романам В. Морозова «Медаль за город Вашингтон» (2015), «Война 2020. На западном направлении» (2017) и др.

⁷ Подробнее см. [Ковтун 2010б].

Б. Стругацкого (под псевдонимом С. Витицкий), «Гравилет “Цесаревич”» (1993) и «Человек напротив» (1997) В. Рыбакова, «Тьма» (1999, 2003) О. Неффа. Подобно новейшей западной science fiction (Н. Стивенсон, П. Уоттс, В. Виндж), российская и восточноевропейская научная фантастика последних лет демонстрирует сложность проблематики и стилистики, по основательности обоснования посылки и оснащенности научной терминологией напоминая НФ эпохи Ж. Верна и Г. Уэллса⁸.

3. Книжный рынок и «индустрия» фантастики

Облик новейшей фантастики России и Восточной Европы в целом сложился к концу 1990-х – началу 2000-х гг., продемонстрировав четкое соответствие процессов в данной области литературы общим тенденциям выстраивания рыночных отношений в сфере книгоиздания постсоциалистических стран.

Фантастика органично вписалась в восстановившуюся «естественную» парадигму литературы, подразумевающую вертикальное членение пространства художественной словесности на «массовый» (нижний) и «элитарный» (верхний) сегменты, между которыми бытует «средняя» по качеству литературная продукция, нередко именуемая «беллетристикой». Фантастика в основном корпусе текстов относится к нижнему «массовому» сегменту, над которым возвышаются отдельные фантастические тексты, могущие быть причисленными к беллетристике. А порой и к элитарной прозе, о чем мы скажем ниже.

В принадлежности значительной доли фантастики к массовому чтению есть аспекты, как положительно, так и негативно сказывающиеся на ее развитии. К положительным моментам можно отнести интерес к ней издателей из-за ее потенциальной прибыльности. Рубеж тысячелетий продемонстрировал настоящий бум фантастического книгоиздания [Адамович, 1995; Дукай]. В России в начале XXI в. публиковалось около полутысячи новых фантастических романов ежегодно (и почти тысяча рассказов и повестей) [Ковтун 2008б]. Помимо удовлетворения читательского спроса это привело к существенному росту содержательного и художественного многообразия текстов.

Негативные моменты связаны, во-первых, с тем, что фантастика оказалась в незнакомых ей ранее (из-за общей редуцированности сферы массовой культуры социалистических стран) условиях жест-

⁸ Подробнее см. [Ковтун 2016].

кой борьбы за читателя с другими популярными жанрами — детективом, мелодрамой, боевиком. Во-вторых, не менее серьезную конкуренцию фантастической литературе составили иные способы продуцирования вымышленных миров — кинематограф, мультипликация, компьютерные игры.

И если в первом случае речь шла о схватке на равных, во втором фантастика (как и литература в целом) быстро начала проигрывать более простым для восприятия рядового потребителя визуальным воплощениям авторских фантазий. Своеобразной попыткой выжить стало одновременное бытование фантастического сюжета в книжной, кинематографической, игровой форме. Ныне все чаще фантастические миры создаются как комплексные проекты, включающие бумажные, электронные и аудиокниги, коллективные сетевые гипертексты, новеллизации киноверсий, интерактивные игры, анимацию, специализированные сайты и т.п.

В процессе этой конкуренции фантастика практически полностью стала восприниматься — вначале киноиндустрией, а затем и книгоиздателями — как объект коммерческой деятельности, рассчитанной главным образом на извлечение дохода, а тем самым — на привлечение как можно большего количества покупателей. Отсюда установка на серийность изданий с максимально длительной эксплуатацией удачных фантастических посылок. Давая среднесрочный положительный финансовый эффект, данный принцип в долгосрочной перспективе привел к выхолащиванию содержания и самых известных серий, подобных «Дозорам» (1998–2014) С. Лукьяненко, «Тайному городу» (2001–2017) В. Панова, «Метро» (2005–2015) Д. Глуховского, «Ведьмаку» (1986–2013) А. Сапковского. Негативно сказалась на творчестве даже хороших фантастов (М. и С. Дяченко, Г. Л. Олди, С. Лукьяненко) и диктуемая коммерческими соображениями интенсивность письма (не менее одной книги в год).

Еще один побочный эффект серийности — деформация жанровой парадигмы новейшей фантастики. Приоритет в ней имеет роман (в противовес доминирующим в социалистической НФ повести и рассказу). Однако речь идет о вырождении романной структуры: несмотря на большой объем текста (контролируемый редакторами серий, исходящими из затрат на издание) нынешних фантастических книг, их замысел соответствует скорее циклу новелл, объединенных хронологией приключений нескольких сквозных персонажей.

Коммерциализация вызвала к жизни новые принципы оформления, распространения, рекламы и популяризации фантастических

книг. Обобщая, приходится признать: фантастика освободилась от казавшихся незыблемо присущими ей ранее функций «властительницы дум» и «голоса совести», перестала вместе с прочей художественной словесностью быть выразителем национального менталитета. Увы, это повлекло за собой и почти полное освобождение от серьезной проблематики, доминирование установки на развлекательность. Писателям же фантастам пришлось с горечью признать, что законы рынка накладывают на их творчество не менее (а порой и более) жесткие ограничения, нежели социалистическая цензура.

4. Изменение облика вымысла

И все же новейшая фантастика востребована отнюдь не только массовым читателем. Заметный интерес к вымыслу проявил пришедший в 1990-е гг. в Россию и Восточную Европу постмодернизм с его тягой к игровому смешению возможного и невозможного. Правда, воплощение в художественном тексте постмодернистской философии неупорядоченного бытия потребовало значительного переосмысления традиционных принципов научной и волшебной фантастики. В прозе В. Пелевина, В. Сорокина, Т. Толстой, О. Токарчук, М. Айваза, И. Кратохвила, М. Урбана, Г. Петровича и других склонных к использованию вымысла представителей славянского литературного «мейнстрима» фантастика выступает скорее в качестве фантазмагии, не стесненной логикой и не предоставляющей читателю даже косвенных обоснований необычайных событий. В текстах перечисленных авторов она легко взаимодействует с притчей, сказкой, мифом, антиутопией и постапокалиптикой, создавая сложные по замыслу и форме художественные миры, являющиеся метафорическим выражением противоречивой современной реальности.

Менее ярко, нежели в мейнстриме, но также весьма интенсивно классические принципы НФ и фэнтези трансформируются в сфере «массовой» фантастики. Здесь можно говорить и об изменении способов мотивации посылки, все чаще получающей двойственное, рациональное и магическое обоснование [Ковтун 2012], и о парадоксальной эволюции традиционных фантастических образов — например, инопланетных монстров или зомби, из порождений кошмара превращающихся в объект сострадания, а то и вовсе героев-антагонистов [Ковтун 2013]. Но главный процесс, который нам хотелось бы отметить особо, заключается в заметном ускорении общих темпов развития фантастики.

Это, безусловно, связано с ускоренной трансформацией всего пространства культуры в эпоху информационных технологий. Возможность сетевой публикации фантастического текста с его немедленным сколь угодно широким (и растянутым во времени) обсуждением, легкость объединения поклонников фантастики «по интересам» — любимым авторам и книгам, доступность онлайн-интервью, мастер-классов и вообще постоянной прямой связи авторов с читателями приводит к быстрому обновлению тем (виртуальная реальность, зарождение цивилизации искусственного интеллекта, технологии модификации человека, экологические угрозы и т.п.) и жанров фантастики (вплоть до появления новых жанровых разновидностей: «альтернативная история», «городская фэнтези», «литRPG», «молодежная антиутопия» и т.д.). И это не считая специально создаваемых проектов и мистификаций, подобных романам сериям Макса Фрая, Хольма ван Зайчика или «Фантастике» Б. Акунина, а также бесконечного домысливания, дописывания и переписывания «классиков», своих и чужих — «приквелов», «сиквелов» и (иногда весьма талантливых) пародий не удалось избежать ни Р. Говарду, ни Д. Р. Толкиену, ни И. Ефремову, ни А. и Б. Стругацким.

Все это, впрочем, характерно отнюдь не только для постсоциалистических стран. Отличительная черта сегодняшнего бытования фантастики, как западной, так и восточной, — возросшая вычурность тем и текстов, формальный эксперимент, бесконечная перетасовка привычных мотивов. Здесь и татарско-русская Ордусь, и вампиры-вегетарианцы, и милые сердцу читательниц возлюбленные-оборотни. В моде стилизации (стим-, нано-, посткиберпанк), комиксные миксты (стокеровский Ван Хельсинг ловит заимствованного из романа Р. Стивенсона мистера Хайда) и мэшап (роман С. Грэма-Смита «Гордость и предубеждение и зомби»), совместное (иногда фактически планетарное) конструирование парадоксальных — до эпатажа — образов и сюжетных схем.

Свидетельствует ли это о плодотворности развития фантастики? Или, скорее, говорит об исчерпанности ее «трендов», экстенсивной издательской политике, поиске все новых «приманок» для потребителя? Между тем, коммерческая аттракция во многом формирует читательские требования к облику и качеству фантастического текста. Нынешним читателям фантастики привычны отсутствие в ней дидактизма, доходящее до моральной индифферентности, — или размытая ценностная толерантность, легко уживающаяся с утрированным противостоянием абстрактных Добра и Зла. Большинству

авторов, несмотря на отдельные находки в области фантастических допущений, попросту нечего сказать своему читателю. Отсюда столь распространенная ныне неспособность фантастов справиться с собственными моделями реальности, придать им достоверность, завершить многотомную серию имеющим самостоятельную смысловую ценность финалом. Все чаще новые фантастические тексты оставляют читателя в разочаровании: зачем все это придумано? Или: это уже описано столько раз! Иными словами, сегодняшней фантастике присуща некоторая выхолощенность и инерционность художественного мышления — возможно, говорящая о завершении очередного этапа ее истории.

Так блесит ли благородным металлом нынешний фантастический век? Или, по удачной метафоре А. Сапковского, нет золота в его Серых горах? Ответ зависит от приоритетов отвечающего. В самом деле, что более значимо в постсоциалистической фантастике России и Восточной Европы — приобретения или потери? Возросшее разнообразие форм или снижение качества текстов? Свобода самовыражения или небрежность проработки посылки? Возможность переписывать кумиров — или утрата иерархии ценностей? Пестрота вымысла — или забвение смысла?

Большинство этих вопросов можно задать всей литературе славянских стран. Недопустимым упрощением стало бы утверждать: раньше была хорошая фантастика, но мало, теперь фантастики много, но плохой. Речь идет о принципиально разных типах фантастической продукции.

Как и прочая художественная словесность, современная фантастика из учебника жизни превратилась в коммерческий проект. Многого при этом лишившись — но все же сохранив, на наш взгляд, главное. Умение покорять воображение, особенно юного читателя. Богатство красок в описании вымышленных миров. И неугасающее стремление вывести своих приверженцев за кажущиеся незыблемыми границы обыденности.

ЛИТЕРАТУРА

- Арбитман 1991 — *Арбитман Р.* Живем только дважды: Заметки о фантастике. Волгоград, 1991.
- Арбитман 1993 — *Арбитман Р.* Участь Кассандры: Статьи о фантастике и не только о ней. Саратов, 1993.

- Брандис 1980 — *Брандис Е. П.* От Эзопа до Джанни Родари: Зарубежная литература в детском и юношеском чтении. М., 1980.
- Бритиков 1970 — *Бритиков А. Ф.* Русский советский научно-фантастический роман. Л., 1970.
- Бритиков 2005 — *Бритиков А. Ф.* Отечественная научно-фантастическая литература (1917–1991). СПб., 2005.
- Булычев 2004 — *Булычев К.* Падчерица эпохи: Избранные работы о фантастике. М., 2004.
- Гуревич 1967 — *Гуревич Г.* Карта страны фантазий. М., 1967.
- Гуревич 1992 — *Гуревич Г.* «Научная фантастика — это логия для потомков» // Книжное обозрение. № 9. 1992. С. 3.
- Дукай — *Дукай Я.* Пейзаж после победы, или польская фантастика AD 2006 // Лаборатория фантастики. URL: <http://fantlab.ru/blogarticle12070>
- Ефремов 1965 — *Ефремов И. А.* Предисловие // *Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н.* Хищные вещи века. М., 1965. С. 3–7.
- Ефремов 1990 — *Ефремов И. А.* «... До равной богам высоты». // Книжное обозрение. 1990. № 23. С. 8–9.
- Ковтун 1999 — *Ковтун Е. Н.* Поэтика необычайного: Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (На материале европейской литературы первой половины XX века). М., 1999.
- Ковтун 2002 — *Ковтун Е. Н.* Основные тенденции развития фантастики славянских стран в 1990-е годы (чешско-польско-русские параллели) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003): Доклады российской делегации. М., 2002. С. 285–299.
- Ковтун 2004 — *Ковтун Е. Н.* Фантастика в эру постмодернизма: русская и восточноевропейская фантастическая проза последней трети XX столетия // Славянский вестник. М., 2004. Вып. 2. С. 498–512.
- Ковтун 2007 — *Ковтун Е. Н.* Рождение фэнтези: трансформация посылки в российской фантастике конца XX столетия // Словенска научна фантастика. Београд, 2007. С. 305–327.
- Ковтун 2008a — *Ковтун Е. Н.* Художественный вымысел в литературе XX века. М., 2008.
- Ковтун 2008б — *Ковтун Е. Н.* Новые горизонты фантастики: science fiction и fantasy в постсоциалистическом пространстве // Письменность, литература и фольклор славянских народов: XIV Международный съезд славистов (Охрид, 10–16 сентября 2008 г.): Доклады российской делегации. М., 2008. С. 228–243.
- Ковтун 2010a — *Ковтун Е. Н.* Постсоветская фантастика: приобретения и потери // Иные времена: эволюция русской фантастики на рубеже тысячелетий. Челябинск, 2010. С. 43–68.

- Ковтун 2010б — *Ковтун Е. Н.* «Продолжая Толкиена...»: традиция повествований о Средиземье в новейшей отечественной фантастике // *Иные времена: эволюция русской фантастики на рубеже тысячелетий.* Челябинск: ООО «Энциклопедия», 2010. С. 69–85.
- Ковтун 2011 — *Ковтун Е. Н.* Фантастика, сменившая столетие // *Современная русская литература конца XX — начала XXI века.* М., 2011.
- Ковтун 2012 — *Ковтун Е. Н.* Рациональность магического: фантастическая посылка на рубеже тысячелетий (статья) // *Слов'янська фантастика. Збірник наукових праць.* Київ, 2012. С. 15–38.
- Ковтун 2013 — *Ковтун Е. Н.* Вампир без страха и упрёка: новейшие модификации образа // *Fantastyka rosyjska dawniej i dziś / Red. Andrzej Polak.* Katowice, 2013.
- Ковтун 2015 — *Ковтун Е. Н.* Научная фантастика и фэнтези — конкуренция и диалог в новой России // *Вестник Московского университета.* Сер. 9. Филология. 2015. № 4. С. 53–71.
- Ковтун 2016 — *Ковтун Е. Н.* Мир будущего в современной научной фантастике: специфика художественной модели // *Проблемы исторической поэтики.* Вып. 4: Поэтика фантастического. Петрозаводск, 2016. С. 118–135.
- Ковтун 2017 — *Ковтун Е. Н.* Михаил Булгаков и славянская фэнтези // *Михаил Булгаков и славянская культура.* М.: Совпадение, 2017. С. 164–184.
- Ларин 1961 — *Ларин С.* Литература крылатой мечты. М., 1961.
- Осипов 1999 — *Осипов А. Н.* Фантастика от «А» до «Я» (Основные понятия и термины): Краткий энциклопедический справочник. М., 1999.
- Сапковский — *Сапковский А.* Вареник, или Нет золота в серых горах // *Электронная библиотека ModernLib.Ru.* URL: http://modernlib.ru/books/sapkovskiy_andzhey/net_zolota_v_serih_gorah
- Скаландис 2008 — *Скаландис Ант Братья Стругацкие.* М., 2008.
- Черняк 2009 — *Черняк М. А.* Массовая литература XX века. М., 2009.
- ЭФ — *Энциклопедия фантастики / Под ред. Вл. Гакова.* Минск, 1995.
- Adamovič 1995 — *Adamovič I.* Slovník české literární fantastiky a science fiction. Praha, 1995.
- Neff 1986 — *Neff O.* Všechno je jinak: Kapitoly o světové science fiction. Praha, 1986.

О. А. Крашенинникова

БОГОСЛОВИЕ СВ. ТРОИЦЫ
В ТВОРЧЕСТВЕ СВ. КЛИМЕНТА
ОХРИДСКОГО

С IX в. в византийском богослужении начинает формироваться особый чин почитания Св. Троицы. До IX в. в византийском календаре отсутствовал праздник Св. Троицы, но отмечался день Пятидесятницы — Схождения Св. Духа на апостолов на пятидесятый день после Пасхи [Озолин 1993]. Особое литургическое почитание Св. Троицы как триипостасного Божества формировалось в византийском богослужении постепенно, начиная с IX в. Примечательно, что песнопения (стихиры и каноны) в честь Св. Троицы включались в это время не только в последования минейных служб, но и в седмичные циклы песнопений Октоиха. Так византийские каноны Св. Троице 8-ми гласов Митрофана Смирнского (†910), составленные в IX в., помещались в более позднем византийском Октоихе Иерусалимской редакции в последованиях воскресной полунощницы. В некоторых рукописях византийского Октоиха X–XI вв. синайского происхождения каноны и стихиры в честь Св. Троицы 8-ми гласов входили в особый седмичный цикл песнопений и полагались для исполнения в воскресенье вечера и понедельник утра (см., например, *Sinait. gr. 781/782* X–XI в. [Крашенинникова 2006: 278, 316]). В ранних редакциях византийского Октоиха в воскресных канонах утрени имелись также дополнительные тропари в честь Св. Троицы, которые не всегда сохранились в современных редакциях Осмогласника. В этих песнопениях в честь Св. Троицы, исполнение которых было приурочено на воскресенье, воскресный день почитался не только как малая Пасха (в память воскресения Спасителя), но и как первый день творения мира Св. Троицей, ср.: *«Первее небеса утвердил еси Господи, и всю силу их словом Твоим вседетельным, и духом уст соестественным, с ними же владычествуеши всяческими в трисятьельне единоначалии*

Ольга Александровна Крашенинникова,
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва)

Божества» (из канона Св. Троице 1 гл. Митрофана Смирнского), ср. также у св. Климента Охридского: «*Въ тѣ бо днь първыи начатъкъ бы(с) видимеи всеи твари...*» («Поучение епископа Климента на стое вскръсение» [Климент Охридски I: 156]). Единоначальная, единосущная и триипостасная Троица рассматривалась как источник всего сущего: мира видимого и невидимого. Таким образом, память Св. Троицы как Создателя всего мира и тема первого дня творения дополняла традиционную и основную тему воскресения Спасителя, полагавшуюся на воскресный день.

Возможно, сформировавшийся в IX–X вв. дополнительный седмичный (молебный) цикл Октоиха с особым почитанием Св. Троицы в воскресный день способствовал позднему вытеснению в некоторых традициях (прежде всего в древнерусской) праздника Пятидесятницы праздником в честь Св. Троицы и перенесению памяти Св. Духа на следующий после Св. Троицы день. Отметим при этом, что песнопения в честь Св. Троицы не получили широкого распространения в византийском богослужении (исключение составили лишь каноны Митрофана для воскресной полунощницы). В то же время в ранней славянской литургической традиции IX–X вв. прославление Св. Троицы было необходимым и обязательным элементом еженедельной воскресной службы. Эта традиция связана с деятельностью ученика свв. Кирилла и Мефодия, великого славянского книжника и просветителя св. Климента Охридского (†916), который разработал богослужебный устав и репертуар песнопений для первоначального славянского богослужения болгарской церкви конца IX — начала X в. Св. Климент сам составил цикл оригинальных канонов и стихир в честь Св. Троицы 8-ми гласов для славянского Осмогласника [Крашенинникова 2006: 231–278]¹. При этом воскресные троичные стихиры открывали цикл особых «молебных» стихир всей седмицы. Стихиры эти получили особое распространение в древнерусских редакциях Осмогласника. Каноны в честь Св. Троицы 1–8 гл., напротив, сохранились лишь в Октоихах южнославянских редакций. В сербских и болгарских списках Октоихов эти каноны помещались на утренних воскресных службах 1–8 гл., называемых в рукописях «агрифимиями» (т.е. «агрипниями» от греч. *agripnia* — бдение), ср.: «зау(т). на агрифими. ка(н)у[н] пресѣи троици» (246), или на «панихидах агрипний». Заслуга открытия канонов св. Климента в честь Св. Троицы принадлежит болгарской исследовательнице М. Йовче-

¹ Далее ссылки на страницы этого издания приводятся в тексте в круглых скобках.

вой, которая обнаружила акростих КЛИМ в последней песне канона 8 гласа второго цикла и фразовый акростих «Тя моля прилежно бес престания» в каноне 8 гласа первого цикла [Йовчева 1999]. Позднее болгарская исследовательница К. Иванова обнаружила славянский фразовый акростих, образуемый начальными буквами стихир в честь Св. Троицы 1–8 гласов [Иванова 2003].

Славянские каноны в честь Св. Троицы — достаточно редкое явление в древнеславянской книжности. Эти песнопения выявлены лишь в четырех списках Октоиха южнославянской редакции, а именно: в Белградском Октоихе Рс 104 НБС², (4–8 гл.), сер. XIII в., болг.; ГИМ, Хлуд. 135 (7–8 гл.), втор. пол. XIV в. (болг.); РНБ, Гильф. 26 (2–4, 6–8 гл.), XIV в., серб., НБКМ³ 172 (5–8 гл.), XIV в., серб. К сожалению, в трех из перечисленных списков тексты оригинальных славянских троичных канонов сохранились лишь в отрывках. В наиболее полном виде славянские каноны Св. Троице представлены лишь в сербском списке РНБ, Гильф. 26, однако и там оказались утрачены каноны 1 и 5 гласов, а текст канонов 3 и 4 гласов во множестве случаев нуждался в реконструкции.

До сих пор значение гимнов в честь Св. Троицы св. Климента должным образом не оценено ни филологами, ни богословами. Славянские тексты в честь Св. Троицы являются не только выдающимися произведениями гимнографии, но и одним из наиболее ранних памятников оригинальной богословской мысли древних славян. В них воплотилась вся глубина и богатство византийского троического богословия, для чего св. Климентом была творчески использована система славянской богословской терминологии, по своему богатству и разнообразию не уступающая греческой, найдены наиболее точные славянские эквиваленты для основных догматических понятий о Св. Троице. Многообразие, глубина и сложность раскрытия темы Св. Троицы в текстах Климента свидетельствуют о том, что споры вокруг догмата Св. Троицы, как и во времена Великих Каппадокийцев, были по-прежнему актуальны в эпоху формирования славянской церкви и письменности на рубеже IX–X вв. В то же время тема Св. Троицы, для осмысления которой автором было написано 16 канонов и 25 стихир, явилась для св. Климента глубоко личной темой, плодом его особых богословских размышлений и молитвенных обращений, о чем свидетельствуют сами тексты некоторых его стихир и тропарей, ср.: *«Въ глубине бжїе премудрости умъ превъзводеще, при-*

² Народная библиотека Сербии, Белград.

³ Национальная библиотека «Св. Кирилл и Мефодий», София.

*лежно припа(д)емь трѣици пребѣжствени, тобою живемь и движем се, оцѣм же и сѣомь и пр(е)стѣмь дѣмь просвещаемь се»*⁴ (2 канон 2 гл., п. 1, с. 231); «Пресврѣшенная трѣице, безначелна е(с)ствомь, прими хвалу из устѣ недо(с)инии(х), подаж(д)ь уму просвещеніе и разуму наказаніе, да непрестанно въспою твоя вели(ч)я...» (2 канон 3 гл., п. 1, с. 237); «Умомь и срѣцемь неч(с)тымь к тебе азъ, осуженыи, трепеща, тебе молю ся: мл(с)ти и жизни не лиши мене, бѣ мои, стѣя тр(о)це, ествство мл(с)твное, члвколюбива бж(с)тва, егоже ради създа мя и дѣа блга исполни мое срѣце» (стихира 5 гл., с. 274). Св. Троица для св. Климента — это не только Творец вселенной, податель всех благ, но и прежде всего источник правильной, чистой веры, что было крайне важно для учителя и наставника новообращенных славянских народов, выступавшего от лица своей церкви: «Отъ тебе, тр(о)це бѣ, вера ч(с)та вниде в ны, и настави насъ славити тя всегда, и пети, и молити, и каяти ся греха и трепетати суда твоего» (стихира 6 гласа, с. 275).

Говоря об особенностях литературного и гимнографического творчества св. Климента в целом, следует обратить внимание на одну характерную особенность его авторского стиля, а именно, на переключку мотивов, идей, образов и устойчивых лексических сочетаний в его оригинальных произведениях разных жанров. Так, циклы его оригинальных произведений из Осмогласника (например, гимны в честь св. Иоанна Предтечи, ап. Петра восьми гласов и др.) в поэтической форме раскрывали основные идеи его поучений на те же темы и праздники. Похожая переключка мотивов, вплоть до точных текстуальных совпадений, прослеживается и на примере канонов в честь Св. Троицы из Октоиха, которым находятся прямые смысловые параллели в Поучении Климента о Св. Троице — «Слове о Св. Троице, о твари и о суде» [Климент Охридски I: 620–644]. Это Слово было впервые обнаружено Л. Н. Туницким [Туницкий 1904] и идентифицировано им как оригинальное произведение св. Климента. Однако некоторые современные исследователи «Слова о Св. Троице» подвергают сомнению авторство Климента (историю вопроса см. в работе [Милтенов 2016: 48]). Между тем начальная, догматическая часть этого поучения в сжатой форме содержит как бы конспект, перечень тем троичных канонов Климента из Октоиха, совпадая с ними как по терминологии, так и образному ряду — ср.: «По(д)бно е(с) намь, брат(т)ия, присно собирающе(с) въ црѣвь с любовию, ч(с)ть и кланяние и хвалу воздояти въ тріе(х) собьстве(х) сушу, сиречь ипостасе(х), еже ся и лица

⁴ Церковнославянские тексты оригинала приводятся в современной транслитерации. В скобках заключены выносные буквы.

и состави могутъ разумети, и въ те(х) бо тре(х) бж(с)тво нераздельно единою властью и силою и обдѣржа вся и строя, едина держава въ тре(х), едино црѣство, едино г(с)ство, едина власть и поклонъ равенъ воздавае(м) при(с)но от всея твари... Те(м) бо вся от небытия въ бытие приведошася, бѣа же животворящаго дѣа величаю, имже ре(ч) ап(с)лъ “Живемъ и движемся и есмы, не въ три(ж) бгѣи раставляю (вар.: съставляю) единого бж(с)тва, но въ трие(х) свершена(х) ипостасе(х) едино бж(с)тво исповедаю равнопр(с)твльно” [Климент Охридски I: 639; выделено нами. — О. К.]. Почти дословно совпадает с этим отрывком также и описание Св. Троицы в кратком Поучении на Пятидесятницу св. Климента — «Поучении на пришествие сѣаго дѣа на сѣи ап(с)лы»: «...Славяще во единствѣ трѣ(о)цу. едино гдѣ(с)тво, едино црѣство, едину власть, едино покаяние⁵, едино сияние въ тре(х) лица(х), не въ три бгѣи разделяе(м) единого существа, три начатки совокупляе(м) едино бо(ж)ство во отць и въ сѣи и во сѣи дѣи...» [Климент Охридски II: 369; выделено нами. — О. К.]. Аналогичный набор характеристик Св. Троицы находим и в троичных канонах Климента — ср., например: «Едино бж(с)во и едина сила и едина власть и едино цр(с)тво и едино г(с)ство. въ тре(х) упостасехъ славимо. оѣе и сѣе и дѣе пресѣи сѣи раби свое»; «Едина дрѣжава и едно бж(с)тво въ тре(х)ъ своиствехъ неразделно. едина сила сло(в)мъ сдѣржима и дѣомъ сѣвршаема» (с. 238); «Едину веру исповедае. въ трии сѣвршеннаа собства нераз(д)елно славимъ...» (с. 240); «...Тобю живемъ и движем се...» (с. 231) «Трѣи сѣвршени собствы кланяю се единству, не въ три бгѣи раз(д)елаю единого существа, нь въ трислична, тем бо сѣстоить се вса тварь» (с. 263); «Изъ небытия в битие приведъ всу тварь...» (с. 235, выделено нами. — О. К.). Примеры можно было бы умножить. Подобные дословные текстуальные совпадения поучений Климента с его гимнографическими текстами не могут быть объяснены одной лишь их тематической близостью, но свидетельствуют в пользу авторства в обоих случаях св. Климента.

Особенности богословской терминологии

Характерной чертой раннего этапа формирования славянского богослужебного языка, как было отмечено исследователями, было достаточно свободное употребление богословской терминологии, при котором одному понятию в греческом языке соответствовало несколько славянских эквивалентов, и напротив, одно и то же славянское слово могло в разных контекстах обозначать разные богословские

⁵ Правильное чтение: *покланяние*.

понятия [Йовчева 2005: 35–54]. Это было особенностью именно начального этапа славянской письменности. В результате последующей богослужебной реформы на Афоне и в Болгарии в XIV в. произошла унификация редакций богослужебных книг. Состав песнопений и богослужебный язык новоизводных Октоихов, Триодей и Миней были приведены в соответствие с греческими образцами и словоупотреблением. В рассматриваемых же нами южнославянских списках Октоиха XIII–XIV вв. во многом сохранена архаическая версия языка с еще не унифицированной лексикой. В частности, в гимнографии св. Климента прослеживается достаточно свободное отношение к богословским терминам; славянский поэт, не скованный рамками греческого первоисточника, в своих оригинальных канонах широко использовал словотворчество, синонимию и лексические новообразования. Более того, есть основания полагать, что при описании догмата Св. Троицы Климент употребил и некоторые новые богословские термины.

Так, в самом начале упоминавшегося выше «Слова о Св. Троице» Климент вводит в оборот новый богословский термин «**собъство**», объясняя его через более привычный греческий термин «**ипостась**», для которого он приводит и синонимические славянские эквиваленты: «лицо» и «состав» — ср.: «*въ трие(x) **собъстве(x)** сушу, **сиречь ипостасе(x)**, еже ся и лица и состави **могутъ разумети***» (выделено нами. — О. К.). Это место очень показательно. Оно свидетельствует о том, что в древнейший период в славянской книжности существовал целый ряд синонимических понятий для обозначения догматов веры, которые носителями литературного языка признавались равноценными и равноправными. Анализ языка канонов Св. Троице показывает, что Климент придерживался принципа многообразия и в собственном гимнографическом творчестве. В его литургических текстах мы находим многообразие выражений и словосочетаний, при помощи которых он описывает православный догмат о Св. Троице.

Идея единства Св. Троицы: «*Единство въ тр(о)ици славимъ и тр(о)ицу же въ едньствомъ*» (233).

Идея единства лиц Св. Троицы, пожалуй, являлась любимой мыслью гимнографии св. Климента. Эта идея выражалась им в многообразных богословско-поэтических эпитетах, подчеркивающих единосущие, единовластие, единую волю, нераздельность (славянский вариант: «неразлучность»), совершенство и безначальность лиц Св. Троицы, ср.: *Единоначелна и пресъвръшенная трѣице* (235), *Црѣице стая и несъз(д)анная* (235), *Едина дръжава и едно бѣство* (238), *Самовластна тр[оице] пресъвръшенна* (235), *Едино г[оспо]д[ство] въ тре(x)*

лице(х), едина же сила и цр̄(с)тво едино (243), Тройце единоначелна (249), Выстину неразлучн̄у тройцу вси чтемь (253), Едина еси тр̄оце нераз(д)илима славою (263) и т.д.

Как известно, в борьбе с неоарианскими течениями (Евномий), великие каппадокийцы полемизировали с их еретическим учением о «трех богах» и трех началах, разделявших единство Св. Троицы. Так, свт. Григорий Богослов в Слове 20 писал: «А в другом случае, разделяя Божество на три сущности, или (по Ариеву, прекрасно так называемому, безумию), одна другой чуждые, неравные и отдельные, или безначальные, не соподчиненные и, так сказать, противобожные, то предадимся иудейской скудости, ограничив Божество одним нерожденным, то впадем в противоположное, но равное первому зло, предположив три начала и трех Богов, что еще нелепее предыдущего» [Святитель Григорий Богослов I 1994: 301]. Топосы обличения троебожия рассеяны по многим другим гомилиям свт. Григория, а от него, в свою очередь, они были заимствованы и св. Иоанном Дамаскиным и другими православными богословами.

Отголоски этой полемики находим и в гимнах св. Климента, ср.: «Аще и единого тя б̄а въ три лица раздею, **прославлею не въ три богы**, ну в единомъ лица и хвалу ти и поклонение принося б̄г̄ословую» (с. 266; выделено нами. — О. К.). Эта мысль трижды повторена в канонах Климента и дважды в его Поучениях (другие примеры см. выше).

Идея единосущия Св. Троицы выражена в гимнографии Климента целым рядом синонимических понятий. Поясним наши наблюдения некоторыми примерами из сербского списка Октоиха XIV в. Гильф. 26:

«Б̄а и о̄ца славию, б̄ж̄ия же с̄на пр(с)но [ве]личаю, б̄а же и престаго д̄ха п[р]вьсъхвающе, **не въ трии б̄ги раз(д)еляе единого е̄ства**, нь въ **трии начетки**, а въ едино б̄ж(с)тво съвъкупляе» (второй канон 3 гл., 8 песнь, с. 240, выделено нами. — О. К.).

«Трьми съвършени собствы кланяю се единьству, **не въ три б̄ги раз(д)еляю единого сущства**, нь въ **три сличиа**⁶, тем бо състоит се вса тварь» (первый канон 8 гл., песнь 7, с. 263, выделено нами. — О. К.).

Здесь в идентичном контексте употреблены различные славянские термины для выражения греч. понятия «ousia» (сущность): Есте-

⁶ В опубликованном нами печатном тексте в данном месте допущена неточность в передаче термина: правильное чтение не «в трислична», а «в три сличиа» [Крашенинникова 2006: 263].

ство / Существо / Божество — и греч. термина «*upostasis*»: начатки⁷/сличия (лица). Как было отмечено исследователями, славянское «естество» для передачи греч. «*ousia*» зафиксировано в наиболее ранних славянских памятниках; синонимичный ему термин «существо» также использовался в достаточно ранних памятниках, происходивших из преславской литературной школы. Впоследствии именно последний закрепился как основной термин в новоизводных Октоихах афонской редакции [Йовчева 2005: 36].

В оригинальных канонах св. Климента Св. Троице термин «существо» для обозначения «*ousia*» так же частотен, как и «естество», ср.: «*Троїцу стїую прославимъ въ едино суццство, лицї раз(д)еляюще...*» (канон 4 гл., песнь 1, с. 241), «*Едино суццство в тре(x) собстве(x) сла-веще*» (канон 2 гл., п. 3, с. 232), «*Кто изреци или разумети кто ли бѣ можетъ въ суццстве бѣжи*» (гл. 4, п. 8, с. 245). Достаточно часто в этом контексте употребляется и синонимичный ему термин «естество»: «... *Въ трии лицїа делеще ество едино*» (гл. 4, п. 1, с. 241), «*Един бѣ въ тре(x) своїе(с)тве(x), лицї же раз(д)елаеми, а е(с)твомъ неделимии*» (гл. 2, п. 6, с. 234), «*Пресврѣшенная троїце безначелна е(с)твом...*» (гл. 3, п. 1, с. 237), «*Неразлучна еси троїце е(с)твомъ...*» (гл. 7, п. 7, с. 255).

Отметим сразу, что термин «естество» регулярно употребляется Климентом также и в другом контексте и значении — в качестве эквивалента греч. «*fusus*» (природа) для обозначения тайны воплощения второго Лица Св. Троицы Бога Слова, соединения в нем двух природ — Божественной и человеческой, см.: «*Изъ преч(с)тие крове ти стѣ въплти се сугубъ ествомъ бѣ и чл(о)вкъ...*» (гл. 2, п. 7, с. 235); «*Сло(в) бѣже <...> хоте родити се из безмужние мѣре, е(с)ство зѣмьное хоте обновити...*» (гл. 4, п. 3, с. 242, выделено нами. — О. К.). Таким образом, один и тот же славянский термин мог использоваться св. Климентом для выражения разных богословских понятий.

Подобная вариативность в употреблении понятий *Божество/существо / естество* применительно к Св. Троице наблюдается и в другом древнейшем памятнике старославянской письменности — славянском переводе 13 слов свт. Григория Богослова, представленном единственным списком XI в. РНБ, Q. р. I. 16 [XIII Слов Григория Богослова 1875]. Как полагает большинство исследователей, перевод 13 слов относится к самому раннему периоду существования славянской письменности и был выполнен в Болгарии непосредственными учениками солунских братьев [Петрова 1991, Молдован 2013, 2013а].

⁷ В данном случае фиксируется единичное употребление этого термина в троичных канонах Климента.

По мнению А. М. Бруни, сборник 13 слов был первоначально написан на глаголице в Восточной Болгарии в период с конца IX до первой трети X в. [Бруни I 2010: 116]. Для нашей темы древнеславянский перевод гомилий свт. Григория Богослова представляет особую важность, так как содержит немало богословских, лексических, терминологических параллелей к канонам св. Климента в честь Св. Троицы и может служить своеобразным смысловым комментарием к текстам Климента. Итак, для выражения идеи единосущия ипостасей Св. Троицы славянский переводчик Григория использует целый ряд синонимичных понятий: «Едино бжѣство и силу въ троель обретаемо» (с. 105), «Бѣ Троицу въкупъ саму разумеваемо, оно же единого естѣства деля» (с. 105); «О Бозе же егда реку, Едином светом осветитесь и тръми: [...] едином же по сущѣствтнууму словеси, еже есть божѣствено» (с. 8); «Единого бжѣства, о убо вы, Троицу е исповедите; аще ли хочете, то естѣства» (с. 275), причем лексическое многообразие перевода отражает синонимичность и взаимозаменяемость богословских терминов «ousia», «fusus» и «feotes»⁸, употребляемых самим св. Григорием для выражения единосущия ипостасей Св. Троицы.

Выше мы указали также на три основных синонима, используемых св. Климентом для выражения учения о единстве Божественной сущности лиц Св. Троицы: Божество / Существо / Естество. Подобная вариативность, по-видимому, была следствием стремления св. Климента адекватно передать суть учения каппадокийцев о Св. Троице, согласно которому идея Единства лиц Св. Троицы выражалось богословскими понятиями *mia feotes* (единое Божество), *mia ousia* (единая сущность), *mia fusis* (единая природа/естество).

Идея троичности

Так же отчетливо, как и идея единства Св. Троицы, выражена у св. Климента и мысль о различии Лиц Св. Троицы. Здесь им также допускается большая лексическая вариативность. Наиболее архаичный в славянской традиции греческий термин «ипостась» встречается у Климента в единичных случаях: «Едино бж(с)тво въ трии упостаси хвалимь...» (гл. 7, п. 8, с. 256); «Бѣ оѣа славлю и сѣа похваляю и дѣа престѣаго единѣствоъ бж(с)тва тръми упостасми...» (гл. 4, п. 9, с. 245), «Тръми те упостасми раз(д)еляю имени, единокупно бж(с)во ти и цр(с)тво пою...» (гл. 4, п. 6, с. 244). Гораздо чаще он использует сла-

⁸ При определении греческих терминов первоисточника мы пользовались словоуказателем, составленным А. Будиловичем [Будилович 1871].

вянские эквиваленты: «лицо» (или «сличие»), «собъство», «свойство», «состав», «имя», ср.: «*Въ трехъ лице(х) те хва(л)ть безъ престаня...*» (с. 232), «*[Ц]рс(т)во едино и гь(с)во въ тре(х) своиствехъ нераз(д)елно пр(с)но славимъ*» (с. 233), «*Трьстыи, трьстыи, трьстыи бе, въ едиои дръжаве, а въ тре(х) собствехъ*» (с. 237), «*тръсѣставная трѣце единосущная*» (с. 234). Иногда несколько богословских терминов оказываются в одном синонимическом ряду: «*Едина еси трѣце нераз(д)илима славою, ипостасми же ии собствы и имени делима*» (с. 263, выделено нами. — О. К.). Это свидетельствует о том, что для славянского гимнографа эти понятия были принципиально равноценны, взаимозаменяемы.

В византийском богословии заслуга наиболее подробной разработки учения о различии Лиц Св. Троицы принадлежала святителю Григорию Богослову⁹. Согласно его учению, все три Лица Св. Троицы отличаются друг от друга личными или ипостасными свойствами или особенностями (греч. *idiotetes*): Бог Отец — безначалием и нерожденностью, Бог Сын — рожденностью от Отца, Св. Дух — исхождением от Бога-Отца. Для различения Лиц Св. Троицы св. Григорий использовал термины «ипостась» (греч. *upostasis*), «свойство» (греч. *idiotes*) и «лицо» (*prosopon*). Все три понятия у него синонимичны, но, как отмечают исследователи, наиболее близко ему было понятие «свойство». Св. Григорий писал: «Итак, мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойства и соединяя Божество. Не смешиваем трех (ипостасей) в одно, чтоб не впасть в недуг Савелиев, и единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые друг другу, чтобы не дойти до Ариева безумия» [Святитель Григорий Богослов I 1994: 300, Слово 20].

В рассматриваемых нами троичных канонах и стихирах Климентя в ряду перечисленных синонимических терминов («лицо», «ипостась», «свойство», «собъство», «состав», «имя») выделяется понятие «собъство» (а также определение «трисобънный») как наиболее частотное и маркированное: «*Единога ты въ трехъ собъствехъ прославлею*» (264), «*Едино г(с)ство въ трехъ собь(с)тве(х)*» (262), «*Трьми съвършени собствы кланяю се единству*» (263), «*тръсобньи едине творче нашъ*» (271); «*Народъ вышнии и нижънии неизреченно ты славятъ, пребж(с)твѣнная тр(о)це, и единство и собъство*» (277), «*Трьсобна и едионодръжавна трѣце*» (с. 255), «*Единога ты въ трехъ собъствехъ прославлею*» (с. 264), «*Бж(с)во ти тръсобное члѣклбче*» (с. 264). Можно с уверенностью утверждать, что по частоте употребления термина «собъство»

⁹ Слова 20, 22, 23, 33, 39 и др.

и его производных каноны (и стихиры) Св. Троице Климента не имеют аналогов в древнеславянской книжности.

Вообще употребление лексемы «собство» применительно к характеристике богословского представления о Св. Троице зафиксировано в редких и наиболее архаических славянских памятниках. Эта лексема не отмечена в церковно-славянском словаре древнейших славянских памятников X–XI вв., в котором зафиксирован лишь глагол «собити ся» — «быть одиноким» [Старославянский словарь: 618] — вероятно, потому, что источниками этого словаря послужили главным образом древнейшие славянские списки Евангелий, а термин «Троица», как известно, отсутствует в Священном Писании¹⁰. Лишь один единственный случай употребления слова «собство» для обозначения ипостасей Св. Троицы встречается и в древнем переводе «Богословия» Иоанна Дамаскина Иоанном Экзархом¹¹. Троичная терминология, близкая к терминологии св. Климента, присутствует, помимо отдельных гимнографических произведений, еще в трех древнейших памятниках славянской философской мысли: упоминавшемся славянском переводе 13 Слов свт. Григория Богослова, в «Шестодневе» Иоанна Экзарха и Изборнике Святослава 1073 г. (см. [Словарь русского языка XI–XVII вв. 26, 2002: 36–37]), прототипом которого послужил сборник, переведенный с греческого в Болгарии в начале X в. Два последних памятника относятся к эпохе правления князя Симеона (893–915 гг.) и связаны с т.н. преславской литературной школой, сохранявшей преемственность по отношению к традициям охридской школы. Перевод 13 Слов свт. Григория Богослова предположительно относится исследователями к более раннему периоду и связан с деятельностью непосредственных учеников Кирилла и Мефодия. Этот перевод, как уже отмечалось выше, демонстрирует немало лексических совпадений с канонами Климента в области богословской терминологии. Наиболее показательные совпадения касаются именно термина «собство».

Одним из ключевых в плане разработки догмата о Св. Троице у свт. Григория Богослова является Слово 39 «На святые светы явлений Господних (на Крещение)». Именно это Слово помещено на первое место и в славянский Сборник 13 гомилий. По мнению исследователей, оно входит в число наиболее ранних по времени перевода и не было затронуто последующим стилистическим редакци-

¹⁰ Термин «Троица» был впервые введен в богословие Феофилом Антиохийским (II в.) в «Послании к Автолику».

¹¹ «[Сын] ... имать свою упостась разве оча слово убо собство и усиянье глеться» [Илиева 2013: 337, л. 62a].

рованием преславского периода. Это слово вошло практически без изменения в состав более поздних сборников 16 Слов Григория Богослова [Бруни 2010: 118, примеч. 8]. Для нашей темы особенно важным представляется знаменитый пассаж в слове 39 свт. Григория о Св. Троице, который не зря считают квинтэссенцией его троического богословия. Прочитируем сначала его современный перевод: «Когда же произношу слово Бог, вы озаряйтесь единым и тройственным светом — тройственным в отношении к **особенным свойствам, или к ипостасям** (если кому угодно назвать так), или к Лицам (ни мало не будем препираться об именах, пока слова ведут к той же мысли), — единым же в отношении к понятию сущности, и следственно Божества. Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается разделенно, потому что Божество есть Единое в трех и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее сказать, которая суть Божество» [Святитель Григорий Богослов I 1994: 537, выделено нами. — О. К.]. А вот древнеславянский перевод этого места по списку XI в.: «*О бозе же егда реку, Единемъ светъмъ осветитеся и трьми: трьми же по своиствомъ, рекъше собьство* (*ipostasis*), *аште кому любы нарицати, ... лица (ничесо же же о именех не пьримыся, донъдеже къ тоужде мысли сълози несуться), единемъ же по суишьствънууму словеси, еже есть божьство*» [XIII Слов Григория Богослова 1875: 8, л. 9b–g].

При передаче греческого термина «*ipostasis*», употребленного свт. Григорием, славянский переводчик мог ограничиться его славянской калькой «ипостась», но он прибегает к особому термину «собьство» (т.е. особенность), вероятно, чтобы отчетливее выразить представление об «особенных свойствах» ипостасей или Лиц Св. Троицы¹². Еще более наглядно выглядит употребление термина «собьство» в переводе Слова 43 на погребение Василия Великого в том же списке XI в. Свт. Григорий писал: «Чествуя и признавая Трех по **личным свой-**

¹² В архаичной Ильиной книге — древнерусской праздничной минее РГАДА, Тип. 131, XI–XII вв. также находим единичное употребление славянского термина «собьствие» на месте греч. *ipostasis* в тексте службы 6 января на Крещение: «Вси вернии... бѣословяще съ анѣлы немлъчно славимъ оѣа и сѣа и сѣаго дѣа се бо трѣца собьствию равньностествовна, единъ же бѣ емуже поемъ препетыи блнѣ бѣ оѣъ» (л. 106г, 9–15) [Ильина книга: 470]. В других древнерусских Служебных Минеех XI–XIII вв. отмечен более обычный перевод этого места как «състав» — см. комментарий издателя [Ильина книга: 471]. Термин «собьство» на месте греч. *ipostasis* находим и в древнерусской ноябрьской Минее 1097 г. в службе св. муч. Стефану Новому 28 ноября: «Научилъ еси покланяти ся Оѣу и Сѣу и Сѣому дѣу, нераздельно суишьствомъ, трь(ми) же собьствы покланяема» — [Ягич 1886: 481].

ствам и Единого по Божеству, мы рассуждаем, что унижить Единое из Трех значит испровергнуть все» [Святитель Григорий Богослов I 1994: 623]. Славянский перевод звучит так: «...аште бо отъ троего едино низу положимъ, все разорити мьнимъ; Трое убо **собъствомъ**, едино же бжствомъ чьтуште и ведуште» [XIII Слов Григория Богослова 1875: 38, л. 49d]. Здесь славянское «собъство» служит для передачи греч. понятия *idiotes*, специфического именно для богословия свт. Григория и обозначающего у него личные, ипостасные свойства (особенности) Лиц Св. Троицы.

Еще один пример сходного употребления термина «собъства» для обозначения ипостасных свойств Лиц Св. Троицы находим в переводе 2 Слова свт. Григория «К избравшим, но не встретившим Григория»: «Елма же нужно и единое бѣ сънабѣдети, и **триособная имена** (*treis ipostaseis*) исповедовати, и коеждо **собъство** (*tes idiotetos*)» [XIII Слов Григория Богослова 1875: 138, л. 185d]. Примечательно, что здесь, кроме употребления термина «собъство» для передачи греческого «свойство» (*idiotes*), переводчик переводит термин «три ипостаси» славянским выражением «триособная имена». В канонах Св. Троице Климента также кое-где встречается слово «имена» для обозначения раздельности Лиц Св. Троицы: «Съ англі въспоемъ верни стѹ(ю) трѣ(и)цу нераз(д)елно суц (бж)ствомъ, своисти же, имени раз(д)елно...» (с. 233). Отметим, что учение о Божественных именах — различных именах трех ипостасей или Лиц единого Божества — было также разработано в святоотеческой традиции, у свт. Григория Богослова наиболее подробно в Слове 30, о богословии четвергом.

Приведенные нами примеры употребления древнеславянской богословской терминологии в переводе 13 Слов свт. Григория и в троичных канонах св. Климента демонстрируют несомненное сходство обоих источников в передаче основных богословских понятий и, в частности, наводит на мысль, что лексема «собъство», возможно, являлась славянским неологизмом, созданным св. Климентом для адекватной передачи представления свт. Григория о личных особенностях ипостасей Св. Троицы. Эта лексема использовалась в качестве славянского эквивалента любимого свт. Григорием термина «свойство» (*idiotes*), предпочитаемого им термину «ипостась» (или «лицо»). Как свидетельствуют примеры, приведенные выше, и для неизвестного славянского переводчика Слов свт. Григория, и для св. Климента в его троичных канонах термин «собъство» был также предпочтительнее, чем греческий термин «ипостась».

Исследования ученых-славистов, посвященные разным областям кирилло-мефодиевского литературного наследия, показали, что

св. Климент Охридский был не только превосходно знаком с творчеством свт. Григория Богослова, но и широко использовал его образы и идеи в своем собственном творчестве. Так, например, было отмечено, что две важнейшие проповеди св. Климента, написанных им на Рождество и на Крещение (в них подробно излагается учение о Св. Троице), являются компиляциями, составленными из 38, 39 и 40 слов свт. Григория («На Богоявление или на Рождество Спасителя», «На святые светы явлений Господних» и «На святое Крещение») [Климент Охридски II 1977: 214–222, 240–247, а также с. 194, 222, прим. 7]. Не случайно славянские переводы именно этих Слов свт. Григория вошли также в состав первоначального блока «литургических» гомилий Сборника 13 Слов — т.е. тех, которые по уставу полагалось читать в церкви в дни определенных праздников¹³.

Возвращаясь к канонам св. Климента в честь Св. Троицы, отметим, что славянскому книжнику удалось не просто создать систему богословской терминологии, соразмерной системе великого отца церкви, но и адекватно передать суть учения свт. Григория о Св. Троице, которая состояла в сопряжении идеи единства и троичности. Можно без преувеличения утверждать, что эта любимая мысль свт. Григория стала и любимой мыслью гимнографии св. Климента — автора канонов и стихир Св. Троице. Подтверждение этому находим, в частности, в художественной символике света в произведениях св. Климента, явно навеянной поэтическими образами св. Григория Богослова¹⁴.

Символика «трех солнц»

Свт. Григорий Богослов писал: «Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света» [Святитель Григорий Богослов I 1994: 451, Слово 31, о богословии пятое, о Святом Духе];

«Когда совокупаю в умозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» [Святитель Григорий Богослов I 1994: 571, Слово 40, на Святое Крещение].

¹³ Таким образом, уже в ранний период славянской письменности был осуществлен как дословный перевод важнейших Слов свт. Григория Богослова, так и составлена их вольная обработка или пересказ с сохранением важнейших мыслей великого каппадокийца в оригинальных проповедях Климента.

¹⁴ Многочисленные примеры световой и солнечной символики из гимнографии Климента приведены в монографии [Станчев, Попов 1988: 143–144].

Отметим возможный полемический контекст образа «трех солнц» в богословии свт. Григория. Полемизируя с еретическим учением Аполлинария о Св. Троице, он в «Первом послании к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария (Письмо 101)» возражал против уподобления лиц Св. Троицы солнцу, лучу и сиянию, которое подразумевало «неравенство достоинств» лиц Св. Троицы, и настаивал на единстве Божественного «естества, сущности и силы», для чего в противовес Аполлинарию вводил образ трех солнц, символизовавших равное достоинство лиц Св. Троицы [Антология I 2009: 383]. Неслучайно образ трех солнц, единого трисолнечного света, восходивший к богословию свт. Григория, стал излюбленным образом византийской и славянской гимнографии. Приведем несколько примеров из гимнографии св. Климента:

«Единъ свет въ тре(х) слѣнце(х), въ оѣце и сѣе и стѣмь дѣе, трѣице нераз(д)елно трѣми собствы славимо и покланеемо» (канон Св. Троице 2 гл., п. 6, с. 234);

«Единъ светъ въ тре(х) собствехъ, лица же раз(д)еляеми, а е(с)твовать неделимъ...» (канон Св. Троице 4 гл., п. 9, с. 246);

«Зарю тройчюю въ единомъ сиянии и неисписанне бж̄стве...» (канон Св. Троице 7 гл., п. 8, с. 256).

«Сы же тры имене, сиречь лица: единое бж̄(с)тво, а три ипостаси; един свет въ трехъ светилехъ» [Климент Охридски II: 214, Слово на Рождество Христово).

«Оч(с)ти ны г(с)и и просвети света твоего тръсветлами зарями, свыше спущая присносущаго и невидимаго исконьнаго света бж̄ственаго...» (стихира Св. Троице 4 гл., с. 272).

В этом контексте прямым заимствованием из гимнографии св. Климента выглядит пассаж из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского — писателя, который, как мы отмечали выше, в своем раннем переводе «Богословия» Иоанна Дамаскина практически не использовал термина «собство» для обозначения ипостасей Св. Троицы:

«Слѣнце праведное видимъ лицомъ къ лицу. трѣми светы сияюще. бж̄ственными собствы. единомъ же естествомъ хвалимо и славимо» [Шестоднев 1998: 312, л. 128а 1–5].

В «Шестодневе» Иоанна экзарха есть еще один, очень показательный пример употребления лексемы «трисобный» в троическом

контексте в сочетании с эпитетом «трисолнечный свет», который показывает, что этот термин прочно входит в употребление преславской литературной школы. Мы имеем ввиду заключительные строки первого «Слова» (Слова первого дня) Шестоднева, которые писатель посвящает князю Симеону (эта похвала Симеону считается оригинальным сочинением Иоанна): «Отѣ же истиннаго света иже днь утвори и укрепи нб(с)ным светомъ, иже ношь освети огньнымъ сияниемъ, и сѣть светъ истинный, от истиннаго света и сѣть дѣмъ и съпроста реши **бѣ единъ трьсолчныи светъ и трьсобныи** единыи неведомыи силоу и всея твари бесприкладныи хытръць и творьць, освети твое срѣце гѣи мои княже великыи и хѣлюбче симеоне...» [Шестоднев 1998: 126, л. 37а, выделено нами. — *О. К.*]¹⁵.

Приведенные примеры позволяют нам утверждать, что широко распространенные в византийской и ранней славянской гимнографии эпитеты «трисолнечный» и «тресветлый» следует интерпретировать именно в связи с влиянием троического богословия св. Григория, которое в ряде случаев помогает верно реконструировать исходные варианты литургических текстов.

Тема ангелов

В троичных канонах св. Климента образ ангельского лика херувимов и серафимов, окружающих «страшный» престол Господа славы, занимает одно из центральных мест. Эта тема могла быть также навеяна богословием свт. Григория. Ангелы в богословии свт. Григория, как существа «второго света», наиболее из всех творений Божиих приближены к престолу Божию, озарены светом «исконного света», хотя тоже лишь отчасти способны познать тайну Св. Троицы. Тема ангелов в богословии и гимнографии навеяна мистическими видениями про-

¹⁵ Отметим, что термин «собство» для передачи греч. «*upostasis*» неоднократно употребляется и в другом памятнике Симеоновой эпохи — «Изборнике Святослава 1073 г.» — в частности, в главе «Феодорита отъ тогоже о сѣи троици». Отрывок, как нам удалось установить, представляет собой компиляцию из 5 книги ересиологического труда блаженного Феодорита Кирского «Еретические басни» (451–453 гг.), которая называлась «Сокращенное изложение Божественных догматов». Труд был итоговым в творчестве Феодорита и являлся сводом христианской догматики. При составлении своей краткой компиляции славянский переводчик два раза употребил термин «собство» в троичном контексте: «...Единъ бѣ славимъ естъ и покланяемъ въ трьхъ собствехъ... трое въ божьстве и въ трьхъ собствехъ» [Изборник Святослава: 244 об.].

роков Исаяи (Ис 6, 1–3), Иезекииля (Иез 1), Даниила (Дан 7, 9–10). Образы Господа во славе и «небесной литургии» — непрерывного прославления Св. Троицы «немолчными славословиями» херувимов и серафимов из пророческих видений — проходят непрерывным рефреном через все троичные каноны св. Климента — ср.:

«Тебе славеть бес престания херовими и серафими и сили съ престолѣ, ангѣли съ г(с)п(с)тви, единого сугуба ба въ двою е(с)тву неразделно вьплъщеи ся от двѣи бес примеса и распетие приемиша и въскрсе триднѣвно» (с. 237);

«Страшно престолу ти пре(д)стоють херувими, серафими, вл(д)ко, непрестанно не(с) трѣстѹю приносеци: стѣ оѣв, стѣ снѣ и дхѣ престѣи, ба въ тре(х) сущьстве прославимъ» (с. 245);

«Тебе не могут зрети херувими и серафими и умние сили, нь крили закриивают се, бж(с)тва ти не могуще зрети, егоже виде Исаяя, трѣстѹю не(с) поюще ед[и]носущнои тройце въ тре(х) своиствехъ» (с. 251).

Этой трисвятой песнью, содержащей тройное призывание Господа («Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф» — Ис 6,3), серафимами образно проповедовалась и прославлялась тайна Св. Троицы. Именно благодаря своему прообразовательному по отношению к основному христианскому догмату содержанию этот ветхозаветный текст приобрел важное литургическое значение. Помимо многочисленных случаев упоминания серафимской хвалы в гимнографических произведениях, сюжет видения Исаяи и Иезекииля вошел в текст евхаристической молитвы анафоры в чине литургии свт. Василия Великого («Сый владыко Господи Боже Отче Вседержителю»), а позднее в сокращенном виде и в чин литургии св. Иоанна Златоустого [Успенский 1961: 63–76]¹⁶. Перечисляя в первой половине молитвы анафоры личные свойства каждой ипостаси Св. Троицы, свт. Василий Великий переходил далее к славословию серафимской песни, описываемой при помощи образов из видений пророков Исаяи и Иезе-

¹⁶ Н. Д. Успенский высказывал предположение, что в древности литургия св. Василия Великого была основной и служилась чаще, чем в современном богослужении. В IX–X вв. в результате литургической реформы литургия Иоанна Златоуста вытеснила литургию Василия Великого и стала основной литургией Византийского мира [Афанасьева 2015: 49]. В троичных канонах Климента из Октоиха явно прослеживается влияние более древней литургической традиции — литургии Василия Великого.

кииля и Откровения св. Иоанна Богослова: «...Тебе бо хвалеть а҃гли, архагѣли, престоли, госпо(д)ства, начела, власти, силы, многоочитаа херувимь, тебе предъстоють окр(с)ть серафим, шесть криль единому и шесть криль единому, и двама убо покрывають лица своа, двама же нозе, и двама же летеше, выпияху друг кь другу непрестанными усты, немлчными славословлении<...> Победную песнь поюща, выпиюще, възывающе и глюще: <(Лик): Свят, свят, свят Господь Саваоф...> [Афанасьева 2015: 331–332]. Содержание троичных канонов Климента было тесно связано по смыслу с текстом евхаристической молитвы свт. Василия Великого, так как эти каноны предназначались для исполнения на утренней воскресной службе, предшествовавшей воскресной литургии, и служили приготовлением к ней. Вот почему образ непрестанной «небесной литургии», подобием которой являлась «земная литургия», становился смысловой константой троичных канонов св. Климента.

Следует отметить, что тема видений пророков Исаи, Иезекииля, а также ап. Иоанна Богослова (Откр 4, 6–8) — изображение Господа на престоле славы в окружении многоочитых херувимов, шестикрылатых серафимов и тетраморфов — была излюбленным сюжетом росписи центральной апсиды византийских храмов в VI–VIII вв. Однако, как убедительно показал на множестве примеров искусствовед Т. Вельманс, этот иконографический сюжет был нетипичен для росписи храмов Константинопольского региона, Балканских стран и России, зато был очень широко распространен в восточных окраинах византийского мира: в храмах Каппадокии, Малой Азии, Грузии, Армении, Сирии и Палестины [Вельманс 2001: 43–53, 91–92]. Таким образом, тема пророческих видений Господа во славе, а также образы небесной иерархии, идущие от Дионисия Ареопагита, широко используемые в канонах св. Климента Охридского, являлись признаком, указывающим на тесные связи его литургической поэзии с культурой Каппадокии и Малой Азии, яркими представителями которой в области богословия и литературного творчества были святители Василий Великий и Григорий Богослов.

Тема творения мира

Библейская история творения мира (Быт 1) входила составной частью в вероучительные трактаты отцов церкви и традиционно сопутствовала изложению догмата о Св. Троице. Учение о творении мира и человека, его изгнании из рая и последующей искупительной жертве

Христа вошло, например, в слово 38 на Богоявление или на Рождество Спасителя свт. Григория Богослова (оно включалось в состав славянских переводов 13 и 16 слов св. Григория). Учение о творении мира подробно было разработано в «Богословии» Иоанна Дамаскина, оно стало главной темой «Шестоднева» Иоанна экзарха. Учение о творении мира кратко изложено в «Слове о Св. Троице» Климента, а также сопровождает изложение догмата о Св. Троице в главе «Изборника Святослава 1073 г.», содержащей отрывок из сочинения Феодорита Кирского. Можно сказать, что тема творения мира была необыкновенно актуальна в болгарской литературе преславского периода.

В троичных канонах для Октоиха св. Климента тема творения мира намечена, но ее роль подчиненная и достаточно эпизодическая. Шесть дней библейского творения мира гимнографом даже не упоминаются, хотя их перечисление дается, например, в климентовом «Слове о Св. Троице». Поэт ограничивается лишь самыми общими характеристиками творческой деятельности Создателя. Св. Троица, именуемая Климентом «Царицей святой», будучи, по учению св. отцов «несозданной», является Сама Творцом всего видимого и невидимого мира, приводит «всю тварь из небытия в бытие» (эта формула из «молитвы Трисвятаго» литургии Василия Великого и Иоанна Златоустого повторяется неоднократно), «премудростью строит вся небеса и землю». Акцентируется внимание на то, что тварный мир создается словом Божиим и оживляется Святым духом: «*Сло(в)ь състави о(ч)у премудрость и дѣломъ стѣмь все оживи...*» (с. 236, ср.: «Словом Господним небеса утвердишася, и духом уст Его вся сила их» Пс 32: 6), а человек создается «руками» Творца (из персти земной): «*рукама си преч(с)тима съз(д)ави члѣка*» (с. 251); «*Рукама си члѣка ты створи вл(д)ко, словомъ усты нб(с)а и земля...*» (с. 265). Можно констатировать, что тема творения мира Св. Троицей в канонах Октоиха лишь слегка намечена Климентом, но не развита им. Это предположительно может служить косвенным признаком того, что влияния Шестоднева Иоанна Экзарха на троичные каноны Климента не прослеживается.

Заключение

Гимнографический цикл в честь Св. Троицы в составе древнеславянского Октоиха стал важным этапом в истории становления и развития вероучительной литературы в древней Болгарии, формирования славянской богословской терминологии. Оригинальные славянские песнопения Св. Троице в доступной форме излагали

суть святоотеческого понимания основного христианского догмата и служили как бы поэтическим комментарием к Символу веры, а потому выполняли прежде всего миссионерские, просветительские функции. Исполняясь за каждой воскресной службой, песнопения в честь Св. Троицы сыграли немаловажную роль в катехизации новообращенного славянского населения. Некоторые сделанные нами наблюдения над лексическими особенностями канонов в сравнении с другими литературными памятниками эпохи позволяют также сделать вывод о творческих контактах и взаимодействии представителей охридской и преславской литературных школ в конце IX — начале X вв. Традиции литургического прославления Св. Троицы через наследие св. Климента впоследствии перешли и в богослужение Древней Руси (троичные стихиры 1–8 гл. в древнерусском Изборном Октоихе и Шестодневе).

ЛИТЕРАТУРА

- Антология I–II 2009 — Антология восточно-христианской богословской мысли. М.; СПб.: Издательство «Никея», издательство РХГА, 2009. Т. 1–2.
- Афанасьева 2015 — *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской традиции (по служебникам XI–XV вв.). М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2015.
- Бруни 2010 — *Бруни А. М.* Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. I. М., 2010.
- Будилович 1871 — *Будилович А. С.* Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. СПб., 1871.
- Вельманс 2001 — *Вельманс Т.* Фрески и мозаики // Византийский мир: Храмовая архитектура и живопись. М.: Белый город, 2001.
- Иванова 2003 — *Иванова К.* «Боже мой, Троице милостива, помогни ми» (Фразов акростих от края на IX–X в.) // *Palaeobulgarica*, 2003. 27. № 3. С. 3–17.
- Изборник Святослава — Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М.: Книга, 1983.
- Илиева — *Илиева Т.* Терминологичната лексика в Йоан-екзархovia перевод на «De Fide Orthodoxa». София, 2013.
- Ильина книга — Ильина книга. Рукопись РГАДА Тип. 131 / Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. М.: Индрик, 2005.

- Йовчева 1999 — *Йовчева М.* Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха // *Palaeobulgarica*, 2003. 23. № 3. С. 3–30.
- Йовчева 2005 — *Йовчева М.* Традиции и новое в богословской терминологии афонских редакторов XIV века (на основе текста Октоиха) // *Церковнославянский язык: история, исследование, преподавание: Материалы I Междунар. Науч. Конф.*, 28–30 сент. 2004 г. М., ПСТГУ, 2005. С. 35–54.
- Климент Охридски I, II — *Климент Охридски.* Събрани съчинения / Обработили Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. Т. I–II. София, 1970–1977.
- Крашенинникова 2006 — *Крашенинникова О. А.* Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского / По древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV вв. М.: Языки славянских культур, 2006.
- Милтенов 2016 — *Милтенов Явор.* Бележки върху текстологическата история на *Слово за света Троица, и за сътворението, и за съда, приписвано на Климент Охридски* // Българска Академия на науките. Известия на Института за български език «Проф. Любомир Андрейчин». Книга XXIX. София, 2016. С. 47–89.
- Молдован 2013 — *Молдован А. М.* О составе сборника 13 слов Григория Богослова // *Лингвистическое источниковедение и история русского литературного языка.* ИРЯ РАН, М., 2013. С. 5–15.
- Молдован 2013а — *Молдован А. М.* К текстологии 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского // XV Международный съезд славистов / Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. М.: Древнехранилище, 2013. С. 207–228.
- Озолин 1993 — *Озолин Н.* «Троица» или «Пятидесятница»? // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.* Антология. Сост., общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. М., 1993. С. 375–384.
- Петрова 1991 — *Петрова Л. Я.* К вопросу о древнеславянском переводе слов Григория Богослова // *Советское славяноведение*, 1991, № 4. С. 70–75.
- Святитель Григорий Богослов 1994 — *Святитель Григорий Богослов архиепископ Константинопольский.* Собрание творений: В 2-х тт. Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
- Словарь русского языка — *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 26 (Снуръ — Спарывати). М.: Наука, 2002.
- Станчев, Попов 1988 — *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988.

- Старославянский словарь — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Изд. 2. М.: Русский язык, 1999.
- Туницкий 1904 — *Туницкий Н. Л.* Слово о Св. Троице, о твари и о суде Климента Словенского // Известия ОРЯС. Т. IX, 1904, кн. 3. С. 226–232.
- Успенский 1961 — *Успенский Н. Д.* Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине православной литургии) // Богословские труды. Сб. второй. Изд. Моск. Патриархии, 1961. С. 63–76.
- Шестоднев — Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / Изд. подготовила Г. С. Баранкова. М.: Индрик, 1998.
- Ягич 1886 — *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 г. Изд. ОРЯС АН. СПб., 1886.
- XIII Слов Григория Богослова — XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века / Критико-палеографический труд А. Будиловича. СПб., 1875.

Л. И. Сазонова

ИССЛЕДОВАНИЕ ТВОРЧЕСКОЙ
ИСТОРИИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
В КОНТЕКСТЕ ВЗГЛЯДОВ
Д. С. ЛИХАЧЕВА НА ТЕКСТОЛОГИЮ
(ПОЭМА «ОРЕЛ РОССИЙСКИЙ»
СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО)

В целостном и систематизированном виде результаты многолетних текстологических изысканий Д. С. Лихачева нашли отражение в его капитальном труде «Текстология» (1962; 2-е изд. 1983). Традиционному взгляду на текстологию как на сугубо практическую дисциплину, ставящую себе чисто эдичионные задачи, ученый противопоставил новое понимание предмета: текстология — отнюдь не «вспомогательная», «узкоподсобная», «прикладная» дисциплина, но самостоятельная наука, имеющая свой объект исследования, метод анализа и специфический круг проблем.

Выдвинув эту основополагающую идею своего труда, Д. С. Лихачев исходит из представления о средневековом тексте как о явлении динамичном, развивающемся в результате целенаправленных и взаимосвязанных изменений. Поэтому на принципиальную высоту в книге поднято понятие «история текста». Изучение ее и составляет, по мысли ученого, предмет текстологии: «Если история литературы занимается изучением процесса развития всей литературы, то текстология должна заниматься изучением процесса развития текста отдельных памятников» [Лихачев 1983: 27]¹. Методом же текстологического анализа является сравнительно-историческое сопоставление текстов, дошедших в разных источниках. Главная цель текстологии — «изучить историю текста памятника на всех этапах его существования в руках у автора и в руках его переписчиков, редакторов, компиляторов, т.е. на протяжении всего того времени, пока изменялся текст памятника» (27). И только на этом основании можно

Лидия Ивановна Сазонова,
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва)

¹ Далее ссылки на страницы данного издания указаны в круглых скобках в тексте.

представить себе первоначальный вид, какой имел изучаемый текст в момент его создания.

Восхождение от текста к человеку, стоящему за ним, — так Д. С. Лихачев определяет направление текстологической работы: «Человек — его интересы, психология, образование, склонности, идеология, а за человеком — общество должны и в данном случае стоять в центре интересов текстолога» (95). Ученый призывает видеть в приемах работы книжников проявление их целенаправленной деятельности и отдавать поэтому предпочтение сознательным изменениям текста (идеологическим, художественным, психологическим, стилистическим и др.) перед показаниями механическими — бессознательными случайными ошибками писцов. На всем пути «истории текста памятника на него оказывают воздействие люди с их классовыми и сословными интересами и идеями, с их вкусами и воззрениями, с их навыками письма и чтения, особенностями памяти и общего развития» (504). Человек выступает как творец литературного процесса: «Текстология есть наука о создателях текстов, о людях прежде всего. Это положение имеет принципиальное значение для всей концепции данной книги» (97).

С помощью текстологии добываются сведения об идейных и стилистических особенностях произведения, об авторе, редакциях, переписчиках, месте и времени возникновения памятника. Текстология, по мысли ученого, — это наука, необходимая для установления историко-культурного понимания любого памятника письменности. Изучение творческой истории текста отдельного произведения дает необходимый первичный материал для истории литературы, вот почему текстология — «основа истории литературы» (33). Ученый рассматривает текстологию как фундамент подлинно научного литературоведения и исторического источниковедения.

При таком взгляде на предмет, который впервые был научно обоснован Д. С. Лихачевым, текстология выходит далеко за пределы традиционной критики текста и эдиционной техники. Автор трактует ее в широком историко-культурном плане — как сферу научного знания, которая соотносится в системе гуманитарных наук с литературоведением, с историей общественной мысли и культуры, с историей языка, с палеографией и археографией. Задача же научного издания текста становится одним из «практических применений» текстологии (31).

Основной пафос книги состоит в историческом подходе к предмету. Идет ли речь об анализе разночтений, о классификации списков,

об изучении произведения в составе сводов и сборников, — всюду автор настаивает на том, чтобы рассматривать каждый текстологический факт в историческом аспекте и с учетом всей совокупности связанных с ним явлений. «Нельзя изучать историю текста “летописно”, регистрируя лишь изменения» (39), «нет текстологических фактов вне их истолкования» (56). Восстанавливая шаг за шагом жизнь памятника во времени, необходимо принять во внимание художественный замысел произведения, его содержание, идейные и политические тенденции, жанр, стиль, цели, для которых оно предназначалось.

«Текстология» Д. С. Лихачева стала настольной книгой исследователей литературы, истории и культуры славянских народов. Перспективные методологические установки, сформулированные Д. С. Лихачевым, противостоят формальной интерпретации текста, принципам механистической текстологии. Принцип историзма в сочетании с комплексным подходом обеспечивает надежную и объективную основу для изучения и издания памятников русского средневековья и раннего Нового времени и придает книге Д. С. Лихачева большую методологическую ценность. И спустя десятилетия методологические принципы текстологического исследования, разработанные ученым на основе теоретического и практического опыта А. А. Шахматова, а также В. Н. Перетца, М. Д. Приселкова, А. Н. Насонова, В. П. Адриановой-Перетц, Б. В. Томашевского и собственных разысканий, сохраняют основополагающее значение при решении вопросов, неизбежно встающих перед историком литературы и текстологом, о том, «как изучать текст» и «как издавать текст». Взгляды Д. С. Лихачева на текстологию как на науку, составляющую фундамент истории литературы, обнаруживают свою плодотворность при изучении творческой истории геральдико-эмблематической поэмы «Орел Российский» Симеона Полоцкого, написанной по случаю официального объявления наследником престола царевича Алексея Алексеевича (1667).

Текст произведения сохранился в трех рукописях: I. Подносная — БАН (Санкт-Петербург). Библиотека Петра I. Рукописные книги. П I А № 1 (старый шифр: 16.5.7). 1667 г. (далее обозначена сиглой П); II. Список с авторской правкой, предшествующий подносной рукописи. — РГАДА (Москва). Ф. 381. Рукописи московской Синодальной типографии. Оп. 1. № 389. Конец 1650-х — 1660-е годы (далее обозначен сиглой Т); III. Список белой в сборнике придворно-церемониальной поэзии «Рифмологион» Симеона Полоцкого. — ГИМ (Москва). Синодальное собр., № 287. 1678—1680 гг. (далее обозначен сиглой Р).

В рукописном виде поэма «Орел Российский» существовала почти 250 лет, первая публикация ее увидела свет только в 1915 г. в серии книг Общества любителей древней письменности [Симеон 1915]. Издание стало для своего времени определенным достижением. Подготовленное в связи с 300-летием Дома Романовых, оно выполнило важную историко-культурную задачу, введя в научный обиход и в читательский кругозор новый литературный памятник из истории русской культуры XVII века. Текст поэмы передан по подношной рукописи БАН, он предваряется «Введением», включающим в себя общую характеристику произведения и комментариев к понятиям, относящимся к античной мифологии («Слова классического мира»). Издание 1915 г. не является ни факсимильным, ни научно-критическим. Текст «Орла Российского» набран в нем кириллицей, стилизованной под старопечатный шрифт, с сохранением титла и выносных букв (напечатанных мелко до неразличимости), что затрудняет знакомство с произведением читателя-неспециалиста. При передаче текста допущены неточности. К моменту подготовки издания 1915 г. были известны только две рукописи произведения: подношная и список в составе «Рифмологиона», по рукописи которого в книге приведены разночтения (при этом непоследовательно и не всегда корректно). Недостаточное знание палеографических особенностей рукописей Симеона Полоцкого и его почерка (издатель не смог отличить автограф от списка) повлекло за собой ошибочное утверждение, что рукопись «Рифмологиона» представляет собою «автограф» [Симеон 1915, I]². В издании есть сбои в передаче художественно-семантического строя произведения: не обозначены, например, выделенные киноварью в подношной рукописи рифмующиеся созвучия в диалоге «Фаетон и Ихс»³. До недавнего времени исследователи оперировали двумя названными списками «Орла Российского», а также изданием 1915 г.

² Такое мнение укрепилось в науке вплоть до нашего времени, см., например, утверждение: «Рифмологион» «дошел в черновом автографе» [Памятники 1994: 538]. Палеографическое исследование «Рифмологиона» показывает, что книга придворно-церемониальной поэзии написана семью чередующимися почерками [Костюхина 1974: 42, примеч. 1] и дошла в единственном списке, с правой и пометами самого Симеона и Сильвестра Медведева.

³ О. А. Белоброва обратила внимание на то, что «воспроизведение изобразительных элементов не везде точно; например, не всегда переданы киноварные буквы; тонкие перовые контуры в репродукциях утолщены, в том числе при воспроизведении (черной типографской краской) ажурных звездочек, наведенных золотом» [Белоброва 1996: 74, примеч.].

Безусловно, сыгравшее важную роль в ознакомлении читательской аудитории с поэмой, оно, тем не менее, обладает весьма ограниченными возможностями для понимания произведения, истории его создания и широкого историко-культурного контекста, обусловившего новые принципы поэтики текста.

В процессе работы с обширным рукописным наследием Симеона Полоцкого удалось выявить еще один — третий — список «Орла Российского», содержащий авторскую правку. Возникла необходимость в специальном исследовании всей рукописной традиции памятника и осуществлении на его основании академического, научно-критического издания, опирающегося на конкретный и объективный материал текстологии. «Установление текстологической традиции прямым образом ведет, — по словам Д. С. Лихачева, — к установлению истории текста» (249). Новонайденный список читается в упомянутом сборнике РГАДА (из собрания рукописей московской Синодальной типографии, № 389) наряду с другими сочинениями Симеона, представленными в автографах и в списках на латинском, польском, старобелорусском и церковнославянском языках. В кратком обзоре содержания указанной рукописи имеется лишь беглое упоминание: «тут змешчаны спісы двух добра вядомых даследчыкам кніг Сімяона Полацкага — “Книжица приветственная” и “Орел Российский”» [Марзалюк 2000: 66]. Однако, только текстологическое исследование рукописной традиции памятника позволило установить, что перед нами не просто список «хорошо известного исследователям» произведения Симеона, но рукопись — что важно — с авторской правкой, послужившая оригиналом для подносного экземпляра; данное обстоятельство определяет ее особое значение для изучения истории создания произведения.

Текст «Орла Российского» написан в рукописи РГАДА аккуратной южнорусской скорописью. Список, предназначавшийся для того, чтобы послужить исходным материалом при подготовке подносной рукописи, можно было бы назвать беловым, если бы не внесенная в него в разное время авторская правка, отразившаяся на нескольких этапах работы над произведением и учтенная впоследствии в «Рифмологине». Будем называть список РГАДА *исходной, или рабочей рукописью*, учитывая, что автограф сочинения неизвестен. Здесь на титульном листе рукой Симеона вписана дата: «В лѣто 7176 месяца септемвриа в 1 день» (л. 57).

Восстановление жизни текста произведения включает в себя изучение палеографических особенностей рукописей. Уместно на-

помнить пожелание Д. С. Лихачева привлекать к объяснению «все, начиная от пятна, образовавшегося на рукописи и в результате надавливания на нее большим пальцем левой руки, и кончая вопросами большой политики своего времени» (210). В подносном списке «Орла Российского» обратили на себя внимание четыре вклеенных листа (7-й, 9-й, 22-й, 52-й) взамен прежних, вырезанных, а также исправления отдельных букв и слов (выполненные, впрочем, аккуратно и почти незаметные). Причины их появления в парадном списке оставались бы неясны, если бы мы не располагали исходной, рабочей рукописью. Обращение к ней открыло возможность реконструировать историю создания произведения, основываясь на сравнительном анализе всех трех списков произведения и текстологическом изучении редакторской правки и самого автора, и редактора-переписчика.

Текстологическое изучение рукописной традиции поэмы «Орел Российский» обнаруживает, что текст, каким он представлен в подносной рукописи, учитывает несколько слоев правки, внесенной на разных этапах создания произведения: 1) Редактирование автором поэмы еще до изготовления подносной рукописи; 2) Правка уже переписанного в подарочную «книгу» текста, вызванная появлением дополнительных авторских исправлений в рабочей рукописи; 3) Коррективы, появившиеся в процессе технического изготовления подносного списка; 4) И, наконец, заключительная стадия — конъюнктурная правка текста в уже готовой для вручения царю Алексею Михайловичу рукописной книге «Орел Российский».

Замена в подносной рукописи 9-го листа объясняется тем, что за несколько дней до официального объявления наследником престола царевича Алексея, назначенного на 1 сентября 1667 г., родился 27 августа царевич Иван Алексеевич (1666–1696) — будущий царь Иван V, соправитель Петра I. Этикет придворной литературы требовал упоминания всех здравствующих членов царской семьи, поэтому возникла острая необходимость пополнить перечень именем новорожденного царевича. В исходной рукописи, в концовке похвальной речи («Енкомион»), где поэт шлет благопожелания всем поименованным лицам царского рода, появилось дополнение, написанное Симеоном между строк латиницей: «Włahowiernomu Hdřu Carewicziu j Welikomiu Kniaziu Joannu Alexieiewicziu» (Т, л. 61). Однако для вставки дополнительных строк в подносную рукопись потребовалось заменить лист. Из нее был вырезан девятый лист с первоначальным перечнем царских имен, а к оставшейся от него полоске бумаги подклеен новый. Латиница, похоже, не представляла проблемы для образованного

переписчика, и он учел авторскую правку, написав текст кириллицей («...благовѣрному Государю нашему Царевичю и Великому Князю Иоанну Алексиевичю» — П, л. 9 об.).

Сложнее оказалось внести необходимую конъюнктурную правку в стихотворение, извивающиеся строки которого образуют фигуру сердца. Здесь также упоминаются все члены царской семьи. Чтобы пополнить их перечень именем новорожденного царевича, пришлось подчистить прежний текст — убрать из первоначального варианта три слова («много лѣтъ, щасте»). В рабочей рукописи над этими зачеркнутыми словами поэт вписал между строк: «Иоанну дажд». Эта вставка, написанная чернилами, контрастно выделяется на фоне фигурного стихотворения, выполненного киноварью (Т, л. 84 об.). В подносной рукописи слова «Дажд Иоанну» написаны поверх стертых строк (П, л. 46) — явное свидетельство того, что правка внесена накануне вручения «Орла Российского» царю.

Можно, таким образом, с точностью до одной недели локализовать время внесения в парадную рукопись отмеченных исправлений. Новорожденный царевич был крещен во имя Иоанна Предтечи, чей день памяти отмечается 29 августа, а 7 сентября в Грановитой палате состоялся праздничный обед по случаю всенародного провозглашения царевича Алексея наследником престола. Среди официальных лиц почетное место занимал Симеон: «В Грановитой же от государева места по левую сторону сидел в особом столе учитель старец Симеон» [Белокуров 1908: 253]. Во время торжественного приема он поднес царю Алексею Михайловичу рукопись, или, как он ее называл, «книгу» «Орел Российский», и произнес орацию. В рабочей рукописи сохранилась специально подготовленная для этого случая «Рѣчь... при вручении книги “Орла Российска”» (Т, л. 56–56 об.). Прецедент уже имелся: двумя годами ранее, поздравляя царя Алексея Михайловича с рождением царевича Симеона, поэт подарил ему стихотворно-зрелищную композицию — «книжицу» «Благопривѣтствование» (1665), сопроводив процедуру подношения «Рѣчью при вручении книжицы сея привѣтственныя...» (текст см. Р, л. 432–434). Лично произнесенная Симеоном «Рѣчь... при вручении книги “Орла Российска”» является частью придворной церемонии, но не самого произведения, поэтому она не вошла в подносной список. Уже 16 сентября поэт «получил в награду атласную соболью шубу» за то, что «...во 176 году Сентября в 7 день был у великаго государя у стола в Грановитой Полате и великому государю говорил речь» [Забелин 2000: 187].

Наличие в подносной рукописи вклеенного 9-го листа и отмеченной правки в фигуре стихотворного сердца свидетельствует о том, что отдельно переплетенный и великолепно оформленный парадный список готовился для подарка царю заблаговременно, по-видимому, вскоре после того, как стало известно о предстоящем мероприятии, еще до рождения царевича Ивана. От момента крещения царского младенца до акта подношения «Орла Российского» царю оставалась примерно одна неделя — слишком короткий срок, чтобы изготовить новый список произведения, представляющего собой сложную многосоставную, синтетическую композицию, объединившую текст, живописные изображения, фигурное стихотворение и стихи в жанре искусственной поэзии (*poesis artificiosa*). Поэтому в подносной рукописи пришлось ограничиться подчистками и внесением правки в уже готовый текст.

Есть и другие примеры, свидетельствующие о том, что Симеон Полоцкий продолжил *редактирование поэмы в рабочей рукописи уже после создания подносной «книги»*, с чем связаны последующие исправления в последней. В обеих рукописях нашла отражение разного рода правка: смысловая, лексическая, грамматическая, стилистическая, синтаксическая. Замена седьмого листа в подносной рукописи объясняется тем, что Симеон изменил несколько чтений в рабочей рукописи уже после того, как соответствующий фрагмент был в нее уже переписан. Развивая метафору Царь — Солнце, Симеон вписал над вычеркнутыми строками о «безчисленном множествѣ» «добродѣяний» государя, превышающих число «капель дождевных...», новый текст. В результате правки появилась новая характеристика монарха: подобно солнцу, источающему свет, он щедро изливает свои «благодѣяния» на всякого сана и возраста людей, на граждан не только своей державы, но и на прибывающих из других стран, «ибо на всякий сан и достоинство, на всякаго лица возраста, не точию на твоей прекрѣпкой подчиненныя державѣ люди, но и от чуждых стран пришепствующыя, премногая и пребогатая прещедро изливаещи благодѣяния» (Т, л. 59 об.). В исходной рукописи сделано еще несколько мелких исправлений к тексту, расположенному в подносном экземпляре на 7-м листе и на его обороте. В результате правки объем текста увеличился примерно на 200 знаков, в связи с чем потребовалось заменить лист.

Необходимость замены в подносной рукописи 22-го листа возникла вследствие того, что автор отредактировал в рабочей рукописи две строки, заменив не согласованные (с подлежащим в ед.ч.) формы

причастия (мн.ч. им.п. м.р.) «глаголюще», «воспоюще» на грамматически более правильные формы (ед.ч им.п. м.р.) «дая», «воспѣвая» (аналогичные современным деепричастиям): «З невѣстою *глагол дая*, / в Пѣснях Пѣсней *воспѣвая*» (Т, л. 69 об.). Такая правка улучшила также фонический облик текста, освободив его от шипящих звуков, а рифмы «дая» / «воспѣвая» заметно коррелируют со звуковой организацией последующих строк: «Аз есм черный, дщи Сионя, / но, як кожа Соломоня...». Кроме того, в подносной рукописи вместо предлога «З» (белорусизм в Т: «З невѣстою») читается на том же 22-м листе «С» («С невѣстою»). Чтобы избежать в подарочном экземпляре помарок (подчисток), связанных подряд с тремя исправлениями, пришлось вклеить в рукопись новый, набело переписанный лист.

Исправление несогласованных форм причастия на согласованные, грамматически более правильные, прослеживается в подносной рукописи (П) вслед за рабочей (Т) как последовательно выдержанная тенденция. Такая замена позволяла также достичь благозвучия и большей гармонизации стихотворного текста. В предложении «Днесь видя сына отцем проявленна» (П, л. 15) на месте формы «видя», написанной по стертому слову, читалось сначала в соответствии с рабочей рукописью причастие «зряще». Автор внес лексическую правку — зачеркнул в рабочей рукописи «зряще» и латиницей вписал над строкой «widia» (Т, л. 64 об.), что передано в подносном списке кириллицей. Во фразе «Ты, здѣ услышав глас, тому подобный» (П, л. 15 об.) последние буквы причастия «услышав», написанные в подносном списке по стертому месту, воспроизводят чтение рабочей рукописи, где «услышав» исправлено из «услышаше» (Т, л. 64 об.). Аналогично в обороте «Славословствуя величество Его» (П, л. 46 об.) — последние пять букв причастия написаны в подносной рукописи поверх стертого окончания формы «Славословяще», унаследованной от исходной рукописи и затем там же преобразованной в грамматически более правильную «Славословствуя» (Т, л. 85). В предложении «Закон подая, Богом нам преданый» (П, л. 43) форма «подая» исправлена в подносном списке из «подавше» уже после того, как такая правка появилась в рабочей рукописи (Т, л. 82 об.). Во фразе «И егда к Богу молитвы ты дѣя» словосочетание «молитвы ты дѣя» написано в подносной рукописи (П, л. 44) на месте стертого причастия «творяще» — в согласии с правкой, внесенной сначала автором в первоначальный текст (Т, л. 83 об.). То же самое с «Тако ты сотворив...» (П, л. 37 об.), где «сотворив» исправлено из «сотворивше» уже после того, как эта правка появилась в рабочей рукописи (Т, л. 79).

Исправление не согласованных с существительными причастий м.р. мн.ч. им.п. на правильные формы м.р. ед.ч. им.п. связано с ориентацией Симеона на грамматику церковнославянского языка, то же относится к исправлению мн.ч. на двойственное.

Приведенные примеры лексико-грамматических исправлений (число их можно умножить) подтверждают прямую зависимость подносной рукописи от рабочей. На их тесную связь указывает еще один слой авторской правки, относящейся к более раннему этапу работы над поэмой, — это *исправления, внесенные Симеоном в текст еще до создания подарочного экземпляра* и потому отразившиеся в последнем без каких-либо внешних примет редактирования (без подчисток и исправлений). Так, в стихах, звучащих от лица Аполлона, о великой славе России, воспеть которую не под силу ни богам, ни мудрецам античного мира, Симеон отредактировал строку: «И Афродита едва здѣ довлѣет» (Т, л. 72). Однако, высокому героико-панегирическому пафосу контекста имя греческой богини любви и красоты не вполне соответствовало, и он заменил Афродиту на Афины; над зачеркнутым «И Афродита» он вписал: «Сама Афина». Дева-воительница, богиня мудрости, искусств, покровительница наук, изобретательности оказалась здесь более уместной, ею открывается перечень великих имен античного мира, созерцающих «славу» второго Солнца России — царевича Алексея. В подносном списке читается текст с учетом правки, внесенной в рабочую рукопись. Заметной правке подверглись в ней заключительные строки поэмы, содержащие ключ к разгадке имени ее автора: «...третѣ на пред, чин букв соблюдая, / таит порекло, міру мертв ся зная». Односложное существительное «букв» вписано вместо зачеркнутого в строке двусложного «писмен», что сделано ради соблюдения стихотворного размера — 11-сложника; согласованная с подлежащим форма «соблюдая» заменила несогласованное причастие «соблюдуще». Далее наблюдается взаимообусловленная правка слов в строке, которая первоначально выглядела так: «таит порекло, мирови мертв суще»; Симеон добавил в конце нее «зная», а двусложное причастие «суще» изменил на частицу «ся», получилось трехсложное сочетание «ся зная»; соответственно для соблюдения необходимого размера потребовалось сократить строку на один слог, что и было достигнуто заменой трехсложного «мирови» двусложным «міру» (Т, л. 89 об.). В парадную книгу текст был переписан с учетом исправлений, внесенных автором ранее в рабочую рукопись.

Текстологическое сопоставление списков обнаруживает в подарочном экземпляре также *правку, отменяющую чтения исходной ру-*

кописи. Она выполнена рукой переписчика. Имя библейского героя, написанное первоначально в форме «Голоферна» (Т, л. 76 об.), исправлено в подносном списке на «Олоферна»: «Но Бог, в любви сый, даде побѣдити / ей Олоферна и обезглавити» (П, л. 33 об.). В строке «Убо на степень Близнецов вьступиши» (П, л. 34) название знака Зодиака сначала передано вслед за написанием в рабочей рукописи — «Близнцов» (Т, л. 75 об.), затем в слово вставлена буква «е», превратившая его в трехсложное, что, в свою очередь, потребовало в целях восстановления изосиллабизма преобразовать четырехсложный глагол «возступиши» в трехсложный «вьступиши» (П, л. 34). В строке «Солнце истинну в себѣ образует, / равно всѣм свѣтя, лиц не приемствует» (П, л. 38 об.) форма «свѣтя», исправленная из «свѣтяще», не только отвечала отмеченной редакторской тенденции к замене несогласованных причастий согласованными с подлежащим формами, но и позволяла выдержать размер 11-сложника. Второе имя Аполлона в определении «до злата Фоеба» (П, л. 18 об.) было написано в подносной рукописи сначала так же, как в исходной — «Фяева» (Т, л. 66 об.), затем, однако, исправлено на «Фоеба».

В подносной рукописи заметна тенденция к приведению текста к книжной норме. В предложении «Ногама скиптри царьския держиши» грамматически более оправданная форма двойственного числа «Ногама» (П, л. 10 об.) заменила форму множественного «Ногами» (Т, л. 61 об.). В стихах «Ликуй, Россию, сарматское племя» (П, л. 16 об.) вместо «Россия» (Т, л. 65 об.) употреблено обращение в звательной форме «Россию». Внесены коррективы в синтаксическое согласование: «...требѣ ти будут стрѣлы и мирские» (П, л. 41 об.), где глагол «будут» как соответствующий существительному во множественном числе «стрѣлы» исправлен из формы «будет», которая читается в исходной рукописи (Т, л. 81 об.). В предложении «Звѣры ли хошет в звѣринцѣ стрѣляти» окончание местного падежа существительного «в звѣринцѣ» (П, л. 41) написано по стертому слову «звѣринцу», имеющему место в рабочем варианте (Т, л. 81 об.).

Кроме правки, перешедшей на разных этапах редактирования текста из рабочей рукописи в подносную, последняя содержит также несколько индивидуальных чтений, возникших, по-видимому, в результате работы редактора-переписчика. Имя руководителя хора в античной драме («Егда у дѣвы всѣх дѣв корифаия...», П, л. 37) передано в форме «корифаия» вместо «корифея», как в рабочем списке (Т, л. 78 об.). Переписчик явно ориентировался на греческую форму: «*χορυφαῖος*». Преобразовано написание имени Аполлон:

вместо «Апеллоне» (Т, л. 66) стало: «Аполлоне» (П, л. 17 об.). Отмечаются отдельные примеры правки, согласно которой вводятся элементы, маркирующие высокий торжественный стиль. Так, вместо местоимения «Я», читающегося в рабочей рукописи (Т, л. 85), в подносной — церковнославянское «Аз»: «Аз токмо сердце едино люблю» (П, л. 47); правка объясняется тем, что данное высказывание исходит от лица Бога-Отца. Изначальная глагольная форма «хочет» (Т, л. 66) заменена на «хочет»: «... что Орел в солнцѣ хочет знаменати» (П, л. 17 об.).

Чтения, отличные от первоначальных, наблюдаются в подносной рукописи также в рамках использования такого риторического средства, как «поэтические вольности», позволяющие восстановить некоторые стихотворные строки по норме изосиллабизма, см. [Сазонова 2006: 194–202]. Для соблюдения 11-сложного размера лишний слог был устранен путем замены четырехсложной формы прилагательного «человѣчем» трехсложной «чловѣчем»: «В лицѣ чловѣчем лестцы ся являют» (П, л. 40 об.). С той же целью в стихах «Что есть солнце небу, то скиптродержатель / царству и всяк стран своих обладатель» (П, л. 19 об.) предпочтение отдано двусложному существительному «царству» перед трехсложным словом «царьствию», представленным в рабочей рукописи. Недостающий для соблюдения изосиллабизма слог восполнен в стихе «Ты же, о Солнце проявленно ново» добавлением приставки «про-» к первоначальному чтению «явленно», стало: «проявленно» (П, л. 21 об.).

Непосредственно в процессе технического изготовления подарочной книги появились коррективы, потребовавшие замены 52-го листа, на обороте которого читается анаграмматическая эпиграмма «Анаграмма 5». Предыдущие четыре «Анаграммы» имеют меньший объем (от 12 до 18 строк), каждая занимает в подносной рукописи отдельную страницу. «Анаграмма 5» — более пространная, имеет в рабочей рукописи 22 строки. По-видимому, в процессе переписки ее в подносную стало очевидно, что на одной странице (П, л. 52 об.) она не помещается. И поскольку следующий лист предназначался уже для другого композиционного элемента поэмы — для стихов, посвященных музам, то создателям рукописи, пришлось пожертвовать четырьмя строками эпиграммы, чтобы объем «Анаграммы 5» не вышел за пределы отведенного для нее пространства. В результате в подносной список взамен прежнего листа вклеен другой, с заново написанными текстами на лицевой и оборотной сторонах 52-го листа («Анаграмма 4» и «Анаграмма 5»). Однако, сокращенные строки не были вы-

черкнуты в рабочей рукописи (Т, л. 89); они остались на своем месте и в рукописи «Рифмологиона».

Вопрос о соотношении рукописей «Орла Российского» до недавнего времени не ставился в силу того, что рабочая рукопись не была известна, и ситуация выглядела так, как если бы более поздний список «Орла Российского» в составе «Рифмологиона» непосредственно зависел от подносной рукописи. Прояснить вопрос позволило обращение к исходной рукописи.

Списки «Орла Российского» позволяют наблюдать динамику отдельных языковых признаков. Подносная содержит вслед за рабочей рукописью встречающиеся в языке произведения белорусизмы, в частности, твердое произношение звука «р» в слове «Цар», которое почти всегда написано с буквой «ер» на конце (лишь в крайне редких случаях «ер» исправлен на «ерь» в обеих рукописях). В списке же из «Рифмологиона», созданном спустя 13 лет, это слово последовательно пишется с мягким окончанием «Царь», хотя некоторые другие белорусизмы в нем все же сохранились. Твердый звук «р» в рабочей и в подносной рукописях отмечается также в слове «твары» (Т, л. 85; П, л. 46 об.), в списке «Рифмологиона» — «твари» (Р, л. 460).

Вместе с тем в подносной рукописи имеется пример написания с твердым «р» — «на *звьры*» (л. 34), в то время как в рабочей, а вслед за ней и в списке «Рифмологиона» — мягкое чтение: «звѣри» (Т, л. 76 об.; Р, л. 454 об.). В подносном списке наряду с написаниями «Рыбари» и «Рыбар Верховный» (П, л. 50 об.) имеются — в соответствии с рабочей рукописью — чтения: «Водный род *Рыбы*» (П, л. 44), «до *риб* приступити» (П, л. 44 об.), «*рыбы* уловиша» (П, л. 45). В списке «Рифмологиона» некоторые из них приведены к орфоэпической норме («Водный род *Рыбы*», «до *Рыб* приступити», «*рыбы* уловиши»; Р, л. 459 об.), другие следуют первоисточнику: «*Рибари*», «*Рибарь* Верховный»; Р, л. 463–463 об. (Т, л. 88).

В подносной рукописи вслед за исходной почти регулярно используется предлог «з» вместо «с»: «з собою» (л. 12), «сын з отцем» (л. 15), «з Солнцем» (л. 20 об.), «игрец з *струнами*», «з Мусами» (л. 27), «з Близнцов» (л. 32), «з себе» (л. 33 об.), «з стрѣлами» (л. 41, 41 об.), «Скорпий з Близнецами», «Козел з Бараном» (л. 41), «з нами» (л. 41 об.), «тул з луком, з стрѣлами» (л. 42), «з бѣсовских сынов» (л. 43), «з ним» (л. 44 об.), «з страхом» (л. 45), «з Богом» (л. 47), «з собою» (л. 47); «з ловцем» (л. 51 об.). В одном случае предлог «з» = «от»: «Что ползы з Близнцов солнце может взяти...» (л. 32); в другом «з» = «из»: «Смрад смертоносный з себе испущая...» (л. 33 об.). Отмечается при-

ставка «з-»: «даже Бог ловцы на него *зсылает*» (л. 51 об.). Однако в отдельных случаях писец подносной рукописи приблизил написание к орфоэпической норме: вместо «З невѣстою» (Т, л. 69 об.) читается «С невѣстою» (л. 22 об.); вместо «з Божей благодати» (Т, л. 79 об.) — «с Божей благодати» (л. 38 об.). В списке «Рифмологиона» иногда воспроизводится написание рабочей рукописи: «з Божей благодати» (Р, л. 456 об.), чаще, однако, наблюдаются примеры, соответствующие книжной норме, например: «сын с отцем» (л. 445), «игрец с струнами», «с Мусами» (л. 451), «тул с луком, с стрѣлами» (Р, л. 458), «с бѣсовских сынов» (Р, л. 458 об.) и т.д. В целом в тексте подносной рукописи наблюдается большее количество белорусизмов, чем в более позднем списке «Рифмологиона».

Отличаясь в одном из элементов композиции от подносной, исходная рукопись знаменательно совпадает с более поздним списком в «Рифмологионе». Речь идет о стихотворных посвящениях, адресованных царю Алексею Михайловичу и царевичу Алексею, под названиями «Афиеросис.1» и «Афиеросис.2». Первоначально эти тексты занимали место в последней части поэмы, где были объединены вместе с другими стихами, относящимися к разряду искусственной поэзии (*poesis artificiosa*): диалог (*carmen echicum*) «Фаетон и Ихо», «Акростихис», «Программа — Анаграмма» (Т, л. 87–87 об.). Однако, в подарочном экземпляре «Афиеросис » и «Афиеросис 2» знаменательно выдвинуты в самое начало произведения и помещены непосредственно после эпиграфов (П, л. 3–3 об.). Эти стихи, рассчитанные на определенный эстетический эффект, на рассмотрение и расшифровку текста, призваны были вызвать у высокого адресата чувство восхищенного удивления и изумления. Список же «Рифмологиона» следует композиции исходной, рабочей рукописи. Именно с нею, а не с подносной рукописью, которая после ее вручения царю в 1667 г. попала в кремлевскую библиотеку, имел дело писец «Рифмологиона» в 1680 г.

Преимственные связи рабочей рукописи и списка поэмы в «Рифмологионе» прослеживаются также на уровне зрительного ряда. В своем завершенном виде он предстает в парадной рукописи и включает живописные изображения в красках, с золотом: венценосный Двуглавый орел со скипетром и мечом — как символ царя и России — на фоне солнца, испускающего сорок восемь лучей добродетелей, зодиакальный круг и, кроме того, еще 12 миниатюр по отдельности с рисунками знаков Зодиака, а также фигурное стихотворение в форме сердца — все это придает подносной рукописи эстетическую привле-

кательность, красоту и великолепие, торжественность и репрезентативность. В подносной рукописи в зодиакальном поясе, представляющем собой зримую метафору солнечного пути, по которому предстоит пройти царевичу, чтобы стать, как его отец, Царем-Солнце, знаки Зодиака представлены фигурками животных и людей (П, л. 28 об.). Можно указать на прямой источник такого изображения — рисунок воспроизводит гравюру из киевского издания панегирика Петру Могиле «Мнемозина славы» (1633) А. Тышкевича [Tyszkiewicz 1633]⁴, имевшегося в библиотеке Симеона Полоцкого [Hippisley, Luk'janova 2005].

В рабочей рукописи и в списке из «Рифмологиона» рисунки также присутствуют, однако замысел по созданию живописного ряда реализован не до конца. В отличие от подносной рукописи, где изображение Орла занимает отдельный лист, в них есть лишь набросок рисунка солнца (чернилами), а в солнечном круге, приведена надпись: «Здѣ Орел двоглавый с скипетром и с мечем изобразися» (Т, л. 65 об.; Р, л. 446). Зодиакальный круг, выполненный пером, заполнен не фигурками людей и животных, а условными символами знаков Зодиака (Т, л. 73; Р, л. 451 об.). Стихотворениям зодиакального цикла предшествуют также условные, а не фигурные знаки Зодиака с названиями «Овен», «Телец», «Близнцы», «Рак», «Лев» и т.д. Исключение составляет лишь наклеенная в рабочей рукописи (Т, л. 73 об.) картинка, взятая из печатного издания того времени с изображением Агнца. Заметим, что в подносной рукописи рисунок Овна в точности ее копирует. Во всех трех рукописях киноварь использована как декоративный и одновременно семантически значимый элемент.

В «Орле Российском» во всем блеске проявилась антично-мифологическая эрудиция Симеона. Античность вошла в произведение в новой функции — на правах культурной условности и использована как источник поэтической разработки панегирической темы. В помощники своей лире автор призывает великих поэтов и риториков античности, чтобы достойно воспеть героев и события. Воспарив умом на вершину Геликона, автор обращается к Аполлону и его музам с просьбой «стиховецати» о том, что означает изображенный в солнце Орел («что Орел в солнце хочет знаменати»). Разговор с музами — традиционный прием барочной поэтики XVII в. Муз, как и положено, девять. В «Орле Российском» бросается, однако, в глаза

⁴ РГАДА. Библиотека московской Синодальной типографии. Ин. кн. № 2608.

отсутствие музы Мельпомены и появление на ее месте неизвестной древнегреческому пантеону богов музы «Терпомени». Комментируя «слова классического мира», первый издатель поэмы Н. А. Смирнов, предполагая, по-видимому, опisku, предложил следующее объяснение: «Терпомени (должно быть — Мельпомена)», «...может быть, — Мельпомена, муза поэзии?» [Симеон 1915: IX, XVIII]⁵. Однако, во всех списках, включая рабочую рукопись, отчетливо, без каких-либо помарок написано: «Терпомени». Объяснение может быть найдено, если принять во внимание свойственную творческой манере Симеона игровую поэтику барокко. Мельпомена, муза трагедии и печальной песни, диссонировала бы с контекстом праздничного, торжественного панегирика, поэтому автор обошелся без ее услуг, однако, чтобы не разрушить единство и целостность круга из девяти муз, поставил на ее место новоизобретенную музу. Имя ее — Терпомени — образовано по той же модели, что и Мельпомена: Μελομένη — поющая от глагола μέλω — «петь». Τερπομένη представляет собой медиальный залог от греческого глагола τέρω — «радовать», «услаждать», «веселить». Так, в хор поздравительных речей влился ликующий голос появившейся на свет новой музы — музы радости и веселья Терпомени.

Поэма «Орел Российский» — яркий образец культурных новаций, связанных с формированием в русской литературе нового художественного стиля барокко, для которого характерно сочетание античной и христианской мифологии, взаимопроникновение разных видов творчества (поэзии и драматургии, словесного и изобразительного искусств), мозаичность композиции, эмблематичность, игровые приемы со словом, значимость графического уровня текста, великолепие художественного оформления рукописи с изображением Герба России на фоне солнца. Живописные и графические композиции — неотъемлемая часть художественного замысла, это не внешние элементы по отношению к тексту поэмы, но часть самой художественной ткани, для которой характерно предельное слияние слова и изображения. Издание произведения такого рода не может ограничиваться лишь простой передачей текста, что нарушило бы весь художественно-семантический строй памятника. Поэтому особое значение приобретает факсимильное издание для передачи произведений, принадлежащих к культуре барокко, в которой произведение понимается не только как текст, но как реальная книга со

⁵ И. П. Еремин также отождествил обе фигуры: «...“Терпомени” (Мельпомена)...» [Еремин 1948: 347].

всеми особенностями ее написания, художественного оформления, разнообразными текстовыми элементами, обозначающими соподчинение разделов и маркирующими границы текста. Значимо все. Факсимильное воспроизведение отвечает не только художественно-эстетическим требованиям, но и задачам лингвистического изучения памятника XVII в., поскольку передает текст в том виде, как он представлен в подносной рукописи, со всеми надстрочными знаками и ударениями. Как писал Д. С. Лихачев, факсимильные издания «очень нужны: 1) для того чтобы дать представление о рукописи (сохранить внешний вид рукописи при опасности ее уничтожения) и 2) для воспроизведения спорных для прочтения текстов» [Лихачев 1983: 495–496].

Итак, впервые выполненное текстологическое изучение рукописной традиции «книги» Симеона Полоцкого «Орел Российский» (1667) — от исходной, рабочей рукописи, содержащей авторскую правку, к подносной, врученной царю Алексею Михайловичем самим автором, и далее к списку в составе последнего стихотворного компендиума поэта «Рифмологион», — позволило реконструировать историю создания произведения, установить изменения в его языке, стиле и композиции, что создало научные предпосылки для академического научно-критического и факсимильного издания важнейшего памятника не только русской литературы раннего Нового времени, но и всего мира восточнославянского барокко [Симеон 2015 и 2016]⁶.

ЛИТЕРАТУРА

- Белоброва 1996 — *Белоброва О. А.* К истории книжной миниатюры и народной картинки конца XVII—XVIII века // Народные картинки XVII—XX веков. Материалы и исследования. СПб., 1996. С. 71–91.
- Белокуров 1908 — Дневальные записки приказа Тайных дел. 7165–7183 гг. / Под ред. С. А. Белокурова. М., 1908.
- Еремин 1948 — *Еремин И. П.* Силлабическая поэзия // История русской литературы. М.; Л., 1948. Т. 2. Ч. 2. С. 342–362.
- Забелин 2000 — *Забелин И. Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. М., 2000. Т. I. Ч. II.

⁶ Текст «Орла Российского» по списку «Рифмологиона» опубликован, см. [Симеон 2017: 212–260, 568–578].

- Костюхина 1974 — *Костюхина Л. М.* Книжное письмо в России XVII в. М., 1974.
- Лихачев 1983 — *Лихачев Д. С.* Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков / Отв. ред. Г. В. Степанов. Л.: «Наука», 1983.
- Марзалюк 2000 — *Марзалюк І.* Невядомая спадчына Сімяона Полацкага // Край. Кгај: Дыялог на сумежжы культур; Магілёўская даўніна (спец. вып. № 8). Магілёў, 2000. С. 65–71.
- Памятники 1994 — Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3 / Составление С. И. Николаева и А. М. Панченко. М., 1994.
- Сазонова 2006 — *Сазонова Л. И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. С. 194–202.
- Симеон 1915 — *Симеон Полоцкий.* Орел Российский / Сообщил Н. А. Смирнов. СПб., 1915 (ОЛДП. Т. 133).
- Симеон 2015 и 2016 — *Симеон Полоцкий.* Орел Российский / Изд. подгот. Л. И. Сазоновой. М.: Индрик, 2015; 2-е изд. 2016.
- Симеон 2017 — *Симеон Полоцкий.* Рифмологион: Собрание придворно-церемониальных стихов / Подг. текста, статья и комментарий А. Хипписли, Х. Роте и Л. И. Сазоновой. Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2017. Bd. 2. S. 212–260. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Bd. 27, 2.)
- Hippisley, Luk'janova — *Hippisley A. and Luk'janova E.* Simeon Polockij's Library: A Catalogue. Köln; Weimar, Wien, 2005. (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen; Bd. 22.)
- Tyszkiewicz 1633 — *Tyszkiewicz A.* Mnemosyne Sławy, Prac i Trudow... Piotra Mohiły... Kiev, 1633.

Н. Н. Старикова

ИСТОРИЯ СЛАВЯНСКИХ
ЛИТЕРАТУР XX ВЕКА
(ОПЫТ СОЗДАНИЯ
МОНОГРАФИЧЕСКОЙ СЕРИИ)¹

«...историю литературы, на самом деле, можно более точно определить как множественные истории ее производства и восприятия. <...> То, что стало принято называть “институтом литературы”, — полем, в котором осуществляется литературный опыт, — это сегодня в той же степени часть истории литературы, что и развитие жанров или тематических мотивов»

(Л. Хатчеон, М. Валдес)

Монографическая серия «Литература XX века» была на рубеже XX–XXI вв. задумана выдающимся российским литературоведом В. А. Хоревым (1932–2012) как «малая» история славянских литератур, целью которой стало бы освещение главных фаз литературного развития славянских народов на протяжении одного, но, пожалуй, самого трагического в истории человечества столетия с его мировыми и гражданскими войнами, революциями, крахом империй и сменой общественных формаций. На протяжении этого века история и политика, как глобального, так и локального масштаба, пронизывали все сферы деятельности, самым непосредственным образом захватывали литературу, вызывая ее трансформацию, напрямую или косвенно сказыва-

Надежда Николаевна Старикова,
Институт славяноведения РАН (Москва)

¹ Исследование проводилось в рамках проекта ИСЛ РАН «Язык и культура в полиэтничных и поликонфессиональных сообществах Юго-Восточной Европы: междисциплинарное исследование», включенного в программу фундаментальных исследований 2018–2020 президиума РАН «Культурно-сложные общества: понимание и управление».

ваясь на ее периодизации, смене направлений, тематике и эстетических концепциях.

Для большинства славянских народов XX в., ознаменовавшийся обретением государственной самостоятельности, стал временем масштабных потрясений и тяжелейших испытаний. Первая и Вторая мировые войны, драматическая эпопея борьбы с фашизмом, завершившийся крахом опыт строительства социализма — всё это нашло отображение в потоке произведений разной идейной и эстетической направленности, ставших красноречивыми свидетельствами времени. Минувший век был плацдармом столкновения идеологий, и литература, оказавшись в гуще этого противоборства, испытывала сильнейшее давление. Оно было различным на разных этапах, но присутствовало на протяжении всего столетия, нередко принимая насильственно-репрессивные формы, приводило к существенной идеологизации искусства. Период социалистического строительства отличался особенно настойчивым стремлением властей контролировать литераторов. Однако и в это время искусству удавалось сохранять известную автономность. В условиях политико-идеологического прессинга литература вырабатывала специфические формы противодействия, скрытого сопротивления и легального инакомыслия, которые расшатывали идейные и эстетические стереотипы и мифы и делали процесс освобождения художественного слова от диктата идеологии необратимым.

В течение XX в. менялось понимание назначения, функций и форм культуры и литературы. Принципиальное влияние на этот процесс оказали научные открытия, технические достижения и новые философские системы (экзистенциализм, структурализм, постмодернизм), которые кардинально изменили представление о человеке и его месте в мире. Интерес к психоанализу стимулировал развитие новых форм самопознания и самовыражения. Главным достижением культуры стало утверждение многообразия художественного творчества и включенность литераторов, в том числе славянских, в мировой литературный контекст, при сохранении их основного тренда — защиты национального языка и культуры.

В. А. Хорев видел научную задачу в создании серии концептуально близких книг, в которых на основе текущей практики, теории и истории прошлого, востребованного дискурсами настоящего, с учетом специфики функционирования иноязычной словесности в условиях другой культуры найдут отражение «определенные тенденции в жизни литературы как одного из главнейших интеллектуальных языков»

[Хорев 2016: 12]. Полагая, что литературу XX в. как часть культурной системы развивающейся во взаимодействии с реальной жизнью социума невозможно рассматривать вне общественно-политического контекста, важнейшим этическим принципом работы он считал отказ от «перегибов, умолчаний, конъюнктуры как недавней прокоммунистической, так и нынешней, часто автоматически меняющей прежние плюсы на минусы и наоборот» [Там же: 9].

Представления об иноязычной литературе за рубежом всегда отличается от представления о ней в стране ее творцов. У российского слависта и литературоведов славянских стран, у российского читателя и читателей славянских стран разная культурная основа и менталитет, одни и те же тексты они читают под разными углами зрения. За рубежом доступно значительно меньшее число текстов, в активной памяти зарубежного читателя оседает существенно меньшее число имен и названий, чем у читателя в родной стране. Переводы выходят с опозданием, знакомство с произведениями происходит, как правило, в другом историко-литературном контексте, вызывает иные ассоциации и чувства. При этом взгляд на литературу со стороны бывает полезен, дополняет и корректирует «домашние» оценки.

Серию «Литература XX века» открыла книга Виктора Александровича «Польская литература XX века. 1980–1990» [Хорев 2009]. К настоящему моменту в Отделе современных литератур Центральной и Юго-Восточной Европы Института славяноведения РАН вышли авторские монографии «Очерки истории словацкой литературы XX века»² (2013) Ю. В. Богданова, «Милан Кундера и его романная философия» (2014) С. А. Шерлаимовой, «Хорватская литература XX века» (2015) Г. Я. Ильиной, а также коллективная монография «Словенская литература XX века» (2014, ответственный редактор Н. Н. Старикова). В данном докладе будут рассмотрены принципы и подходы, которыми руководствовались авторы трех из них: истории польской, словенской и хорватской литератур XX в. Эти издания стали в каком-то смысле ответом российских литературоведов-славистов на один из главных вызовов современного литературоведения — продолжающийся уже несколько десятилетий кризис одной из областей традиционного гуманитарного знания — исторического

² В книге собраны наиболее репрезентативные труды видного российского ученого-слависта Юрия Васильевича Богданова (1932–2010), отражающие картину развития словацкой литературы в XX в. / Редколлегия: к.ф.н. Л. Ф. Широкова (ответственный редактор), д.ф.н. Л. Н. Будагова, д.ф.н. С. А. Шерлаимова.

описания литературы. Полемика о предназначении формата истории литературы в условиях резкого расширения поля применения эстетических категорий за пределы литературы, радикальной демистификации художественной словесности, переставшей быть «зеркалом Законов жизни, зоной игровой свободы, оазисом духовности» [Венедиктова 2003], все еще остра и актуальна. Упомяну лишь о двух достаточно известных дискуссиях: большой научный резонанс получил прошедший в 2002 г. в Любляне международный симпозиум «Как писать историю литературы сегодня?», где ученые Словении, Хорватии, Словакии, Чехии, Италии, Австрии и Польши обсуждали специфику, текущее состояние и перспективы описания мирового литературного процесса в синхронии и диахронии; в качестве одной из возможностей обновления жанра был предложен гипертекст в виде электронного архива, который «сможет объединить описательный дискурс с энциклопедическим» [Juvan 2003: 43]. Много споров в отечественной филологической среде вызвал 59 номер журнала «Новое литературное обозрение» за 2003 г., в котором были предложены разные типы интерпретации концепта «история литературы»: от «касторжной описи» [Гаспаров 2003] до «провокации чтения» [Бак 2003], от «виртуальной истории <...> ненаписанных произведений» [Строев 2003] до стремления «перевести изрядно истощенное национальное повествование в тональность глобализма» [Тиханов 2003].

Безусловно, проблемы, встающие перед литературоведом, собирающимся написать историю инонациональной литературы, весьма существенны. Это и вопрос исторической перспективы — как представить литературную историю? Включить в это описание собственный эстетический опыт, то есть опираться на рецептивную эстетику и подавать литературный текст и литературные события в исторической ретроспективе. Или попытаться восстановить эстетическое сознание эпохи, о которой идет речь. Как соотносить парадигматические и синтагматические элементы литературного процесса, если видеть в нем не единое линейное движение, а учитывать альтернативные явления и феномены, которые были реализованы позднее. Как использовать две важнейшие составляющие предмета литературной истории: литературу как социальный институт, т.е. собственно литературный быт, и историю литературности, выражающуюся в характерных конвенциях и дискурсах. Сталкиваясь с этими дилеммами, авторы историй литератур Польши, Словении и Хорватии нашли для себя точку опоры в системности и эволюционной преемственности, и в этом смысле перед нами академическая модель истории литера-

туры с классическим способом описания, обобщения и презентации историко-литературного материала. Представленный в ней канон имен и текстов выполняет, в первую очередь, познавательную, а также эстетическую и информационную функцию — знакомит русского (и шире — русскоязычного читателя) с национальными литературными достижениями.

Появлению рассматриваемых историй литературы предшествовал выход ряда научных монографий [Ильина 1985; Старикова 2006; Хорев 1961, 1965] и многочисленных статей³, авторы проекта участвовали в создании нескольких обобщающих коллективных трудов по истории литературы: двухтомной «Истории литератур Восточной Европы после Второй мировой войны» (1995–2001), трехтомной «Истории литератур западных и южных славян» (1997–2001), трехтомной «Истории культур славянских народов» (2003–2008), «Лексиконе южнославянских литератур» (2012). Самым тщательным образом была проработана актуальная национальная историография, прежде всего обобщающие исследования литературного процесса, появившиеся после 1989 г. В польском литературоведении это «Польская литература 1939–1991» (1992) Р. Матушевского, «50 лет польской литературы. 1939–1989. введение» (1996) М. Стемпяна, «Польская литература 1945–1995. Главные явления» (1997) М. Домбровского, «Литературные полвека 1939–1989» (2001) А. Завады, «Очерк польской литературы 1944–2000 г.» (2002) С. Стабро, «Польская литература 1939–2009» (2010) С. Буркота и др. [Хорев 2011: 8–11]. Словенскими учеными был подготовлен коллективный труд «Словенская литература III» (2001), через год вышла монография профессора Х. Глушич «Словенская проза второй половины XX в.» (2002) [Старикова 2011: 152–154]. В Хорватии в течение десятилетия увидели свет три истории национальной литературы: однотомная Д. Елчича (1997), четырехтомная С. Просперова-Новака (2004) и пятитомная М. Шицела (2009) [Ильина 2011: 137].

Временные рамки исследуемого периода в каждой из книг несколько варьируются, что обусловлено спецификой литературной жизни конкретной страны, неизменным остается двухчастная структура, «водоразделом» которой служит глава, посвященная литературе Второй мировой войны. Выделение ее в особый этап — прерогати-

³ См.: Библиография трудов В. А. Хорева: [Amicus Poloniae 2013: 588–611]; библиографические списки Г. Я. Ильиной и Н. Н. Стариковой доступны на сайте ИСЛ РАН <http://inslav.ru/nauchnye-podrazdeleniya>

ва российских литературоведов. Руководитель проекта по созданию трехтомной истории славянских литератур Л. Н. Будагова в одной из своих статей дала этому исчерпывающее объяснение: «Короткие военные годы существенно изменили облик славянских литератур, внесли новые оттенки и акценты в старые процессы, в систему жанров, поэтик, в представления о функции литературы, дали импульс новым явлениям. Выделение военных лет в особый период объективно отвечает их значимости для судеб славянских литератур, отвечает важности обретенного в годы войны опыта» [Будагова 2003: 447].

Объединяет монографии принцип подачи материала внутри глав: каждая состоит из трех разделов: проза, поэзия, драма, расположенных в соответствии с местом конкретного типа творчества внутри периода. При этом в главах «Польской литературы XX века» есть дополнительные разделы, необходимые для создания адекватной картины литературной жизни отдельных периодов («Молодая Польша» в главе о литературе 1890–1918 гг., «О периодизации литературного процесса после 1945 г.», «Литературные журналы, программы дискуссии» в главе о литературе 1945–56 гг., «Литературные дискуссии» в главе о литературе 1956–1968 гг.). Проблема периодизации для польской литературы XX в. — вопрос до сих пор дискуссионный, поэтому В. А. Хорев уделяет ему особое внимание. При его решении необходимо учитывать и смену литературных поколений, и изменения в самом художественном творчестве. Это позволяет вместе с переоценкой весомости тех или иных политических событий для судеб литературы — при сохранении основных вех истории жизни польского общества — укрупнить выделяемые периоды. Рассмотрение польской литературы XX в. начинается в книге с конца XIX в., с возникновения идейно-художественного течения «Молодая Польша», именно тогда «начал складываться новый тип литературы, свободной от наследия эпохи разделов — политических обязательств» [Хорев 2016: 11]. Принятая в книге периодизация польской литературы XX в.: 1890–1918 — литература «Молодой Польши», 1918–1939 — литература межвоенного периода, 1939–1945 — первое послевоенное десятилетие; 1956–1968 — от «оттепели» до времен застоя, начавшихся с подавления войсками Варшавского пакта чешской «бархатной» революции; 1968–1989 — полная противоречий эпоха, закончившаяся получением независимости странами социалистического лагеря, в том числе и Польши; 1990-е годы — период существенных трансформаций польского общества, культуры и литературы — совпадает

с основными вехами истории жизни общества, позволяет объяснить многие существенные особенности развития литературы. Отрицательные последствия такого подхода связаны с тем, что характеристика творчества отдельных писателей в этом случае дробится на части, однако, автор полагает, что цикл монографических зарисовок в качестве альтернативного решения «не дал бы возможности проследить пути развития литературы в целом» [Хорев 2016: 12]. Избранная библиография включает перечень основных переводов ряда произведений польских писателей, упомянутых в книге, на русский язык, именной указатель специализирован: содержит фамилии только польских писателей и литературных критиков.

В монографии Г. Я. Ильиной «Хорватская литература XX века» представлены основные этапы эволюции хорватской литературы XX в., начиная с эпохи Хорватского модерна (1900–1918), затем периода межвоенного двадцатилетия (1918–1941), вооруженной борьбы с международным и собственным фашизмом (1941–1945), литературной ситуации в социалистической федерации (1945–1960-е; 1970–1980-е) и заканчивая 1990-ми гг. — временем становления независимой Республики Хорватии. Внутри этих этапов преимущественное внимание обращено на характеристику динамики литературного процесса и участия в нем крупнейших представителей национальной словесности, на типологические связи хорватской литературы с другими югославянскими литературами. При этом автор также отмечает уязвимость любой попытки деления непрерывного движения литературы на этапы: «<...> как и всякая периодизация, — пишет она, — предложенная в данной книге тоже имеет слабую сторону — разорванность характеристики творчества отдельных писателей и рассмотрение его на каждом этапе литературной эволюции. Не лишен недостатков и альтернативный подход — создание серии монографических портретов — он существенно сужает возможности проследить логику литературного процесса» [Ильина 2015: 20]. Важным аспектом анализа также является специфика преломления на национальной почве различных литературных направлений, жанровых и стилевых структур во взаимодействии с западноевропейскими, русской и советской литературами. Галина Яковлевна сочла необходимым обратить особое внимание именно на хорватско-русские связи: весьма показательный в отдельные периоды интерес к разным русским и советским писателям (Л. Толстому и М. Горькому в начале XX в., Ф. Достоевскому в 1920–1930-е гг., С. Есенину в 1950-е). В специ-

альной главе рассматриваются произведения писателей-эмигрантов. Отдельного упоминания заслуживает освещение особого феномена так называемой двойной или билитературной принадлежности творчества писателей Югославии, к которому относится, в частности, художественная практика лауреата Нобелевской премии Иво Андрича, уроженца Боснии, начавшего литературную деятельность в кругу Хорватского модерна и ставшего выдающимся сербским писателем. Как подчеркивают рецензенты «Хорватской литературы XX века» М. Л. Бершадская и П. Е. Зеновская, «строго профессиональный подход автора монографии к данному вопросу позволяет избежать напряжения, связанного с определением национальной принадлежности творческого наследия писателей рассматриваемого региона» [Бершадская, Зеновская 2016: 478]. Заключают издание избранная библиография научных работ отечественных и зарубежных ученых по истории хорватской литературы XX в., список переводов произведений хорватских авторов на русский язык и именной указатель. Помимо общего предисловия каждый раздел снабжен кратким историческим введением. В разделы поэзии в качестве иллюстративного материала включены переводы произведений хорватских поэтов на русский язык.

В отличие от книг В. А. Хорева и Г. Я. Ильиной, «Словенская литература XX века» — труд коллективный, в его создании принимали участие российские и словенские ученые — сотрудники Российской академии наук (Н. С. Пилько, В. В. Сонькин, Н. Н. Старикова, Т. И. Чепелевская), Словенской академии наук и искусств (Я. Житник-Серафин), Люблянского (Т. Вирк, М. Кос, М. Пездриц-Бартол, Д. Пониж) и Приморского (К. Я. Козак, Т. Топоришич) университетов. Эта монография продолжает комплексное описание литературного процесса, начатое в предыдущем издании «Словенская литература (от истоков до рубежа XIX–XX веков)» [Старикова 2010]. Российско-словенский состав авторов, с одной стороны, дал уникальную возможность взглянуть на литературную жизнь Словении и «изнутри», и «извне», с другой, как отмечает автор введения, существенно усложнил работу над проектом [Старикова 2014а: 7], однако благодаря самоотверженным переводческим и редакторским усилиям необходимое единообразие было достигнуто. В течение длительного времени литература Словении развивалась под знаком борьбы за национальную независимость, пройдя на этом пути через многие суровые испытания. Генетически заложенный оборонительный реф-

лекс в соединении с выработанным с годами «catch up»⁴ синдромом дал в целом позитивные результаты — литературные достижения, с которыми словенцы вошли в третье тысячелетие, существенны, разнообразны и значительны, словенская литература прочно «вписалась» в европейский и мировой литературный контекст.

Разделение книги на две части объясняется теми изменениями, которые начали происходить в культуре, литературе и искусстве Словении в середине XX в. и были связаны со спецификой общественно-политической ситуации в СФРЮ. Труд открывает «Краткий очерк новейшей истории Словении» и завершают заметки о литературе 2000-х гг. Основной массив текста композиционно распределен следующим образом: в первую часть, охватывающую период с 1918 — вступление словенской литературы в двадцатое столетие нашло отражение в последней главе «Литература на рубеже XIX–XX вв. (1890–1918)» первой книги — по 1950-е гг., входят две главы, рассматривающие, первая — литературу межвоенного периода, вторая — литературу военного времени и первых лет строительства социализма, вторая часть включает три главы, посвященные, соответственно 1950–60-м, 1970–80-м и 1990-м гг. Любая периодизация условна, такое вмешательство в непрерывный литературный процесс — лишь попытка как-то структурировать огромный материал. Представленное в книге временное деление, совпадающее с историческими периодами, которые проходила Словения, позволяет объяснить многие важные особенности развития литературы, но имеет и свою слабую сторону — характеристика творчества отдельных писателей при такой композиции фрагментарна, поскольку о нем приходится говорить на каждом из рассматриваемых «этапов». Разделы по поэзии содержат обширный иллюстративный материал, что стало возможным благодаря публикациям новых переводов словенской поэзии на русском языке. В отдельной главе впервые комплексно представлена литература словенской эмиграции. Издание включает также ряд приложений, содержащих актуальные, также впервые доступные на русском языке сведения о таких составляющих литературной инфраструктуры, как периодические издания и национальные литературные премии, представляющие, как отмечает в своей рецензии А. Г. Бодрова, «большой интерес для исследователей» [Бодрова 2014: 112]. Избранная библиография со списком русских переводов словенских авторов, упомянутых в издании, именной указатель и краткие сведения об авторах завершают монографию.

⁴ catch up (англ.) — догнать, настигнуть.

Сложнейшей проблемой при создании истории литературы является селекция, определение критериев отбора авторов и произведений. Представленная в каждой из книг парадигма имен и текстов, несмотря на очевидную и естественную субъективность подхода (авторское видение национальной литературной модели), создает портрет литературной элиты Польши, Словении и Хорватии — для анализа отбирались наиболее значительные творческие личности и наиболее значимые произведения, важные как для их собственной эволюции, так для литературного процесса в целом. Акцент сделан на творчестве тех национальных авторов — Я. Ивашкевич, М. Крлежа, Э. Коцбек и др. — чей вклад не только в родную, но и в европейскую литературу неоспорим.

Краткая характеристика трех опубликованных монографий выявляет еще один общий их знаменатель — последовательную ориентацию на продвижение представляемой литературы в пространство русской культуры, стремление популяризировать знания о славянских литературах в России, сформировать у читателя адекватное, уважительное отношение к конкретной славянской стране. Особое значение придается введению в широкий научный и читательский обиход имеющегося художественного и научного материала на русском языке.

История литературы в чем-то подобна исторической антропологии, она помогает сохранить культурную память нации, взгляд на нее (литературу) со стороны выполняет важную научную и общественную функцию — соотнесение литературы-объекта с родной литературой помогает исследователю оттенить своеобразие литературного развития первой, понять его специфику. Может быть, еще и поэтому традиционная модель истории литературы, как констатирует известный канадский филолог Л. Хатчеон, «упорно сохраняется не столько в форме простого объяснительного или каузального нарратива (хотя и в ней тоже), сколько в форме телеологического повествования о последовательной эволюции» [Hutcheon 2002: 5].

Создавая монографии о славянских литературах XX в., их авторы исходили из нескольких универсальных локусов, среди которых национальная самобытность литературы, обусловленная в том числе их историческим развитием, а также общественно-политическим и социокультурным контекстом, преемственность традиций и восприятие новых мировых художественных тенденций, включенность литературы-объекта в европейскую литературную жизнь, соотнесение в национальном литературном процессе парадигматических и синтаг-

матических элементов, взаимодействие вне- и внутрилитературных факторов. В то же время для каждой из книг характерен определенный плюрализм, который находит выражение в обращении как к рецептивной эстетике, так и к описанию литературного текста и литературного события в исторической ретроспективе.

ЛИТЕРАТУРА

- Amicus Poloniae 2013 — Amicus Poloniae. Памяти Виктора Хорева / Отв. ред. Н. Н. Старикова. М.: «Индрик», 2013.
- Бак 2003 — Бак Д. П. Литературоведение как провокация чтения: есть ли автор у истории литературы? // Новое литературное обозрение. 2003, № 59 URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/bak.html> (дата обращения: 29.08.2017).
- Бершадская, Зеновская 2016 — Бершадская М. Л., Зеновская П. Е. Первая в России история хорватской литературы XX века // Славянский альманах 2016. Вып. 3–4. М., 2016. С. 476–480.
- Бодрова 2014 — Бодрова А. Г. Словенская литература XX века // Славяноведение. 2014. № 6. С. 11–112.
- Будагова 2002 — Будагова Л. Н. К выходу третьего тома «Истории литератур западных и южных славян» // Славянский альманах 2002. М., 2003. С. 437–447.
- Венедиктова 2003 — Венедиктова Т. Д. О пользе литературной истории для жизни // Новое литературное обозрение. 2003, № 59. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/vened.html> (дата обращения: 29.08.2017).
- Гаспаров 2003 — Гаспаров М. Л. Как писать историю литературы // Новое литературное обозрение. 2003, № 59. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/gasp.html> (дата обращения: 29.08.2017).
- Ильина 1985 — Ильина Г. Я. Развитие югославского романа в 20–30-е гг. XX в. М., 1985.
- Ильина 2001 — Ильина Г. Я. Хорватская литература 1918–1941 // История литератур западных и южных славян в трех томах. Т. 3. М.: «Индрик», 2001. С. 596–636.
- Ильина 2001 а — Ильина Г. Я. Хорватская литература 1941–1945 // Там же. С. 865–880.
- Ильина 2001 б — Ильина Г. Я. Хорватская литература 1970–1980-е гг. // История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны: В 2 т. М.: «Индрик», 2001. Т. 2. С. 338–387.

- Ильина 2008 — *Ильина Г. Я.* Хорватская культура // История культур славянских народов: В 3 т. Культура XX века. Т. 3. М., 2008. С. 372–389.
- Ильина 2011 — *Ильина Г. Я.* Одно десятилетие — три истории хорватской литературы // Литературоведение и критика Центральной и Юго-Восточной Европы конца XX — начала XXI века. Идеи, методы, подходы. (Серия «Современные литературы стран Центральной и Юго-Восточной Европы»). М., 2011. С. 135–149.
- Ильина 2015 — *Ильина Г. Я.* Хорватская литература XX века (Серия «Литература XX века»). М.: «Индрик», 2015.
- Ильина 2016 — *Ильина Г. Я.* Библиография переводов хорватской литературы на русский язык. М., 2016.
- Ильина 2016 — *Ильина Г. Я.* Хорватская литература XX века как традиция // Славянский альманах 2016. Вып. 3–4. М., 2016. С. 267–277.
- Итоги 2006 — Итоги литературного развития в XX веке в проблемно-типологическом освещении. Центральная и Юго-Восточная Европа. М., 2006.
- Лексикон 2012 — Лексикон южнославянских литератур. М.: «Индрик», 2012.
- Словенская литература XX века (Серия «Литература XX века»). М.: «Индрик», 2014.
- Старикова 2001 — *Старикова Н. Н.* Словенская литература // История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны: В 2 т. М.: «Индрик», 2001. Т. 2. С. 388–431.
- Старикова 2006 — *Старикова Н. Н.* Словенский исторический роман 1920–30-х гг. Типология, генеалогия, поэтика. М., 2006.
- Старикова 2008 — *Старикова Н. Н.* Словенская культура // История культур славянских народов. В 3 т. С. 354–372.
- Старикова 2010 — Словенская литература (от истоков до рубежа XIX–XX веков) / Отв. ред. Н. Н. Старикова. М.: «Индрик», 2010. — 248 с.
- Старикова 2011 — *Старикова Н. Н.* В поисках альтернатив: труды словенских литературоведов первого десятилетия XXI века // Литературоведение и критика Центральной и Юго-Восточной Европы конца XX — начала XXI века. Идеи, методы, подходы. С. 151–165.
- Старикова 2014 — Словенская литература XX века (Серия «Литература XX века») / Отв. ред. Н. Н. Старикова. М.: «Индрик», 2014.
- Старикова 2014 а — *Старикова Н. Н.* введение // Там же. С. 7–13.
- Строев 2003 — Строев А. Ф. История литературы: воспоминание о будущем // Новое литературное обозрение. 2003. № 59. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/strev.html> (дата обращения: 29.08.2017).
- Тиханов 2003 — *Тиханов Г.* Будущее истории литературы: Три вызова XXI века // Новое литературное обозрение. 2003. № 59. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/tih.html> (дата обращения: 29.08.2017).

- Хорев 1961 — *Хорев В. А.* О литературе Народной Польши. М., 1961.
- Хорев 1965 — *Хорев В. А.* Владислав Броневский. М., 1965.
- Хорев 1979 — *Хорев В. А.* Становление социалистической литературы в Польше. М., 1979.
- Хорев 1995 — *Хорев В. А.* Польская литература // История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны. В 2 т. М.: «Индрик», 1995. Т. 1. С. 87–177.
- Хорев 2001 — *Хорев В. А.* Польская литература // История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны: В 2 т. М.: «Индрик», 2001. Т. 2. С. 71–153.
- Хорев 2009 — *Хорев В. А.* Польская литература XX века. 1980–1990. М.: «Индрик», 2009 (2-е изд. — 2016).
- Хорев 2011 — *Хорев В. А.* Современная польская критика о литературе ПНР (1945–1989) // Литературоведение и критика Центральной и Юго-Восточной Европы конца XX — начала XXI века. Идеи, методы, подходы. С. 8–30.
- Хорев 2016 — *Хорев В. А.* Польская литература XX века. 1890–1990 (Серия «Литература XX века»). Изд. 2-е. М.: «Индрик», 2016.
- Juvan 2003 — *Juvan M.* O usodi 'velikega žanra' // Kako pisati literarno zgodovino danes?: razprave / Uredila Darko Dolinar in Marko Juvan. Ljubljana, 2003. S. 17–49.
- Hutcheon 2002 — *Hutcheon L.* Rethinking the National Model // Rethinking Literary History. Oxford and New York, 2002. P. 2–18.

А. Г. Шешкен

СЕРБСКИЕ ПИСАТЕЛИ
КОНЦА XX — НАЧАЛА XXI В.
«О ВРЕМЕНИ И О СЕБЕ»

На рубеже XX—XXI вв. в европейской литературе в целом и славянских литературах как ее неотъемлемой части заметно возросла роль художественной документалистики, как и произведений, имеющих ярко выраженную автобиографическую основу. Эта проза широко издается и пользуется популярностью у читателя, отдающего все большее предпочтение произведениям, где художественный вымысел сведен к минимуму или отсутствует вовсе. Документальная проза в богатом художественном спектре современной литературы является своего рода оппозицией популярному жанру «fantasy» и успешно с ним конкурирует, хотя и не стремится к коммерческому успеху. Присуждение в 2015 г. Нобелевской премии по литературе белорусской писательнице Светлане Алексиевич за ее документальные книги («У войны не женское лицо», 1985; «Чернобыльская молитва», 1997; «Время сэконд хэнд», 2013 и др.) подчеркивает признание значимости документального жанра в мировом искусстве слова.

Современная сербская документальная проза — интересное и яркое явление, значительно обогатившее национальную литературу и получившее признание за пределами страны, что подтверждают ее переводы, в том числе в России («Записки писателя» Д. Чосича (частично), «Голый остров» Д. Михайловича, «Биография Белграда» М. Павича и др.). Она опирается на богатую национальную традицию, насчитывающую более двух столетий (Д. Обрадович, М. Ненадович, Б. Нушич, и др.). Подлинным шедевром документального жанра являются дневниковые записи нобелевского лауреата Иво Андрича (1892—1975) «Знаки вдоль дороги» (1976). Они до сих пор остаются настольной книгой югославянских интеллектуалов, являясь

Алла Геннадьевна Шешкен,

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва)

источником цитат, афоризмов и ёмких философских высказываний. В 1980-е годы сербская документальная проза переживала подъем, в значительной степени связанный со снятием после смерти И. Б. Тито (1980) ряда цензурных ограничений, касающихся трактовки истории Югославии, коммунистического движения и деятельности его лидеров [Шешкен 2014]. Тенденция к использованию в литературе разных форм достоверного, но в то же время субъективного свидетельства еще более укрепилась на рубеже XX–XXI вв. Наступавшее новое тысячелетие рождало закономерное желание не только заглянуть в будущее, но и осмыслить прошлое. Судьбоносные события современной истории: распад СССР и Югославии (1991), изменение социального строя, формирование новых общественных реалий, трагическая судьба Сербии, подвергшейся агрессии со стороны НАТО (1999) — заставляли заново оценить опыт развития страны в 1945–1990-е годы. Это существенно обновило тематику и проблематику художественного творчества и отразилось на жанровом составе литературы и ее пафосе. Наряду с многочисленными изданиями мемуаров, записок и воспоминаний участников поворотных событий XX в. — политиков, военных, государственных деятелей — существенно возросла роль художественной документалистики. Ее авторами стали крупнейшие писатели, творчество которых определило развитие национальной литературы во второй половине XX в.: Д. Чосич, Б. Михайлович-Михиз, Д. Михайлович, Д. Медакович, М. Павич, Б. Пекич, М. Капор и др.

Кроме того, в возросшем интересе литераторов к реальным свидетельствам о реальных событиях, как представляется, следует видеть не только общественно-исторические, но и чисто художественные причины: все большая «усталость» постмодернизма и развитие тенденции, противоположной постмодернистскому дискурсу. Характерная для него «литературоцентричность» современной документалистике тоже в значительной мере свойственна, но она совсем иного плана, так как сосредоточена отнюдь не на мистификациях читателя и изяществе литературной «игры», а на попытках осмыслить пройденный национальной культурой и литературой путь. В автобиографиях нет вымышленных персонажей, описываются только подлинные личности и достоверные события, в связи с чем эта проза имеет не только художественную, но и историческую ценность, так как ее основу составляют факты, указывается место и время событий, очевидцем и участником которых был конкретный автор, размышляющий «о времени и о себе».

Автобиографическая проза занимает важное место в позднем творчестве крупнейшего сербского писателя Добрицы Чосича (1921–2014). Длинный жизненный путь и богатый опыт располагали его к жанру воспоминаний и размышлений о прошлом и настоящем страны, сербского народа, культуры и литературы. Кроме того, жанр дневника, записок очевидца был в той или иной степени характерен для писателя всегда. Еще в 1950-е годы был опубликован его дневник «Семь дней в Будапеште» («Седам дана у Будимпешти», 1956). В 2000-е годы были изданы шесть книг его «Записок писателя» («Пишчеви записи», 2000–2008) и воспоминания о соратниках по перу — «Писатели моего века» («Писци мога века», 2002; расширенное изд. 2004). Их основу составили дневниковые записи, полные метких и верных наблюдений, которые Д. Чосич вёл на протяжении всей своей жизни. «Записки» имеют как историческую, так и бесспорную художественную ценность. Они передают драматизм эпохи, чреватой острыми противоречиями. Книга содержит целую галерею портретов исторических и культурных деятелей XX в.: от политиков первого ряда (И. Б. Тито, М. Джилас, А. Ранкович, С. Милошевич и др.) до крупных представителей национальной и мировой литературы. Человек широкого кругозора, наделенный аналитическим даром и свойственной большим художникам интуицией, Чосич дает глубокую оценку общественных и политических процессов. Как выдающийся мастер сербской психологической прозы, он и в дневниковых записях проявляет себя чрезвычайно наблюдательным и тонким знатоком человеческой натуры.

Уникальность воспоминаниям Д. Чосича придает тот факт, что он приобрел редчайший для писателя опыт. В течение года (1992–1993) он был президентом Югославии (в составе Сербии и Черногории) и получил возможность непосредственно прочувствовать весь драматизм и накал обстановки на самом верху власти, оценить ее внутренние законы, понять эмоции личности, действующей в обстоятельствах реальной политики. Писатель думал и надеялся, что его «рабочий кабинет должен стать местом, куда будут стекаться, накапливаясь, плоды ума, идеи и знания. А это значит, что нужно собрать молодых людей и ученых» [Чосич 2011: 148]. Но стать реформатом ему не позволили обстоятельства. Все, что пережил Чосич, принявший на себя руководство государством в сложнейшее время, когда против его страны были введены жесткие международные санкции, отразила отдельная книга «Записок» (2004). Она опубликована в России под названием «Заметки писателя и президента СР Югославии 1992–1993» (Чосич: 2012). Президент и писатель, Чосич напряженно следил за

стремительным развитием событий, грозивших его стране катастрофой. В записях отражено его глубокое разочарование современной Европой и ельциновской политикой и искренняя убежденность, что он «должен и далее считать своим патриотическим долгом заботу о будущем сербского народа. Должен! Наперекор этому испорченному злему миру!» [Чосич 2011: 141]. Это давалось нелегко. Чосич испытывал моменты глубокого отчаяния: «Донимает меня бессонница. Я навсегда потерял веру в возможность изменения страдальческой судьбы людей и народов моей страны. Меня унижает такой обман людей и народов, которые верили в социализм, в Россию, Югославию — обман, в котором я активно, веря, соучаствовал и распространял его. Ни для кого и ни для чего не имеет значения этот трагический опыт. Возможно, лишь писатели в происшедшем найдут мотивы для своих повествований, если это будет интересовать будущие поколения» [Чосич 2011: 143]. В мемуарах много интересных наблюдений автора над природой власти, над отношением власти и рядового человека, и личных, часто противоречивых впечатлений.

Эти записи, бесспорно, интересны как свидетельство чрезвычайно умного и наблюдательного очевидца и участника эпохальных событий, понимающего их масштаб, значимость и смысл: «Советский Союз неудержимо разваливается. Это планетарное событие, по своим последствиям равное Октябрьской революции. Мир уже не будет таким, каким был до этой августовской контрреволюции. Грандиозное поражение наибольшей после христианства веры униженного, обесправленного и эксплуатируемого мира, крушение идеала гармоничного счастливого общества — общества равенства и справедливости, общества без эксплуатации и попрания прав [...] Это был, по жертвам и страданиям, самый дорогой идеал в истории. Самая дорогая утопия. Окончательное завершение «счастливого будущего человечества», в которое мы, революционеры, верили» [Чосич 2011: 142]. Немало страниц посвящено контактам с российскими политиками и размышлениям о нашей стране. Они очень разные по тональности: от горьких разочарований до полных симпатии высказываний. Россия в 1990-е годы утрачивала прежние международные позиции и влияние, в том числе на Балканах, а Чосич думал о будущем ее возрождении, которое казалось невозможным. 21 декабря 1991 г. он записал: «Россия за это великое унижение наверняка отомстит Западу и немецким победителям. Россия вновь воспрянет в будущем веке, если ее подчинение потребительской цивилизации и западному прагматизму не будет полным, как это сейчас объявляется» [Чосич 2011: 145].

Но даже занимая высшую государственную должность, Д. Чосич оставался, прежде всего, писателем. Он мыслит литературными категориями. Например, оценивая день вступления в должность президента страны, он записал: «День для биографии, ни слова для романа» [Чосич 2011: 143]. И добавил: «В своей официальной речи я, надеюсь, предстал как писатель-политик». Первый день в должности для него — «всего лишь один день, которым начинается роман «Время власти» [Чосич 2011: 149]. Роман под таким названием автор, действительно, позднее написал, но посвятил его не человеку, облеченному высшей властью, а проблеме политических репрессий и после-революционной эпохе титовской Югославии («Время власти», 1997). А в июне 1992 г. Чосич только знакомится с местом своей работы, постигает механизм действий высшего бюрократического аппарата и тщательно анализирует собственные мысли и эмоции, описывает впечатления, которые произвели на него кабинеты, где многие годы решались судьбы страны: «за столом, где сидел Тито, сейчас сижу я, писатель» [Чосич 2011: 146]. Чосич в сложные минуты нередко вспоминает своих литературных героев (и подлинных исторических личностей) из романа-эпопеи «Время смерти». Например, мысленно «беседует» с премьер-министром сербского правительства Николой Пашичем, который накануне и во время Первой мировой войны был вынужден действовать в критических обстоятельствах. Размышляя над стремительно разворачивающимися событиями во время августовского путча 1991 г., Чосич замечает, что «история становится фантастической повестью» [Чосич 2011: 145], а иногда и вовсе высказывается резко: «история — сумасшедший дом». Или еще более емкое замечание: «Фабулу истории двадцатого века строил плохой романист — единственно он имел смелость грандиозную трагедию превратить в гротеск; только плохой романист мог революционные события 1917 года завершить так, как в 1991 году завершалась история первой страны социализма, страны Ленина и Сталина, самой большой военной силы мира» [Чосич 2011: 14].

Следующая книга «Писатели моего века» целиком посвящена литературе и литераторам. Ее следует отнести к жанру литературной биографии эпохи и самого Чосича, в том смысле, что в ней автор предстает как читатель и участник литературного процесса, высказывающий собственное, порой весьма эмоциональное представление о конкретных литературных ситуациях. Книгу составляют портреты выдающихся югославских писателей, с которыми Чосича связывали длительные дружеские отношения, и чей вклад в литературу он вы-

соко ценил. Составитель издания, дочь писателя и исследователь современной сербской литературы Анна Чосич-Вукич, свидетельствует, что опубликованный материал был выделен в тематическое целое во время подготовки к печати собрания сочинений Чосича [Чосич 2002: 5]. Композиция, последовательность расположения медальонов «обусловлена исключительно внутренним развитием литературной биографии самого Чосича» [Чосич 2002: 6]).

Начинается книга с записей, посвященных выдающемуся писателю Иво Андричу (1982–1975), с которым Д. Чосича связывали многолетние теплые и даже доверительные отношения, но который так и остался для него не разгаданной до конца загадкой. Наряду с простой констатацией фактов биографии Андрича (женитьба на Милице Бабич, переезд на новую квартиру, о чем хлопотал лично Чосич), особенностей поведения (Андрич редко звонит по телефону, о важных делах предпочитает говорить лично; остро переживает, что у него стали болеть глаза, и он не может читать), чувствуется в его портрете стремление автора постичь глубину этой незаурядной личности. Это один из лучших психологических портретов во всем творчестве Чосича. Вырисовывается образ человека умного, тонкого, наблюдательного, деликатного, но скрытного, который никогда не показывает своих истинных чувств («Андрич абсолютно закрытый; глубоко интровертный»), всегда неизменно доброжелательный и терпимый к людям («никогда абсолютное отрицание, ни разу осуждение» [Чосич 2004: 12]), но сознающий свою значимость и подлинную цену. «У него манеры аристократические, до совершенства. Ведет себя отменно и непринужденно» [Чосич 2004: 14]. В совершенстве владеет «способностью следить за собой и делать и говорить только то, что никого не задевает, не раздражает, что не звучит политически ангажированно, не окрашено идеологически» [Чосич 2004: 11]. Но портрет писателя никак не дается Чосичу: слишком много противоречий вобрал в себя и переплавил Андрич, казавшийся образцом гармонии. «Этот нелегал, пленник в жизни и истории, с блестящей карьерой дипломата, хорват по происхождению, но серб по культуре и гражданству, единственный ребенок, выросший подле матери и тетки, человек без родни, многолетний, как говорят, страстный любовник замужней женщины, этот член “Молодой Боснии”, узник австро-венгерской тюрьмы, видевший две оккупации, посол в гитлеровской Германии, Титовский партиец, не по убеждению, а по принципу непротивления и приспособленческой философии, лояльный и патриотичный, этот вечный

одинок в жизни и литературе, живший единственно для себя и для своих книг, этот благотворитель не во имя христианских принципов, а во имя сократовского чувства спокойствия и долга перед родным краем, этот великий и непонятный эгоцентрик, который гениально достигает взаимопонимания с жизнью, историей и обстоятельствами, мудрец, прикрывающийся банальностями от сильных мира сего, но глупых, этот философ страны, полной ненависти — это действительно человек, который в свою эпоху, с точки зрения самосохранения и выживания, глубже всех понимал людей, страну и время, в котором мы живем» [Чосич 2004: 12–13]. И вот опять противоречие: «Он не знает Сербию. Он человек Боснии и библиотеки» [Чосич 2004: 14]. Высокообразованный человек, «для него книга — основа культуры» [Чосич 2004: 12]. Чосич в длинных даже для его прозы предложениях пытается соединить свои противоречивые впечатления и уловить ускользающие черты этого человека и писателя, определить его место в художественной атмосфере 1960-х годов, наполненной новаторскими поисками, в чем певец Боснии не принимал явного участия. Но это все-таки не главное для определения значимости художника и его места в литературе. Несколько раз Чосич замечает, что Андрич не является литературным новатором, что не мешает ему быть «писателем века и на века» [Чосич 2004: 16].

Чосич размышляет о глубине личности и художественной силе произведений И. Андрича, которого он считал «сербской и югославской духовной вершиной» [Чосич 2004: 111]. Он пишет: «Я убежден, что чаще всего мы подходим к Андричу предвзято и ошибочно. Его не стоит объяснять с помощью ныне господствующей идеологии, философии и общих идей; его следует рассматривать как самого широко мыслящего балканского интеллектуала своего времени, который смог выразить в сознании, духе, характере и менталитете своего народа, в его специфической истории и человеческой ситуации великую классическую европейскую культуру и удачнее, чем кто-либо из современников, преобразил ее, подчинил себе, превратив в субъективную, андричевскую» [Чосич 2004: 108]. Чосич глубоко прав, когда пишет о непреходящей ценности творчества Андрича, которое для вдумчивого читателя может служить ключом к пониманию кровавой драмы современных Балкан. Возможности этой драмы, как оказалось, Андрич допускал, замечая усиление в Боснии национализма, что его очень тревожило («в Боснии побеждает бошнякство. Старое, но при этом молодое. И пусть Бог даст, чтобы моя нога никогда не ступила на ту сторону Дрины» [Чосич 2004: 18]).

Д. Чосич посвятил отдельные медальоны творчеству и личности М. Крлежи, Д. Максимович, Б. Чопича, О. Давичо, М. Црнянского, М. Селимовича, М. Дединца, В. Попы, А. Исаковича, С. Куленовича, и др. Вместе они передают духовную атмосферу эпохи 1950–1960-х годов, когда сложился круг наиболее ярких представителей югославской культуры XX в. Центральное место Д. Чосич отвел единомышленникам — «симиновской группе» или «симиновцам». Так автор называл неформальное объединение литераторов, критиков и художников, собиравшихся в белградской квартире критика Б. Михайловича-Михиза по адресу Симинова улица, д. 9а. «Мы были в первые послевоенные годы, наверное, самыми громогласными социалистическими «декадентами» и «анархистами» среди молодой белградской интеллигенции» [Чосич 2002: 9]. В квартире, расположенной напротив печально известного здания тюрьмы «Главняча» и белградской полиции, «высказывались тогда самые свободолюбивые мысли». «Здесь ниспровергались все священные идолы и авторитеты, тут мы мучительно, до отвращения искали правду о нашей действительности; здесь мы были готовы задушить друг друга в спорах о социалистическом реализме и свободе творчества; здесь собирались амбициозные, талантливые бунтари духа и их почитатели; сюда приходил всякий, кто хотел высказать нечто «запрещенное» и «неправильное» о новой власти и литературе, которая тогда создавалась; здесь больше всего на свете презиралась и высмеивалась человеческая глупость, здесь велась подготовка к основанию литературного журнала “Альфа”, содержание которого было раз сто обсуждено, но так и не опубликовано» [Чосич 2002: 10].

В главе о близком сюрреализму поэте О. Давичо есть интересное свидетельство о том, как вынашивалась концепция одного из самых влиятельных в середине 1950–1960-х годов в Югославии литературного журнала «Дело» (1955). «...Мы, воодушевленные антитрадиционализмом и модернизмом, создавали и расширяли новый модернистский круг в Белграде, опираясь на довоенных надреалистов и привлекая к сотрудничеству молодых писателей моего поколения, среди которых выделялись Васко Попа, Миодраг Павлович, Раде Константинович, в живописи Миодраг Б. Протич и и Стоян Челич, в литературной критике Зоран Мишич и Петар Джаджич... Чтобы в литературной и культурной жизни заложить основы нашего социалистического модернизма, мы во главе с Давичо основали журнал “Дело”, главными редакторами которого стали Александр Вучо и Антоние Исакович. Белград в те годы стал духовным и творческим

центром Югославии, центром сторонников модернизма в искусстве и литературе, центром антидогматизма, демократизма и освобождения от сталинизма, от балканского консерватизма и югославянского провинциализма» [Чосич 2002: 34].

Чосич, как и его сверстники, глубоко переживал распад страны в начале 1990-х годов и крушение идеалов юности. Это отразил, например, фрагмент «Антоние Исакович. Друг моей жизни», посвященный автору, которого Чосич назвал «одним из лучших рассказчиков сербской литературы второй половины XX века» [Чосич 2002: 198], писателю, выразителю «непоколебимого патриотизма и демократического гуманистического национализма» [Чосич 2002: 199]. Чосич часто рассуждал о том, как он понимает современный «сербский национализм» (в чем часто обвиняли самого Чосича), какова природа этого явления. Чосич пишет: «Все еще присутствует во мне коммунистический синдром, что национализм есть самое большое идеологическое зло. Этот антикоммунистический призрак — национализм — подхвачен сейчас сербофобами и превращен в идеологический инструмент, использующийся против сербских интересов. Национализму отведено свое место в идеологическом реестре современного глобализма и им злоупотребляют. Национализм трактуется не как любовь к Родине, как патриотизм без шовинизма, но исключительно как шовинистическое, воинственное убеждение и чувство, которое чаще всего с интеллектуальной слепотой приписывается сербской национальной идентичности, особенно автору данного текста» [Чосич 2002: 199–200]. Писатель обращается к современной истории сербского национализма, связывая его, прежде всего, с началом дискуссий по вопросу языка. Лингвистические споры о хорватском и сербском литературном языке конца 1960-х годов, в которых широко участвовала и творческая интеллигенция, он считал одной из главных причин «духовного раскола между сербами и хорватами, что привело к завершению существования югославской идеи и гибели общего государства» [Чосич 2002: 201]. События 1990-х годов стали крушением жизненных идеалов для нескольких поколений, «разрушением дружеских связей из круга Симиной 9а [...] из группы университетских преподавателей, объединенных вокруг «Праксиса»¹, из сербской Академии наук и искусств [...] коллективная судьба сербского народа

¹ Философский журнал «Praxis» издавался в Загребе в 1964–1974 годах. Он объединял неортодоксальных марксистов в основном университетских преподавателей из Загреба и Белграда.

поразила наши сердца и наши души [...] к счастью, в последние годы общие поражения снова сделали нас братьями. Раны наши уже не болели. Мы сходили в могилу» [Чосич 2002: 205]. Тем не менее, автор верит в силу художественного слова: «Антоние Исаковича, борца за социалистические идеалы, победила История, но писатель Антоние Исакович победил Историю, претворив ее в рассказы и романы» [Чосич 2002: 206]. Так же можно сказать и о самом Д. Чосиче, оставившем потрясающее художественное свидетельство о жизни и судьбе своего народа, ценное именно его взглядом на произошедшее.

Способность художника-творца исполнить патриотический и гражданский долг, готовность соответствовать моральному императиву времени является для Чосича определяющей при оценке личности. Это выразительно показывает медальон, а по сути, тонкий психологический портрет, посвященный младшему современнику Момо Капору (1937–2010) и его творческой эволюции. Объясняя поворот в творческой судьбе Капора, когда полную остроумия и тонкой иронии «городскую прозу» писателя сменила «проза военная», Чосич предельно лаконичен: «Момо Капор выбрал свою родину, принял ее судьбу как свою личную, просто, инстинктивно, естественно» [Чосич 2004: 169]. Гражданственность и гуманизм стали отличительной чертой произведений автора, который «писал о человеческом несчастье, страдании, тоске, доброте, о любви и смерти [...] Момо Капор не написал ни одного предложения, полного национальной и религиозной ненависти» [Чосич 2004: 170].

Чосич мастерски рисует психологический портрет этого одного из самых популярных в 1970–80-е годы художников слова. Подчеркивается контраст между его внешне легкой, почти легкомысленной манерой поведения («всегда с открытой и обаятельной улыбкой на лице», «остроумный», «излучающий радость, душевность, доброжелательность, теплоту дружбы и любви» [Чосич 2004: 164]) и внутренней глубиной натуры. «Когда мы оставались одни и начинали разговор о неизвестности перспектив нашей профессии и судьбы человека нашего века и в нашей стране, Мому Капора охватывала задумчивость и меланхолия, из чего я понял, что у этого человека несколько лиц: одно для общества, другое — для домашних, для Лиляны и друзей, третье — для себя самого [...] С его великодушной натурой Момо Капор мог бы быть счастливым человеком. Но он слишком мудр, чтобы быть счастливым уже оттого, что его все любят и что он популярный писатель. Я часто замечал на его улыбчивом лице некую тень, как на пораженных туберкулезом легких [...] Он всем своим существом ху-

дожник, и не может быть спокойным и постоянно уверенным в ценности всего того, что он пишет и рисует» [Чосич 2004: 165].

Чтобы глубже понять своего младшего современника, Чосич рассказывает («записывает» со слов самого Капора) о его детстве, о первых страшных воспоминаниях, о бомбёжке Сараево (1941), когда мать закрыла Момчилу своим телом и спасла его, а сама погибла. Испуганного и потерявшего дом мальчика подобрал и воспитывал русский эмигрант, пока ребенка не нашла родная тетка. Постепенно перед читательским взором происходит кристаллизация незаурядной личности Момо Капора. Наблюдательный и мудрый взгляд Чосича дополняют интересные детали сложных в жанровом отношении книг самого Капора «Воспоминания рисовальщика» («Успомене једног цртача», 2004) и «Путешествие сквозь биографию» («Путопис кроз биографију», 2006).

Гражданская война, вспыхнувшая при распаде Югославии в 1990-е годы, была серьезным испытанием в жизни всего народа, стала рубежом для творчества многих уже сложившихся писателей и темой их размышлений о прошлом и будущем страны, страдания которой стали основой для роста патриотических настроений в обществе.

В полные драматизма годы открыто выступил в защиту своего Отечества целый ряд литераторов, в их числе и Милорад Павич (1929—2002), широко известный в мире писатель, автор постмодернистских интеллектуальных романов. Рассказывая историю своей жизни, М. Павич прямо соотносит свою частную судьбу с трагической долей сербского народа. Его «Автобиография» служит предисловием к историко-публицистическому тексту «Биография Белграда» (2005). Верный экспериментам с жанровой формой, писатель в этой книге создает оригинальный биографический роман — биографию не личности, а города, где прослеживает основные вехи его исторической судьбы. Белград — это один из самых древних городов мира, который чаще других подвергался разрушениям. «Тот, кто узнал и полюбил этот город сегодня, знает и любит его вовсе не за то, что в нем можно увидеть или дотронуться рукой. От большей и, возможно, красивейшей части Белграда не осталось и следа, на нее мы уже никогда не сможем взглянуть, не сможем ее сфотографировать или прикоснуться к ней. Но истории принадлежит и другая, исчезнувшая часть, та, которая не поддается реконструкции, та, которая хранится не в окружающем нас мире, а в нашей душе» [Павич 2009: 11]. Так вводится в повествование важный для писателя и сквозной в данном произведении мотив памяти народа о своем прошлом. В его понимании личность — это часть

сообщества, нации, для самосохранения которой необходима коллективная память, чьей важной частью является литература. Строки из самого известного романа писателя «Хазарский словарь» («Хазарски речник») приобрели в последние десятилетия новый контекст и неожиданно актуальное звучание: «Известно, что перед исчезновением из истории какого-нибудь народа сначала исчезают его высшие, более культурные слои, а вместе с ними литература; остаются только сборники законов, которые народ знает наизусть» [Павич 1997: 54]. Две войны — Вторая мировая и война в конце XX в. — стали основными вехами жизни М. Павича. «Первый раз на меня падали бомбы, когда мне было двенадцать лет. Второй раз, когда мне было пятнадцать лет» [Павич 2009: 5]. Так писатель вспоминает о бомбардировке родного Белграда фашистской Германией 6 апреля 1941 г., во время которой город подвергся страшным разрушениям, сгорела богатая, с уникальным фондом Народная библиотека Сербии. Очевидно, именно эти впечатления отрочества стояли у истоков понимания важности сохранения народом своей культурной памяти и книги как ее вместилища.

Чтобы сохранить память о прошлом, писатель делится собственными воспоминаниями об атмосфере и быте довоенной столицы: «Белград до Второй мировой войны, когда он был почти полностью уничтожен немецкими бомбардировками 1941 года, запомнился мне чудесными кондитерскими венского типа и кинотеатрами, куда родители водили нас поесть чевапчицей, которые запивают шприцером, или сосисок с хреном, под пиво. Дело в том, что в те времена в кинотеатрах не было зала с рядами кресел, как сейчас, и зрители сидели в полумраке за столиками, как в кафе. Еще помню, что в той же школе, где преподавал мой отец, учителями были знаменитые поэты Момчило Настасиевич и Душан Матич, последний как-то раз пришел к нам домой на обед и принес книгу поэта-сюрреалиста Александра Вучо, несколько стихотворений из которой я помню по сей день...» [Павич 2009: 73–74]. В этой зарисовке тонко подмечены важные для характера города черты, соединившие мир Запада (венские кондитерские и кинотеатры, поэты-сюрреалисты) и Балкан (чевапчичи). На протяжении всего повествования Павич расставляет акценты на знаковом для судьбы Белграда расположении на географическом перекрестке (при впадении Савы в Дунай) и на перекрестке цивилизаций: восточного и западного христианства (Византии и Рима), противостояния христианского мира и ислама.

В «Биографии Белграда» автор, освещая многовековую судьбу города, опирается на богатую фактографию. Текст базируется на исто-

рических источниках, это почти научный труд, в котором, правда, отсутствует список использованной литературы, что, очевидно, не случайно. В повествование включены также легенды и некоторые посвященные Белграду высказывания известных личностей. По сути дела, современные жители города живут в ситуации палимпсеста, так как его нынешний облик проецируется на события разной степени давности. Используется прием авторефлексии. В тексте приведены отрывки из художественной прозы и отдельные стихотворения самого Павича.

Писатель подчеркивает, что его сочинение опирается на богатую литературную традицию, как и современный Белград включает в себя наслоение и пересечение культурного наследия разного времени. «Среди тех, кто на протяжении многих лет составлял хроники Белграда, были и самые крупные сербские писатели. К числу наиболее известного из того, что написано о городе, принадлежат тексты двух художников — воспоминания Александра Дерока и фельетоны и романы Момы Капора. Прославленный комедиограф Бранислав Нушич описал богемный Белград конца XIX в. Его бронзовый памятник стоит рядом с Национальным театром в Белграде и смотрит прямо на конную скульптуру князя Михаила, по инициативе которого этот театр был построен. Кафе «У коня», в свое время любимое место встреч людей моего поколения, обязано своим названием как раз этой самой статуе» [Павич 2009: 74].

Текст «Биография Белграда» явно балансирует между документальным и художественным началами и по своему характеру ближе всего современной литературе non fiction. Он представляет собой некий синтез исторического очерка и биографии, что существенно влияет на хронотоп повествования. Хронотоп биографии, по мнению Бахтина, определяется особым биографическим временем человека, «проходящего свой жизненный путь» [Бахтин 1975: 281]. Биографическое время города расширяет хронотоп до эпических масштабов, существенно превышая размеры рассказа, хотя автор и назвал свое повествование «рассказом в десяти эпизодах». Жанровое определение у Павича никогда не было случайным. С одной стороны, это «биография» (характерно для живого существа), что дает писателю возможность воссоздать прошлое города, несколько раз восстававшего из пепла, от самых его истоков. С другой, «рассказ» позволяет автору достигнуть поставленной цели, используя образное мышление, создать из реального города почти персонаж и попытаться постичь его характер. «Кто хочет овладеть крепостью, тому придется

сначала овладеть собственной душой. Через собственную душу ведет нас и путь на Белград» [Павич 2009: 11].

На склоне лет Павич пережил еще одну войну, блокаду своей страны и попытку разрушить родной город. О тех трагических днях он писал: «Для моих книг было бы лучше, если бы их написал какой-нибудь турок или немец. Я же был самым известным писателем самого ненавидимого народа — сербского народа [...]. Новое тысячелетие началось для меня в 1999 г. (три перевернутые шестерки) с третьей в моей жизни бомбардировки, когда самолеты НАТО стали сбрасывать бомбы на Белград, на Сербию. С тех пор Дунай — река, на берегу которой я живу, — перестал быть судоходным» [Павич 2009: 7]. Тот самый Дунай, который писатель назвал «одной из четырех райских рек». Тем не менее, всем ходом повествования Павич высказывает убежденность в жизненной силе и стойкости своего народа и его столицы.

Другой важной темой документальной прозы стала тема политических репрессий 1948–1953 годов. Она начала осмысляться сербской литературой еще в 1980-е годы, вызвав к жизни так называемый «роман-истину». Одним из первых ее затронул известный далеко за пределами страны писатель Драгослав Михаилович (1930), бывший заключенный «Голого острова», в романе «Когда цвели тыквы» («Када су цветале тикве», 1968). Эта тема главенствует в его творчестве в 1990–2000-е годы (роман «Злодеи» / «Злотвори», 1997; сборник рассказов «Охота на клопов» / «Лов на стенице», 1993; «Выживание» / «Преживљавање», 2010, и др.). Реабилитация жертв титовского террора и обличение злодеяний власти стала важной частью его общественной деятельности. В 1990 г. он начал публикацию документальной прозы под общим названием «Голоый остров» (1990–2012). Писатель избрал форму журналистской беседы о «Голом острове» с людьми, что прошли через ад, но при этом они были способны прийти к некоторым обобщениям о тех страшных событиях». Наряду с разговорами, записанными на магнитофонную пленку в течение 1979–1989 годов, материал книги составили письма и фотографии. Часть материалов под названием «Голоый остров. Разговоры с друзьями» изданы в России [Михаилович 2001]. Как говорит сам писатель, на собрание и издание документальных свидетельств о преступлениях против своего народа его вдохновил А. Солженицын и его «Архипелаг ГУЛАГ».

Интересным образцом автобиографической прозы является книга воспоминаний известного ученого и переводчика Милосава Ба-

бовича (1921–1997) «Время и судьбы» (2004)². За переводы русской классики XIX–XX вв. (Ф. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. Чехова, М. Шолохова, Л. Леонова и др.) он был удостоен государственной награды России — Медали Пушкина и звания Почетного доктора МГУ им. М. В. Ломоносова. Именно масштаб личности Бабовича, его глубокая погруженность в русскую и национальную литературную ситуацию определяют ценность опубликованных воспоминаний. В книге много свидетельств и наблюдений о крупных черногорских, сербских и русских писателях (М. Шолохов, Л. Леонов, К. Симонов, А. Бек, Р. Рождественский, Р. Зонович, Д. Максимович) [Шешкен 2015], с которыми он был знаком лично. Для истории межлитературных отношений особенно ценны его воспоминания о процессе перевода русских авторов. Например, перевод «Реквиема» Рождественского родился под впечатлением от личного знакомства с поэтом. «Осенью 1960 г. в Югославии находилась делегация советских писателей [...] Мы организовали для них встречу с нашими студентами. Аудитория была набита битком [...] Самое яркое впечатление произвел на меня молодой поэт Роберт Рождественский. Коротко подстриженный, с какими-то вытарашенными от удивления глазами, крупными синеватыми губами и бородавками на лице. И имя у него было нерусское. Роберт прочитал отрывок из своей поэмы «Реквием» [...] После первых строк он стал заикаться и прервал чтение. Он был бледен, и пока пил воду из стакана, его рука дрожала [...] Потом он продолжил [...] “Слушайте, это мы говорим, / Мертвые” [...] Я весь вздрогнул от волнения. И на удивление, сразу запомнил стихи. Мне немедленно захотелось их перевести, посмотреть, как они звучат по-сербски [...] Я поговорил с Рождественским, похвалил поэму и сказал о желании ее перевести. Обрадованный, он подарил мне тоненькую книжечку в черном переплете с буквами названия кровавого цвета. В тот же вечер я начал переводить. За несколько дней я закончил перевод всех пяти частей «Реквиема» [...] Все время у меня в голове звучали стихи Рождественского и перевод [...] я хотел максимально приблизиться к смыслу и ритму оригинала» [Бабович 2004: II, 278].

Значительное место в воспоминаниях отведено посещению родины М. Шолохова станицы Вешенской и встречам с Л. Леоновым, их беседам на философские темы, о понимании человеческой природы,

² Воспоминания были опубликованы после смерти автора его вдовой Стоянкой Бабович при деятельном участии друга и коллеги М. Бабовича известным сербским специалистом по русской литературе В. Вулетицем.

ее воплощении в литературе. Встречи с известным российским славистом Н. И. Кравцовым обогатили Бабовича рассказами о Есенине и Маяковском, с которыми Н. И. Кравцов, посещавший литературные вечера в 1920-е годы, был знаком. Бабович запомнил, в частности, интересную деталь, что оба поэта были «бессеребренниками» и помогали студентам, «давали им деньги» [Бабович 2004: II, 294].

Мемуары заканчиваются размышлением над событиями недавней истории, когда социализм потерпел крах как идеология и общественное устройство. По мнению Бабовича, было бы неправильно предать все с ним связанное забвению. «При всех бесспорных ошибках и недостатках, не подлежащих оправданию, если бы не было этого социализма, мальчишка из Будимля не увидел бы факультета, он не взшел бы на кафедру как профессор университета, не писал бы книги и во сне не мог бы мечтать стать академиком, не увидел бы Москвы, и не было бы сегодняшнего дня [...] когда он с бьющимся сердцем и дрожащими от волнения руками делает запись в книге Почетных докторов Московского университета» [Бабович 2004: II, 384]. Это точка зрения человека, отнюдь не обласканного властью, исключенного в свое время из компартии, претерпевшего за свой нелегкий нрав и резкий характер немало трудностей и лишений.

Документальные произведения сербских писателей — неотъемлемая часть современной интеллектуальной литературы, наполненной философскими рассуждениями и обобщениями, тонкими психологическими наблюдениями над человеком уходящей эпохи, ее нравами и обычаями. Современная сербская документальная проза сосредоточена на осмыслении переломных событий XX–XXI вв., определивших судьбу сербского народа. Она наполнена патриотическим пафосом. Среди главных, интересующих авторов вопросов — национальное самосознание, сохранение веры в достойное будущее своей родины.

ЛИТЕРАТУРА

- Бабович 2004 — *Бабовић М.* Време и судбине. Београд. 2004. Књ. 1–2.
Бахтин 1975 — *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
Михаилович 2001 — *Михаилович Д.* Голый остров. Разговоры с друзьями / Предисл. А. Яковлева. М., 2001. (Пер. О. Кутасовой.)
Михаилович 2012 — *Mihailović M.* Tanjug. Beograd, 10 jun, 2012.

- Павич 1997 — *Павич М.* Хазарский словарь. М., 1997.
- Павич 2009 — *Павич М.* Биография Белграда. СПб., 2009. (Пер. Л. Савельевой.)
- Чосич 2012 — *Чосич Д.* Заметки писателя и президента СР Югославии 1992–1993. Павлов Посад, 2012. (Пер. И. Чарота.)
- Чосич 2011 — *Чосич Д.* Наше распятие. Фрагменты из «Заметок писателя» 1992–1993 годов. Добрица Чосич // Неман. Минск. 2011. № 4. С. 140–150. (Пер. И. Чарота.)
- Чосич 2002 — *Ђосић, Добрица.* Писци мога века. Београд, 2002.
- Шешкен 2014 — *Шешкен А. Г.* Сербская документальная проза начала XXI в. // Художественный ландшафт «нулевых». Литературы Центральной и Юго-Восточной Европы в начале XXI века. М., 2014.
- Шешкен 2015 — *Шешкен А.* «Мне на плечи кидается век-волкодав...». Сербская биографическая проза начала XXI в. // ЛИК. Литература и культура. № 1. Београд-Андрићград, 2015.

Л. Ф. Широкова

«БУРНЫЕ 1960-Е» В СЛОВАЦКОЙ
И РУССКОЙ ПРОЗЕ
(ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЕ
ПАРАЛЛЕЛИ)¹

Конец 1950-х – начало 1960-х гг. ознаменовались во многих странах Центральной и Юго-Восточной Европы зарождением и развитием общих тенденций в общественно-политической и идеологической сфере, связанных, прежде всего, с процессом десталинизации, начавшемся в Советском Союзе после XX (1956 г.) съезда КПСС. Партийное руководство Чехословакии последовало этой линии, правда, с некоторым опозданием, обусловленным как внутренними обстоятельствами, прежде всего, продолжавшимися политическими судебными процессами, так и инерцией, боязнью нового. Так, А. Дубчек, отец «Пражской весны», который в середине 1950-х учился в Москве в Высшей партийной школе, вспоминал об этом времени: «Оттепель в Чехословакии лишь едва брезжила лучиком зари на горизонте. Возвращаясь домой, я ехал, говоря образно, из весны назад в зиму» [Dubček: 81]. Тем не менее, и в этих условиях стала возможной постепенная — с периодическими заморозками и потеплением — демократизация общественной жизни, благотворно сказавшаяся и на культуре и искусстве.

Словацкая литература прошла этап «бурных» или, по традиционному определению, «золотых шестидесятых» во многом в тех же идейно-художественных координатах, что и русская (советская) литература этого периода.

Людмила Федоровна Широкова,
Институт славяноведения РАН (Москва)

¹ Исследование проводилось в рамках проекта ИСЛ РАН «Язык и культура в полиэтничных и поликонфессиональных сообществах Юго-Восточной Европы: междисциплинарное исследование», включенного в программу фундаментальных исследований 2018–2020 президиума РАН «Культурно-сложные общества: понимание и управление».

Обретенная свобода высказывания, пусть лишь относительная и, как показало дальнейшее развитие — временная, вызвала схожие явления в поэзии (стихи советских «шестидесятников» Е. Евтушенко, Р. Рождественского, Б. Ахмадулиной, А. Вознесенского и словацких «конкретистов» Я. Шимоновича, Л. Фелдека, Я. Стахо, Й. Мигалковича), в драматургии (пьесы В. Розова и П. Карваша), в литературной критике. Почти в одно и то же время стали выходить журналы, ориентированные на молодых писателей — «Юность» (с 1955 г.) и «Млада творба» (1956—1970).

Одновременно с прозой среднего поколения (А. Солженицын — Д. Татарка, Л. Мнячко) с ее разоблачительно-критическим пафосом шло развитие и становление творчества молодых. Это «исповедальная» проза (В. Аксенов, А. Битов и др.) в русской литературе и проза «Поколения-56» (Я. Йоганидес, Я. Блажкова, В. Шикун, Р. Слобода и др.) в словацкой литературе. Во многом схожие, они принесли с собой нового героя — бунтаря и нон-конформиста, новые жанровые формы, новый язык и стилистику, созвучную своему времени.

В 1960-е гг. для словацкой культуры были характерны открытость и широта высказываний и представленных позиций, правда, нередко ограничиваемая давлением со стороны партийно-идеологических органов, как это было и в Советском Союзе. Открытость часто сменялась зажимом и нападками на тех, кто проявлял «излишнюю» смелость. «Заигрывания партии с творческой интеллигенцией, некоторые цензурные послабления, — отмечают исследователи советской литературы, — чередовались с “накачками” на знаменитых встречах руководителей партии и правительства с деятелями литературы и искусства и “завинчиванием гаек”» [Лейдерман, Липовецкий: 91].

Журналы, в том числе — литературные, как «Новый мир» или общественно-политические как словацкий «Културны живот» — становились платформой общественно-политической публицистики, трибуной для выступлений и дискуссий по острым проблемам, в том числе и таким общим, как преодоление деформаций начала 1950-х гг. и реабилитация жертв политических репрессий, а для Словакии — проблема национальной идентичности и равноправия словаков в ЧССР и тесно связанный с ней вопрос о федерализации. Идеологическое звучание имели и дискуссии о современной литературе.

«Ставшая более либеральной интеллектуальная среда шестидесятых годов, — по точному замечанию П. Матейовича, — открылась для новых импульсов современной европейской литературы и философии XX в.; атмосферу того времени во многом определяли дискус-

сии, которые ввели в оборот такие понятия, как аутентичность, отчуждение, абсурд, эксперимент» [Matejovič: 211].

Так, в дискуссии, ставшей знаковой для своего времени, словацкий критик М. Гамада, ровесник и соратник молодых писателей, рассматривая в качестве примера лишь одну из дебютных книг, полемически утверждал: «Если большинство наших прозаиков среднего поколения представляет человека как существо общественное и нередко сводит его характеристику к социально-политической составляющей, то Йоганидес сосредоточивается только и исключительно на человеке как существе частном, носителе определенного психофизического содержания» [Hamada: 186]. Выступления М. Гамады вызвали ответную реакцию крупнейшего представителя упомянутого им тогдашнего «среднего» поколения — В. Минача. На страницах литературной периодики между ними завязалась острая полемика, по самому своему характеру не оставлявшая надежд на сближение позиций, поскольку проблемы молодой литературы рассматривались с разных точек зрения. В. Минач был убежден в чужеродности нового видения человека в произведениях молодых авторов, подверженных, по его мнению, влиянию модных течений западной литературы. М. Гамада же воспринимал этот спор как принципиальное столкновение позиций двух поколений и даже двух идеологий. «В действительности речь идет о новом и ином мировосприятии моего поколения, — писал он в статье «Не за экзистенциализм — за экзистенцию человека!», — фатализм или вера Минача в то, что история неотвратно движется к оптимистическому разрешению, никак не удовлетворяет наше поколение... Этический аспект мы воспринимаем как в высшей степени политический, и то, что иные считают всего лишь исторической ошибкой, мы называем деградацией человечности» [Hamada: 237].

Большая заслуга в формировании либеральных настроений в словацком обществе принадлежала деятелям культуры, в том числе и литераторам — прозаикам, поэтам, литературным критикам, публицистам, а также служившим им рупором периодическим изданиям. В их числе был журнал «Культурны живот» («Kultúrny život», выходил с 1946 по 1968 год), орган Союза словацких писателей, которому в пору политической оттепели принадлежала роль «вольной трибуны» острых политических выступлений и литературных дискуссий и, своего рода, по точному замечанию Э. Лондаковой, «катализатора реформаторского общественного движения в 60-е гг.» [Londák, Sikora, Londáková: 310]. Во главе журнала в этот период стояли известные словацкие публицисты и литераторы Л. Мнячко, Ю. Шпитцер, Р. Фабры, Ц. Штитницкий, П. Штевчек, Й. Боб.

Заметное воздействие на творчество молодых оказало и ставшее возможным знакомство с образцами западной литературы. В этом процессе значительную роль сыграли литературные периодические издания, такие как «Иностранная литература» в СССР и «Ревю световой литературы» в Словакии («*Revue svetovej literatúry*», выходит с 1965 г.). В произведениях зарубежных писателей XX века — а в «Ревю...» публиковались переводы М. Пруста, Ж. П. Сартра, А. Роб-Грийе, Т. Элиота, А. Миллера — они находили и новые художественные приемы и формы, и отвечающее их собственным ощущениям проникновение в психологию современника. Новый гуманистический пафос, стремление преодолеть отжившие стереотипы и открыть истинное «человеческое лицо» индивидуума и общества социализма, — все это отвечало настроениям того времени, особенно молодежной среды. Эти темы звучали в поэзии, прозе, публицистике, усиливаясь ко второй половине 60-х гг.

Более наглядно общие объединяющие черты и национальные (а также индивидуальные) особенности русской и словацкой прозы 1960-х гг. показывает сравнительный анализ конкретных произведений, например, повестей «Нарцисс» Р. Слободы и «Звездный билет» В. Аксенова.

Первая книга Рудольфа Слободы (1938–1995), вышедшая в 1965 г., выделялась даже на фоне оригинальных дебютных произведений молодой словацкой прозы. Прежде всего — своим жанром, поскольку другие начинающие писатели отдавали предпочтение малым формам — рассказу, краткой новелле. «Нарцисс» — объемная повесть, близкая к роману; этот жанр позволил автору в полной мере раскрыться как тонкому психологу и беспощадному к своему герою наблюдателю его умственных и душевных метаний. Урбан Хромы, молодой интеллигент с «говорящим именем», пытается сам выстроить свою судьбу, упорно сопротивляясь общему течению. Урбан — своего рода «лирический герой», первый из ряда автобиографических персонажей, продолживший — под другими именами — свое существование в дальнейшем творчестве Слободы. Создавая индивидуальный и, вместе с тем, обобщенный образ, автор отразил в нем и факты собственной биографии, и свои внутренние душевные качества — склонность к самоанализу, философствованию, раздвоенность духовного и телесного, депрессивность, раздумья о бессмысленности существования и о самоубийстве как осознанном выборе.

В повести «Нарцисс» фабула имеет явно второстепенное значение, действие сводится к простым, обыденным событиям в жизни героя, которые можно изложить в одном предложении: «Молодой

словак Урбан Хромы приехал на работу в моравский город Оставу, отслужил в армии, вернулся в Оставу и работал на металлургическом комбинате, пережил разочарование в любви и своем жизненном выборе и уехал домой в Словакию». Главное содержание более чем трехсотстраничного произведения составляет фиксация мыслей Урбана, потока его сознания, его снов, видений, споров с самим собой, экзистенциальных переживаний.

При этом автор в разной степени отстраняется от своего героя: повествование ведется то от 3-го лица («Урбан подумал...»), то от 2-го лица («Ты подумал...»), то от 1-го лица («Я подумал...»). Наряду с главами, полностью посвященными философским размышлениям героя, его нравственным исканиям и видениям, мыслям о морали и грехе, в повести есть и квази-фабульные части описательного характера, где излагаются, например, подробности производственного процесса на участках, где трудится Урбан в качестве временного разнорабочего, описывается быт заводских общежитий и промышленный пейзаж города. Здесь представлены и типы «настоящих» (в отличие от «поденщика» Урбана) рабочих, их своеобразные касты и категории престижности: «Жвак не знал устали, сам был сильный и считал, что каждый должен быть таким же. Руки у него были одна сплошная мозоль. Для него было важно, что работа его в сварочном цеху — самая тяжелая из всех» [Sloboda: 77].

Повесть «Нарцисс» имеет четкую композицию: она состоит из цельных по структуре глав с названиями, метафорически выражающими их содержание.

В первой главе («Жаркий августовский день воспоминаний») повествователь представляет «нашего героя», недоучившегося студента-философа, в начале его пути к новой, трудовой жизни, которая, как он надеялся, обретет для него смысл и избавит от прежнего существования, полного ненужных шаблонных обязанностей и необходимости «вставать на какую-то позицию» [Sloboda: 10].

Вещь-символ, сопровождающая Урбана в его физических и духовных странствиях — его старый чемодан, с содержимым которого подробно знакомит нас повествователь: «...пять книжек, две рубашки, бритвенный прибор за пятьдесят крон, тетрадь, которой предстояло стать дневником, цветные карандаши и коробка из-под конфет, служившая одновременно и альбомом для фотографий, и шкапулкой, хранившей в себе письма» [Sloboda: 8]; «Несмотря на всю мечтательность, ты привязан к этим бумажным символам» [Sloboda: 135]. Чемодан становится и элементом интертекста, столь свойствен-

ного прозе 1960-х гг.: «Сэлинджер говорил что-то о странном чувстве, которое возникает при виде старых чемоданов» [Sloboda: 134]. В конце концов, эти символические нити, связывавшие Урбана с прошлым, были им потеряны: «Он похолодел, вдруг осознав, что оставил чемодан на вокзале в Жилине» [Sloboda: 143].

В главе «Попытка смерти души» лицо повествования меняется на 2-е, авторская интонация становится более доверительной, а речь передает не столько действия, сколько сознание героя, часто переходя в его развернутую несобственно-прямую речь: «Ты ясно видишь перед собой круг людей, которым мог бы обо всем поведать, и в то же время сознаешь, что люди эти тебе не нравятся, тебя угнетает мелочность их интересов» [Sloboda: 134]; «Ты задумался над обещаниями, которые сам себе дал. Они показались тебе излишне пафосными и пустыми, на деле ты ни к чему не стремился, все тебя устраивало. Но тут же мелькнула мысль — а не пойти ли другим путем? И ты решил подать заявление на теологический факультет» [Sloboda: 145]. В этом потоке сознания героя нагнетается ощущение его неудовлетворенности и одиночества, подавленности от любовных неудач, неуверенности в собственных устремлениях и идеалах.

Потребность уединения горожанин Урбан реализует в «бегстве на природу», где он находит забвение и душевный покой: «Ты заглушал дурные мысли, блуждая по лесам» [Sloboda: 150]; «После смены я уходил спать в лесные овраги» [Sloboda: 191]. Природа порой говорит с ним, питает его силы: «Хвойный шелест леса советовал мне: сядь и поспи, не уходи, отдохни, не мучайся, спи, ведь мой шум — для тебя» [Sloboda: 242].

Переживаемый нравственный кризис, физическая и душевная усталость вызывают у Урбана чувство отвращения к окружающим, недовольства вновь возникающей, навязанной извне шаблонностью своей жизни: «Мне отвратительна эта дисциплина, массовые выходы на работу, автоматические приветствия, пуск станков — все эти надоевшие стереотипы будней» [Sloboda: 206]. Урбан, индивидуалист по натуре, не находит себе места в обществе, оно, как ему представляется, чуждо и даже враждебно ему: «Я не чувствую себя членом общества, но постоянно ощущаю на себе его пристальный взгляд» [Sloboda: 207]. В нем снова назревает бунт, и в последней главе «Возвращение» повествователь словно намечает для героя варианты возможного выхода из тупика. Начинается глава с небольшой пьесы-иносказания о четырех сестрах-невестах и нерешительном мужчине, где «все происходит, как в легкой сказке» [Sloboda: 256]. В духе описательного

реализма представлен второй эпизод, в котором Урбан в его воображаемом будущем становится мужем вдовы с двумя детьми, крепким хозяином крестьянского подворья. В реальном времени повести герой приходит к решению вернуться домой, в пригород Братиславы, и жалеет о потерянном времени: «Урбану жаль, что он не жил, как живут другие в его возрасте, от многого отстал, никогда не летал на самолете, не был на море, за границей, что он утратил лучшие воспоминания, отвагу, готовность к риску» [Sloboda: 296]. Опору он находит в родном доме, в памяти о предках: «В нем растет что-то светлое: это сознание, что он похож на своего деда, о котором ему когда-то рассказывали. Наверно, это нормально — задумываться о предках, о крови?» [Sloboda: 295]. Единственным и естественным выходом для него становится пресловутое «возвращение к корням», на свою землю, пусть и с осознанием того, что «годы, прожитые вне дома, были потеряны им понапрасну» [Sloboda: 296].

Подобный тип героя, молодого интеллигента, недовольного шаблонностью, ханжеством, принятыми нормами поведения и идеологическими канонами общества характерен и для произведений других словацких писателей, дебютировавших в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Это, прежде всего, Ян Йоганидес (1934–2008), Ярослава Блажкова (1933–2017), Винцент Шикунла (1936–2001), Павел Виликовский (р. 1941) и др. Многими чертами близок он и к героям русской (советской) прозы тех лет, которую определяли как «городскую» или «исповедальную». Это, по характеристике М. О. Чудаковой, «подростки и юноши в качестве главных героев, держащие от первого лица давать оценки окружающей их реальности (“исповедальная проза” А. Гладилина и В. Аксенова)» [Чудакова: 105].

Василий Аксенов (1932–2009), ровесник словацких писателей молодого поколения 60-х, опубликовал свою повесть «Звездный билет» в 1961 г. Молодой герой в ней — персонаж почти коллективный, хотя в центре повествования — вчерашний школьник Димка Денисов. В отличие от Урбана Хромы он окружен близкими по духу и интересам людьми. Молодежь из интеллигентных семей связана дружескими, братскими отношениями; это школьные приятели Димки — спортсмен Юрка, начинающий литератор Алик и мечтающая о карьере артистки Галя. При всей индивидуальности (и отчасти — индивидуализме) они — члены сообщества, не одиноки в своей жизни и в пространстве повести, населенной множеством «вспомогательных» персонажей. Фабула играет в повести Аксенова гораздо большую роль по сравнению с «Нарциссом» Слободы: герои «Звездного би-

лета» выражают себя в действии, в конкретных поступках, главным побудительным мотивом которых является их жажда самостоятельности, преодоление инерции запрограммированной кем-то жизни.

Повесть Аксенова также четко структурирована: в ней четыре части с названиями, где в характерной для писателя иронической стилистике обозначается суть описываемых событий. Меняется и лицо повествователя — от 1-лица выступают то старший брат героя, Виктор (части «Орел или решка» и «Система “дубль-ве”»), то сам Димка («Колхозники»), в части «Аргонавты» повествование ведется от 3-го лица.

Тон повествованию задает первая же фраза повести, произнесенная Виктором (он — носитель духа иронии и самоиронии): «Я человек лояльный. Когда вижу красный сигнал “стойте”, стою. И иду, только когда вижу зеленый сигнал “идите”». И тут же дает характеристику главному герою, Димке: «Другое дело мой младший брат (...), он просто бежит туда, куда ему хочется бежать» [Аксенов: 198]. Себя Виктор позиционирует как старшего, взрослого, «правильного»; при этом он обладает теми же бунтарскими качествами, что и компания юных друзей брата, не выносит шаблонов, «единого строя»: «...возле столба с репродуктором стоит толпа. Лица у всех какие-то одинаковые» [Аксенов: 204]. Ему симпатична экстравагантность юных «стиляг»; писатель часто подчеркивает символическую роль «вещи» в стремлении молодых не сливаться с серой массой в типовой «советской одежде»: на Димке «чешская рубашка с искорками, австралийские туфли и стрижка под французский ежик на русской голове» [Аксенов: 198], а в другой сцене — «вечерний костюм и галстук-бабочка» [Аксенов: 201]; у Алика «очки, фестивальныи платок на шее и костлявые плечи, обтянутые джемпером» [Аксенов: 201]; Галя — «девица современной конструкции на каблучках-гвоздиках» [Аксенов: 202].

Виктор — своего рода промежуточный тип между «отцами» и «детьми», однако врожденная честность и принципиальность приводит его после долгих колебаний к бунту против косности научного сообщества: он отказывается от защиты уже готовой диссертации, получив новые данные в результате «первого опыта самостоятельности» [Аксенов: 223]. В сцене с родителями, негодующими по поводу отъезда их детей в Прибалтику вместо подготовки к экзаменам в вуз, Виктор выступает в их защиту: «Ребята сразу захотели стать большими. Пусть попробуют» [Аксенов: 229].

В главе «Аргонавты» повествование от 3-го лица объективизируется — это уже не снисходительный взгляд старшего на младших, а описываемое напрямую столкновение друзей с настоящей жизнью.

Уже в поезде они повздорили с взрослыми «работягами», которых возмутил их лозунг «Все едут на Восток, а мы — на Запад» [Аксенов: 238]. Романтика юношеской любви, прогулок по старому Таллину и купания в балтийских волнах вскоре разбивается о реальность нехватки денег и тщетных попыток их раздобыть; «компания стала распадаться» [Аксенов: 315].

Димка, подобно Урбану Слободы, решает начать простую трудовую жизнь: он вместе с Юркой и Аликом устраивается на работу в рыболовецкий колхоз. Теперь он сам выступает в роли повествователя от 1-го лица (глава «Колхозники»): «Я был “мальчиком из центра”, а теперь я колхозник» [Аксенов: 315]. Он тоже не уверен в выбранном пути: «Не могу сказать, что сбылась моя голубая мечта. Что это такое? Я сам не знаю» [Аксенов: 316], у него нет определенных планов на будущее, он хочет лишь утвердиться в настоящем: «Чего я хочу? Если бы я сам знал. Узнаю когда-нибудь. А сейчас дайте мне спокойно ловить рыбку. Дайте мне почувствовать себя сильным и грубым» [Аксенов: 341]. В рассказе Димы о его рыбацких буднях также много подробностей и деталей трудового процесса: «Я принял швартовы и обмотал их вокруг кнехтов» [Аксенов: 326]; «Мы сбросили за борт сеть и осторожно опустили стеклянные шары-кухтыли» [Аксенов: 327]; «Рыбу высыпали, и она усеяла всю палубу (...), потом мы стали укладывать кильку в открытые ящики» [Аксенов: 329] и т.д. Он с интересом наблюдает за новыми товарищами и описывает (в отличие от Урбана иронически) типы и характеры «настоящих людей» — членов экипажа сейнера: «Капитан Баулин — железный человек со стальными челюстями и железобетонной логикой (...). Помощник капитана Ильвар Валлман — толстый, большой и курчавый. Кажется, зашибает... Мы с ним поладим» [Аксенов: 324] и др.

Вместе с тем Димка испытывает неудовлетворенность, беспокорство из-за расставания с Галей, отдаления друзей, из-за фальши и демагогии, которая теперь предстала перед ним в виде местного начальства: «Вот излагает! Не говорит, а пишет. Все, как в газетах» [Аксенов: 319]; «Председатель делал доклад. Тошно было слушать, как он бубнил: “на основе внедрения”, “взяв на себя обязательства” и т.д.» [Аксенов: 333].

Как и Урбан, Димка часто убегает на природу, уединяется в лесу: «Я попадал в ночь (...). Садился на мокрые листья в кромешной тьме. Надо мной все шумело, а вокруг слабо шуршала тишина» [Аксенов: 322]; «Я по-прежнему хожу в лес один. Все меньше листьев, все лучше видно небо» [Аксенов: 332]. Звездное небо, «звездный билет» стал

в финале повести ниточкой, соединившей Димку с погибшим старшим братом, хотя он так еще и не знает направления пути: «Билет, но куда?» [Аксенов: 369].

В повестях Р. Слободы и В. Аксенова можно заметить много общего, что было обусловлено и временем «оттепели», и молодостью начинающих авторов. Герои их также молоды и современны, они находятся в поиске своего лица, своего места в жизни, протестуют против отживших шаблонов и пытаются приобщиться к реальной, «взрослой» жизни, часто испытывая растерянность и неудовлетворенность. В то же время очевидны и различия в характеристиках героев и в способах их художественного воплощения, обусловленные ярко выраженной индивидуальностью обоих писателей, подтвердившей себя и развившейся в их последующем творчестве.

В истории как русской, так и словацкой литературы XX в. этап 60-х был одним из самых плодотворных, дав новые имена и произведения непреходящей художественной ценности. Даже после его завершения, в неблагоприятных условиях советского «застоя» и чехословацкой «нормализации» 1970–1980-х гг., многие из писателей-«шестидесятников» продолжили гуманистическую линию в искусстве, остались верны своим художественным и идейным принципам.

Примечательно, что в последние годы тема 60-х, дух, стилистика и даже мода тех лет стали чрезвычайно популярными. Об этом времени написаны книги и в России, и в Словакии («Таинственная страсть» В. Аксенова, «Горячее лето 1968» В. Климачека и др.), созданы фильмы («Стиляги» В. Годоровского, телевизионный сериал «Таинственная страсть» по роману Аксенова и др.). В 2017 г. в Государственной Третьяковской галерее прошла выставка «Оттепель», а в Словацкой национальной галерее была развернута схожая по тематике экспозиция, где был представлен дизайн одежды того времени. В ее названии («Nech šije!») в постмодернистском ключе обыгрывалось созвучие с лозунгом времен социализма («Nech žije!» — «Да здравствует!»).

ЛИТЕРАТУРА

- Аксенов — *Аксенов В. П.* Малое собрание сочинений. СПб.: АЗБУКА, 2017.
- Лейдерман, Липовецкий — *Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н.* Современная русская литература. 1950–1990-е годы. Том 1. 1953–1968. М.: Academia, 2006.

- Чудакова — *Чудакова М. О.* Проза Оттепели // Оттепель. М.: Государственная Третьяковская галерея, 2017. С. 105.
- Dubček — *Dubček A.* Nádej zomiera posledná. Bratislava, 1998.
- Hamada — *Hamada M.* V hľadani významu a tvaru. Bratislava, 1966.
- Londák, Sikora, Londáková — *Londák M., Sikora S., Londáková E.* Predjarie. Politický, ekonomický a kultúrny vývoj na Slovensku v rokoch 1960–1967, 2002.
- Matejovič — *Matejovič P.* Vladimír Mináč a podoby literárneho diskurzu druhej polovice 20. storočia. Bratislava, 2013.
- Sloboda — *Sloboda R.* Narcis. Bratislava, 1965.

О. В. Белова

СЛАВЯНСКИЕ ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ
ТЕКСТЫ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ
(НА ПРИМЕРЕ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ
РЕГИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ)

Этиологические легенды и сказки, повествующие о происхождении мира, человека, природных объектов и культурных реалий, а также о возникновении обычаев, предписаний и социальных институтов, определяющих уклад жизни человеческого общества, представляют собой относительно малоизученный корпус текстов; хотя научный интерес к нему и наблюдался со второй половины XIX в., полноценным предметом научного изучения и публикации этиологические тексты становятся лишь в последние десятилетия.

Образцы сказок и легенд из разных регионов России (и русских анклавов зарубежья), Украины и Белоруссии позволяют оценить универсальные сюжеты и мотивы и локальные варианты, отражающие местную специфику природы и быта, а также влияние фольклорных традиций этнических соседей. Отдельного внимания заслуживает проблема бытования этиологических сюжетов в зонах этнокультурного и этноконфессионального пограничья: помимо региональных особенностей, образцы этиологической фольклорной прозы несут на себе яркую печать поликонфессиональной среды.

В статье представлены наиболее важные результаты, полученные в ходе работы в 2015–2018 гг. над исследовательскими проектами «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143), «Образ человека в языке и культуре славян» (РГНФ, 16-04-00101), «Этиологические легенды восточных славян в европейском контексте» (Институт славяноведения РАН — Университет Сорбонна), «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе» (РФФИ-БРФФИ, 17-24-01004), в рамках которых

мы анализировали различные аспекты этиологических сюжетов (их структуру и типологию, географическое распределение, взаимовлияние различных этнических и конфессиональных традиций, см., например: [Белова 2013б; Белова 2013в]).

Наше исследование в эти годы связано также с работой над каталогизацией этиологических сюжетов и созданием национальных (восточнославянских) корпусов этиологических сюжетов и мотивов, с определением национальной специфики корпуса русских этиологических текстов [см. УИМ: 14–18; Белова, Кабакова 2015а]. Число вводимых в научный оборот текстов постоянно растет благодаря полевым изысканиям в различных регионах и привлечению материалов, хранящихся в фольклорных архивах. В этой ситуации перед исследователями встает задача на основе уже разработанных для различных (этно)национальных традиций классификаций сюжетов и мотивов фольклорной и мифологической прозы [см., например: Thompson 1955–1958; Simonsuuri 1961; Klímová-Rychnová 1963; Безрезкин; Jauhiaiainen 1998; Jason 2000; Кербелите 2001; Luffer 2014] не только максимально корректно выделить сюжетно-мотивный корпус собственно этиологических текстов, дополнив его новым материалом, но и оценить, насколько полно они представлены в фольклорных указателях.

Большой объем славянских этиологических текстов введен в научный оборот благодаря публикациям «народной Библии», представившим русский, белорусский, украинский, польский, словенский, македонский фольклорный материал (перечень изданий см.: [УИМ: 6–9]). Из недавних работ, продолжающих анализ национальных текстов «народной Библии», следует отметить фундаментальный свод [Бадаланова Геллер 2017], в котором рассмотрена локальная (региональная) народно-религиозная традиция болгар Бессарабии и Таврии на фоне болгарской и македонской традиций. Продолжаются также исследования отдельных этиологических сюжетов и их региональных версий [см., например: Белова 2013а; Белова 2014; Белова, Кабакова 2015б; Добровольская 2015; Кузнецова 2017; Белова, Петрухин 2017; Добровольская 2017], что дает возможность не только оценить оригинальность тех или иных локальных вариантов, представленных в общеславянском фонде народных этиологий, но и определить их ареальное распространение.

Особо следует учитывать соотношение типичного и уникального в сюжетообразующих процессах, благодаря которым создаются и воспроизводятся этиологические тексты; этой проблеме мы посвящаем отдельное исследование [Белова, в печати].

Важная составляющая исследования этиологических текстов различных жанров (от развернутых нарративов до максимально лаконичных этиологий, связанных, например, с запретами и предписаниями) — это не только изучение межнациональных универсалий и локальных раритетов, но и выявление тенденций, определяющих развитие и динамику этиологий в современном фольклоре.

В этой публикации основное внимание уделяется механизму внедрения локальных элементов в тексты «жесткой» структуры, каковыми являются этиологические легенды (основные мотивные связки, необходимые и достаточные для формирования этиологического текста: отсутствие объекта / необходимость или потребность в его появлении / создание объекта; наличие объекта, требующего изменения или усовершенствования / трансформация объекта / объект получает новые свойства и качества).

Динамика и трансформация этиологических сюжетов в разных локальных традициях

Указанные в заголовке этого раздела процессы удобнее всего продемонстрировать на примере широко известных в славянском фольклоре сюжетов, проследив их «перемещения» в географическом пространстве и структурные изменения.

Этиологическая **легенда об аисте — превращенном человеке** в фольклоре восточных славян представлена множеством версий, разрабатывающих в большинстве своем общую сюжетную схему (человек нарушает запрет, Бог превращает его в птицу; подробно о схеме сюжета и варьирующихся мотивах см.: [НБ: 411–412]).

Нетипичные мотивы в легенде об аисте, зафиксированные фольклористами в последние два десятилетия, касаются персонажного, предметного и темпорального кодов и дополняют набор редких этиологий, спорадически фиксируемых в различных восточнославянских традициях.

В белорусской легенде, записанной в 2010 г. в Солигорском районе Минской области, отсутствует основной мотив — превращение человека в аиста. Герой легенды изначально является птицей (*бусел*). Бог в раю собирает в мешок всех «гадов», а потом сам же и выпускает их в наказание первым людям за грехопадение — отныне они вынуждены убивать «гадов», а аисту предписано «гадов» поедать [БНБ: 31]. Эпизод с помещением «гадов» в мешок до грехопадения содержится и в легенде об Адаме и Еве из Октябрьского района Гомельской области; сообщается, что Ева сама съела запретный плод — змей не

совращал ее, ибо вместе с другими «гадами» был заключен в мешке [БНБ: 31, запись 2004 г.].

Об изначальной птичьей сущности аиста говорит и легенда из Подлясья; кроме того, в этом тексте содержится уникальный мотив, параллелей к которому пока не зафиксировано — аист распустил из мешка не только «животных», но и различные языки (ср. библейский эпизод смешения языков)!

On bocian leciał, niós dużo zwierzętów, to i pad i wszystko rozleciało sie, worek rozwiązał sie i wszystko poszło, i wtedy wszystkie te języki powstały, bo różne je — niemiecki, polski, nu na całym świecie. I on sie nie pozbierał i wszystko poszło, węże na węże, wszystko poszło w swoje strony (д. Проневице, гмина Бельск-Подляский Белостокского воеводства, 1993 г., зап. А. Гура).

Если вернуться к основной схеме сюжета и рассмотреть вариации персонажного ряда, следует отметить фиксацию новых локальных версий, согласно которым в аистов были превращены первые люди — Адам и Ева. В легенде из Дятловского района Гродненской области, объясняющей появление на свете змей и аистов, Бог собирает «гадов» в два мешка и поручает Адаму и Еве сторожить их; люди из любопытства развязывают мешки и распускают «гадство»:

Вужоў не было б, калі б яны не развязалі і пусьцілі. І Бог Еву забраў бусьліхаю, а Адаму буслам. І сказаў:
— Зьбірайця.

[БНБ: 39, запись 2000 г.]

Ранее мотив «Адам — аист» был зафиксирован в Гродненской губернии [Federowski 1897: 176–177] и в Ковельском районе Волынской области [НБ: 413–414, запись 1979 г.], а превращение первых людей в пару аистов — в легенде из Лунинецкого района Брестской области [НБ: 432, запись 1991 г.]. В легенде об аисте Адам и Ева могут выступать в роли поручителей, которые дают задание человеку. Этот мотив представлен в единичной белорусской легенде из Лельчицкого района Гомельской области: аист — это человек, превращенный в птицу силой материнского проклятия; Адам и Ева «присуждают» ему собирать жаб; анахронизм (превращение происходит до вмешательства Адама и Евы; наряду с ними в мире существуют иные люди) объясняется слиянием в тексте двух сюжетов [НБ: 439, запись 1983 г.].

Еще один редкий мотив, типологически сходный с античным мифом о «ящике Пандоры» и спорадически фиксируемый в восточнославянской традиции, — это превращение в аиста женщины, на-

рушившей запрет Бога [см. Гура 1997: 647 — Слуцкий, Мозырский уезд, Ковенская губ., Подолия, Новороссия; Страхов 1979: 107 — Ровенская обл.]. В 2015 г. удалось расширить географию этого мотива, зафиксировав на витебско-псковском пограничье вариант с участием женщины:

[Вы не слышали историю про то, что аист человеком был?] Тут вот старуха жила. Бывало, она всё рассказывала, что... Бог собраў вот змей, ужоў, яких-то вот всех таких, которые не надобно и кусали людей, собраў у мех и даў женчштини: «Неси и утопи — там уже де, там у речки, там ти у воде, — утопи, каб их не было». А ена́, грить, несла, несла и поинтересовалася: «А что ж мне такое тут нести?» А йна открыла мяшок, и уси, выскочили уси и расползлися по зямле. И вот тяперь ето женчшина сделалася аистом. Вот у ея красные сапо́ги (ноги-то красные у аиста), черная юбка, белая кофта. Вот. И вот ена́ тяперь и ходить и собирать змей, лягух. Яны́ ж ўсё ядуть [едят] (В. П. Ковалева, 1943 г.р., д. Шилово Россонского р-на Витебской обл., 2015 г.; зап. Н. Петрова, Ф. Орлов).

Отметим, что в той же деревне бытует и «стандартная» версия легенды об аисте, где главным героем является мужчина:

[А не рассказывали, что раньше аист человеком был?] Рассказывали. Во, это рассказывали, это помню. <...> Мужуку собраў Бог в этых, насыкомых: лягух, ужей, змей. Собраў у мех и отправиў ягó куды-то трясти, а ён понтересоваўся поглядеть, открыў мех, а яны́ разбёглиси. И вот Бог сделаў аиста, человека аистом, и загадал яму собирать. Вот он тяперь ходить и собирать. Это рассказывали. [Смеется.] <...> Вот сделал аистом и заставил собирать. Вот аист этот и ходить и собяраеть. Он правда, ён и змей нясёт, я видела. Да. Раз лятить, и у дубке яна́ крутиться (Т. П. Михеева, 1933 г.р., д. Шилово Россонского р-на Витебской обл., 2015 г.; зап. Н. Петрова, Ф. Орлов).

Легенды об аисте часто включают мотивы, объясняющие особенности внешнего вида птицы — как в приведенной выше легенде о любопытной женщине (она была в черной юбке, белой кофте и красных сапогах — именно таких цветов оперение и ноги аиста). Локальные варианты дают различные объяснения окраски аиста: Бог бил аиста и кровь окрасила ноги и клюв [НБ: 426, брест.]¹; аист во время потопа был послан на поиски земли и замочил ноги в крови погибших людей

¹ Ср.: нос и ноги аиста покраснели от стыда [Гура 1997: 648, Ополе].

[БНБ: 44, гомел.]²; красные ноги аиста — следствие того, что он ходит босиком [НБ: 436, слукц.].

Что касается основной функции персонажа — распускания «гадов», то в некоторых локальных версиях она также трансформируется. В современной легенде из Чашникского района Витебской области два человека (помощники Бога) накануне потопа собирают в мешки «ўсякіх насякомых па пары», а двое других — носильщики — распускают насекомых и пресмыкающихся из мешков, и за небрежное отношение с «генофондом» обращены в аистов [БНБ: 48, запись 2007 г.]. Легенда из Лепельского района Витебской области представляет аиста спасителем змей во время потопа: когда мешок с «гадами» по недосмотру вывалился из ковчега, аист подхватил змею, «панёс, <выпусціў> і сталі змеі размнажацца» [БНБ: 48, запись 2006 г.] — перед нами оригинальный сюжет-«перевертыш».

Следующий сюжет, который продолжает привлекать внимание исследователей и радовать собирателей новыми версиями, — это **легенда о свинье — превращенной женщине** (легенда объясняет запрет евреям употреблять в пищу свиное мясо [Белова, Петрухин 2008: 429–439]). Сюжет активно бытует и сегодня, о чем свидетельствуют многочисленные современные записи из различных областей Украины и Белоруссии. В качестве примера приведем недавнюю запись из Могилёвской области:

[Почему евреи не едят свинину?] А этое... [Смеется.] Во это говорили, батька мой говорил. <...> Была жидовка беременная, и этое... [Задумалась.] А-а, ну это Христос был, ягó уже поймали. <...> Ну тоже вот так спрашивали, спрашивали всё у ягó, и ён говорил, говорил. А тады, а яны́ взяли эту жидовку да и закрыли корытом этим... Раньше ж корыта были — во-о. На дворе свиной кормили. Да, дак яны́ взяли да и жидовку под это, под корыто да и... корытом закрыли. А яны́ говорят: «Ну, если ты Иисус Христос, такой ўже умный, знаешь всё. Что под этим корытом ляжит?» А ён гóворит: «Свиння́ с поросятами». А яны́ знают же, что там жидовка. И яны́ хватъ — точно, свинья́ с поросятами. А закрыли жидовку. Во, говорят, жи́ды теперь не ядóт свинины, потому что из жидов... свиньи. Во. Надо свиной куплять, чтоб близко жи́ды не бы́ли. [Смеется.] [Не говорили, что у жидов нужно что-то украсть, чтобы сви́ньи водились?] [Смеется.] То это говорили. [Говорили?] Да. Это уже чула,

² В этой легенде аист заменяет голубя, который обычно является вестником окончания потопа. Ср. боснийскую легенду о том, что у голубя красные ноги с тех пор, как он ступил в кровь, отыскав землю после потопа [Гура 1997: 614].

смеялися. Вот жиды этого, не ядóт, гýт, сала. А тяперь уже ядóт, уже и бачила, всё пошло по-другому (М. И. Афанасьева, 1922 г.р., г. Чериков, 2014 г.; зап. Е. Боганева, Н. Савина, Н. Петров)³.

Гораздо реже фиксируется сюжет о превращенной в свинью женщине в западных областях России (Смоленской, Тверской, Брянской), тяготея к этнокультурному (русско-белорусскому) пограничью. Так, единственный пока известный вариант из Тверской области (Андреапольский р-н)⁴, был записан в 1997 г. от уроженки Белоруссии (в Тверской области проживает с 1961 г.) и может быть «фольклорным наследием», усвоенным ею на исторической родине.

Основа сюжета — сокрытие еврейской женщины под корытом с целью испытать всеведение Христа. Эпизод с сокрытием под корыто может варьировать — так, в легенде из Ляховичского района Брестской области баба, испугавшись идущих мужчин (Христа с учениками), прячется в доме под корытом, а ее соседка на вопрос Христа: «Хто ў вас у хаце?» — отвечает: «Нікога няма». Христос же в свою очередь оглашает приговор: «Вот была хазяйка, а цяпер будзе свіння» [БНБ: 111]. Представляется, что эта версия может быть отголоском апокрифического мотива из «Евангелия детства»: превращаемые персонажи прячутся от Христа в доме или в хлеву, а окружающие отрицают их нахождение там [Белова, Петрухин 2008: 433].

Согласно легенде из Пружанского района Брестской области, под корыто прячется от преследователей Христос, а свинья корыто откидывает; в пищу же она запрещена потому, что евреи «сталі свінэю, в Ёго мыслях, воні в Ёго оказаліся свіньмі. Воны Ёго прэдалі» (то есть опорочили себя в глазах Христа) [БНБ: 112, запись 2001 г.]. Этот символический образ нарушает логику повествования, однако вполне органичен для стереотипа еврея — противника христианства.

В легенде из Лельчицкого района Гомельской области под корытом заперта беременная Дева Мария — так евреи наказывают ее за совершенный «грех», и она вынуждена бежать с младенцем в Египет [БНБ: 70]. Этот уникальный вариант являет собой пример включения мотива, характерного для легенды о превращении в свинью, в иной

³ Ср. сходные современные белорусские варианты из Брестской, Витебской, Минской областей [БНБ: 110, 111, 112].

⁴ Еврей решил испытать Иисуса Христа: его жена спряталась под корыто, он попросил Христа угадать, кто лежит под корытом. Христос ответил — свинья; жена еврея превратилась в свинью (Т. И. Кравчук, 1926 г.р., д. Серезино; зап. М. Лурье, Е. Данькова, М. Шулепов, Т. Бергер [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/2684/interview>]).

сюжет — «Почему дети не ходят сразу после рождения» [см.: НБ: 248–251; УИМ: 243–244, 428]. Мотив сокрытия Богоматери под корытом встретился также в рассказе, записанном в Казахстане от переселенки из Подолии:

[А свинину евреи не едят?] Нет, нет-нет. Евреи не едят свинину... не едят вот казахи не едят свинину... [А бабушка не говорила, почему евреи свинину не едят?] Говорила (смех)... Коуда Исус Христос родился маленький, и надо было уби́вать йим, сказали что Ирод был же цар такой, у́ этих мусульман, что будет виризать всех маленьких детей, чтобы убить Исуса Христа маленького, до двух лет детей виризали... и вот они шли, уби́вали они с Ерусалима в Еуипет с святым Иосифом... коуда они через одно село шли, и вдрух уже настаюают йих, йим деваться некуда... и вот лежало корыто, и подняли вот так корыто, и Матерь Божья, Матка Боска, со своим Исусом Христом туда раз — и её прикрыли там... и вот они беюают, ищут, знают, что она пошла, искали, подбежали и это корыто поднимают, а оттуда выходит свинья с поросятами, и сказали вот это они не стали есть, свинину, такое предание было, а как оно в самом деле — не знаю... (АСС, жен. 1930 г.р., полька, род. Украина, Каменец-Подольская обл., Сатановский р-н, с. Жабьевка; в 1936 г. выселена с семьей в Казахстан, жила в д. Андреевка Акмолинской обл. Шортандинского р-на. Запись сделана в г. Шортанды, Акмолинская обл. Казахстан, зап. Г. П. Пилипенко, М. В. Ясинская, 2017 г.)⁵.

В этом варианте Божья Матерь прячется под корыто, спасаясь от посланцев «царя мусульман» Ирода, и превращение в свинью является собой чудо, призванное отвести глаза преследователям (ср. мотив чудесного роста растений в колядках и легендах о спасении Святого семейства во время бегства в Египет — что должно обмануть преследователей и сбить их со следа [Белова 2006б: 124–125]).

Сюжет о превращении женщины в свинью может в связке с другими сюжетами (например, об ожившем петухе, подтвердившем чудо Воскресения) входить с цикл страстных народных легенд — именно такой пространственный нарратив о распятии Христа и сопутствовавших ему событиях был записан в 2002 г. в Сморгонском районе Гродненской области [БНБ: 102–104]. Да и сама легенда о свинье может представлять собой контаминацию сюжетов, например, когда в одном тексте сочетаются мотив обращения в животное женщины, спрятан-

⁵ Благодарю М.В. Ясинскую и Г.П. Пилипенко за предоставленный материал.

ной под корытом, и мотивировка запрета евреям употреблять в пищу заднюю часть свиной туши, потому что там находится крестец⁶ [БНБ: 112, витеб., запись 2007 г.].

Отметим еще случай, когда от сюжета остается лишь внешняя оболочка. Так, согласно легенде из Лепельского района Витебской области, из спрятанных под корытом женщины и ребенка получается «чорт з рагамі» (именно эти слова якобы сказал Христос в ответ на требование угадать, кто находится под корытом [БНБ: 112, запись 2007 г.]). Любопытно, что легенда была изложена в ответ на вопрос собирателя: «Чаго яўрэі свiнiну не ядуць?»; при этом рассказчица (1918 г.р.) ни разу не упомянула свинью.

Запрет на употребление свинины поддерживается еще одним легендарным сюжетом, опирающимся на евангельский эпизод исцеления бесноватого: бесы вошли в стадо свиней, сделав их «нечистыми» (см. варианты из Подолии и Полесья: [НБ: 327–328])⁷. Видимо, этот же эпизод лежит в основе отрывочной легенды, записанной нами в 2014 г. в Чериковском районе Могилёвской области — правда вместо изгнания бесов и вселения их в свиней в рассказе фигурирует... изгнание свиней из рая:

[Почему они свинину не едят?] Потому что Господь... изгнаў свиней... же... из рая изгнаў, свиней, поетому ж не ядуть, тольки что изгнаннiе... [Повторите, пожалуйста, почему они не едят свинину?] Ну... потому что Господь... изгнаў свиней... [За что изгнал? Что они сделали?] А во... читала, у меня ж в книге ёсть, читала и забыла. Забываю, а тады вспоминаю, ну уж старость... старчэские, наверно... ёсть... Свиньи были изгнаны в болота... а за что... [Задумывается.] А те-то были... ой, наверное, не вспомню... [Он их за что-то наказал?] Да, наказал, да-а, были наказаны свиньи, изгнаны у пропасть такую... [То есть за то, что Господь наказал, евреи не едят свинину?] Ну да... [Почему мы едим, если свиньи наказаны?] Ну, мы ядим... по нашей вере можно... татары ж тоже не ядуть... <...> [Им тоже вера запрещает?] Не знаю... [Усмехается.] Что им, но не ядуть (Т. В. Иванова, 1938 г.р., д. Удога; зап. О. Белова, Е. Боганева).

⁶ Обычно наличием крестца фольклорная традиция объясняет запрет на употребление евреями в пищу задней части коровьей туши [НБ: 77, 174–175]. Приводимый вариант из Витебской области пока единственный, который относит это поверье к свинье.

⁷ В Лунинецком районе Брестской области записан вариант, согласно которому в «стае свиней» спрятался сам Сатана, а Бог утопил это стадо вместе с Сатаной [БНБ: 113, запись 2003 г.].

В связи с проблемой трансформации этиологических сюжетов обратимся в очередной раз к широко распространенному в фольклоре восточных славян **сюжету о хлебном колосе** (по международной классификации сюжетов — АТУ 779G*) — раньше колос рос от самой земли, но Бог (святой) уменьшил его, наказав людей за непочтительное отношение к хлебу, оставив зерна лишь на долю котом и собак [см.: НБ: 441—498, УИМ: 213—217, 412—415]. Структуре и географическому распространению этого сюжета мы посвятили специальную работу [Белова 2009], рассмотрев на белорусском материале характерные черты локальных версий легенды о колосе. Со времени этой публикации был собран новый полевой материал и стало очевидно, что современные версии легенды все чаще опираются на буквальное понимание «кошачьей» и «собачьей» доли. Это выражается в утрате основного мотива, на котором строится сюжет АТУ 779G* — женщина оскверняет хлеб, подтирая куском хлеба (колосьями, блином) своего ребенка, что и вызывает гнев Бога. Более того, в таких вариантах отсутствует и главный сюжетобразующий объект — хлебный колос. Текст с такой усеченной сюжетной канвой мы записали в 2014 г. в Чериковском районе Могилёвской области — на земле был голод, коты заплакали и Бог им «накидал питание», отсюда и понятие «кошачьей» доли.

[Почему кота нельзя обижать?] Когда... на зямле голодали, люди голодали <...> коты так замяу-у-кали, заумяўкали у небеса и Господь йим накидаў... ну... сюды... питание, столько, что дайже яны́ не поели... а питались люди. Поэтому кот — святое существо. Мы питаемся йихними продуктами. Господь послаў йим, а яны́... столько Господь послаў, не поели, <...> люди питались, значит мы питаемся... поэтому... <...> тады у тое время люди голодали, не было, вообще, ну ён послаў, я не знаю, якие продукты, манку, ти что, ти что ён послаў, ти рыбу... Но люди питались у тое время котіной ядой, значить люди остались живы, и пошли, и пошли, и пошли, предки ведь... [Говорили, что человек живет на кошачьей доле?] Ну дак ето ж ён и живётъ, ето ж ето. Что когда быў... голодали... когда голодали, то Господь послаў котам, яны́ так мяукали, что Господь услышал йихный плач и послаў йим яду́... и столько много, что люди питались (Т. В Иванова, 1938 г.р., д. Удога; зап. О. Белова, Е. Боганева)⁸.

⁸ Сходные варианты из Брестской и Гомельской областей (голод на земле является основной причиной того, что коты и собаки вымаливают у Бога хлеб), см.: [НБ: 481—482, 493].

В легенде из Тихвинского района Ленинградской области также не упоминается колос: собака заработала у Господа Бога хлеб, а кошка выпросила молока (Е. С. Румянцева, 1935 г.р., д. Наволок, зап. В. Баранова, Н. Миргородская, С. Виноградов, Т. Беспалько [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/4679/interview>]).

Меняется и темпоральный код легенды о «кошачьей» и «собачьей» доле. Белорусская легенда из Кобринского района Брестской области относит сюжет о выпрашивании животными хлеба ко временам библейского Исхода (это пока единственный известный нам вариант с такой временной привязкой: Бог посылает людям с неба манну (*манку*), потому что «хліба нэ набэрэшы на кажны раз», но кот и собака все же выпрашивают себе хлеба [БНБ: 57, запись 2001 г.]).

Легенда о том, **почему дети, в отличие от животных, не ходят сразу после рождения**, имеет не только интересную географию, требующую детального исследования⁹, но отличается также структурной гибкостью, позволяющей сюжету бытовать как самостоятельно, так и в связке с другими сюжетами, образуя оригинальные текстовые единства. Так, может отсутствовать эпизод перебрасывания детенышей через преграду, составляющий ядро большинства текстов; в этих случаях центральное место занимает другой мотив: женщины не захотели ограничить половые сношения с мужчинами до одного раза в год (подобно тому, как водят на случку корову)¹⁰, что и стало причиной того, что дети не умеют ходить сразу после рождения.

В 2014 г. в Кричевском районе Могилёвской области нами был записан такой рассказ:

[Не рассказывали раньше, почему ребенка до года надо носить на руках?] <...> Пошли бабы две к Богу. Ну... и спрашивают: «Бог, согласны вы, ну, почаму корова тялилась — тялёнок пошëу?»

⁹ Сюжет бытует в украинском, белорусском, болгарском и македонском фольклоре [НБ: 248–251, 253; Бадаланова Геллер 2017: 399–401]. Отметим увеличение количества русских вариантов (Карелия, Вологодская обл.), введенных в научный оборот в последнее время [УИМ: 243–244, 428]. Среди архивных материалов обнаружился текст, записанный в 1998 г. в Любытнинском районе Новгородской области: «Бог построил преграду, животные бросили своих детенышей через эту преграду, а женщина нет. Поэтому все животные, как рождаются, сразу встают на ноги, кроме человека» (П. П. Васильева, 1918 г.р., д. Дворищи; зап. С. Леонтьева, К. Маслинский) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/1052/interview>].

¹⁰ Ср. сходный вариант из Каргополя [УИМ: 244] и легенду, подобным же образом объясняющую причину того, что женщина долго вынашивает ребенка (Томская губ. [УИМ: 243]).

Ён гът: «Потому что один раз...» А тады баба под дверями стояла слухала: «Не-е, не соглашайся!» [Усмехается.] Что один раз — надо каждый раз. [Они хотели, чтобы дети тоже ходили?] Да, чтоб родиўся и сразу пошѐў. Да. Ну вот дак, надо... дитѣнка... годовать будешь... <...> «Корова, дак ина... один, — гъвѳрит, — раз и всё» (Н. П. Яковлева, 1927 г.р., д. Лобковичи; зап. О. Белова, Е. Боганева).

Сюжет о неспособности ходить сразу после рождения может дополняться эпизодом, описывающим, как женщины обращались к Богу с просьбой облегчить им уход за детьми и остались недовольны предложением Бога ограничить сексуальные аппетиты [УИМ: 244]. В версии, записанной в 2014 г. в г. Черикове Могилѳвской области, женщины, чтобы достать до неба, воздвигают живую пирамиду (интересно, что этот сюжет всплыл в разговоре о Вавилонской башне):

[Рассказывали что-то про Вавилонскую башню? Что хотели построить какую-то башню и достать до неба?] [Усмехается.] Чўла, чўла, да. <...> Говорють, да, бабы, одна одну положили. Не по лестнице, а с бабу. Самую толстую полѳжили на дно. Ёторую так, ёторую так и долезли до неба. И тоды́ и одна и говѳря... <...> И долезла, говорят, баба, да и говорят: «Чаго это корова рѳдя, это, сразу де... этот пѳйдя. Кобыла тожа, ну... Кобыла жарѳбица, ка... эта тѳлица. Ну я говорю, «рожали». «Ну, дак, — гърят, — чаго это яны́ ходють сразу? Як рѳдятся, так и пошѐл. Чаго у нас дети не ходють?» И ёны́ тогда говорят: «Полезем к Богу, спросим — чаго?» Ну и, як говорят, положили одна на одну, залезли. Одна говоря: «Господи, чаго так дети не ходють? У этых... у скот же сразу, родится — и пошла. А у нас же нет?» — «А знаешь, — говоря́, — что? Так ты раз ѳ год. Так как... как скотина. Тады и будут твои дети ходить». — «А!» И она передѳет: «Як, согласны?» А ета говорі: «А не, я не согласна!» <...> дак ѳси полятели. «Я не согласна, чтоб раз ѳ год». Ну и, чули это? [Смеется.] Ну я это чула. [Внизу была самая толстая?] То-о-олстая. Ну а уже ж она ж толстая, а то были ж уже худей же, худей же ужо. Чтѳ Бога достать до неба. Ну и яна́ уже подошла ужо и говѳря, спрашивает як: «Господи, чаго то так?» Не, это вот баба одна на одну. Да-а, одна на одну и шли. А тады, говорють, и яна́ передаѳет, говоря́: «Ну як, Бог сказал раз в год, так, говоря́, и бу... и у вас дитѳнок пѳйдя. Як, согласны?» А та говоря: «Я не согласна раз в год — всё». И говѳря, бабы покатились. [Смеется.] (М. И. Афанасьева, 1922 г.р.; зап. Е. Боганева, Н. Савина, Н. Петров).

В некоторых вариантах пуантом становится моральная оценка человеческих интимных отношений, как, например, в легенде из Мошенского района Новгородской области: женщины ходили к Богу жаловаться на то, что детеныши зверей сразу встают на ноги, а дети — нет; это потому, что животные спариваются раз в году, а люди «как попало и где попало» (А. В. Казначеева, 1924 г.р., Н. А. Морозов, 1919 г.р., д. Новое Окатьево, 1998 г.; зап. В. Баранова, Н. Миргородская, О. Ермишкина) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/1202/interview>]. Приведенному варианту вторит легенда, записанная в Тихвинском районе Ленинградской области: Бог спросил у человека, сколько он хочет «рожать». Человек захотел «рожать» часто, тогда как корова и лошадь — всего один раз в год. Бог сказал (эвфемистически обрисовав способ соития, ср. поговорку «весною и щепка на щепке плывет»): «Ну, тогда как щепка на щепке будете ездить!» (Е. Д. Иванова, 1914 г.р., Ф. М. Гордеева, 1921 г.р., д. Пашозеро, 1998 г.; зап. С. Леонтьева, А. Филиппова, А. Складчикова) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/5252/interview>].

Этиологические мотивы: особенное на фоне общего

В этом разделе мы хотели бы проанализировать редкие мотивы, которые спорадически фиксируются в универсальных легендарных сюжетах, распространенных повсеместно. Редкие или уникальные этиологии могут служить маркером узколокальной традиции, а, будучи зафиксированы на этнокультурном пограничье, указывать на возможное влияние иной (региональной или этнической) культуры.

Так, антропогонические легенды, согласно которым первые люди (мужчина и женщина) были созданы одновременно из одного материала — земли, записаны в Белоруссии (Вилейский р-н Минской обл. [БНБ: 18]), на Украине (совр. Залищицкий р-н Тернопольской обл. [Жите і слово 1894: 179]), в России на Смоленщине и у русских старожилов в Якутии [УИМ: 229, 263]. В нашем распоряжении сейчас имеется всего один современный текст, согласно которому мужчина и женщина были созданы одновременно и прежде всех живых существ — как наиболее значимое творение Бога (Велижский р-н Смоленской обл. [УИМ: 229]).

Широко известная легенда об «адамовом яблоке» (в горле у Адама застрял кусочек запретного плода) помимо основной этиологии (появление кадыка на горле у мужчин) предлагает еще ряд сопутствующих этиологий, вытекающих из основного мотива — ослу-

шания и нарушения запрета. Так, легенда из Ошмянского района Гродненской области виновником грехопадения объявляет Адама (именно он первым надкусил запретное яблоко, которое застряло у него в горле)¹¹ и объясняет последующее распространение пьянства среди мужчин (как Адам не послушался Евы и попробовал запретный плод, так и сейчас мужики не слушаются жен и пьют горелку) [БНБ: 23–24, запись 2002 г.]. Ряд единичных локальных версий, зафиксированных в Могилёвской и Брестской областях Белоруссии, в Вольнской области Украины (на границе с Брестской областью), а также в России на Тамбовщине, связывает с сюжетом о появлении кадыка запрет есть яблоки до Спаса [БНБ: 26–27, 35; НБ: 388] — Адам нарушил правило, вкусив яблоко до Спаса; значит праздник Спаса существовал уже в раю?

Целый ряд редких этиологий представлен в рассказах о том, как Бог наделял долей человека и животных — именно это определило в дальнейшем особенности поведения того или иного существа¹². По легендам из Андреапольского района Тверской области, когда Бог раздавал долю человеку, курице и лошади, курица клевала зерно, и Бог сказал: «Это животное будет ненасытное»; человек ел хлеб — поэтому ему следует питаться хлебом (Т. Е. Щемелёва, 1905 г.р., Н. С. Щемелёва, 1928 г.р., д. Речка, 1997 г.; зап. К. Маслинский, А. Филиппова, С. Переслени) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/2639/interview>]; Старичок (Бог) дал курице волю клевать, поэтому она все время клюет (А. В. Осипова, 1926 г.р., с. Воскресенское, 1998 г.; зап. М. Лурье, Е. Лисицкая, Е. Сурядная) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/2836/interview>].

Любопытный вариант легенды о коне и свинье зафиксирован в Андреапольском районе Тверской области: Христос скрылся от преследователей в яслях, лошадь спрятала его в сене, а свинья распала; поэтому конину можно есть, а свинину необходимо жарить на огне (*просвящать*) (А. В. Осипова, 1926 г.р., с. Воскресенское, 1997 г.;

¹¹ Интересно, что в народных рассказах об «адамовом яблоке» может происходить разрыв между образом и термином. Так, в легенде из Октябрьского района Гомельской области говорится о том, что Адам подавился сливой и на горле у него образовалось «яблчка» [БНБ: 22, запись 2004 г.].

¹² Ср. сюжет о том, как Адам давал имена животным, принимая во внимание внешний вид, повадки и издаваемые животным звуки [Белова 2017б]. Ср. также легенды, объясняющие физические особенности тех или иных животных в зависимости от того, как они вели себя по отношению к младенцу Христу или во время распятия [НБ: 320–327, 348–366; Белова 2017а].

зап. М. Лурье, Е. Лисицкая, Е. Сурядная) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/2783/interview>]. Это сюжет-«перевертыш», обычно в роли проклятого животного выступает конь, евший или разгребавший сено, которым был прикрыт младенец Иисус или в котором Христос прятался перед распятием, и конина оказывается под запретом (в противоположность мясу коровы или свиньи, прятавшим Христа [НБ: 321–322, 348–349; Белова 2017а: 39]). В приведенном варианте в роли отрицательного персонажа выступает свинья¹³, ее мясо следует «просвящать» (очищать?) на огне.

Тот или иной вариант этиологического сюжета может выделяться на общем фоне благодаря введению в повествование реплик персонажей, мотивирующих появление (возникновение) какого-либо признака у объекта, о котором идет речь. Отметим, что эти реплики часто имеют ритмизованный и рифмованный характер.

Приведем в качестве примера легенду, записанную в Старорусском районе Новгородской области: Господь шел через поле, спросил мужчину, кто его научил сеять, тот ответил: «Бог!»; Господь дал мужчине отдых, предложил покурить; женщина месила квашню, Господь спросил: «Кто ж тебя, доченька, научил? — Сама! — Ну и трясись, как сатана!»; так всю жизнь женщины и трясутся, всегда у них много дел (М.У. Федина, 1933 г.р., д. Подборовка, 2000 г.; зап. М. Лурье, Н. Кузнецова, Е. Иванова, А. Архипова) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/1461/interview>]¹⁴.

Реплики персонажей делают более наглядным результат превращения или трансформации. Так, в легенде из Бокситогорского района Ленинградской области реплика самоуверенного сеятеля применяется по отношению к результатам его труда: Мужчина сеял, к нему подошел странник (Бог?) и сказал: «Бог в помощь!» Мужчина ответил:

¹³ Ср. представление о том, что свиное мясо освящают на Пасху именно в память того, что свинья прятала Христа от преследователей [НБ: 321–322].

¹⁴ Мотив наказания самоуверенного персонажа, без почтения относящегося к советам Бога, широко представлен в болгарских, македонских и сербских легендах о том, как Бог учил людей пахать и ткать. При последующей встрече с Богом пахарь признается, что его умение — заслуга Господа, а ткачиха говорит, что сама до всего додумалась (за что обречена на бесконечный труд и всегда носит прялку под мышкой). См. [АИФ 328: 21–22 (Михайловградский округ), 1983 г.; АИФ I № 61: 66–67 (Разградский округ), 1989 г.; АИФ 194(IV): 307–308 (Пештерский округ), 1984; АИФ 284(II): 98 (Хасковский округ), 1981; АИФ 69(IV): 305–306 (Гоцелдечевский округ), 1979; АЕИМ 313–III: 30 (Харманлийский округ), 1995; СБНУ 1889: 106 (Прилеп); Марковић 2004: 84 (Левач)].

«К чертовой матери!» — у него и урожай уродился «к чертовой матери» (Н. Д. Рудина, 1931 г.р., с. Казенное, 1998 г.; зап. А. Тарабукина, И. Сотниченко, С. Переслени [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/3914/interview>]).

Взаимодействие устной и книжной традиций в формировании фольклорных этиологий

Для современных нарративов на сюжеты священной истории по-прежнему высок авторитет Священного Писания — это выражается не только в отсылках по ходу повествования к Ветхому и Новому Заветам, но и в том, что события священной истории часто служат объяснением обрядовых действий, приуроченных к тем или иным праздникам церковного и народного календаря¹⁵.

Так, в легенде из Кричевского р-на Могилёвской области обычай стелить солому в доме и на столе под Рождество объясняется через евангельский сюжет, а обычай выпекать сорок галушек на праздник *Сороки*¹⁶ соотносится с сюжетом о Сорока мучениках Севастийских (кроме того, в данном нарративе ко дню Сорока мучеников «приурочен» сюжет об избииении младенцев, который, таким образом, тоже включается в контекст рождественских сюжетов).

Я знаю, что раньше это... вот нарожэние... у Коляды этыя, стелюць эту... Ясли конь... объеў, а ето Иисус Христос сховаўся у яслях. Дак конь загорнуў ягб, и от этых... от жидоў, которые ягб искали, и сховали <...> ягб у яслях. И раньше ж до того, было, на Рождества, дак яны тады делають это, бывало, что... [Так Христос от жидов прятался?] Жиды вырезали у сех дятей... да... малом возрасте, шука́ли Иисуса Христа. Звезда на небе появилась, и сказали, что, гьрат, родиўся Иисус Христос. Ну и вот этыя жиды хотели ягб, уничтожить ягб. Дак вырезали малых усех дятей, чаго это во пякуць... во, на Сороки, жаворонки этыя пякуць, галушки этыя делають, этыя. Дак хорошо, говорюць, это. Иисуса Христа... спас конь. [Как он его спас?] У ясли сховала, родила женщинына, сказали, что... будеть Иисус Христос. Ина́ появилась... на небе звезда, и этый... родиўся Иисус Христос. А жиды яны́ этыя... хотели уничтожить етого дитёнка чтоб... Во яны́ ж ня верюць, этыя

¹⁵ Подробнее об этом см.: [Белова 2006а; Белова 2006б].

¹⁶ В репертуаре исполнителя сюжет приобрел актуальность за счет личного откровенно враждебного отношения к евреям, что выражается в антисемитском комментарии к евангельскому эпизоду избииения младенцев.

жиды... Во, йих и казнили, блядей етых... усих... скоко у войну йих по... передавили, перестреляли этих жидоў. [Она родила в яслях, а что сделал конь?] Родила и конь сено... як еў и загорнуў этого дитёнка. А яны обыскали усё, знали, что инá тутa, и хотели найти, а конь и спас этого дитёнка. Загорнуў у яслях и сеном прикрыў¹⁷. Вот. [Вы говорите, что на Сороки пекут галушки?] Сорок мученикоў, вот тут яны на Сороки этих... подавили жиды этих дятей. Дак вот надо на каждого ж, чтоб каждому... была баба, свякрова, что: «Делай галушки, каб каждому было дитёнку... Сорок... зъесть этих... жаворонки... этия, галушки этия...» Я грю: «Это скоко надо, — грю, — напечь, як надо да уж каждому... по сорок...» [То есть Сороки — это дети, которых вырезали?] Да, вырезали этих дятей... [Кто их вырезал?] Жиды. [Там был главный?] Ну кто у йих, жиды, хто там главный... (Н. П. Яковлева, 1927 г.р., д. Лобковичи, 2014 г.; зап. О. Белова, Е. Боганева).

Влияние книжного текста выражается также в том, что рассказчики особо подчеркивают, что изложенное ими — это пересказ прочитанного; при этом в равной степени авторитетными могут быть разные источники — от Библии до популярной литературы и календарей. Именно так — ссылкой на «книжку» — объясняется запрет брать соль пальцами¹⁸ и появление кадыка («адамово яблоко») на горле у мужчин.

[А что Иуда сделал?] Ну, продаў же за серебрянник... за тридцать серебрянникоў. [А что там с солью?] Ну, пальцем покажаў же, де Иус Хрыстос. [Как?] Ну, и двенадцать ученикоў. Так? Ну, вот был... Пятро же отрекаўся от Иуса Христа, что ня зн... А это... это знаешь, это порядком рассказать, я не расскажу порядком, это ж было это, и оно и написано у книжке... [А что Иуда показал пальцами?] Иде Спаситель, на Христа. Кого взять, чтоб жиды кого взяли. [А при чем здесь солонка?] Ну, як... порядком сказать. [Не говорили, что нельзя пальцами в соль?] Да, да. [Почему?] А потому что продаў за тридцать серебрянникоў Иуса Христа, помачиў пальцем у рот. Даў знак, де... (Л. А. Дмитренко, 1929 г.р., д. Еловка Злынковского р-на Брянской обл., 2016 г.; зап. А. Мороз, А. Гудкова).

¹⁷ В этой легенде, как и в приведенном выше варианте из Тверской области, конь является положительным персонажем, скрывающим Христа от преследователей.

¹⁸ Ср. Мф 23: 23, Мк 14: 20. О фольклорной этиологии этого запрета подробнее см.: [НБ: 384; УИМ: 319–320, 455–456].

[А про первых людей что-нибудь слышали?] О-о, это даже ня скажу. Я читала, да даўно уже забыла. [Вот Адам и Ева, были такие.] Да, Адам и Ева. За что и это... ўкушение яблока. [А что там с яблоком они сделали?] Ну, пошли же... йим же нельзя было... ня знаю даже, забыла, я ня знаю, что... укушение оны сделали, пошли у сад, Адам и Ева. [А не говорили, что у мужчины кадык с этим как-то связан?] Попя... попяرخнуўсь яблоком. Да. Вот его стала эта... мужская связь... [Мужская что?] Связь горлу, да. Это, о-ой, это... давнешнее. Я эту книжку у большой отдала у храм. Во такая во была [показывает жестами размер книги] (Л. А. Дмитренко, 1929 г.р., д. Еловка Злынковского р-на Брянской обл., 2016 г.; зап. А. Мороз, А. Гудкова).

Среди источников оказывается и учебная литература. Одна из наших собеседниц вместе со своим правнуком пересказала нам легенду о превращении человека в аиста, которую правнук узнал в школе (в местной фольклорной традиции, по словам нашей собеседницы, такая легенда не бытовала):

[Вы не рассказывали детям, откуда бусел?] [НПЯ:] Не... [Что он из человека?] А не знаю... [правнук НПЯ:] Да-а... [НПЯ:] Яны́ читають... [правнук:] Типа там человек куда-то пошёл... его наказал кто-то. И у него была одета белая... эта... [НПЯ:] Рубашка... [правнук:] Рубашка и жилетка чёрная... И превратил его, что он... Он нёс... Богу... есть, и он это всё... рассыпал, и он его наказал... Бусел. [НПЯ одновременно:] И в школе им читають сказки, и придуть и всё слово в слово бабе расскажут. [Так это в школе рассказывали?] Читають, им дають сказки... В школе... [А у вас такое раньше не рассказывали?] [НПЯ:] Не... яны́ больше мяне знают. Яны́ щчас як токо приходють, у школе сказку им прочитали, яны́ придуть и слово в слово расскажут (Н. П. Яковлева, 1927 г.р., д. Лобковичи Кричевского р-на Могилёвской обл., 2014 г.; зап. О. Белова, Е. Боганева).

Межжанровая коммуникация

В полевых материалах, собранных уже в XXI в., прослеживается любопытная тенденция — составляющей частью этиологических легенд становятся фрагменты других жанров.

В 2001 г. в Гдовском районе Псковской области была записана легенда о том, как Иуда пытался повеситься на разных деревьях:

Еврей распял Христа за деньги, ему стало страшно, он пошел к березе: «Я на тебе повешусь!» Береза ответила: «Нет, ты мне не

нужен!» Он подходил к другим деревьям, предлагал им кошелек с деньгами, они отвечали: «Нет, нам был нужен Христос, а не кошелек!» Осина согласилась, чтобы Иуда на ней повесился; с тех пор лист осины дрожит. Говорят: «Распроклятая осина, ветра нет, а ты шумишь». Осина — «проклятая деревина» (Т. В. Максимова, 1926 г.р., Е. В. Окунева, 1923 г.р., д. Рубцовщина; зап. В. Пономарёва, В. Зорин, М. Карлова, Е. Линкевич) [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/1869/interview>].

Помимо того, что легенда расцвечена диалогом Иуды и деревьев, отвергающих предлагаемую им плату, в повествование вводится строфа из частушки:

Распроклятая осина,
Ветра нет, а ты шумишь!
Мое бедное сердечко —
Горя нет, а ты болишь¹⁹.

В качестве аргумента, подтверждающего истинность этиологии, представленной в легенде, может служить и материальный объект, например музейный экспонат (подобно тому, как в пересказах библейских сюжетов наши современники все чаще апеллируют к кинематографу, СМИ и популярной литературе). Излагая легенду о «фараонах» (преследователи евреев превращены Моисеем в полурыб во время перехода через реку Двину!), рассказчик приводит доказательство существования «фараонов» — его родители «в старые годы» видели их в Витебске: «У музеі было: фарапон у вадзе плаваў» [БНБ: 56, зап. 1998 г.].

Этот пример подводит нас к еще одному важному аспекту изучения современных этиологических текстов; говоря об их содержании, невозможно обойти вниманием тенденции, которые последовательно прослеживаются в построении сюжета.

¹⁹ См., например, аналогичный вариант в очерке Владимира Солоухина «Владимирские проселки» (День тридцать первый), http://thelib.ru/books/solouhin_vladimir_alekseevich/vladimirskie_proselki-read-15.html. Частушка, в свою очередь, является переделкой народной песни, где вместо осины фигурирует береза:

Что ты, белая береза,
Ветра нет, а ты шумишь?
Ретиво мое сердечко,
Горя нет, а ты болишь.

Тенденции развития этиологических сюжетов

Текстологический анализ этиологических сюжетов показывает — все чаще фольклорные этимологии становятся более «рациональными», нежели их «старшие» версии, зафиксированные не только в XIX в., но и в недавнем прошлом. Выражается это в том, что пересказ сюжета сопровождается соответствующим комментарием, который как бы призван вписать этимологию (которая вообще-то не нуждается в верификации) в «рациональную» картину мира современного человека²⁰.

Согласно недавней записи хорошо известного сюжета о спасении ужом Ноева ковчега (АТУ 825 «Черт в Ноевом ковчеге»), «ужака» заткнул головой дыру в ковчеге, которую проделала крыса (или дьявол), и погиб; за этот подвиг Бог наградил его (вернее, его потомков) «красной головой» (В. Е. Лысова, 1929 г.р., хутор Дубравный Цимлянского р-на Ростовской обл., 2017 г.; зап. О. Белова, Т. Власкина, Н. Безденежных). Особо подчеркнут в рассказе мотив смерти «ужаки» (под водой он выжить не мог) — в отличие от большинства других версий, констатирующих, что за спасение Ноева ковчега уж получает «золотые» отметины на голове, которые потом передаются всем его потомкам²¹.

В легенде о том, почему нельзя причинять вред воробьям, записанной в 2002 г. в Сморгонском районе Гродненской области, говорится, что во время распятия Христа воробьи кричали «жив-жив» — и это было доказательством того, что Христос непременно воскреснет [БНБ: 116]. По сравнению с большинством версий — это текст-«перевертыш», в котором нет мотива предательства, обычно инкриминированного воробьям (они своим криком подавали знак, что Христос еще жив и усугубляли его мучения)²². Поэтому вместо наказания (путы на ногах, запрет улетать на зиму в теплые страны и т.п.) воробьи, говорящие правду, получают заслуженное вознаграждение — их нельзя обижать.

«Рационализации» подвержен и сюжет о грехопадении. Отсутствии кадыка («адамово яблоко») у женщин объясняется тем, что Ева выплюнула кусок яблока — плоды с запретного дерева были... невкусные [БНБ: 20–21, Шкловский р-н Могилёвской обл., зап. 2008 г.]. Согласно другой версии, Ева свой кусок проглотила, пото-

²⁰ Этой проблеме мы намерены посвятить отдельное исследование, поэтому здесь ограничимся лишь лаконичным указанием на некоторые мотивы.

²¹ См.: [НБ: 261–262, 269–274; УИМ: 144–146, 379–380].

²² См.: [НБ: 351–354].

му что женщины более шустрые, чем мужчины, а у Адама запретный плод застрял в горле [БНБ: 21, Сморгонский р-н Гродненской обл., зап. 2002 г.].

Региональные версии этиологических легенд, число которых в последние годы значительно возросло в результате активных полевых исследований, представляют ценный материал для сравнительного анализа этиологических текстов различных национальных традиций и непременно должны учитываться при создании как единого свода (словаря) этиологических сюжетов и мотивов, так и сюжетно-мотивных указателей. Новые версии «вечных» сюжетов могут расширить наши знания о том, как фольклорно-мифологическое сознание отражает мир и как в результате диалога культур взаимно обогащаются фольклорные традиции.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- АЕИМ — Архив Этнографического института и музея Болгарской академии наук (София).
- АИФ — Архив Института фольклора Болгарской академии наук (София).
- Архив АГ — Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ (Санкт-Петербург).
- Бадаланова Геллер 2017 — *Бадаланова Геллер Ф.* Книга сущая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М., 2017.
- Белова 2006а — *Белова О. В.* Славянские «библейские» легенды: от книжного источника к фольклорному нарративу // Первый Всероссийский конгресс фольклористов / Отв. ред. А. С. Каргин. М., 2006. Т. 2. С. 271–289.
- Белова 2006б — *Белова О. В.* Славянские «библейские» легенды: вербальный текст в контексте обряда // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2006. С. 124–149.
- Белова 2009 — *Белова О. В.* Легенды о хлебном колосе: фольклорные универсалии и локальные варианты (по материалам белорусских регионов) // Беларуская мова ў культурнай і моўнай прасторы Славій. Матэрыялы Міжнароднай навуковай канфэрэнцыі. Мінск, 2009. С. 26–29.
- Белова 2013а — *Белова О.* Этиология в славянских дуалистических легендах // Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2013. С. 207–219.

- Белова 2013б — *Белова О. В.* Фольклорные нарративы пограничья: проблемы и перспективы исследования (на примере народно-христианских легенд и топонимических преданий) // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 20–27 августа 2013. Доклады российской делегации. М., Дрвলেখранилище, 2013. С. 466–485.
- Белова 2013в — *Белова О. В.* Фольклор лингвокультурного пограничья — диалог региональных традиций // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей / Сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., ГРЦРФ, 2013. С. 204–219.
- Белова 2014 — *Белова О. В.* Несказочная проза Велижского района Смоленской области — общее и особенное в локальной традиции // Филологическая регионалистика. Научный информационно-аналитический журнал. 2014. № 1 (11). С. 7–16.
- Белова 2015а — *Белова О. В.* Народно-христианские легенды этнокультурного пограничья (редкие сюжетные версии и локальные мотивы) // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы. М., ГРЦРФ, 2015. С. 22–36.
- Белова 2015б — *Белова О.* Народно-христианские легенды этнокультурного пограничья: о локальных вариантах общеславянских сюжетов // *Eudová próza na Slovensku v kontexte dejín slavistiky* / Katarína Žeňuchová (ed.). Bratislava, 2015. С. 75–90.
- Белова 2015в — *Белова О. В.* Этиологические мотивы в восточно- и южнославянских легендах о миротворении — общее и особенное // Балканский тезаурус: *Начало*. Балканские чтения 13. Тезисы и материалы. Москва, 7–9 апреля 2015 года / Ред. М. М. Макарецв, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. М., 2015. С. 152–158.
- Белова 2015г — *Белова О. В.* «Глиняные птички»: апокрифический мотив в фольклорных легендах // *Словене*. 2015. Vol. 4. № 1. Part 1. С. 39–44.
- Белова 2017а — *Белова О. В.* Животные в русских этиологических легендах: превращения и трансформации // *Живая старина*. 2017. № 3. С. 38–40.
- Белова 2017б — *Белова О. В.* Как Адам давал имена животным: балканские и русские версии сюжета и его иконография // Балканский дейксис и балканские (языковые) жесты. Памяти Татьяны Михайловны Николаевой / Редкол.: М. М. Макарецв (отв. ред.), И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. М., 2017. С. 51–63.
- Белова, в печати — *Белова О. В.* Параметры «уникальности» этиологических текстов: формальные и содержательные критерии // Уникальное и типичное в фольклоре / Отв. ред. А. Б. Мороз. М. (в печати).

- Белова, Кабакова 2015а — *Белова О. В., Кабакова Г. И.* Народная этиология и фольклор (проблемы изучения и классификации этиологических легенд и сказок) // Традиционная культура. 2015. № 2. С. 78–87.
- Белова, Кабакова 2015б — *Белова О. В., Кабакова Г. И.* «Разные дети Евы»: локальные «демонологические» версии сюжета АТУ 758 // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Выпуск 4 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2015. С. 109–120.
- Белова, Петрухин 2008 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
- Белова, Петрухин 2017 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* Великаны Евразии: от мифа к истории // Этнографическое обозрение. 2017. № 4. С. 56–64.
- Березкин — *Березкин Ю. Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>).
- БНБ — Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент А. М. Боганевай. Мінск, 2010.
- Добровольская 2015 — *Добровольская В. Е.* История фиксации сказки «Жена ужа» (425М) у русских // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 90–98.
- Добровольская 2017 — *Добровольская В. Е.* В дополнение к указателю сказочных сюжетов: новые записи сказки «Жена ужа» (СУС 425М) // Живая старина. 2017. № 1. С. 4–7.
- Жите і слово 1894 — Жите і слово. Львів, 1894. Т. 1. Кн. 5.
- Кербелите 2001 — *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
- Кузнецова 2017 — *Кузнецова В. С.* Почему у ласточки хвост раздвоенный: о мифологическом сюжете в «народной Библии» // Живая старина. 2017. № 3. С. 40–43.
- Марковић 2004 — *Марковић С.* Приповетке и предања из Левча. Нови записи. Београд; Крагујевац, 2004.
- НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- СБНУ 1889 — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889. Кн. 1.
- Страхов 1979 — *Страхов А. Б.* Балтославянский миф о происхождении аиста и античные параллели // Balcano–Balto–Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 106–108.

- УИМ — У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014 (М., 2017 — изд. 2-е, испр. и доп.).
- ATU — *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and realistic Tales, with an Introduction; Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004 (FFC. N 284, 285, 286).
- Belova 2013 — *Belova O.* L'Étiologie dans le legendes Slaves dualistes // Contes et légends étiologiques dans l'espace européenne / Sous la direction de Galina Kabakova. Paris: Flies France, 2013. P. 49–57.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.
- Jason 2000 — *Jason H.* Motif, type and genre: a manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki, 2000 (FFC, No. 273). P. 159–219.
- Jauhiainen 1998 — *Jauhiainen M.* The type and motif index of Finnish belief legends and memorates. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverszeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC, No. 182). Helsinki, 1998 (FFC, No. 267).
- Klímová-Rychnová 1963 — *Klímová-Rychnová D.* Katalog lidové prózy nové lhoty na Hornácku // Český lid. Roč. 50. Čís. 4 (1963). S. 213–230.
- Luffer 2014 — *Luffer J.* Katalog českých démonologických pověstí. Praha, 2014.
- Simonsuuri 1961 — *Simonsuuri L.* Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. Helsinki 1961 (FFC, No 182).
- Thompson 1955–1958 — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature. 6 vols. Copenhagen-Bloomington, 1955–1958.

В своей статье о старинных польских сонниках, опубликованной в сборнике к V Международному съезду славистов в Софии 1963 г., известная польская фольклористка Хелена Капелузь отмечала целый ряд сходжений между устной фольклорной традицией и традицией книжной — рукописной и печатной, которые следует учитывать каждому, кто имеет дело с историей сонников как жанра фольклора и как жанра популярной литературы. Среди них — способы передачи и многократно возобновляемой репродукции сонников в различных вариантах, будь то в устной форме, в списках или перепечатках; процесс постепенной девальвации и языковой деградации сонников, вытеснения из привилегированной социальной среды в простонародную [Karełus 1963: 303—306]. Трудности анализа книжных сонников отчасти вызваны их плохой сохранностью: с одной стороны, они пользовались широкой популярностью, высоким спросом и не устанно переиздавались, но из коммерческих интересов печатались поспешно, небрежно, а плохая бумага и едва ли не ежедневное употребление быстро сокращали срок их жизни; с другой стороны, их часто воспринимали как нечто недостойное серьезного отношения и хранения, церковь не поощряла их распространение, а в советское время их нередко списывали из библиотек и уничтожали. И то и другое привело в итоге к неполноте дошедшего до нас корпуса списков и републикаций, к лакунам в преемственной цепи изданий, к тому, что многие экземпляры таких сборников стали уникальными.

В жанровом отношении снотолкования относятся к малым формам фольклора и, собранные в отдельных изданиях, представляют собой многочисленную россыпь мелких текстов, что осложняет срав-

нительный анализ содержания сонников. Еще труднее воссоздать в ходе сравнения полную картину филиации сонников и выстроить их родословное древо — не только из-за отсутствия отдельных звеньев в цепи преемственных связей, но еще и потому, что распространение сонников разными географическими путями, свободно пересекающими национальные границы, приводило к появлению и накоплению при переводе с языка на язык иногда весьма значительных языковых видоизменений, словесных изъятий и утрат, упрощений и все более усугублявшихся со временем смысловых искажений, изменяющих иногда до неузнаваемости исходный текст. К тому же каждое новое издание старалось перещегоолять предыдущие своим объемом (многократно преувеличиваемым) и претендовало на наибольшую достоверность толкований: «3000 снов», «Справочный энциклопедический лексикон сновидений. Более 3000 объяснений явлений сна», «Польский сонник, самый большой из существующих, охватывающий более 10000 толкований», «Миллион снов», «Миллион сто тысяч снов», «Один миллион 500 000 снов», «Большая энциклопедия снов», «Всеобщее снов толкование», «Новейший и вернейший толкователь снов <...>, а также самый безошибочный способ выигрыша в любой лотерее», «Полный новейший снотолкователь, с научным объяснением теории снов, галлюцинации и сомнамбулизма», «Научное и практическое изложение того, что происходит во сне», «Новый сонник, составленный и дополненный по надежным указаниям на основе многолетних исследований». В рекламных целях издатели ссылались (как правило голословно) на все более широкий круг экзотических источников и престижных имен, от древнеегипетских жрецов, халдейских, арабских, персидских мудрецов, античных философов, средневековых богословов, мистиков и астрологов до французской прорицательницы Марии Ленорман, известной своими пророчествами Людовику XVI, Робеспьеру, Россини, Бальзаку, Александру I и другим именитым современникам и предсказавшей разгром армии Наполеона в России. Когда сонник объединяет в себе два или более разных списков с подчас конфликтующими толкованиями и его содержание возводится к разным «иностранным и в сногатадельной науке искусным мужам»: к «персидским магам», «столетнему индийскому мудрецу», «стошестилетнему старцу Мартину Задеку», Платону, Птолемею, Брюсу, Калиостро, «знаменитому медиуму и отгадывательнице чужих мыслей Мисс-Хассэ» и т.д., — то распутать такой клубок и установить происхождение снотолкований становится совсем трудноразрешимой задачей.

Обратимся к элементам жанровой структуры снотолкований, из которых складывается сонник. Снотолкование состоит из двух частей: первая часть выполняет в соннике роль «сновидения», это образ, или символ, выступающий в виде предмета (в том числе живого существа), действия (и целого события) или атрибута, а вторая часть является толкованием, интерпретацией «сновидения», раскрытием символа. Символическому значению в соннике приписывается функция прогноза, адресованного сновидцу. Диагностические толкования, представляющие сновидение не как предсказание того, что ожидает сновидца в будущем, а как внешний признак того, что уже произошло с ним ранее или скрыто происходит в момент сна, в книжных сонниках практически отсутствуют, хотя диагностическое значение сновидений и их толкование в лечебном плане отмечалось еще в античности у последователей Гиппократов [Солопова 2010: 163–164], а также в Средневековье [Арнаутова 2003: 503], в частности, Фома Аквинский признавал возможность выявления внутренних соматических состояний с помощью интерпретации сновидений [Фромм 2009: 112]. Исключения единичны. Так, например, в петербургском «Соннике, сказующем матку правду» 1799 г. деньгам, драгоценным металлам и камням, приснившимся на понедельник, дается такое толкование: «от объядения виделось такое привидение» [ССМП].

Помимо этих обязательных элементов бинарной структуры, в жанре снотолкования иногда присутствуют и другие. Прежде всего, это адресат снотолкования. Он не всегда безличен: одно и то же сновидение может получать разное значение в зависимости от пола, возраста, темперамента и психологического склада, состояния организма (здорового, больного и т.д.), рода деятельности, социального и имущественного положения сновидца. Снотолкования в древнейших дошедших до нас сонниках отличались дифференцированностью по разным признакам. Так, древнеегипетские сонники делились на мужские и женские, а в мужских выделялись толкования для двух типов сновидцев: для последователей Сета, волосатых рыжеволосых развратников и любителей выпить, и для их противоположности — последователей Хора [Архипова 2004: 285, 287; Большаков 2007: 13–14; ДЕС; СД]. В ассирийской книге сновидений летание во сне толкуется отдельно для влиятельного лица, простолюдина, тюремного узника и больного [Орр.: 287]. Индийский автор начала нашей эры делил сновидцев на шесть категорий: «люди ветреного склада, или желчного, или флегматичного, люди, чьи сны посланы Богом, те, чьи сны порождаются их собственными наклонностями, и те, у которых

сны пророческие» (Фромм 2009: 96). Античный сонник Артемидора Далдианского II в. отличается в этом отношении особенной дробностью: в нем «различаются люди богатые и знатные, бедняки, солдаты, земледельцы, пастухи, ремесленники, купцы, мореплаватели, кредиторы и должники, философы, рабы греческие и римские, простые рабы и рабы-управляющие (“пользующиеся доверием господина”), отпущенники и т.д.» [Штаерман 1989: 246]. Например, поедание во сне звезд сулит смерть, и только гадалеям и звездочетам обещает много работы и дохода [Арт.: 220].

Иногда учитываются также имя и внешность человека, увидевшего сон: «Вторично умирающие покойники предвещают смерть тем, кто носит одно с ними имя или кто на них похож, или кто с ними в близком родстве: от этого и покажется, будто они умирают вторично» [Арт.: 250]. Примеры разных значений одного сновидения в зависимости от адресата можно найти и в труде персидского астролога Хубайша Тифлиси XII в. (см. [ДКС]). В византийских сонниках толкования меньше варьируются. В соннике Псевдо-Даниила, возникшем между IV и VII в. [Drexl 1923: 430–431; Дан.: 239–240], такие примеры изредка встречаются: «Два языка иметь — схоластикам или учителям добро, прочим же зло предвещает»; «Летать без крыльев — находящимся на чужбине добро, прочим же вред» [Дан.: 242, 245]. В более позднем анонимном соннике, опубликованном по рукописи Парижского кодекса (Cod. Paris Gr. 2511) XIV в., адресат в аналогичных снотолкованиях порой уже утрачивается. Сохранение адресата наблюдается, например, в таких снотолкованиях, совпадающих в этом соннике и в соннике Псевдо-Даниила, как: «(Быстро) подняться (верхом) куда-нибудь на высоту — рабам свободу означает, а прочим — добро»; «Бороду грязную иметь — тяжущимся добро, прочим же худо» [Дан.: 240, 242; Drexl 1925: 350, 352]. Но в следующем случае адресата уже нет, ср.: «Раздеваться — недужным добро, прочим же худо», «Раздевающимся себя видеть — больным хорошо, прочим же всем — лихо» [Дан.: 240, 243] и «Снимать одежды — серьезный ущерб» [Drexl 1925: 355]. В Соннике патриарха Германа [Drexl 1923] указания на адресата практически отсутствуют. В печатных сонниках последних веков адресат снотолкования изредка еще сохраняется, особенно если он присутствовал в старинном источнике. Например, рыбы различных цветов (или многоцветные) в русском соннике О. Мильчевского 1869 г. предвещают больным усиление болезни, а здоровым — распри, обиды и страдания [Мильч.: 52], а в польском соннике 1898 г. — хитрые ловушки и для злодеев — большие мучения [NSR: 43].

Ср. античный первоисточник этого снотолкования: «Все пестрые рыбы, например кихла, фикида, ханн, иулида, строматей и им подобные, означают для больных отравление, для здоровых — хитрости и злоумышление» [Арт.: 176]. Адресат со временем упоминается все реже и реже и круг адресатов постепенно сужается до самых необходимых для адекватного понимания прогноза: холостые, больные, беременная и нек. др.

Снотолкование может включать мотивировку значения сна. В соннике Артемидора она часто бывает развернутой и подробной. Таково, например, детальное объяснение значений сна о смерти для разных категорий сновидцев: «Для холостого это предвещает брак, потому что брак и смерть для людей одинаково предельные события и всегда намекают друг на друга (оттого и для больных сон о свадьбе предвещает смерть), а кроме того, и обстановка вокруг новобрачного и вокруг покойника одинаковая: шествие друзей и подруг, венки, благоухания, умощения и опись имущества. <...> Для атлетов смерть означает победу на священных играх, потому что и умершие, и победившие доходят до последней черты. <...> смерть к добру также для тех, кто в горе и страхе, потому что умершие не знают ни горя, ни страха» [Арт.: 241–242]. Со временем мотивировка тоже упрощается и устраняется из снотолкований. Ср. сокращение подробностей в толковании сна об огурцах и других подобных овощах в соннике Артемидора и в наследующем ему русском рукописном соннике 2-й пол. XVIII в., дошедшем до нас в списке нач. XIX в.: «Из так называемых белых овощей репа, брюква и тыква означают несбыточные надежды, потому что они толстые и непитательные; для больных они означают хирургические операции, а для путешествующих — раны от железа, потому что эти овощи едят нарезанными. Огурцы же нарезанные к добру для больных, потому что они оттягивают воду» [Арт.: 101–102]; «Сон об огурцах, виденный едущим в дорогу, предвещает раны от оружия или чего другого, ибо и сей плод обыкновенно изрезывается в куски. Но огурцы, резанные, виденные во сне, для больного хороши, ради истекающего из них сока» [ВСТ: 80].

Постепенное вытеснение адресатов и мотивировок можно наглядно проследить на примере снотолкования, которое впервые встречается у греческого филолога II в. до н.э. Аполлодора Афинского: «Видеть во сне, будто в уши ползут муравьи, хорошо для одних лишь учителей, потому что муравьи похожи на детей, которые идут учиться. Остальным этот сон предрекает смерть, ведь муравьи — дети земли и спускаются в землю» [Аполл. I.24]. Это снотолкование почти

в точности повторено Артемидором в его соннике: «Видеть во сне, что в уши вползают муравьи, на благо только софистам: ибо муравьи подобны молодым людям, посещающим софистов; остальным же этот сон предсказывает смерть, ибо муравьи — чада земли и прячутся в землю» [Арт.: 46; Art.: 32]. В немецком переводе сонника Артемидора 1570 года издания существенных изменений не наблюдается: «Если кому-то [снится], что ему в уши заползли муравьи, то это хорошо только тем, кто обучает молодежь, так как молодежь, посещающая своих учителей, чтобы слушать и учиться у них, вполне сравнима с муравьями. Для других людей такой сон означает смерть, потому что муравьи выходят из земли и в конце концов в нее возвращаются» [Artem.: 120]. В соннике итальянского инженера, ученого и астролога Джероламо Кардано, изданном в Базеле в 1563 г. и представляющем собой переработку сонника Артемидора, текст снотолкования сильно сокращается, адресаты и мотивировки полностью исчезают, но к ушам добавляется новая деталь — рот: «Муравьи заползают в рот или в уши — смертельная вещь» [Card.: CCCCLXXXIII]. Ту же ситуацию можно наблюдать и в переводном средневековом мусульманском соннике, имеющем хождение в Средней Азии, поскольку сонник Артемидора в IX в. был переведен на арабский и получил распространение также на Востоке: «Если кто увидит во сне, что в ухо его проник мураш, это — к смерти» [Малл.: 21]. В дальнейшем ни адресаты, ни мотивировки в этом снотолковании не возникают, но с середины XVI в. в нем в дополнение к муравьям появляются черви, например, в нюрнбергском соннике 1591 г., впервые изданном в 1541 г.: «Иметь в ушах муравьев или червей — смерть» [TWMGE]. В этом виде снотолкование воспроизводится позже в немецкой народной книге — соннике П. Вальдманна 1805 г.: «Иметь в ушах червей и муравьев — смерть» [Waldm.: 32]. По-видимому, именно из немецких сонников через польское посредство снотолкование в данном виде попало и в русский переводной с польского рукописный «Сонник польской», датируемый XVII в.¹: «Когда кому сн^тся аки бы воушах мора^вии и чер[ви] имѣ^т знаменуе^т смерть» [СП: 48]. В дальнейшем этот сон упоминается в сонниках совсем редко, очевидно, ввиду своей экзотичности. Последние по времени из известных нам фиксации — в одном из поздних (1898 г.) изданий польского «Нового сонника для увеселения»: «Муравьев в ушах или на теле иметь значит смерть»

¹ Датировка С. И. Николаева: [Николаев 2008: 149]. Согласно библиографическому описанию РНБ, скоропись XVIII в.

[NSR: 28] и уже в сильно искаженном виде — в словенских сонниках 1890 и 1902 г.: «Насекомые в ушах — заботиться (беспокоиться) о собственном здоровье» [VESB: 207; Turk: 74].

Еще один возможный параметр снотолкования отсылает ко времени, когда человеку что-то приснилось. Указание на время — обычно на время года — изредка встречается лишь в старинных сонниках или наследующих им, и только в случае, когда увиденный во сне предмет имеет сезонный характер. Например, у Артемидора: «Виноградная гроздь бывает к добру и в пору винограда и не в пору, ибо означает выгоду, обычно — от женщин или через женщин; светлый виноград — явную выгоду, а темный — тайную» [Арт.: 108]. Ср. в «Исламском соннике» средневекового происхождения: «Белый и красный виноград, если увидеть его во время сезона сбора винограда, означает, что помощь в мирской жизни придет всегда. А если увидеть его вне этого сезона, то это означает болезнь» (ИС: 46); в переводном с арабского «Турско-татарском соннике» крымских татар: «Виноград во время созревания — предвестие злобы и ссоры; в зимнее время — скорбь и слезы» [Конд.: 3]. Еще один пример — символика снега в сонниках, восходящих к Артемидору, ср.: «Снег и лед, если они снятся в соответствующее им время года, ничего не означают — это душа помнит о дневном морозе, даже когда тело спит; а если — в несоответствующее, то это на пользу только земледельцам, а прочим предвещает оцепенение начатых и задуманных дел и кроме того препятствует поездкам» ([Арт.: 151]; аналогично в: [Мильч.: 14]); «снег невнятное время видеть восне значить тщетное предъприятие. авнастоящее время земледельцам предвещает благополучие и плодородие» [ТАС: 126 об.].

Образы сновидений, толкуемые в сонниках, не всегда наделяются символическим значением. Изредка увиденному во сне даются прямые толкования. В таком случае наблюдается тождество сновидения и прогноза. Артемидор называл такие вещие сны прямосозерцательными, в отличие от аллегорических. «Прямосозерцательные — это такие сны, которые сбываются в точном соответствии с тем, что в них привиделось, аллегорические же сны показывают знаменуемое в иносказательной форме». Первые исполняются немедленно, а вторые — по прошествии определенного времени, по крайней мере, одного дня [Арт.: 323–324]. Примеров прямого толкования снов в сонниках мало, потому что подобные сновидения как бы и не нуждаются в раскрытии их символического значения, но они известны с древности, в частности, встречаются в известном по византийским рукописям соннике мага Астрампсиха, жившего якобы в Персии еще

до завоеваний Александра Македонского. Например: «Приснилась мышь — и наяву появится» [Астр.: 302]. Значительно чаще сновидение и прогноз объединяются причинно-следственной связью. Такие снотолкования мы находим уже в клинописном ассирийском соннике: «Если кто-либо во сне принесет глину с реки, он построит дом» (имеется в виду глинобитный дом) [Opp.: 287].

Наиболее распространены в сонниках, начиная с древнейших, толкования на основе метафоры и метонимии. Особо выделяются «обратные» толкования снов, касающихся в основном смерти, эмоций (плач и смех, печаль и веселье), вкусовых ощущений (сладкого или горького) и нек. др. Такие снотолкования известны с глубокой древности, например, в ассирийском клинописном соннике: «Если (во сне) человек ест смётки [мусор, остатки, сметённые с улицы], он насладится обильной едой, его ум обретет покой» [Opp.: 274]; в древнекитайском соннике Чжоу-гуна (XI в. до н.э.): «Плачешь в голос — предвещает радостное событие»; «Видишь мертвым другого человека или самого себя — к счастью» [СЧГ: 191]; в древнейшем египетском соннике — папирусе Честер-Бити III из архива царского писца Кенхерхепешефа: «Кто умирает во сне жестокой смертью, тот переживет отца своего» [ДЕС]; в соннике мага Астрампсиха: «Во сне смеяться — будут неприятности. <...> А плач во сне — всегда к великой радости»; «Есть сладкое — изведать горе горькое» (Астр.: 301, 303); в византийском соннике патриарха Германа: «Пить сладкое — будет горькое»; «Плакать — будешь рад, весел» [Drexl 1923: 439]; в византийских сонниках Псевдо-Даниила и анонимном по парижской рукописи XIV в.: «Смеяться — к печали» [Дан.: 242, Drexl 1925: 353]; в чешском соннике Лаврентия из Бржезовой рубежа XV в., старейшем из славянских: «Если кто-то умрет во снах — тот ухудшится в своей вере (ten pohorší se při své víře), но будет иметь долгую жизнь» [Vavř. II.70]. При этом в некоторых сонниках делаются попытки логически мотивировать смысловое противопоставление образа сновидения и его значения: «Если смерть приснится больному или страждущему, то он избавится от болезни и страданий, как избавлен от них мертвец» [Арт.: 242]; Плач и причитания по покойнику или по чему бы то ни было и вообще всякая скорбь предвещают, если судить прямо и разумно, что наступит поворот к удовольствию и радости. В самом деле, душа в нас сродни воздуху и небу: как воздух и небо меняются из ненастья в ясность и из ясности в ненастье, так и мысли наши — от печали к удовольствию и радости, а от радости к печали; поэтому же и радость предвещает поворот к печали. Поэтому во сне всегда желатель-

нее печаль, и притом не беспричинная, потому что праздная печаль предвещает настоящую печаль наяву» [Арт.: 249]. Со временем круг обратных снотолкований в сонниках даже несколько расширяется. Они представлены и в устной народной традиции, возможно, под влиянием книжной.

Огромную роль как в книжной, так и в фольклорной традиции толкования сновидений играет языковая мотивация, основанная прежде всего на фонетической близости слов (нередко порождающей их народно-этимологическое осмысление) и разного рода повторах и перестановках звуков. Этот принцип толкования также ведет свое происхождение из далекого прошлого. Так, пример анафонии можно видеть в Ассирийской книге сновидений: «Если (во сне) человеку дадут дерево *mīḫru*, то у него не будет соперников (*māḫiru*)» ([Орр.: 277]; см. также [Цветкова 2014: 97–98]). Большое количество снотолкований на основе паронимии, анафонии, омофонии (полисемии или омонимии), иногда в сочетании с метафорой, представлено в древнеегипетском соннике Кенхерхепешефа: «[Если снится] <...> журавль (*dʒt*) — это означает благополучие (*wdʒ*)»; «[Если кому-то снится,] что он ест ослиное мясо (*iwf η ʿz*) — это означает его повышение (*sʿf*) [в должности]»; «Что ему подали белый (*hd*) хлеб — будет нечто, отчего просияет (*hd* ‘сиять’) его лицо»; «Что он видит большую кошку (*mjw ʿz*) — [у него] уродится большой урожай (*šmw ʿz*)»; «Что он пьет вино (*jr*) — его уста будут открыты (*wr* ‘быть открытым’) для речи»; «Что дали ему бусы (*wd*) — это означает благополучие (*wdʒ*)»; «Что он жуёт траву *dʒs* — это означает вражду (*dʒs*)»; «Что он наблюдает ловлю (*hzm*) птиц — будет взято (*nḥm* ‘взятие’) от имущества его» [ДЕС].

Большое количество примеров игры слов мы находим в соннике Артемидора. Например, сожжение во сне толкуется им для молодых людей метафорически — как неразумные порывы и любовные желания, а для больных — как выздоровление исходя из полисемии слова, характеризующего морфемную структуру слова «со-же-ние» как составного: *σύνθετον* означает как составное слово, так и лекарство, состоящее из нескольких компонентов [Арт.: 243]. Резвящийся на щите сатир, которого в своем вешем сне во время осады Тира увидел Александр Македонский, был истолкован ему как знак взятия города на основе народно-этимологического истолкования: *σάτυρος* как *σά* (твой) и *τύρος* (Тир) [Арт.: 351]. Сон о выросшей на голове виноградной лозе послужил человеку каламбурным предсказанием операции по удалению язычка, поскольку *σταφυλοτομέω* означает ‘срезать

виноградные гроздья' и 'вырезать язычок' [Арт.: 298]. А лиса надеется в сновидениях символикой прибыли и наживы в результате сближения обозначающих их слов: *κερδῶ* (лиса) и *κέρδοξ* (прибыль, нажива) [Арт.: 287]. Для истолкования снов Артемидор советовал также использовать анаграммы и исходить из этимологии слов [Арт.: 349–350, 398–400]. Парономазия в снотолкованиях присутствует и в византийских сонниках, например, патриарха Германа: «Церковь (*ἐκκλησίαν*) стоящая — подвергнуться обвинению (*ἐγγλήσεις*)» [Drexh 1923: 436].

Толкования снов на языковой, особенно на фонетической основе встречаются лишь в сонниках, изначально созданных на своем языке. Их нет, разумеется, в переводных изданиях, вроде чешского сонника Лаврентия из Бржезовой, переложенного с латинского для чешского короля Вацлава IV, и более поздних славянских сонниках. По той же причине не наблюдается в позднейших сонниках и нумерологических толкований, представленных, например, в соннике Артемидора, обычно в сочетании с другими способами интерпретации. Например: «Ласка означает коварную, вероломную женщину, а также судебную тяжбу, потому что слова “тяжба” и “ласка” имеют одно и то же числовое значение»: *δίχη* (тяжба) = 4 + 10 + 20 + 8 = 42, *γαλή* (ласка) = 3 + 1 + 30 + 8 = 42 [Арт.: 287]; Грыжа (*κήλη*) означает ущерб (*ζημία*), так как у этих слов одинаковое числовое значение 66 и так как «любой вырост на теле, делающий его безобразным, означает убытки и хлопоты» [Арт.: 297]; «Увидеть во сне старуху для больных знаменует смерть», потому что соответствующие слова *γραις* (старуха) и *ἡ ἐκφορά* (вынос тела) имеют одинаковое числовое значение 704 и потому что старухе «предстоит умереть в недалеком будущем» [Арт.: 350].

Типологически сонники делятся по способу организации и подачи материала. Древнейшие сонники были тематическими. Так, китайский сонник Чжоу-гуна включал тематические гнезда: Небо, земля, солнце, луна, звезды, созвездия; Рельеф местности, горы, камни, деревья; Тело, организм, лица, глаза, зубы, волосы; Головной убор, пояс, предметы одежды, обувь, чулки, носки; Ножи, мечи, знамена, верительные жезлы, колокола, барабаны и т.д. [СЧГ]. Во фрагментарно сохранившемся египетском демотическом соннике — папирусе Карлсберг XIII, записанном ок. 100 г. н.э., в отдельный раздел выделялись «Виды соитий, которые человек видит во сне, [когда это] снится женщине» [Архипова 2004: 285–286]. Из тематических рубрик состоят четыре первых книги сонника Артемидора, а пятая содержит ком-

ментированную подборку рассказов о сбывшихся снах. Византийские сонники уже алфавитные. Со временем они становятся все более распространенными и к концу XVIII в. занимают господствующее положение [Вигзелл 2007: 42]. Старочешский сонник Лаврентия из Бржезовой включает Предисловие, 12 тематических книг, разделенных на главы, и алфавитный указатель. Старейший из русских рукописных сборников — «Сонник польской» состоит из небольших тематических разделов, например «Разделение 118 ☿ заицахъ», «Разделение 152 обардене рыбѣ ипрочіихъ» [СП: 327–328, 371–372]. В «Полном новейшем снотолкователе» О. Мильчевского 1869 г. [Мильч.] две части с отдельной пагинацией: в первой снотолкования, разбитые по тематическому принципу («Об огне», «О воздухе», «О небесном огне», «О воде», «О плавании», «Об играх», «О беге», «О радуге» и др.), а во второй — «Словарь сновидений», где те же снотолкования с небольшими расхождениями расположены по алфавиту с указанием выигрышных номеров в лотерею, на которые следует ставить тому, кто увидел этот сон. Из современных изданий, содержащих тематическую группировку снотолкований с последующим алфавитным списком сновидений (не совпадающих по значению с предыдущим) можно указать на украинский сонник: *Кулешова Т. В.* Толкование сновидений. Днепропетровск, 2005.

Особо выделяются сонники, в которых снотолкования распределяются по времени сновидения — по 12 знакам зодиака (12 годовым периодам прохождения Солнца по зодиакальным созвездиям) или по 7 дням недели. К ним относится первый русский печатный сонник «Истолкование снов по астрономии происходящих по течению луны» 1768 г., переведенный с польского [ИСА]². В нем каждой из нескольких тематических групп сновидений (связанных с водой, огнем, смертью, деньгами и драгоценностями, животными и т.д.) дается 12 разных толкований в зависимости от знака зодиака. Текст этого сонника включен в московское издание сборника предсказаний Мартына Задека (или Задеки) 1807 г. [Задек] с некоторыми искажениями: новый труд [ИСА] — новый друг [Задек], неполучение прошения — получение прошения, прибавление болезни — прибытие болезни, новые известия о невестах — новые известия о квестах, пе-

² Об аналогичном астрологическом соннике «Утреннее времяпровождение за чаем, или В стихах новое полное и по возможности достоверное истолкование снов по астрономии», дававшем толкования сновидений в форме рифмованных двустуший, см. [Вигзелл 2007: 41].

чаль на мысли — печаль настала, опасение и утрашение — спасение и утрашение, берегись, чтоб во что не попасться — берегись, чтоб вовсе не попасться. В «Соннике, сказующем матку правду» 1799 г. представлены сходные тематические группы, но не всегда с полностью сходным набором сновидений (например, в одну тематическую группу объединены страх и огонь и в ней из перечня реалий удалены луна, звезды и зеркала), однако толкования распределены не по знакам зодиака, а по семи дням недели, по смыслу они расходятся с толкованиями сонника 1768 г. и отличаются афористичностью, иногда рифмовкой и версификацией. Например, сновидения тематической группы «Вода, рыба», увиденные в понедельник, предсказывают сновидцу: «обида не минуешь, как нестерегись», во вторник — «что ни приснилось, никуда негодилось», в среду — «ссора за честь, ради хоть заворот тебя сгрести», в четверг — «ни чево, а временем веселость»; погодные явления, приснившиеся во вторник, — «либо в дому будут ссоры, либо стороной услышишь про себя укору»; сны о деньгах и драгоценностях в четверг — «злодей зубы скалит, берегись чтоб не укусил» [ССМП: 9,21]. Данный тип сонника из-за неудобства пользования и сравнительно небольшого количества толкуемых образов сновидений постепенно вышел из употребления. По-иному, адресно, астрологический подход используется в современном соннике О. А. Амиргамзаевой и Н. М. Ахмадеевой «Ваш знак зодиака и толкование сновидений. Вещие сны» (М., 2003), в котором сновидения толкуются по-разному для представителей разных знаков зодиака. 12 знаков распределены равным образом по четырем стихиям, а внутри каждого знака зодиака сновидения сгруппированы тематически и выстроены в алфавитном порядке тематических рубрик (например, для Льва — Астрономия, Болезнь, Бытовые предметы, Вода, Грибы, Деньги, Деревья, Драка и т.д.), причем в каждую из рубрик включены лишь те толкования снов, которые являются значимыми (вещими) для представителя данного знака зодиака.

В целом книжные сонники связаны преемственной связью, каждый новый восходит к более ранним и продолжает традицию этого жанра. Составитель сонника может редактировать снотолкования, упрощать и сокращать их, обрабатывать стилистически, может неправильно понять при воспроизведении или переводе отдельные снотолкования, неумышленно исказить или намеренно прояснить их смысл, но обычно произвольно не меняет их значения, даже если убеждает читателя в том, что его сонник представляет толкования снов, основанные на его личном опыте. Например, авторство «Спра-

вочного энциклопедического лексикона сновидений» приписывается некоему анонимному «доброму старичку из Утиной улицы», одной из немощных грязных улиц Петербургской стороны, прозванных так в народе за то, что она «короче утинового носа»³. После смерти 83-летнего старичка была якобы найдена рукопись с запиской, адресованной за три дня до смерти одному из соседей, в которой он сообщал, что наблюдал сны с 16-летнего возраста, записывал свои сны и сны своих знакомых, отмечая даты сбывшихся (иногда двадцатикратно) сновидений, и завещал наследнику издать свою рукопись. Казалось бы, такое собрание индивидуальных сновидений, исполнение которых подтверждено документально, не зависит от книжной традиции. Действительно, в соннике имеется достаточное количество новых, авторских толкований, составляющих, по оценке Ф. Вигзелл, примерно $\frac{3}{4}$ всего текста [Вигзелл 2007: 48], но они касаются в основном лишь образов сновидений, впервые включенных в словник, и выделяются на общем фоне своей претенциозной, вычурной стилистикой, беллетризованной «картинной» детализацией образов сновидений и подчас злободневным ироническим подтекстом, например: «Видеть как акулу матросы вытащили на палубу и режут — радости при встрече с малою личностью; но ежели акула встрепенется и хватит вас хвостом, от чего вы полетите в море, то будут у вас досадные хлопоты» [СЭЛС: 8]; «Гнаться за росомахою <...> — совершать погоню за какою нибудь мелькнувшею модною, теоретическою идеею» [СЭЛС: 253]; «Строус бегущий и вы на нем сидите, как сидят негры, изображаемые в этой позе на картинках детских книжек, — узнать молву,

³ Этот старичок — «маленький человек» и литературный собрат Акакия Акакиевича из гоголевской «Шинели», также обитавшего на одной из глухих улочек с деревянными лачугами, заборами и редкими фонарями на окраине Петербурга, где-то в районе Коломны между Калинкиным и Обуховым мостами через Фонтанку. Оба были скромными, бедными титулярными советниками, оба были одиноки и служили «в одном департаменте» / «в каком-то департаменте», оба были обладателями старой, пришедшей в негодность зимней одежды: Башмачкин — истертой суконной шинели, сменить которую на новую удалось ускорить благодаря лишним 20 рублям, неожиданно назначенным ему директором, а добрый старичок — истертой енотовой шубки, сшитой почти 40 лет назад, в 1824 году, и тоже на деньги какой-то экстраординарной награды. Оба умерли, простудившись на морозе: с Башмачкина на улице воры сняли новую шинель, и он скоропостижно скончался от горячки, а добрый старичок в своей истертой шубке схватил сильную простуду зимой 1860–1861 года, которая была столь же жестокой, как и зима 1812 года, и через неделю заснул вечным сном.

которая окажется чепухой» [СЭЛС: 292]; «Академик — знак, что в этот день или вас промочит дождем, почему надо непременно какая бы погода не была, вооружиться зонтиком; или придется провести прескучный вечер» [СЭЛС: 8]; «Водевиль слушать в Александринском театре, без содействия Мартынова⁴, — приобрести недуг, называемый зевотою неудержимою» [СЭЛС: 47]; «Искать пояснений в Справочном Энциклопедическом словаре сновидений — приобрести уверенность в его непогрешительности» [СЭЛС: 277]. Однако при наличии таких индивидуально-авторских снотолкований значительная часть содержания этого сборника продолжает традицию русских сонников XVIII в., а некоторые снотолкования уходят в еще более глубокую древность, средневековую и античную.

Отступления от традиции редки. Можно привести в качестве примера польский сонник К. Горальчика (псевдоним В. Л. Анчица), изданный в Кракове в 1875 г. В нем практически нельзя отыскать точных соответствий с более ранними сонниками, кроме весьма отдаленных, зато он насыщен назидательными, морализаторскими толкованиями, часто в духе христианских наставлений: «Трубка — предвестье пожара, и, чтобы избежать исполнения сна, не ходи сам и не позволяй челяди с трубкой ходить в конюшню и в коровник»; «Поминки — людям, которые пьют, вернувшись с похорон, вместо того, чтобы молиться за умершего, предвещают болезнь»; «Приснившиеся зубы служат предостережением женщинам, которые оскорбляют Господа Бога своей притворной набожностью, сплетнями и причинением обид ближнему»; «Бьющая ключом чистая вода наказывает человеку очистить свою совесть, если он желает обрести божью милость и человеческое дружелюбие» [Anczyc: 7, 17, 20, 21].

В советское время, когда печатная публикация сонников прервалась, возобновилась рукописная традиция. Люди переписывали друг у друга сонники в тетрадку. Один из таких сонников скопирован нами в июле 1979 г. у М. Я. Черной (Бляшук), жительницы с. Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл. По ее словам, она переписала сонник вскоре после войны у девушки из Белоруссии. Единый источник сонника установить не удалось, но большинство его снотолкований имеет соответствия, не всегда полные и точные, с сонником «Миллион снов» 1878 года издания: вода холодная, «ершь» (ершей ловить), дым, жених, жир (есть), капусту варить /

⁴ Александр Евстафьевич Мартынов (1816–1860) — знаменитый комический актер петербургского Александринского театра, любимец публики.

рвать / садить / есть, карандаши точить, листья падающие, листья собирать (сухие), медведь, молоко покупать, навоз, жечь что-нибудь, карандашом писать, карасей ловить, карета, мед вынимать из улья, молоко пить «параное» (коровье), «монастир», картошку кушать, «рибу» ловить. Имеется одно явное сходство с калужским сонником 1787 г., ср.: жаба — прельщение [СИСВН: 20] и «жаба — переміщені і удовольствіє» (в рукописном соннике), а также несколько других, менее близких параллелей.

Другой сонник советского времени — кустарного производства, размножен фотографическим способом на фотобумаге и сброшюрован. Такие сонники обычно распространялись в поездах глухонемыми. Имеющийся в нашем распоряжении — куплен в поезде № 3 Волгоград — Москва 6 сентября 1985 г. Часть снотолкований в нем связана по происхождению с книжной традицией, в том числе с сонниками Артемидора (ловить рыбу — прибыль, ср. [Арт.: 176; Artem.: 237]), Ахмета (борода густая — прибыль, ср. [Аром.: 6]) и Псевдо-Даниила (волосы стричь — потеря, ср. [Дан.: 246; Даниил № 118]), а также имеет несколько соответствий с изданным в Варшаве в 1912 г. на русском языке сонником «Сон и сновидения», «знаменитого медиума Мисс-Хассэ» — некоей ясновидящей, по некоторым данным, родом из уездного польского городка Млава Плоцкой губ. (лампа — успех, ведро с водой — прибыль, забор — неудача (преграда) в делах, лестница вверх — успех, вниз — неудача [Хассэ: 18, 28, 37, 39]), и с бакинским сонником В. В. Осетровой-Туровской «Таинство сновидений» 1990 г. (абрикосы — исполнение желания, барабан — сплетни и клевета, забор — неудача (препятствие) в делах, лампа — успех [Ос.: 8, 9, 23, 32]). Однако еще больше в этом соннике толкований из фольклорной традиции, фонетических и скрыто-фонетических, обратных, метафорических: *снег* — *смех*, *лошадь* — *ложь*, *виноград* — *обвинение*, *яйца* — *визит* (< *явится*), *кровь* — *свидание* с родными (< *кровными*), *лук* — *огорчение* (по признаку *горький*), *болезнь* — *длгое здоровье*, *вишня*, *жемчуг*, *деньги медные* — *слезы* (по признаку «круглый») и др.

Форма сонника использовалась в публицистической литературе. Так, в польском «Общественно-политическом избирательном соннике» 1907 г. снотолкования, адресованные лицам разного пола, возраста, национальности и степени трезвости, выступают как средство политической сатиры: «Эскадру видеть⁵ — ущерб в рыбном про-

⁵ Намек на события недавней русско-японской войны.

мысле, для дам — получение в подарок дорогого японского веера, для детей — надежды на конституцию»; «Архангела Гавриила увидеть для трезвого — изобрести средство для роста волос, для пьяного — баллотироваться в депутаты в Калише⁶, для дам — безответная любовь»; «Встречать публициста Дмовского⁷ — будешь на обед есть баранину, для дам — крестины, для детей — легкое расстройство желудка, для евреев — дрожашие поджилки»; «Бомбу брошенную видеть для трезвого — приятная неожиданность, для пьяного — приезд тещи»; «Лео Бельмонта⁸ встретить на улице летом — получить апоплексический удар, зимой — обморожение ног, для дам — приглашение на (предвыборный) митинг»; «Заседать в Думе для трезвого — дуэль, для пьяного — подписаться на “Варшавский дневник”»; «Слушать Кавецкую, артистку театра “Новости”⁹, для трезвого — постоянная городская прописка театра, для пьяного — скоро расползеть, для дам — развод или смерть возлюбленного» [SPSW].

Сравнительный анализ содержания традиционных славянских сонников позволяет, по крайней мере на предварительном этапе, выделить в их филиации три основные, отчасти пересекающиеся линии, или родословные ветви: I. сонники, восходящие к соннику Артемидора; II. восходящие к так наз. соннику Ахмета; III. восходящие к соннику Псевдо-Даниила.

I. Переработанный в XVI в. сонник Артемидора, как уже говорилось, лег в основу сонника Джероламо Кардано. Позже толкования, происходящие от Артемидора, мы встречаем в немецких сонниках, например, в нюрнбергском 1591 г.: руки правой лишиться, переменить пол, звезды падающие [TWMGE; Artem.: 146–147, 158; Art.: 67, 77, 220]; в соннике П. Вальдманна 1805 г.: орел на голове, рыб рожать, на луне свой облик видеть [Waldm.: 5, 15, 30; Artem.: 241, 242, 271; Art.: 281, 182, 218] и в них обоих: бородатая женщина, муравьи в ушах, уши чистить (мыть), бить (трепать, стегать) по ушам, отсутствие зубов для больных, много голов (две или три) [TWMGE; Waldm.: 8, 25, 32, 45; Artem.: 120, 128; Art.: 32; Art.: 46, 51–52, 56, 63].

⁶ Небольшой губернский город Царства Польского.

⁷ Роман Дмовский (1864–1939) — главный идеолог польского национализма и антисемит.

⁸ Лео Бельмонт (Леопольд Блюменталь) — польский поэт и прозаик еврейского происхождения, эсперантист, экономист и публицист радикальных взглядов, издатель газеты «Свободное слово» («Wolne Słowo»).

⁹ Виктория Викторовна Кавецкая (1875–1929) — знаменитая российская опереточная певица польского происхождения, несколько лет выступала в варшавском театре «Новости», построенном в 1901 г.

Отдельные следы снотолкований Артемидора опосредованно присутствуют уже в русском рукописном «Соннике польском» XVII в.: муравьи в ушах, уши ослиные иметь, из ушей растут колосья злаков, рыб много поймать, рыб рожать [СП: 48, 49, 371, 372; Artem.: 120, 237, 241; Art.: 32–33; Арт.: 46, 176, 181] и в калужском соннике 1787 г.: голова большая, голова отрубленная, зеркало, змей (дракон) [СИСВН: 12, 13, 23; Artem.: 235, Арт.: 40, 61–62, 149, 174]. Но одним из главных и основополагающих (хотя и не единственных) старейших русских наследников сонника Артемидора следует считать составленный во 2-й пол. XVIII в. и дошедший до нас в списке нач. XIX в. рукописный сборник «Всеобщее снов толкование» из Отдела письменных источников (фонд № 96) Гос. Исторического музея в Москве [ВСТ: 13].

Снотолкования, восходящие к Артемидору, присутствуют и в более поздних сонниках, прежде всего:

в рукописном «Толковании по алфавиту снов» из фонда П. Н. Тиханова РНБ: голова большая, голова отрубленная, деньги золотые, змей (дракон), погребение (для холостых), рыб много поймать (видеть), снег [ТАС: 110, 110 об., 112, 114 об., 123 об., 125 об., 126 об.; Artem.: 214–215, 235, 237; Art.: 180; Арт.: 40, 61–62, 151, 174, 176, 240–241];

в переводном с французского или немецкого «Новом полном и подробном соннике, означающем пространное истолкование и объяснение каждого сна...» (издан в 1802 г. и перепечатан в 1811 и 1818 гг., в 1831 г. вышел в усеченном виде, а в 1839 г. издан в последний раз с еще большими сокращениями), ср.: «Кошки, виденные во сне, предвещают нарушение брака со стороны обоих полов, також нареkanie, ибо как кошка крыс и мышей подстерегает, так и соблазнитель гоняется за женщинами, пока не уловит их в свою сеть, ибо птицы очень легко могут быть уподоблены женщинам, ради красоты, приятности, также болтливости их» (в издании 1818 г. [Вигзелл 2007: 44–45]); «Кот означает прелюбодея, потому что он охотится за птицами, а птицы <...> сходны с женщинами» [Арт.: 277];

в «Полном новейшем снотолкователе» О. Мильчевского 1869 г.: дождь тихий (моросящий), снег, огонь на небе чистый, огонь на небе большой, град, молния без бури ударила рядом, пчелы, рыб больших / маленьких ловить, рыбы пестрые (разноцветные), рыб рожать, рыбы мертвые, яйца [Мильч.: 13, 14, 48, 52, 57; Artem.: 214–215, 237, 241, 246; Арт.: 151, 152, 181, 176, 187, 237];

в соннике «Миллион снов» 1878 года издания: голова отрубленная, град, деньги золотые, змей(змея), зубы стеклянные / деревянные / оловянные, нос большой (порядочный), рыб много поймать

(видеть) [МС: 30, 31, 33, 36, 38, 43–45, 68, 84; Artem.: 133, 214, 235, 237; Art.: 287; Арт.: 57, 61, 62, 126–127, 150, 151, 174, 176, 248];

в варшавском «Новом соннике» 1895 г.: голова отрубленная, град, слезы лить (плакать), небо пасмурное (покрытое тучами, дождь без бури), огонь яркий (горящий факел в руках), деньги золотые, рыбы маленькие (рыб маленьких ловить) [NSUD: 13, 14, 25, 29, 30, 33, 39; Artem.: 221, 237; Art.: 180; Арт.: 61–62, 150, 151, 157, 249, 248; Krawczuk 1972: 57];

в польском «Новом соннике для увеселения», изданном в Ченстохове в 1898 г.: муравьи в ушах, молоко в ушате, глаза в ушах, огонь под ступнями (ступни горящие), погребение, пчелы, пчел убивать или замыкать, плакать, рыбы пестрые (разноцветные), рыб больших видеть (поймать), рыб рожать, рыб маленьких ловить, солнце в дом светит, солнце внезапно исчезнет, уши чистить (мыть), уши волчьи (и другого дикого животного) [NSR: 28, 30, 33, 37–38, 42–44, 50, 52, 57; Artem.: 120, 156, 237, 241, 246, 270, 401; Art.: 32, 33; Арт.: 46, 75, 181, 187, 240–241, 249, 386; Krawczuk 1972: 57];

в одесском «Новейшем полном соннике» 1919 г.: переменить пол, дождь (без бури), град, деньги (деньги золотые), змей (змея), зеркало, кровью харкать (блевать), мыши (много веселых скачущих мышей в доме), огонь погашенный (погасший в очаге), огонь зажигать (в очаге или в печи), рыба мертвая, радуга, яйца [НПС: 2, 5, 7, 9–11, 13, 16; Artem.: 121, 136, 158, 213, 214, 224, 235, 241, 275, 321; Art.: 180; Арт.: 59, 77, 149–151, 157, 160, 174, 181, 237, 248, 286].

Более или менее близкие соответствия с сонником Артемидора имеются также в рукописном соннике XVIII в. из гадательного сборника РНБ (фонд П. Н. Тиханова): плакать, яйца [ЗПС: 60 об., 62 об.; Artem.: 278; Арт.: 249; Krawczuk 1972: 57]; в «Справочном энциклопедическом лексиконе сновидений» 1862 г.: бородатая женщина, град, деньги золотые / серебряные, змея ползающая (змей) [СЭЛС: 31, 68, 75, 97; Artem.: 215, 235; Art.: 180; Арт.: 52–53, 151, 174, 248]; в варшавском «Польском соннике» 1892 г.: молния без грома, хлеб белый (чистый, провеванный), ржаной (грубый, непровеванный), зубы серебряные / золотые (серебряные) [SPNI: 16, 28, 303; Artem.: 133, 185; Арт.: 57, 103, 151].

Некоторое число сходств со снотолкованиями Артемидора, как правило частичных, а иногда уже в сильно измененном виде, можно найти в ранних печатных словенских сонниках (первые сонники на словенском языке начинают выходить лишь в конце XIX в.) — в соннике А. Турка 1902 г.: бородатая женщина (девушка), большая голова,

голова отрубленная, хлеб черный (грубый, непровеянный), насекомые (муравьи) в ушах, ослиные уши иметь [Turk: 9, 20, 33, 74; Artem.: 120, 128, 185; Art.: 32; Арт.: 40, 46, 52–53, 61–62, 104]; реже — в соннике 1904 г.: голова голая (остриженная), ослиные уши иметь [FSK: 27, 90; Artem.: 120; Арт.: 43, 46] и в сонниках 1890 г.: зуб восковой (зубы восковые), зубы стеклянные [VESB: 226; PESB: 36; Арт.: 57].

Снотолкования Артемидора вошли в состав восточных сонников, в том числе распространенных у народов восточной Европы и России. Они имеются, например, в словацком переводе изданного в Будапеште Коломаном Рожем и его женой «Нового египетского сонника» XVI в., который включает древние снотолкования, возводимые в нем к древнесемитской («халдейской», вавилонской) традиции: уши чистить (мыть), в ушах что-то растет (из ушей растут колосья злаков), уши ослиные иметь, отрезать нос (отсутствие носа), отсутствие зубов, зубы стеклянные [Aklić: 148; Artem.: 127, 133; Art.: 32–33; Арт.: 46, 51–52, 56, 57], а также в «Подлинном турецко-персидском соннике Омара-паши»¹⁰, изданном в 1803 г. в Пеште и содержащем «древнейшие сохранившиеся толкования сновидений по халдейским, персидским и турецким рукописям»: борода большая (длинная), огонь тлеющий (свеча, светильник тусклый), рыбы большие (рыб больших поймать), руки правой / левой лишиться, голова отрубленная, зубы стеклянные [Omar: 23, 30, 45, 57, 58, 165; Artem.: 133, 146–147, 221–222, 237; Art.: 38; Арт.: 57, 61–62, 67, 158]. Ср. также снотолкования, восходящие к Артемидору, в крымско-татарском соннике арабского происхождения: нос большой (порядочный), уши мыть (чистить) [Конд.: 11, 17; Artem.: 126–127; Арт.: 46]; в написанном на чагатайском (староузбекском или староуйгурском) языке туркестанском соннике, позже распространившемся и в Казанском крае: рука правая сломалась (руки правой лишиться) [Пол.: 29; Artem.: 146–147; Арт.: 67]; в средневековом мусульманском соннике из Средней Азии предположительно югозападноперсидского происхождения: голова большая / маленькая, зубы золотые, уши чистить (мыть), муравьи в ушах, борода длинная (большая), бородатая женщина, зубы стеклянные (деревянные / стеклянные / восковые), плакать [Малл.: 18, 20, 21, 24; Artem.: 120, 133; Art.: 32, 38; Арт.: 40, 46, 52–53, 57, 249; Krawczuk 1972: 57].

II. Неясным остается генезис сонника на греческом языке, известного как сонник Ахмета. По разным предположениям, он возник

¹⁰ По-видимому, имеется в виду Омар-паша (1762–1776), османский паша грузинского происхождения, багдадский правитель из мамлюкской династии.

либо около 820 г., либо между 843 (год окончания иконоборчества) и 1075 г. в Константинополе и, возможно, был посвящен императору Льву VI Философу (886–912) [Birrer 2013: 7; Krajník, Kolářová 2012: 290]. Сонник анонимный, но в тексте автор вскользь говорит о себе, что он сын Сирина и толкует сны халифа Аль Мамуна, поэтому авторство сонника приписывали Ахмаду ибн Сирина (или Ахмету бен Сирина), арабскому врачу IX в., толкователю сновидений багдадского халифа (с 886 по 912 г.) Абдуллаха аль-Мамуна, сына легендарного Гаруна аль-Рашида. Кроме того, авторство приписывалось Абу Машару Джафару ибн Мухаммаду аль-Балхи (787–886), персидскому математику, астроному и астрологу, известному в грецизированной передаче как Апомасар, а в латинизированной как Альбумазар, среди трудов которого сонник даже не значится, а в XVII в. — также Абу Бакру Мухаммаду ибн Сирина (653–729), арабскому мусульманскому богослову и толкователю снов, не оставившему, однако, сочинений о толковании сновидений. Считается, что автор сонника, будь то араб или грек, был христианином, во всяком случае, выражал христианские взгляды. Его ссылки в интерпретации сновидений на индийскую, персидскую и египетскую снотолковательные традиции (под которыми следует понимать восточнохристианскую, зороастрийскую и арабо-мусульманскую [Birrer 2013: 8]) подчинены одной задаче — раскрытию смысла Откровения Иоанна Богослова. В 1176 г. Лев Тосканец, переводчик византийского императора Мануила I Комнина, выполнил латинский перевод сонника Ахмета с сокращенного греческого текста, после чего появились его версии на разных европейских языках. А на рубеже XV в. чешский поэт, писатель и хронист Лаврентий (Вавржинец) из Бржезовой (1370 — ок. 1437) переложил сонник Ахмета на чешский язык для короля Чехии Вацлава IV (1361–1419).

В нашем распоряжении имелся немецкий перевод сонника Ахмета издания 1627 года и пражское издание 1581 года наследующего ему сонника Лаврентия из Бржезовой, которые мы использовали в сравнительном анализе для воссоздания этой второй генеалогической ветви сонников. Чтобы оценить степень сходства двух сонников, сравним в них толкования одних и тех же сновидений.

В соннике Ахмета: «Глава XVII. О значении волос, согласно учению персов. Если кому-то снится, будто бы он стал седым, и это правитель, то его народ будет ослаблен <...>. Если же он станет совершенно седым, его ждет большое несчастье и постоянное беспокойство» [Arom.: 6]; ср. в соннике Лаврентия из Бржезовой: «Если вся

голова будет белой, без какой бы то ни было примеси черного, то у такого человека случится большая печаль. <...> Если это увидит во сне король, он будет побежден врагами» [Vavř. I.23].

В соннике Ахмета: «Глава XVII. Если бедному снится, что у него длинная борода, то он попадет в долги. Если у кого-то выпадет борода на подбородке, он станет бедным, он не может надеяться на то, что он снова будет богат» [Аром.: 6]; ср. в соннике Лаврентия из Бржезовой: «Если бедный будет иметь долгую или густую бороду, у него прибавится долгов. Если у него выпадают волосы из бороды, он обнищает и надежды разбогатеть у него не будет» [Vavř. I.24].

В соннике Ахмета: «Глава XVIII. О волосах, согласно учению египтян. Когда он [царь] самому себе волосы сострижет, его войско уменьшится в соответствии с величиной отрезанного. Если обычному человеку снится подобное, он станет бедным» [Аром.: 6]; ср. в соннике Лаврентия из Бржезовой: «Видеть, как волосы стригут с его головы, и этот сон увидит король, то это предвещает ему уменьшение народа и имущества. Если это увидит обычный человек, он будет ограблен и понесет убытки» [Vavř. I.25].

В соннике Ахмета: «Глава CCXXXII. Если кто-то во сне ест соты с медом, он получит то, на что никогда и не надеялся; также он станет умным, потому что мед изготавливается пчелами с большой мудростью. Если королю приснится, что ему принесли соты и он ест из них мед, он получит от своего народа радость и доход. Если кому-то приснится, что ему принесли мед, а он никогда его еще не получал, то он лишится своего дохода» ([Аром.: 50], то же во франкфуртском издании 1645 г., см. [HDA: 308–309]); ср. в соннике Лаврентия из Бржезовой: «Мед если бы кто-то ел во сне, тот достигнет того, чего он жаждал; к тому же ему прибавится ума и мудрости. Тот, кому это приснится, если он слуга, он скоро сам себе хозяином станет. А если он беден, то вскоре разбогатеет в меру сладости того меда. Если бы королю приснилось, что ему предложили мед и он его ест, то ему скоро поднесут благодарственные дары» [Vavř. VIII.43].

Материал обоих сонников имеет различия, причем сравнение сходных снотолкований в них показывает в ряде случаев большую полноту чешского сонника, что позволяет предполагать, что сонник Ахмета был не единственным его источником. Однако окончательные выводы относительно расхождений его с сонником Ахмета возможны лишь после детального сравнительного изучения всех имеющихся версий, особенно самых ранних, чего мы не имели возможности сделать.

К данной ветви следует отнести один из самых ранних переводных русских сонников, упоминаемых А. И. Соболевским, — список Московского архива Министерства иностранных дел конца XVII в. (он не имеет начала и конца, первый лист помечен цифрой 9, а обрывается текст на главе 152). В его составе имеется глава 3 «О адскомъ огнѣ и о вѣчнѣй мукѣ» («Ежели кому явится, будто онъ на адской огонь осужденъ, то знаменуеть, что...») и глава 4 «О аггелѣхъ» («Ежели кому явится, будто онъ аггела Божія видяль, отъ тѣхъ, которые въ библии упомянуты, то знаменуеть ему радость...») [Соболевский 1903: 226]. Аналогичные по содержанию главы есть и у рассмотренных выше ранних представителей этой ветви: в соннике Лаврентия из Бржезовой это соответственно главы 7 и 8 первой книги [Vavř. I.7–8], а в соннике Ахмета — главы 5 и 6 [Аром.: 3]. Ср. сходные разделы (о геенне, о ангелах) в исламских сонниках [ИС: 23–24, 26–31; БТС].

Снотолкования разной степени близости, восходящие к сонникам Ахмета и Лаврентия из Бржезовой, присутствуют:

в рукописном «Соннике польском» XVII в.: зубы, зуб шатается, зуб черный, зайцы, зайца печеного есть, зайца найти (поймать), в зайца попасть палкой [СП: 58, 59, 327–328; Аром.: 56; Vavř. I.61–64, X.26];

в рукописном соннике XVIII в. на украинском наречии «О вешахъ розніхъ яже воснѣ кому являють сѧ»: живот пустой (впалый), мертвому одежду давать, золото — *жалоба* ‘скорбь’, *жалость*, *žalost* ‘печаль’, месяц в твоём доме, солнце ясное (солнце светит), яблоки сладкие, яблоки печеные [ВРЯСКЯ: 109 об., 113, 115, 122; Vavř. I.77, III.1, V.1, 7, IX.12];

в уже упоминавшемся рукописном соннике XVIII в. из собрания П. Н. Тиханова: живот пустой, дырявый (впалый), дом или город горящий, золото — *жалость*, *žalost* ‘печаль’, мертвому одежду давать, мертвеца двигать, муравьи прибывают в дом, мух множество, солнце светлое (солнце светит) [ЗПС: 50 об., 53, 56, 58 об., 61; Vavř. I.77, III.1, V.1, VIII.48, IX.12, XII.5, 21];

в рукописном соннике XIX в. «Толкованіе поалѣавиту сновъ» из того же собрания: живот тощий или дырявый (впалый), мертвому одежду давать, месяц в твоём доме, солнце ясное (солнце светит) [ТАС: 109 об., 119, 120, 127; Vavř. I.77, III.1, V.1, 8];

в соннике «Миллион снов» 1878 года издания: живот большой, волосы остричь (стричь), дождь (королю быть обмоченным дождем), живот тощий (впалый), мед есть (король мед ест), мертвому одежду давать (надевать), коровы жирные / тощие, пчелы (пчел найти) [МС: 20, 28, 36, 42, 50, 54, 61, 64, 77; Аром.: 50; Vavř.: I.25, 77, II.60, III.1, V.13, VIII.26, X.27, XII.3].

Небольшое число сходств со снотолкованиями исходных представителей этой ветви сонников обнаруживается и в некоторых других подобных сборниках: в калужском соннике 1787 г.: живот тощий или дырявый (впалый), золото — *жалоба*, *žalost*, [СИСВН: 6, 24; Vavř. I.77, IX.12]; в «Справочном энциклопедическом лексиконе сновидений» 1862 г.: волк — скупой человек, золото — *жалоба*, *žalost* [СЭЛС: 49, 98; Vavř. IX.12, X.20]; в соннике О. Мильчевского 1869 г.: волк — скупой человек, пчелы, пчел братъ (найти) [Мильч.: 9, 48; Vavř. X.3, X.20]; в одесском соннике 1919 г.: живот большой, дождь (королю быть обмоченным дождем), золото — *жалоба*, *žalost*, мухи [НПС: 2, 5, 7, 10; Vavř. I.77, II.60, IX.12, XII.5].

Кроме восточнославянских, отдельные довольно далекие параллели имеются лишь в венском издании турецко-персидского сонника Омара-паши 1803 г.: пчелы (пчел найти), волосы остриженные (стричь) [Omar: 26, 56; Vavř.: I.25, XII.3], а также в двух восточных сонниках, популярных в Средней Азии, — в «Мусульманском соннике» Н. Г. Маллицкого: волосы стричь, волосы стричь для женщины [Малл.: 19; Vavř.: I.25] и в чагатайском соннике П. А. Полякова: пчел держать (найти), яблоки кислые [Пол.: 15, 20; Vavř. VIII.48, XII.3]. В польских сонниках таких соответствий еще меньше. Например, в соннике, вышедшем в Ченстохове в 1898 г., имеется одно: коровы жирные / тощие [NSR: 23; Arom.: 48; Vavř.: VIII.26].

III. Линия сонников, ведущая свое происхождение от сонника Псевдо-Даниила, изучена нами пока недостаточно. Время возникновения сонника, составителем которого был анонимный греческий автор, точно не известно: одни датируют его IV–V вв. [Dan.: 77], другие считают, что он мог быть написан в IV в. и не позднее [Drexl 1923: 430–431; Арнаутова 2003: 503], третьи относят ближе к VII в. [Dan.: 239–240] — во всяком случае составление его относится к периоду между II в. (временем создания сонника Артемидора) и VII в., когда появился его латинский перевод. В средневековой Европе этот сонник, известный как *Somnia Danielis* (*Somniale Danielis*), получил наибольшую популярность и существовал в разных, иногда весьма расходящихся между собой вариантах (уже в XV в. известно не менее 4 латинских редакций [Karefuš 1963: 297]), в которых трудно разобраться, учитывая еще и то, что составители и издатели сонников, желая заручиться авторитетным именем пророка (а в какие-то эпохи, наоборот, опуская его из опасения церковной цензуры) и стремясь присоединиться к этому престижному «бренду», запугывали ситуацию, создавая мистификации, которых в области гадательной литературы и так более чем достаточно. Поэтому принадлежность

подобных изданий к этой родословной ветви нуждается в тщательной проверке, в углубленном и более широком анализе европейской снотолковательной книжной традиции. Мы использовали русский перевод греческого текста ватиканской рукописи (cod. Vaticanus Palatinus Gr. 319) XV в. [Дан.] с привлечением текста по Оксфордской рукописи XV–XVI вв. [Даниил] и итальянского перевода XIV в. (cod. Laurenziani Martelli 12) [Dan.].

Прежде всего, сонник Псевдо-Даниила имеет соответствия с другими византийскими сонниками. У него очень много сходств с сонником, который приписывается константинопольскому патриарху Герману I (VII в. — 740), но, согласно Ф. Дрекслю [Drexel 1923: 430–431], более позднему, так как в нем содержатся заимствования из сонника патриарха Никифора (758–828), относящегося к IX в. (не ранее 815 г.). Перечислим эти сходства: подняться куда бы то ни было, подниматься на возвышенность (на высокое место), медведь голодный приближающийся (медведица суровая подходит), книгу держать, две головы иметь, два солнца, бежать, бежать не иметь мочи, дельфин вдали, олень мясо есть, угрей есть или держать в руках (угря держать), послание благое (письмо) читать, в источнике омыться (в колодце искупаться), солнце с неба спадающее, бога вопрошать или поклоняться ему, украшать себя (голову), пчелы, вылетающие из твоего дома (пчелы вылетающие), с умершим беседовать, получить удар железом (быть пораженным мечами), посох получить и т.д. [Drexel 1923: 433–438, 440, 441, 444; Дан.: 240–245, 247, 249]¹¹. Много точных или близких сходжений имеется также с анонимным византийским сонником по рукописи конца XIV в. (cod. Paris Gr. 2511), созданным предположительно не ранее 1-й трети IX в.: виноградная лоза растущая (разросшаяся), волы (быки) бегущие, масло сливочное есть, пальмовые ветви принять, желуди собирать или (и) есть, гром услышать, борода грязная, борода сбритая или вылезшая, молоко вкусить (пить), смеяться, свадьбу играть, пальцы лишние, деревья (дерево) плодоносящие, деревья срубленные (сухие), деревья погнутые (выкорчеванные), бежать не иметь мочи, две головы иметь, дары посылать, два солнца, олени, слонов видеть или ими преследоваться, послание (письмо) читать, елеем натираться, пожар где бы то ни было, змеи приближающиеся, оливковый или лавровый венок носить, солнце ясное, солнце кровавое, солнце восходящее, солнце с востока выходящим видеть, солнце видеть бегущим ниже обла-

¹¹ Благодарю О.В. Чёху за перевод греческого текста.

ков, солнце и луна бегущие (движущиеся в разные стороны), бога на ровном месте (божество в каждом месте) видеть, дверь твоего дома сломана (упала) или снята, на коне белом сидеть и т.д. [Drexl 1925: 351–357; Дан.: 241–245]. Мало параллелей и почти полное отсутствие точных совпадений у сонника Псевдо-Даниила с сонником мага Астрампсиха (по парижскому изданию 1603 г.), известным из папирусных фрагментов III–VI в. н.э. и по византийским рукописям (в отличие от многочисленных близких соответствий между сонниками Астрампсиха и патриарха Германа): звезды увидеть (на звезды смотреть), гром, голым себя видеть, смеяться, плакать (плач), собачий лай (нападающие с лаем собаки), лев свирепый приближается (львы), в белые одежды облачаться (белые одежды носить), руки мыть (умыть в благовониях), взобраться по лестнице (карабкаться) на гору, в ямы падать (в яме себя увидеть) [Астр.: 300–303; Дан.: 240, 242, 246, 247, 250; Даниил № 32, 97, 251, 456, 490; Дан.: 90].

Заглавия первых печатных польских сонников на латинском языке, вышедших в Кракове в 1512 и 1533 гг., указывали на преемственность по отношению к снотолковательной традиции пророка Даниила. В 50-е годы XVI в. в Кракове появляется первый польский перевод сонника, часть текстов которого соответствует тексту латинских изданий Данииловых сонников 1512 и 1533 гг.¹², а другие значительно расходятся с ним. В более поздних переизданиях XVIII в. растет процент отступлений от печатного первоисточника XVI в. Старейший польский сонник, по предположению Х. Капелушь, появился в первые годы XVI в., основывался на переводе *Somnia Danielis*, но использовал и какой-то другой источник [Кареґуґ 1963: 296–297, 300, 302]. В середине XVIII в. одно из звеньев этой цепи — краковское издание «Снов Даниила» 1700 г. — появилось в русском рукописном переводе [Кареґуґ 1963: 303; Соболевский 1903: 442; Николаев 2008: 149]. Этих сонников нам посмотреть не удалось. А среди тех, что вошли в нашу подборку, снотолкования, ведущие свое происхождение от сонника Псевдо-Даниила, имеются:

в рукописном соннике XVIII в. из собрания П. Н. Тиханова: винные ягоды печеные (сушеные собрать или) есть, дом строить, текущая вода (колодец) в доме, на дерево взбираться (лезть), плакать, смеяться, яйца печеные (вареные, яйца готовить) [ЗПС: 51 об., 55,

¹² Издание 1533 г. воспроизводит текст издания 1512 г., которое до буквы F следует так наз. редакции С, а начиная с буквы G — так наз. редакции В, известной по частым переизданиям XV в.

57, 69, 60 об., 61 об., 62 об.; Дан.: 242, 245, 249, 250; Даниил № 10, 231, 254, 456, 502; Дан.: 90];

в рукописном соннике XVIII в. «Овешахъ розніхъ яже воснѣ кому являють са»: дом строить, дождь, на дерево взбираться (лезть) [ВРЯСКЯ: 111 об., 112; Дан.: 242, 249; Даниил № 10, 231, 454, Дан.: 90];

в рукописном соннике XIX в. «Толкованіе поалѣавиту сновъ» из собрания П.Н. Тиханова: дождь (без ветра), деньги (медные), винные ягоды сушеные (ягоды сушеные или вареные) [ТАС: 112 об., 130; Дан.: 242, 245, 249, 250; Даниил № 454];

в «Справочном энциклопедическом лексиконе сновидений» 1862 г.: виноград зрелый (спелый есть), деньги (медные), дождь (без ветра и бури) [СЭЛС: 46, 75, 76; Дан.: 240, 242, 250; Даниил № 454, 567];

в соннике «Миллион снов» повторного московского издания 1878 г.: виноград (зрелый виноград), виноград рвать (собирать), взбираться (влезать) на дерево, деньги (медные) [МС: 22, 38; Дан.: 240, 250; Даниил № 10, 86, 567, 570; Дан.: 90];

в «Полном новейшем снотолкователе» О. Мильчевского 1869 г.: дождь (тихий, без ветра и бури) [Мильч.: 13; Дан.: 242; Даниил № 454].

Из иностранных изданий снотолкования, восходящие к соннику Псевдо-Даниила, имеются в немецких сонниках — в нюрнбергском соннике 1591 г.: солнце падает с неба, текущая вода (источник) в доме [TWMGE; Дан.: 244, 249] и в соннике П. Вальдманна 1805 г.: мед есть (питаться горькой меллой, т.е. медовым зельем, питьем из воды с медом) [Waldm.: 22; Дан.: 247; Даниил № 389]. Присутствуют они в венском издании турецко-персидского сонника Омара-паши 1803 г.: дождь (тихий без ветра), мед есть (меллой питаться), на дерево взбираться (подниматься) [Omar: 24, 62, 108; Дан.: 242, 247; Даниил № 10, 389, 454; Дан.: 90], а также в словацком переводе будапештского издания «Нового египетского сонника» Коломана Рожа XVI в.: в воде отраженное свое лицо [Aklič: 147; Даниил № 210].

Более или менее отчетливые следы сонника Псевдо-Даниила можно обнаружить практически в каждом польском соннике XIX — нач. XX в.: в варшавском «Новом соннике» 1895 г.: дождь (спокойный), смеяться, слезы лить (плакать), на дерево взбираться (влезать, подниматься) [NSUD: 9, 25, 42; Дан.: 242, 246; Даниил № 10, 454, 502; Дан.: 90]; в ченстоховском издании «Нового сонника для увеселения» 1898 г.: солнце падает с неба, плакать, смеяться, [NSR: 42, 47; Дан.: 242, 244, 246; Даниил: 456, 502]; в краковском соннике В. Л. Анчица

(К. Горальчика) 1875 г.: дождь [Anczyc: 6] и в варшавском соннике «Миллион снов» 1899 г.: дождь [MS: 17; Дан.: 242; Даниил № 454]; в варшавском русскоязычном соннике Мисс-Хассэ 1912 г.: мясо сырое (свежее) есть, плакать, смех (смеяться) [Хассэ: 41, 48, 63; Дан.: 242, 246; Даниил № 135, 456, 502]. Отдельные следы этого сонника присутствуют и в одном из первых печатных словенских сонников: солнце и луна вместе, солнце кровавое (восходит), солнце падает с неба [VESB: 178, 179; Дан.: 244].

Кроме того, отдельные снотолкования, сходные с сонником Псевдо-Даниила, встречаются в упоминавшихся мусульманских сонниках.

Как нетрудно заметить, три выделенные линии в филиации сонников частично пересекаются. Во-первых, это обусловлено историей их происхождения. Сонник Ахмета, по мнению его переводчика и исследователя С. М. Оберхелмана, восходит к тексту Артемидора либо в его обратных арабских переводах на греческий, либо непосредственно к греческому тексту (по его подсчетам, у Ахмета имеется 180 полных или частичных соответствий с Артемидором и 107 снотолкований, не имеющих таких аналогий). Не случайно поэтому сочинения Артемидора и Ахмета сходны по структуре. В меньшей степени источником сонника Ахмета послужили некоторые аналогичные исламские арабские тексты, а также византийские — Псевдо-Даниила и Астрампсиха [Birrer 2013: 7–9]. Что касается сонника Псевдо-Даниила, возможно, старейшего из византийских, а возможно, имевшего своим источником сонник патриарха Никифора, то, по предположению Ф. Дрексля и других ученых, его анонимный греческий автор переработал более древний сонник Артемидора [Drexl 1923: 430–431; Арнаутова 2003: 503]. Например: у Артемидора сон о дожде для работающих под открытым небом предвещает помехи [Арт.: 150] (*ist hinderlich* [Artem.: 214]), а у Ахмета королю промокнуть под дождем означает, что с ним случится нечто отвратительное (*etwas widerwertiges*), что ему не понравится (Аром.: 34), у Лаврентия из Бржезовой — сулит королю напасти (?) (*protiwenstwi* ‘неприятности’) [Vavř. V.13] (ср. в более поздних сонниках: *нпепямствие* в делах). У Артемидора змей (дракон) — великие (случайные) блага [Арт.: 173; Artem.: 235], а у Лаврентия змею золотую найти — клад, золотые сокровища [Vavř. X.44]. У Артемидора и Лаврентия солнечные лучи в дом светят — умножение имущества [Арт.: 216–217; Vavř. V.4]. У Ахмета стричь волосы предвещает грабеж богатств короля [Аром.: 6], у Лаврентия из Бржезовой — ограбление и убыток [Vavř. I.25],

а у Псевдо-Даниила — ущерб [Дан.: 246], потери [Даниил № 118]. У Ахмета есть жареное заячье мясо означает получить богатство от распутной женщины [Аром.: 56], у Лаврентия — достичь большого состояния с помощью какой-то незнакомой женщины [Vavř. X.27], а у Псевдо-Даниила прикоснуться к заячьему мясу — предвестие того, что тебе достанется чужое достояние [Дан.: 245].

Во-вторых, подобные пересечения объясняются включением в одно издание материала сонников, относящихся к разным генеалогическим ветвям, как, например, в московском соннике «Миллион снов» 1878 года издания, в котором механически объединены снотолкования разного происхождения, так что одни и те же сновидения повторяются с разными, противоречащими друг другу значениями.

В-третьих, в сонниках разных по происхождению ветвей имеются типологически сходные толкования сновидений. Символика их предсказуема, имеет прозрачную мотивировку, например: волк и змея во сне означают врага в сонниках Артемидора, Ахмета (и Лаврентия из Бржезовой) и Псевдо-Даниила [Artem.: 233, 235; Арт.: 170; Аром.: 56, 57; Vavř. X.41; Дан.: 246; Даниил № 547]. В разных по происхождению группах сонников встречается и обратное снотолкование: плакать — к радости [Арт.: 249; Дан.: 246].

И, наконец, в-четвертых, общие снотолкования в разных ветвях книжной традиции сонников могут быть обусловлены позднейшими общими заимствованиями, прежде всего из такого значимого источника, как книги Священного Писания. Библейское происхождение имеет толкование сна о тучных и тощих коровах (реже быках) в сонниках, относящихся к разным ветвям их родословного древа: жирные коровы — к плодородному году, худосочные — к бесплодному году [Аром.: 48]; тучные коровы — к изобильным, урожайным годам, а худые — к голодным [Vavř.: VIII.26]; тучных быков видеть — к хорошим временам, тощие быки — к тяжелым временам [Даниил № 90, 91].

ЛИТЕРАТУРА

- Аполл. — *Аполлодор*. Толкование снов // Симпосий. <http://simposium.ru/ru/node/10967>
- Арнаутова 2003 — *Арнаутова Е. А.* Сон и сновидение // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 500–505.
- Арт. — *Артемидор*. Сонник / Сост., общ. ред. Р. В. Грищенко. СПб., 1999.

- Архипова 2004 — *Архипова С. В.* Закат Египта глазами современников // *Шово М.* Повседневная жизнь Египта во времена Клеопатры. М., 2004. С. 252–290.
- Астр. — *Смыка О.* Сонник мага Астрампсиха // Труды кафедры древних языков исторического факультета МГУ. Вып. 3. М., 2012. С. 299–303.
То же: http://www.losev-library.ru/file/1226155036_1_sbornik_finale.pdf
- Большаков 2007 — *Большаков И. В.* Снотолкователи и снотолкование в политической истории Древнего Египта. Автореф. дисс. <...> канд. ист. наук. СПб., 2007.
- БТС — [*Мухаммад Ибн Сирина*]. Большой тафсир снов Ибн Сирина / Пер. с араб. Г. Мухамедова и др.; Пер. с фр. А. Булычев. М., 2004. То же: http://islaminform.com/sites/default/files/book/tafsir_snov.pdf; <http://muslim.jofo.ru/538402.html>
- Вигзелл 2007 — *Вигзелл Ф.* Читая фортуны: гадательные книги в России (вторая половина XVIII–XX вв.). М., 2007.
- ВРЯСКЯ — Овещахъ рознѣхъ яже воснѣ кому являють сѧ // РНБ, Отд. редких книг и рукописей, Q.III. № 208. Л. 108 об.—122.
- ВСТ — Всеобщее снов толкование (сонник). Из собрания Отдела письменных источников ГИМ / Сост. Н. В. Горбушина, О. И. Самсонова, А. Д. Яновский. М., 1990.
- Дан. — Pseudo-Danielis Oneirokritikon. Псевдо-Даниил. Сонник / Пер., вст. ст. и прим. Т. И. Самойленко под ред. Д. Е. Афиногенова // Вестник древней истории, 1999, № 1. С. 239–250.
- Даниил — Сонник Даниила. По Оксфордской рукописи XV–XVI веков // Кухня ведьм: Полезные тайны / Пер. с лат. Д. Захаровой и Е. Ванеевой. Введение и сост. Н. Горелова. СПб., 2009. С. 307–336.
- ДЕС — Древнейший египетский сонник — папирус Честер-Бити III. // Симпосий. <http://simposium.ru/ru/node/9581>
- ДКС — Древнеперсидская книга снов / Сост. Г. Светозаров. СПб.; М., 2008.
- Задек — Мартына Задека, сто-шестилетнего старика, любопытное предсказание на будущие времена, и истолкование им снов по астрономии, происходящих по течению луны. С присовокуплением фокуса-покуса, или волшебные игры / Собранныя И. Глазуновым. М., 1807.
- ЗПС — Зде починаются сны по а^лфавиту с перваго слова // РНБ, Отд. редких книг и рукописей, ф. 777, Тиханов П. Н., оп. 3, № 272. Л. 50–62 об.
- ИС — Исламский сонник. Толкование снов по Священному Корану и Сунне / Пер. с араб. СПб., 2010.
- ИСА — Истолкование снов по астрономии происходящих по течению луны / Переведено с польского А. В. [М.,] 1768.

- Конд. — Турско-татарский сонник / Сост. В. Х. Кондараки, как дополнение к этнографическому отделу описания Крыма. М., 1884.
- Малл. — *Маллицкий Н. Г.* Мусульманский сонник. Казань, 1902 (Приложение к Учен. запискам Казанского университета за 1901 г. Декабрь).
- Мильч. — *Мильчевский О.* Полный новейший снотолкователь, с научным объяснением теории снов, галлюцинации и сомнамбулизма и с словарем сновидений. М., 1869.
- МС — Миллион снов, выбранных из сочинений знаменитых египетских и индийских мудрецов и астрономов, как-то Алия, Альбумазара, Иоганна Калиостра Иоганна, Кенигсбергера, Мартына Задеки, Платона, Птолемея и известной французской снагодательницы Г-жи Ленорман, с приложением толкового сонника. 2 изд. М., 1878.
- Николаев 2008 — *Николаев С. И.* Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. Библиографические материалы. СПб., 2008.
- НПС — Новейший полный сонник. Одесса, 1919.
- Ос. — Таинство сновидения. Сонник / Сост. и вст. ст. В. В. Осетрова-Туровской. Баку, 1990.
- Пол. — *Поляков П. А.* Снотолкователь, приписываемый мусульманами ветхозаветному патриарху Иосифу, сыну Иакова. (Джагатайский текст, русская транскрипция и русский перевод.) / Под ред. Н. Ф. Катанова. Казань, 1901.
- СД — Сонник древнеегипетский // Astro Meridian. <http://www.astromeridian.ru/sonnik/son3.html>
- СИСВН — Сонник или Истолкование снов, выбранных из наблюдений Астрономических и Физических и по Алфавиту расположенное. Переведено с разных языков для увеселения любопытного общества. 2 изд. Калуга, 1787.
- Соболевский 1903 — *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903.
- Солопова 2010 — *Солопова М. А.* Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции (к публикации трактата Аристотеля *О предсказаниях во сне*) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М. С. Петровой. М., 2010. С. 156–168.
- СП — Сонник польской // РНБ, Отд. редких книг и рукописей, ф. 777, Тиханов П. Н., оп. 3, № 308. 8 л. + 465 с.
- ССМП — С. А. Сонник, сказующий матку правду. СПб., 1799.
- СЧГ — Сонник Чжоу-гуна // Антология древнекитайской эзотерики: астрология, гадательные практики, медицина. I. Числа превращений дикой сливы мэй-хуа / Сост. Б. Виноградский. Киев, 1993. То же: <http://www.sunhome.ru/dreams/226>

- СЭЛС — Справочный энциклопедический лексикон сновидений. Более 3000 объяснений явлений сна / Сбирал втечении 66 лет добрый старичок из Утиной улицы. Издал в свет наследник доброго старичка из Утиной улицы, по его завещанию. СПб., [1862]. [Репринт:] М., 1991.
- ТАС — Толкованіе поалѡавиту сновъ // РНБ, Отд. редких книг и рукописей, ф. 777, Тиханов П. Н., оп. 3, № 657. Л. 108 об.—130.
- Фромм 2009 — *Фромм Э.* Забытый язык. Иметь или быть. М., 2009.
- Хассэ — *Мисс-Хассэ.* Сон и сновидения. Варшава, 1912. [Репринт:] М., 1990.
- Цветкова 2014 — *Цветкова А. А.* Толкование снов в Ассирийской книге сновидений, начало традиции // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта, № 8, 2014. С. 92–99.
- Штаерман 1989 — *Штаерман Е. М.* Сонник Артемидора как исторический источник // Вестник древней истории, 1989, № 3. С. 236–251.
- Аром. — Traumbuch Aromasaris, Das ist: Kurtze Auslegung und Bedeutung der Träume, nach der Lehr der Indianer, Persianer, Egypter und Araber / Erstlich auss Griechischer Sprach ins Latein bracht durch Herrn Johann Lewenklaw: Jetzund aber dem gemeinen Mann, so das Latein nicht verstehet, zum Besten verdeutschet. S.l., [1627].
- Aklič — *Aklič A.* Tri zlomené pečate alebo traktát prevelikých tajomstvách ukrytých v sne, hviezde a čísle. Horoskopy. Snár. Kabala. Bratislava, 1970.
- Anczyc — [*Anczyc W. L.*] Najnowszy i najprawdziwszy wykład snów czyli Sennik oraz najnieomylniejszy sposób wygrania na każdej loteryi / spisał dla pożytku grających w loteryę Kazimierz Goralczyk. Kraków, 1875.
- Art. — *Artemidoros aus Daldis.* Symbolik der Träume / Übersetzt von Friedrich S. Krauss. Wien; Pest; Leipzig, 1881.
- Artem. — Traumbuch Artemidori des Griechischen Philosophi darinnen vrsprung, vnderschied vnd bedeutung allerhand träumen, wie dieselben eynem im schlaaf fürkommen mögen, auss natürlichen vrsachen gründlich ausgelegt vnd erklärt worden. Samt eyner erinnerung Philippi Melanchtonis vnd vnterscheyd der Träume Vnd angehencktem Bericht, was von Träumen zu halten seie. Strassburg, 1570.
- Birrer 2013 — *Birrer L.* L'Exposition des sognes selon Daniel. Diss. Zürich, 2013.
- Card. — [*Cardano G.*] Traumbûch Cardani. Warhaftige, gewüsse vnd vnbetrügliche vnderweisung, wie allerhandt Träum, Erscheinungen vnnd Nächtliche gesicht, welche vns von der seelen, wañ sich der leib zû rüwen begeben, eingebildet vnd fürbracht werden, wie solche natürlich vnnd recht erklärt vnnd außgelegt werden sollend, dardurch küfftige zûfäl glücks vnnd vnglücks erfahren vnd erlernet werden mögen, on einige entziehung, oder abbruch des gewalts vnnd der krafft Gottes. Auch von den Kleinsten vnd Nächsten dingen. Vnd vom aller Besten und Säligsten läben. Durch

den Hochgelerten Hieronymum Cardanum, Doctorn der Artzney, auß langwerigem brauch vnnd fleissiger nachtrachtung, warhaftig vnd gewüß erfunden vnnd neüwlich in Latin außgangen vnd beschriben. Jetzunder zů gütem Teütscher nation, gantz fleissig vnd auff das treüwlichst verteütscht. Basel, 1563.

Dan. — *Cappozzo V.* Un volgarizzamento trecentesco del *Somniale Danielis* nel cod. Laurenziano Martelli 12 // Medioevo Letterario d'Italia. Rivista international di filologia, linguistica e letteratura / An International Journal of Philology, Linguistics and Literature (Pisa — Roma), anno XI (2014). P. 77–90.

Drexl 1923 — *Drexl F.X.* Das Traumbuch des Patriarchos Germanos // *Λαογραφία* 7, 1923. P. 428–448.

Drexl 1925 — *Drexl F.X.* Anonyme Traumbuch des Cod. Paris Gr. 2511 // *Λαογραφία* 8, 1925. P. 347–375.

FSK — Fischerjeva najnovša in popolna, ilustrovana sanjska knjiga. Po najboljših virih in izkušnjah staroegipških duhovnikov in perzijskih magijcev nabrana in sestavljena. Z dodatkom številki, ki naj se v loterijo stavijo / Za potrebo in kratek čas sestavil O. V. Ljubljana, [1904].

HDA — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 4. Berlin u. Leipzig, 1931/1932.

Kapełus 1963 — *Kapełus H.* Senniki staropolskie. Z dziejów literatury popularnej XVI–XVIII wieku // *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej, poświęcone V Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Sofii.* Warszawa; Praha, 1963. S. 295–306.

Krajník, Kolářová 2012 — *Krajník F., Kolářová J.* Prolegomena k české středověké verzi Achmetova *Oneirokritikon*, její pražské latinské předloze a řeckému originálu // *Listy filologické*, 2012, roč. 135, č. 3–4. S. 287–331.

Krawczuk 1972 — *Krawczuk A.* Sennik Artemidora. Warszawa; Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1972.

MS — *Milion snow.* Nowy wielki sennik opracowany podług najwiarogodniejszych ksiąg zawierający przepowiednie wszystkich snów z dodatkiem wróżenia z kart oraz z rąk z oznaczeniem panujących planet. Warszawa, 1899.

NSR — *Nowy sennik do rozweselenia, sny z ich wykładem w alfabetycznym porządku zawierający.* Do tego przydana jest: dla rozrywki praktyka Pitagoresa Wielkiego Filozofa. Wyd. nowe. Częstochowa, 1898.

NSUD — *Nowy sennik ułożony i dopełniony według niezawodnych wskazówek na podstawie długoletnich badań z dodatkiem chiromancyi czyli wróżenia z ręki.* Warszawa, 1895.

Opp. — *Oppenheim A.* The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of Assyrian Dream Book // *Transactions of the American Philosophical Society. New Series*, vol. 46, No. 3, 1956. P. 179–373.

- Omar — Omar Paschas echtes türkisch-persisches Traumbuch. Enthaltend die ältesten bewahrten Traumdeutungen mit glück- und gewinnbringenden Zahlen für das Lotto nach chaldäischen, persischen und türkischen Handschriften. Ergänzt durch viele Hundert Bilder, Wahrsagekunststücke, Handdeutung, Kartenlegekunst und Spielmethoden für Lotto und Klanslotterie. Erstmalig gedruckt 1803 bei Arm[br]jester in Pescht. Wien, s.a.
- PESB — Prave egiptovske sanjske bukve od leta 1231 z razkladanjem sanj in s pristavljenimi numerami. Ljubljana, 1890.
- SPNI — Sennik polski największy z istniejących obejmujący przeszło 10000 wykładów z dodaniem informacji o wpływie planet, znaków niebieskich, dniach feralnych, snach i ich wykładach / Przez samego Morfeusza. Warszawa, 1892.
- SPSW — Sennik Polityczno-Społeczno-Wyborczy z uwzględnieniem najświeższych badań naukowych w tym kierunku. Warszawa, 1907 (Zrząd, № 1, 19.02.1907 / Red. i wyd. J. Nesterowicz).
- Turk — *Turk A.* Sanje v podobah po najboljših virih zbrane. Ljubljana, 1902. [Reprint:] Ljubljana, 2011.
- TWMGE — Traumbüchlein, Wie man nechtlicher Gesichten, Fürbildungen und Träumen, Bedeutungen erkennen und lernen mag, auß alten und newen künstlichen Träumbüchern, fleissiglich in die kürbe gezogen und gestellt. Deßgleichen vor nie außgangen. Nürnberg, 1591.
- Vavř. — [*Vavřinec z Březové*]. Snář welmi pěkný, z mnohých Spisuow Mudrcůw Starých y Nowých: Yz Kněh Zákona obogijho wybraný, wedlé přijhod Lidských, skrze Sny gim od Boha zgewowané, K výstraze Lidské, skrze k těm podobné Sny, častokrát gim vkázané. We dwanáct Kněh rozdělený, a nynij opět znowu wytisštěný. Praha, 1581.
- VESB — Velike egiptovske sanjske bukve po starih egiptovskih in arabskih pismih. Ljubljana, [1890].
- Waldm. — *Waldmann P.* Peter Waldmanns Traum-Buch. Nach Alphabetischer Ordnung. Neugedruckt. 4. [Leipzig, 1805].

А. Б. Мороз

ДУША ГРЕШНАЯ.
КОНЦЕПТ ДУШИ
В ДУХОВНЫХ СТИХАХ¹

В статье рассматривается концепт души в восточнославянских духовных стихах на основании словоупотребления соответствующей лексемы. Работа является в известном смысле продолжением ранее опубликованной статьи, где концепт души рассматривается на материале полевых интервью, сделанных в одном регионе (юг Архангельской обл., Каргопольский, Няндомский и Вельский р-ны) в ходе систематической работы фольклорной экспедиции РГГУ (проводившейся в 1993–2015 гг.). Расшифровки интервью содержатся в базе данных «Традиционная культура Русского Севера» [Mogoz 2004]. В ходе работы с корпусом записей из 44613 текстов, представляющих собой фрагменты интервью на различные темы, в том числе на тему похоронных и поминальных обрядов и представлений о смерти, было выявлено 439 записей, в которых содержится слово *душа*. В это число не вошли паремийные тексты и языковые клише (*душа не принимает, у латыша одна [только] душа, душа в пятках* и т.п.), не относящиеся к проблематике работы. При анализе 439 контекстов, в которых используется лексема *душа*, было выявлено, что в них речь идет исключительно о ее мучениях в преисподней, покаянии, хождении по мытарствам, возвращении домой или пребывании в доме в течение 40 дней после смерти, метемпсихоза. Напротив, при описании существования умершего в пространстве кладбища (коммуникация с другими умершими и вообще «социальная жизнь» на кладбище, потребности в одежде, пище, предметах первой необходимости, путь на *тот свет*) лексема *душа* не используется никогда. Субъект действия здесь

Андрей Борисович Мороз,

НИУ Высшая школа экономики; Российский государственный гуманитарный университет (Москва).

¹ Авторская работа выполнена по гранту РФФИ № 17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе».

обозначен как *он, человек, покойник, умерший*, а также различными способами, которыми именуется конкретный знакомый человек: *мама, сестра, у нас один мужик* и т.п. [Мороз 2016]. В результате исследования оказалось возможным сделать вывод, что представления о загробной жизни у носителей традиционной культуры (по крайней мере в обследованном регионе) несколько более сложны, чем привычная для инструментария фольклориста или антрополога дихотомия 'душа-тело', нашедшая отражение во множестве исследований [Седакова 2004, Толстая 2014 и мн. др.]. По крайней мере в проанализированных текстах, которые хоть и описывают похоронные и поминальные обряды, а также мифологические представления о загробном мире, но являются не собственно фольклорными, а текстами спонтанной речи, имеется четкое разграничение души как субъекта странствований и посмертных мучений за грехи и собственно умершего, покойника, ведущего загробную жизнь преимущественно в границах кладбища (и дома, в случае, когда речь идет о ходячем/являющемся покойнике). Речь в таких текстах не о теле, лишенном души (о нем говорится как об истлевающей материи или о сохраняющихся костях), но о персоне.

В настоящей работе делается попытка анализа употребления лексемы *душа* в духовных стихах. Очевидно, что данный корпус текстов должен дать иную картину: мы имеем дело с жанром поэтического фольклора, не описывающего похоронные и поминальные обряды, а транслирующего (народно)христианские религиозные воззрения. Тема души занимает в духовных стихах особое место, поскольку они в значительной степени имеют душеспасительный характер.

Нет необходимости в рамках данной статьи давать тезаурусное описание души по принципам, разработанным и блестяще примененным при анализе духовных стихов и свадебных причитаний С. Е. Никитиной [Никитина 2000], поскольку репрезентация души в духовных стихах — тема давняя и хорошо разработанная ([Никитина 1993: 79–104] и др.). Особенности изображения души в духовных стихах кратко, но очень емко описаны С. Е. Никитиной [Никитина 1993: 126–127]. Тем не менее внимательное рассмотрение контекстов употребления лексемы *душа* в духовных стихах, записанных в разное время среди разных локальных и конфессиональных групп, может пролить свет на динамику, конфессиональные особенности, большее или меньшее книжное влияние на духовные стихи и др. факторы, влияющие на формирование представлений о душе в рамках одного жанра.

Для анализа выбрано три сборника: издание «Голубиная книга» [ГК], представляющее собой перепечатку «классических» текстов из

собраний П. Киреевского, П. Якушкина, В. Варенцова, П. Бессонова, а также из периодики XIX — начала XX в., сборник духовных стихов Нижегородского края, содержащий по большей части современные фиксации устных и письменных духовных стихов, а также некоторое количество перепечаток [Хр], и собрание «Духовные стихи в рукописных сборниках старообрядцев филипповского согласия», в котором духовные стихи публикуются исключительно по рукописным сборникам [Каз].

По объему сборники более или менее равнозначны: [ГК] содержит 95 текстов (32 856 словоупотреблений), [Хр] — 259 текстов (46 370), [Каз] — 114 текстов (20 268 словоупотреблений), при том следует отметить, что в [Каз] значительное количество духовных стихов представлено фрагментами. На такое количество текстов в [ГК] встречается 213 употреблений разных словоформ лексем *душа* и *душенька*, в [Хр] — 364, в [Каз] — 127.

Приведем статистику словоупотреблений. Приводимые ниже таблицы составлены на основании электронных версий сборников (распознанный pdf) путем автоматического отбора лексем по морфологии с использованием программы Word Tabulator².

[ГК]

#	Элемент	Частота
1	Душ (Р. мн.)	3
2	Душа (Им. ед.)	78
3	Душам (Д. мн.)	12
4	Душе (Д. ед.)	19
5	Душе (Пр. ед.)	2
6	Душею ³ (Тв. ед.)	1
7	Души (Пр. ед.)	4
8	Души (В. мн.)	6
9	Души (Д. ед.)	2
10	Души (Зв. мн.)	7
11	Души (Им. мн.)	17
12	Душу (В. ед.)	43
13	Душенька (Им. ед.)	4

² Доступна по ссылке <https://rvb.ru/soft/#04>.

³ Так! Одно употребление церковнославянской формы в рукописном тексте. Формы *душой*, *душою* не встречаются.

#	Элемент	Частота
14	Душеньках (Пр. мн.)	1
15	Душеньку (В. ед.)	14
		213

[Хр]

#	Элемент	Частота
1	Душ (Р. мн.)	3
2	Душа (Им. ед.)	124
3	Душам (Д. мн.)	5
4	Душами (Тв. мн.)	1
5	Душах (Пр. мн.)	1
6	Душе (Д. ед.)	30
7	Душе (Пр. ед.)	12
8	Души (В. мн.)	9
9	Души (Зв. мн.)	3
10	Души (Им. мн.)	14
11	Души (Р. ед.)	21
12	Душою (Тв. ед.)	10
13	Душу (В. ед.)	73
14	Душенька (Им. ед.)	14
15	Душеньке (Д. ед.)	6
16	Душеньку (В. ед.)	38
		364

[Каз]

#	Элемент	Частота
1	Душа (Им. ед.)	39
2	Душам (Д. мн.)	3
3	Душами (Тв. мн.)	1
4	Душах (П. мн.)	1
5	Душе (Д. ед.)	15
6	Душе (Зв. ед.)	32
7	Душе (Им. ед.) ⁴	1
8	Душе (П. ед.)	1

⁴ Форма вокатива использована в функции номинатива: *И зрит душе себе стояща* [Каз: 313].

#	Элемент	Частота
9	Души (Пр. ед.)	1
10	Души (Р. ед.)	1
11	Души (В мн.)	2
12	Души (И мн.)	3
13	Душу (В. ед.)	27
		127

Статистика словоупотреблений сама по себе мало что говорит, однако важно отметить, что в [Каз] нет ни одного употребления диминутива *душенька*, при том что в [ГК] мы имеем 19 словоупотреблений диминутива из общих 213, а в [Хр] 58 из 364, то есть соответственно 9% и 16%. В [ГК] и в [Хр] лексема *душенька* встречается в двух типах стихов: это варианты текста о двух Лазарях, причем там она использована применительно к обоим братьям — бедному и богатому. Второй тип — покаянные стихи, где также говорится о том, как *душенька* предстает пред Господом, причем речь преимущественно, но не исключительно о собственной душе (текст от первого лица):

*...А мне, душеньке, дали лететь
И много видеть:
Как первая страсть — огонь,
А вторая — смола кипит,
Третья страсть — с червеей жгучей.
Меня уловляет пред сетью,
Меня останавливает.
А я, душенька, всё метаяся,
За ангелов зацепляюся... [Хр: № 224]*

При этом [ГК] содержит стихи из устных источников, [Хр] из устных и письменных, а [Каз] только из рукописных. Именно в них вовсе не встречается диминутивных форм. Это наводит на мысль, что избегание их характерно именно для рукописной традиции. Вместе с тем в [Хр] имеется и 4 текста из рукописных тетрадей, в которых душа именуется *душенькой*. Между тем есть существенное отличие между двумя типами рукописных сборников, вошедших в эти издания. В случае с [Хр], как это специально оговаривает составительница, письменные стихи взяты из т.н. *заветных тетрадей*, «куда деревенские женщины заносили важнейшую для них информацию: тексты основных молитв, духовные стихи и произведения религиозной прозы для чтения, заговоры, церковный календарь, дни рождения и смерти родствен-

ников и другие бытовые сведения. Их хранили около икон, передавали по наследству, иногда перед смертью относили священникам» [Хр: 13]. Добавим, что такие тетради часто одновременно содержат и бытовые записи: кулинарные и медицинские рецепты, адреса и телефоны родственников, вырезки из газет и отрывных календарей и т.п. Иное дело — старообрядческие стиховники — сборники собственно духовных стихов, без какой-либо примеси текстов иного жанра или иного назначения, переписываемые наряду с богослужебными книгами. В последнее время получают распространение и печатные образцы (см., например, [Стихи]); такой стиховник был нами обнаружен, например, у старообрядцев часовенного согласия в штате Орегон, США). Эти стихи не только поются, но и читаются [Воронцова 2014: 43], а потому в большей степени, чем у православных, ориентированы на книжный язык и книжную стилистику и, по-видимому, диминутивные формы в них избегаются как разговорные.

Подтверждением нашего предположения может быть еще одна характерная черта, отличающая [Каз] от [ГК] и [Хр]. Только в этом сборнике используется церковнославянская форма вокатива *душе*, причем во всех 100% случаев обращения: *Отдай, душе, ответ самому Христу, Что ты делала с телом на беле свете?* [Каз: № 46-а]. В [ГК] и [Хр] — напротив — при обращении к душе используются исключительно формы номинатива:

*Повели душу да за три горы,
За три горы, за Сиянские.
Уж за первой-то горой тут смола кипит,
Тут смола кипит да все кипучая.
Уж ты хошь ли, душа, во смоле сидеть?* [ГК: 228].

Даже в текстах старой записи и в стихах, восходящих к книжной традиции, в цитатах из гимнографии, встречаем формы номинатива в функции вокатива. Ср. в стихе, начинающемся цитатой из кондака после шестой песни Великого покаянного канона св. Андрея Критского:

*Ах, душа, душа моя,
Воспрями, что спиши?
Как ты ныне о себе
Много не радиши...* [Хр: № 78].

[Каз] может быть противопоставлен [ГК] и [Хр] и по такому параметру, как использование атрибутивов при лексеме *душа*. Для стихов устного бытования характерно значительно более частое и разнообразное их использование. В [ГК] на 95 текстов имеется 37 слу-

чаев использования атрибутивов, в [Хр] на 259 текстов 48, в [Каз] на 114 текстов всего 10. При этом и сам спектр использованных атрибутивов значительно уже.

[ГК]

Негативные характеристики Всего 23	Позитивные характеристики Всего 13	Нейтральные характеристики Всего 1
грешная 13	праведная 6	напрасная (невинно погубленная) 1
многогрешная 4	спасенная 2	
беззаконная 4	неподкупная 1	
окаянная 1	верная 1	
черная 1	скорбная 1	

[Хр]

Негативные характеристики Всего 28	Позитивные характеристики Всего 14	Нейтральные характеристики Всего 6
грешная 23	праведная 4	вечная 1
прегрешная 1	больная 2	голодная (человек) 1
сгрешающая 1	болящая 1	родная 1
отягченная грехами 1	скорбящая 1	живая 1
беззаконная 1	[душа] скорби и печали 1	мертвая 1 (о покойнике)
погрязшая во тьме 1	лишенная сладостных грез 1	несчастливая 1
	верная 1	
	достойная 1	
	умиленная 1	
	чуткая 1 (о Серафиме Саровском)	

[Каз]

Негативные характеристики Всего 7	Позитивные характеристики Всего 3	Негативные характеристики Всего 0
неверная 1	верная 1	
грешная 2	православная 1	
многогрешная 2	праведная 1	
убогая 1		
окаянная 1		

Помимо общего незначительного количества определений для [Каз] характерно полное отсутствие нейтральных атрибутивов, описывающих те или иные свойства души, то есть мы видим характеристики души исключительно в рамках оппозиции ‘грешная — праведная’. В принципе, эта оппозиция и есть основная для всех стихов, затрагивающих тему души (с которой связаны мотивы покаяния и спасения, греха и вечной муки), однако тексты в [ГК] и [Хр] имеют несколько более широкий спектр атрибутивов. Частотность употребления негативных атрибутивов демонстрирует одинаковую картину: по всем трем сборникам она примерно вдвое превышает частотность позитивных.

Если рассматривать контексты, в которых душа выступает как объект действия, то во всех трех сборниках мы видим примерно одинаковую картину: на первом месте по частотности стоят предикаты, описывающие смерть, то есть разлучение души с телом и препровождение души к месту ее дальнейшего пребывания: к Господу, на небо, в ад и проч. Значительное количество таких контекстов дает нам крайне популярный и представленный во всех трех сборниках рядом вариантов стих о богатом и бедном брате / о двух Лазарях / о Марко богатом. Между тем количество действий, производимых над душой, в [ГК] заметно отличается от [Хр] и [Каз] в меньшую сторону. Объясняется это тем, что в первом сборнике преобладают сюжетные стихи эпического характера (т.н. «старшие»), в то время как в двух других помещено много покаянных стихов. Именно эти тексты дают наибольшее количество словоупотреблений лексемы *душа*, в особенности в части описания манипуляций с нею.

[ГК]

Действие	Субъект	Количество текстов
вынимать / брать / принимать (на руки) — положить/посадить на пелены / гробницу копия — вознести / понести / отвести в рай ад — возринуть во тьму / погрузить в ад поставить перед Абрамом	ангелы, Христос, Богородица, бесы	10
спасти (постом-молитвами)	мы, вы	5
помогать	милостыня	2
пропускать в рай	<i>Петр и Павловичи</i>	1
выпускать из ада	Господь (велит)	1

Действие	Субъект	Количество текстов
губить	Нагай-птица	1
молиться	братия	1
простить	Христос	1

[Хр]

Действие	Субъект	Количество текстов
разлучить душу с телом / отнять душу от тела / унести / увести (к Престолу)	ангел, смерть	8
вынуть—посадить на пелены / полотно — понести — опустить бросить ко Христу / в рай ад	ангелы	6
помолиться / проводить / посетить (о похоронах и поминках)	вы	5
отдать Богу	человек	4
спасать от греха	Бог, ангелы, я	4
кипеть для души	огонь, смола, черви	3
молиться /сказать «Вечную память»	вы	3
40 дней водить по мытарствам	3 л. мн.ч.	2
вести на суд	3 л. мн.ч.	2
взять, повлечь в бездну	враги	2
исцелить	Бог	2
напоить-накормить	богатый Лазарь	2
перенести через огненную реку	Царь небесный / ангелы	2
погубить (грехом)	вы, я	2
подать смиренья	Богородица	2
поминать (при смертном часе на помин души)	детище	2
помочь	Бог / добрые дела	2
разорять / жечь	гордые мысли/ грехи	2
терзать / тревожить	печали / бесы	2
убелить / украшать	вера / мы	2
исправить	люди	1
позабывать	мы	1

Действие	Субъект	Количество текстов
вводить в беду	окаянный	1
видеть [понимать] мою душу	Богородица	1
возвратить в рай	ангел	1
дать отраду	Богородица	1
дать приказ: Иди к Богу	ангел	1
забыть	мы	1
искупить	братья-сестры	1
навестить, проводить в последний путь	духовная беседа	1
накладывать на душу грехи, не делать добра душе	мы	1
не найти пищи для души	я	1
не печься	вы	1
отдавать за других	св. Серафим Саровский	1
открыть для души страх	грехи	1
повести, поставить перед Творцом	3 л. мн.ч.	1
поранить вином	ты	1
послать душе на покаянье помолиться	Бог	1
приводить к Свету мольбою	св. Серафим Саровский	1
принять в рай	Бог	1
приобрести мир	я	1
пронзить Богородице душу	оружие (известие о распятии)	1
раздать казну по [для] душу	Аника-воин	1
раскалить оловом	Сатана	1
скорбеть, жалеть	я	1
смущать	враг	1
снять скорбь	Богородица	1
спасти	ночные поклоны	1
убивать душу и тело	одежда и дело	1
уловлять	страсти	1
успокоить, спасти	ангел-хранитель	1
что делать с тобою?	ангел	1

[Каз]

Действие	Субъект	Количество текстов
приходить по Д / приступить к Д	страшные / грозные ангелы, бесы / демоны	5
убивать, прельщать в грех Д / посмрадить сладкими / накладывать много грехов, не делать добра / губить	я, мы, человек, <i>вся моя одежда и дело</i>	5
взять — понести (на мытарства) / вознести — отдать Аврааму	ангелы	4
помиловать / избавить / вывести из работы, ввести в селения Своя	Христос, Господь	4
осквернить / <i>бороть</i> / влечь в бездну	Антихрист, враг	3
гнать — погублять — вышибить — обрачать в негасимый огонь	ангелы	2
пропитать / печься	Господь, Христос	2
приближаться	конец душе	2
грозить грехами	демоны, смерть	2
показать Царствие Небесное	ангелы	1
восстать из мертвых на спасение муку	Христос	1
спасать	труды	1
не помогать помогать	богатство, друзья, гордость, лесть, скупость молитва, слезы, покаяния	1
погубить власть над Д, отпускать	дьявол	1
отринуть от лица Своего	Христос	1
скитаться на пользу Д	я	1
давать чашу смертную	смерть	1
напоить-накормить	богатый брат	1
разлучить с телом	смерть	1

Теперь рассмотрим контексты, в которых душа выступает как субъект.

[ГК]

Действие	Количество текстов
грешить (из-под курочки яичко уносить, из квашни тесто вынимать, у соседушки корову подоить / жить в гордыне, никого не блюсти; нищих братьев ненавидеть, в пище, питье отказывать, в темную ночь не укрывывать / пить, землю делить не по-праведному, не поститься, утрени просыпать, заломы делать, спор отнимать, скотину пускать в поле, ссорить мужа с женой, не каяться в грехах, сатану потешивать, умереть без покаяния / Писанию не поверовать, судить не по-праведному / среды и пятницы не пащиваться, великого говления не гавливаться, заутрени, вечерни просыпывать, в воскресный день обедни прогуливать, в полошках хаживать, не по-праведну землю разделять, межку через межу перекаладывать, с чужой нивы земли украдывать, не по-праведну покосы разделять, вешку за вешку позатаркивать, чужую полосу позакашивать, в соломах заломы заламывать, со всякого хлеба спор отнимывать, проворы во полях пораскладывать, скотину в поле понапушивать, добрых людей оголаживать, из коровушек молоки выкликывать, во сырое коренье выдаивать, смалешеньку дитя проклинывать, во белых во грудях его засыпывать, в утробе младенца запарчивать, мужа с женой поразваживать, золотые венцы поразлучивать, по улицам душа хаживать, по подоконю слушивать, по свадьбам хаживать, свадьбы зверьями оборачивать, по игрищам душа хаживать, подо всякие игры много плясывать, самого сатану воспотешивать, напиться зелена вина, Богу не каяться, отцу духовному не сказывать / спорину из хлеба вон вынимать, золот венец разлучать, младенца во чреве проклинать / добро делать, нищих не забывать / жить во зле, во гордости)	9
век мучиться / идти в муку вечную / в огне прогореть / во смоле сидеть, во червех сидеть, во огне гореть / нечем уста промочить	5
в рай не зайти	3
плакать / <i>восплакнуть</i> / плакаться, отбиваться	3
с телом расставаться (не прощаться, воротиться, поклониться)	3
пропадать / погибать из-за тела / поддаваться телу земному	3
на ответ пойти, поклониться Христу / пойти к Христу на спокойание	2
провалиться в ад / идти вниз по огненной реке	2
проходить [проч] / <i>подите вы</i>	2
жить на вольном свету / царствовать, праздновать на вольном свету	2
не раскаяться покаяться	1
творить не творить добро	1

Действие	Количество текстов
воскресать погибать	1
идти по правую левую сторону	1
стоять промежду раю, муки	1
хотеть перевозу [через огненную реку] — стоять у реки, вопить и кричать	1
в раю взвеселиться	1
со Христом обручаться	1
Христу в очи не смотреть	1
Господа умолить	1
уготовать Царство Небесно	1
в тело войти	1
пойти по грехам	1
ходить во тьме, не найти себе пристанища	1
намучиться	1
[молить:] овиваться кругом ноги	1
приблизиться к Архангелу Михаилу	1
расчерпати чару зла, гордости	1
умереть — не проститься [без покаяния]	1
переставиться	1

[Хр]

Действие	Количество текстов
разлучаться / расставаться с телом / вылетать из тела / выйти из груди	11
плакать, рыдать, стонать, трепетать	7
ходить к Богу / идти / отойти / прийти на ответ к Богу / пойти на ответ / стремиться / идти к Богу / явиться лицу Христову	7
трепетать, бояться (принять мытарства), утрашиться	6
спать	5
идти далеко / бродить / уйти	4
идти на суд / ждать суда	4
прилететь, стать у окна, смотреть / пойти по своим семействам / ходить возле дома / быть с вами (хотя тело зарыто)	4
идти [к ангелу], в рай во тьму, в огонь	3
взглянуть на мир (в последний раз)	3

Действие	Количество текстов
войти в тело / внити паки во свое тело / полететь к телу своему	3
проснуться / воспрянуть / востать, пробудиться, поститься, помолиться, укрываться от соблазнов / не убить себя в забавах	3
молиться (встать на колени перед Спасителем)	3
лететь на тот свет / далеко	3
унывать	3
за все отвечать / мучиться за грехи	2
в момент смерти сетовать, о грехах болезновать, плакать, терзаться	2
не проститься, воротиться	2
гореть	2
(не) каяться	2
взглянуть на мир в последний раз	2
видеть страсти / пройти мытарства	2
вздыхать / томиться	2
прийти к архангелам	2
стремиться [туда], где грехам конец	1
пойти на ответ	1
пропадать, погибать	1
летать и порхать	1
взлететь	1
не радеть о себе	1
вспомнить небо, рай, Создателя	1
тело иссушить постом, душу оградить крестом (sic!)	1
не терпеть	1
быть у Бога	1
грешить	1
жить на земле (не вечно)	1
любить всех	1
болеть	1
быть с вами	1
не ладить с суетой	1
открываться	1
взглянуть, как будут (при отпевании) враги исчезать	1
простить	1

Действие	Количество текстов
успокоиться после смерти	1
не дожидаться старости (делать добро)	1
оставаться в доме	1
проститься на 40-й день	1
ожидать суда	1
уготовиться (поститься, обувать, призывать, подавать)	1
нести грехи	1
метаться, за ангелов цепляться	1
не найти места	1
не заслужить вечный покой	1
[согрешить:] не накормить, не напоить, не одеть, не обуь, в дом не пустить	1
[согрешить:] не ходить в храм, не молиться	1
осиротеть (из-за греха)	1
не видать рая	1
прийти в огонь	1
просить перенести через реку	1
отпрянуть от зла	1
<i>отягчить</i> скорбями	1
охладеть	1
не внимать истине	1
не делать добрых дел	1
служить Богу	1
пойти с ангелами	1
пострадать, голод, холод видеть	1
радостно взирать	1
встать справа угождать демону	1
позаботиться о душе (sic!)	1
простить	1
нести грехи	1
удавиться на осине (Иуда) (sic!)	1
успокоиться	1
ходить 40 дней, пройти заставы	1
встать на колени	1
умолять помолиться о ней	1

[Каз]

Действие	Количество текстов
разлучаться от тела / расставаться с телом / исходить	8
плакать / плакать и рыдать / плакать и терзаться	7
пойти от тела к Страшному Судие / явиться тамо [к Богу] / пойти ко Христу / явиться Создателю	5
просить ангелов / молиться [дать еще сроку]/ молиться об отсрочке	5
востать, отстать от греха, помыслить страшный час, воспрянуть, молиться / освенуть / возникнуть, вопиюще / возникнуть, зовущи к Богу	5
согрешить (мать прогневить, себя осквернить, обесчестить)	4
ужасаться и удивляться / ужаснуться, убояться, утрашиться / трепетать	3
унывать и сетовать при смерти не унывать	3
видеть беззаконная дела своя / вспомануть грехов своих море	2
дать ответ Христу / явиться Создателю	2
пойти по своим по делом	2
уповать на Господа	2
восхвалять Господа	1
прогневать Бога	1
попросить: прими мя, яко мати младенца	1
вздохнуть, прослезиться	1
ведать суету мира	1
взойти на гору	1
идти в рай ад	1
идти с востока запада	1
узреть гроб свой	1
в молодости равна ангелам	1
увидеть святых полки	1
быть готовой к ответу	1
прийти к посечению	1
пребывать во грехах	1
заботиться о тленном	1
отступить от дел срамных, прияться за благою жизнь	1
пребывать в лености	1
проклинать своих отца и мать: проклят день, когда нас мать породила	1
не прибегать к покаянию	1

Действие	Количество текстов
оскверниться	1
зреть себя перед плотью	1
помышлять о грехах	1
желать пустыни	1
наследовать Царство небесное [через молитву и покаяние]	1

В основном в стихах из всех трех сборников разрабатываются одни и те же мотивы с душой — субъектом. Она грешит, расстаётся с телом, смотрит на него извне, ходит вокруг родных мест и по мытарствам, каётся или не каётся, отправляется к Богу, стремится в рай, но часто попадает в ад, где претерпевает мучения, и т.д. Однако в [ГК] и [Хр] нельзя не заметить в ряде текстов несоответствие некоторых действий представлениям о душе как бестелесной сущности. Уже неоднократно отмечалось, что лексема *душа* и в речи, и в фольклорных текстах (от паремий до духовных стихов) часто расширяет свою семантику и «отождествляется с человеком и его действиями. Она *ходит, прощается и возвращается, стонет, плачет, ужасается*, даже *напилася душа зелена вина, померла (!) без покаяния и провалилася в ад*. Все человеческие действия и поступки — деятельность души, она за них в ответе» [Никитина 1993: 127]. Ряд текстов из рассмотренных сборников даёт нам такой материал, где душа безоговорочно, поношью отождествляется с человеком. Она, например, может иметь не только сердце (*Придите, в недугах болящие, Лишен[н]ые сладос[т]ных грез, Души, сердцем скорбящие...* [Хр: № 167]), но и душу:

*Хожу, хожу я [душа] возле дома.
Родные видят ли меня?
Взойду, взойду я в дом родимый,
И Богу помолюся я.
Я знаю: здесь обед готовят,
Хотят меня здесь помянуть. [...]
Прощайте, все мои родные,
Прошу не плач[ь]те обо мне,
А то мне будет здесь плохо —
Залита будет вся душа. [Хр: № 243]*

*Ты не плачь, душа родная,
Своих сродников проси:
Пусть они помянут Бога
О твоей грешной душе. [Хр: № 248].*

Наконец, душа в стихах может настолько отождествляться с человеком в целом, что заменяющее ее личное местоимение оказывается в мужском роде:

*Ах, душа, душа моя,
Воспряни, что спиши?
Как ты ныне о себе
Много не радиши.
Не убей сама себя
В временных забавах,
Пребывай умом всегда
В небесных прохладах.
Возлюби прискорбну путь,
Ею утешайся,
Завсегда бывай в посте,
Оным украшайся.
Укрывайся от соблазн,
Будь от них неуловлен,
Провождай жизнь во слезах,
Вечно будешь похвален [Хр: № 78].*

Разумеется, последнее обстоятельство (наличие у души души) можно считать скорее курьезом, чем закономерностью, однако сам такой курьез, несомненно, подготовлен общей закономерностью. Если в стихах более ранней фиксации [ГК, с. 223] мы встречаем только душу, которая пьет, ест, несправедно судит, делает заломы и отбирает у чужих коров молоко, мужа с женой *поразваживает* и в утробе младенца *запарчивает*, то в современных записях душа может удавиться [Хр, № 44] или (не) заботиться о своей душе [Хр: № 254]. Ничего подобного мы не наблюдаем в [Каз], где «телесность» души ограничивается рамками стандартного метафорического описания (душа плачет, ходит, смотрит — не более того). Возможно, и в этом случае причина в более строгом отношении старообрядцев к текстам стихов и в особенности к словоупотреблению, а также в более выраженном книжном влиянии и авторском начале.

ЛИТЕРАТУРА

Воронцова 2014 — *Воронцова Е.* Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев Южной Вятки // Антропологический форум № 23. 2014. С. 38–51.

- ГК — Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. Сост., вступ. ст., прим. Л. Ф. Солощенко и Ю. С. Прокошина. М., 1991.
- Каз — «Духовные стихи в рукописных сборниках старообрядцев филипповского согласия (по материалам Кемеровского территориального собрания ГПНТБ СО РАН) / Сост., вступит. ст., коммент. и описание рукописей Т. Г. Казанцевой. Новосибирск, 2014.
- Мороз 2016 — *Мороз А. Б.* Странствия души на том и этом свете: современная севернорусская традиция // *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. Tom 1. *Dusza w oczach świata*. Warszawa, 2016. S. 435–454.
- Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никитина 2000 — *Никитина С. Е.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах. Опыт тезаурусного описания. М., 2000.
- Седакова 2004 — *Седакова О. А.* Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Стихи — Стихи религиозного содержания. Собрал и подготовил епископ Силуан (Килин). Т. 1–3. Новосибирск, 1992.
- Толстая 2014 — *Толстая С. М.* Антиномии народной философии жизни // *Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2014. С. 108–124.
- Хр — «Только в Боге успокаивается душа моя»: Народная религиозная поэзия Нижегородского края / Сост., коммент., вступ. ст. Н.Б. Храмовой. Нижний Новгород, 2012.
- Moroz 2004 — *Moroz Andrei*. The Folklore Archive of the Russian State University for the Humanities in Moscow // *Studia mythologica slavica*, Ljubljana, 2004, VII. P. 175–179.

Филологи разных славянских стран время от времени сталкиваются с проблемой подделок фольклорных произведений. Наиболее известными фальсификатами такого рода были знаменитые Краледворская и Зеленогорская рукописи, созданные чешским филологом и поэтом В. Ганкой. В течение нескольких десятилетий они считались ценными источниками для реконструкции славянской мифологии [Лаптева 2002].

В настоящее время большой опыт разоблачения разного рода фальсификатов накоплен историками. Достаточно упомянуть книги В. П. Козлова «Тайны фальсификации: Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков» [1996] и «Обманутая, но торжествующая Клио: Подлоги письменных источников по российской истории в XX веке» [2001], коллективные монографии «Что думают ученые о “Велесовой книге”» [Алексеев 2004] и «Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов» [Петров, Шнирельман 2011] и ряд изданий, посвященных «Протоколам сионских мудрецов».

В области фольклористики единственным изданием, посвященным проблеме фальсификатов, пока остается книга «Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора» [Топорков и др. 2002]. Об актуальности данной тематики говорит то, что в 2017 г. в Российском государственном гуманитарном университете (Москва) была проведена школа-конференция на тему «Фальсификации и ошибки в фольклористике и культурной антропологии» [Архипова и др. 2017].

Особый интерес представляют такие периоды, когда фальсификация фольклора приобретала массовый характер и разного рода

подделки играли существенную роль и в гуманитарной науке, и в художественной литературе, и в общественном сознании. В истории российской фольклористики явственно выделяются три таких этапа. Это, во-первых, период 1830–1840-х гг., который можно назвать романтическим или донаучным. Во-вторых, сталинская эпоха, отмеченная созданием так называемого «советского фольклора». И, наконец, современный период с массовым изданием магической, неоязыческой и паранаучной литературы на темы фольклора и мифологии. Учитывая, что этот период начался после распада Советского Союза и блока социалистических стран, его можно назвать постсоветским. А с учетом того, что современная книжная продукция параллельно распространяется в Интернете, его можно также именовать Сетевым. В настоящем докладе на отдельных примерах будут показаны особенности разных периодов.

Начнем с нескольких вступительных замечаний. Подделки в области фольклора установить значительно труднее, чем в случае с историческими документами. Если текст был записан изустно, то нет и его рукописи, а раз нет рукописи, то нельзя опереться на данные палеографии и истории языка. В подавляющем большинстве случаев исследователь лишен возможности перепроверить текст, обратившись к его исполнителю. Он вынужден верить собирателю фольклора на слово.

Фольклорный текст имеет двойственную природу: с одной стороны, его можно рассматривать как художественное произведение, обладающее эстетической ценностью, а с другой — как исторический документ, характеризующий определенную эпоху и социальную среду. Если подделки исторических документов оцениваются негативно как подлоги и мошенничество, то создание художественных произведений, которым приписывается чужое авторство, может восприниматься вполне позитивно, если оно представляет собой мистификацию, а не банальный плагиат.

Такие мистификации — важная и законная часть истории литературы. Их появление часто связано с переходными явлениями в развитии словесности, когда в литературный процесс вовлекается новый, неизвестный ранее материал (например, мифология или фольклор своего и других народов). Наиболее известная из таких мистификаций — «Песни Оссиана» Дж. Макферсона — была чрезвычайно популярна в европейских (в том числе и славянских) литературах второй половины XVIII — начала XIX в. И фальсификат, и литературная мистификация могут многое рассказать об их подлинных авторах, их знаниях, интересах, вкусах и пристрастиях.

Литературная мистификация в духе фольклора предполагает имитацию чужого стиля и овладение специфической тематикой, сюжетикой, топижкой и т.д. Формально стилизация и подделка могут совпадать друг с другом. Между ситуацией, когда писатель ограничивается стилизацией фольклора, но сохраняет свое имя как автора произведения, и ситуацией, когда писатель выдает свое произведение за запись фольклора, различия не в форме, а в фигуре автора. В первом случае автор — это вполне реальный человек, который действует в рамках конвенций современной литературы, а во втором в качестве автора выдвигается фиктивный образ народа, который создает фольклор как некая собирательная личность. Если писатель воплощает в своем произведении собственные вкусы и взгляды, то сказка, былина, пословица и т.д., согласно романтическому взгляду на фольклор, восходят к глубокой древности и хранят в себе языческие мифы и следы первобытного отношения к природе.

К особенностям культурной ситуации 30–40-х гг. XIX в. можно отнести то, что тогда еще не осознавалось достаточно ясно различие между публикациями фольклора и художественными произведениями на темы из народной жизни. Граница между рассказом из народного быта, этнографическим очерком и этнографическим описанием была довольно размытой. Такие русские и украинские писатели, как М. Н. Макаров, В. И. Даль, С. В. Максимов, П. А. Кулиш, М. А. Максимович и многие другие, сами записывали и публиковали фольклор и параллельно использовали его в своих произведениях. Фольклорные тексты часто помещались в литературно-художественных журналах и предназначались для широкой аудитории.

Фольклорные фальсификаты эпохи романтизма подчас представляли собой своеобразные литературные фантазии на фольклорные темы. Многие предания, легенды, сказки разных славянских народов, помещенные в изданиях 1830–1840-х гг., несут на себе черты литературной обработки. В книгах и статьях И. Т. Боричевского, К. В. Войцицкого, М. Н. Макарова, И. П. Сахарова, П. М. Шпилевского, Л. Семеньского, фактический материал был щедро приукрашен вымыслом, разбавлен фантастическими добавками, беллетризирован и намеренно архаизирован.

Одним из наиболее ярких фальсификатов середины XIX в. было сочинение «Белорусские народные предания» П. М. Шпилевского (1823–1861), известного впоследствии журналиста, писателя и автора этнографических сочинений о Белоруссии [Древлянский 1846; 1846а; Шпилевский 1852]. Написанная в форме словаря, публикация

включала описание 52-х богов и духов «белорусцев». П. М. Шпилевский действительно был выходцем из Белоруссии и посещал ее во время учебы в Петербургской духовной академии; он собирал фольклор, наблюдал воочию обряды и обычаи. При этом он фантазировал, разбавлял реальные данные сведениями занимательными, а подчас и совершенно немыслимыми, выдавая их за собственные записи из уст простолюдинов. Ряд толкований П. М. Шпилевского основан на ошибках, недоразумениях. Он отыскивал имена языческих богов в неправильно истолкованных поговорках, песнях и формулах проклятий, произвольно отождествлял персонажей белорусской демонологии (реальных и выдуманных) с древнеславянскими и античными богами [Кисялёў 1974; Кисялёў 1978: 247–281; Цішченка 1986: 36–64; Левкиевская 2002; Топорков 2002].

О подделках И. П. Сахарова (1807–1863) в настоящее время существует довольно обширная литература. Сахаров уверял, что приводит тексты точно в таком виде, в каком они обращаются «в устах народных, без перемены понятий и слов» [Сахаров 1841/1/2: 16]. Между тем, такие современники, как А. А. Григорьев, П. А. Бессонов, А. Н. Пыпин, А. Н. Афанасьев, высказывали сомнения в достоверности этих материалов. В настоящее время установлено, что Сахаров сам сочинял сказки, которые выдавал за народные, пользуясь при этом сюжетами былин из Сборника Кирши Данилова и ссылаясь на несуществующие рукописи, правил тексты заговоров и загадок, делал вставки в публикуемые им тексты древнерусских памятников [Пыпин 1890: 276–313; 1898: 24–30; Виноградов 1905; Новиков 1959; Козлов 1996: 199–207; Корепова 2007; Коровашко 2009: 58–94; Топорков 2010; 2014; 2015; 2017].

Исследование 11 воинских заговоров, опубликованных Сахаровым, показало, что все они существенно отличаются от аналогичных текстов из рукописных сборников XVII–XIX вв. [Топорков 2017]. Во-первых, многие старинные заговоры начинаются молитвенной формулой «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» или «Господи Боже, благослови, отче», а заканчиваются словами «Во веки веков» и «Аминь»; в текстах то и дело фигурируют имена святых, апостолов, ангелов, Христа, Богородицы и т.д., в то время как в заговорах Сахарова мы не встретим ничего подобного. Во-вторых, аутентичные заговоры от вражеского оружия как правило гораздо больше по размеру; перечни оружия, врагов, небесных заступников и др. могут включать десятки позиций. В-третьих, у Сахарова отсутствует основная формула воинских заговоров, которая начинается словами «Стой, стрела»

и может повторяться десятки раз на протяжении одного текста или рукописного сборника. Все это говорит о том, что заговоры, опубликованные Сахаровым, подверглись существенному отбору, сокращению и редактированию.

Сахаров вводил в воинские заговоры слова и словосочетания, которые были призваны придать текстам колорит старины: *ратоборец* (№ 18, 29)¹; *в терему понизовском; всякие языки и супостаты* (№ 20); *терем боярской; панцырь дедовской; шлем богатырской* (№ 29); *старожилые люди; малое ухищренье; матернее заповедание* (№ 30); *княжев терем, Володимеров; богатыри ноугородские; соратники молодецкие; лебедь княжая; закорачилась; казанская рать* (№ 32); *с покорищем; княжая рать; литовские богатыри* (№ 33).

В сахаровских заговорах значительно чаще, чем в аутентичных текстах, встречаются эпитеты. Особенно богатая эпитетика в тех заговорах, которые, как мы полагаем, сочинил сам Сахаров. В отдельных фрагментах почти все существительные сопровождаются эпитетами, а некоторые даже двумя или тремя, причем эпитеты стоят в основном после определяемого слова, например: «Еду на гору *высокую, далекую*, по облакам, по водам, а на горе *высокой* стоит терем *боярской*, а во тереме *боярском* сидит *засноба, красная* девица. Ты девица, *засноба молодецкая*, иду за тебя во рать на супостатов моих, врагов-злодеев» (№ 29); «Мне меч-кладенец будь *другом*, мне панцырь *дедовской* будь *родным* братом, мне шлем *богатырской* будь *венцом обручальным*, мне конь *вороной* будь *удалым* молодцом» (№ 29); «Срываю три былинки *белыя, черныя, красныя*» (№ 31).

Человеку, знакомому с аутентичным фольклором, стиль Сахарова кажется слащавым и далеким от устного творчества. Однако сам Сахаров, по-видимому, высоко оценивал такой стиль. Во всяком случае в своем издании сказок он писал: «Все эти сказки, удержавшие вполне наш чистый народный язык, были приняты мною за основание текста. По крайней мере доселе не видал ничего лучшего ни сам я, ни кто-либо другой» [Сахаров 1841а: 270].

Центральным персонажем сахаровских заговоров является красная девица, которая фигурирует в заговорах от вражеского оружия (№ 20, 29), в присушках (№ 1, 44, 50), в заговорах от зубной боли (№ 14), от кровотечения (№ 26, 37), от тоски (№ 42, 43), от пор-

¹ Здесь и далее ссылки на заговоры, опубликованные И. П. Сахаровым, даются с указанием номера текста по изданию: Сахаров 1841/1/2: 18–35. Курсив в цитатах мой — А. Т.

чи (№ 55). Сравнение «Заговора от скорой dospешки», опубликованного Сахаровым (№ 59) с рукописью, присланной публикатору Г. И. Парихиным, показало, что в этом тексте Сахаров заменил Богородицу, которая была в оригинале, на красную девицу [Топорков 2014: 144]. Вполне вероятно, что такая же замена была произведена Сахаровым и в каких-то других текстах, оригиналы которых не сохранились.

В первом заговоре из коллекции Сахарова красная девица сидит на золотом стуле в семибашенном доме; на коленях она держит серебряное блюдечко с булатными ножичками (№ 1). В «Заговоре от пуль свинцовых, медных, каменных» красная девица изображается с атрибутами богини войны: в одной руке она держит свинцовые пули, в другой медные, а в ногах у нее лежат пули каменные (может быть, картечь?) (№ 20). В другом воинском заговоре имярек просит красную девицу защитить его своей фатой, крепкой, «как камень горюч Алатырь» (№ 29). В заговоре от зубной боли красной девицей названа зарница, к которой имярек также обращается с просьбой закрыть его своей фатой: «*Заря зарница, красная девица, полуношница, в поле заяц, в море камень, на дне лимарь. Покрой ты, зарница, мои зубы скорбны своею фатою от проклятого Лимаря; за твоим покровом уцелеют мои зубы*» (№ 14).

В заговоре от порчи красная девица в тоске обращается к туче и ветру в духе плача Ярославны из «Слова о полку Игореве»: «Посреди Окиан моря выходила туча грозная с буйными ветрами, что ветрами северными, подымалась мятель со снегами, нагонялись волны на высок терем, налетали орлы черны на широк дол, выходила *красная девица* к загорному студенцу, во тоске, во кручине, садилась *красная девица* вокруг студенца, а сама говорила таковы речи: *Гой ты, туча грозная, со буйными ветрами! умчи ты, туча грозная, тоску со печалью от красной девицы, рабы такой-то, на Окиан-море, застели ей путь и дороженьку метелью со снегами, прикрой призороки бело-серыми волнами, приставь в сторожи черных орлов*» (№ 55).

Таким образом, красная девица в заговорах Сахарова предстает как сверхъестественное существо, которое может уберечь воина с помощью своей фаты, крепкой как камень Алатырь, хранит меч-кладенец, панцирь, богатырский шлем и ворона коня, которые предоставляет воину, отождествляется с зарницей, управляет ветрами, тучами и орлами. Характерно, что красная девица фигурирует в двух первых заговорах сахаровской коллекции, как бы задавая ее основной мифологический сюжет.

Позднее А. Н. Афанасьев отождествлял красную девицу с богиней Зорей и, основываясь на сахаровских заговорах, придавал особое мифологическое значение ее фате: «Розоперстая богиня Зоря тянет “рудожелтую” нитку и своей золотою иглою вышивает по небу розовую, кровавую пелену... <...> Потухающая зоря заканчивает свою работу, обрывает рудожелтую нитку, и вместе с тем исчезает с неба ее кровавая пелена, почему народное поверье и присвоило ей силу останавливать текущую кровь и зашивать действительные раны... <...> Из приведенных заговоров видно суеверное усвоение древне-языческих представлений о богине Зоре — Пречистой Деве Богородице... <...> Согласно женскому олицетворению Зори и ее чистейшему блеску, она называется в заговорах «красною дѣвицей», нередко даже без указания на ее нарицательное имя. Нетленная пелена девы-Солнца (= утренней или вечерней зори), спасающая от всяких бед и недугов, в понятиях двоеверного народа отождествилась с покровом пресв. Богородицы» [Афанасьев 1865/1: 224–225]².

В «Заговоре от ратных орудий» (№ 19) орел кидает на землю кремни и громовую стрелу, от которых происходит огонь, а потом начинается сильный дождь. Сахаров использовал мотивы заговоров, призванных намочить порох и обезвредить оружие врага, однако в аутентичных текстах отсутствуют мотивы орла, громовой стрелы, искры и огня. Позднее А.Н. Афанасьев предложил мифологическую интерпретацию данного текста: «Греки и римляне почитали орла посланником Зевса, носителем его молний; до сих пор на гербах изображают орла с громовыми стрелами в лапах. <...> Согласно с этими данными, отождествляющими орла с богом-бросателем молний и проливателем дождей, свидетельствует и один из наших заговоров...» [Афанасьев 1865/1: 492–493].

В сахаровские воинские заговоры вставлены фольклорно-мифологические сюжеты об огненном змее, черном вороне, киевской ведьме и т.д., которые отсутствуют в подлинных текстах. Из заговоров Сахарова мы узнаем, что черный ворон свил гнездо на семи дубах (№ 31), а двенадцатиглавый змей был убит 12-ю богатырями под 12-ю муромскими дубами (№ 35). Сложный мифологический сюжет, в котором «ворон, всем воронам старший брат», заклевал огненного змея, представлен в заговоре № 32.

Таким образом, в заговоры Сахарова интерполированы мифологический образ красной девицы в виде небесной заступницы и боги-

² Разрядка А. Н. Афанасьева.

ни войны, миф о происхождении земного огня от громовой стрелы, брошенной с неба орлом, сюжет о побивании огненного змея черным вороном и др. Сахаров предлагает в своих заговорах читателю свидетельства о славянской мифологии, якобы сохранившиеся до начала XIX в. в текстах заговоров и «подслушанные» у поселян любознательным современником.

Мифы, которыми Сахаров насыщал тексты своих заговоров, могли восходить не только к верованиям славян, но и к мифологии греков, римлян и других народов древности. Одна из идей Сахарова заключалась в том, что русские заговоры не были сочинены на Руси, но попали сюда как часть «всеобщего мирового чернокнижия». Характерно, что для Сахарова не составляло проблемы сблизить русские заговоры с гимнами Орфея [Сахаров 1841/1/2: 12]. А. Н. Афанасьев в ряде случаев выступает как идеальный читатель Сахарова, который распознает в его текстах мифологические намеки и ставит их в контекст славянских и античных мифов.

Очевидно, что Сахаров имел в своем распоряжении один или несколько сборников воинских заговоров. Однако опубликовать их в оригинальном виде в 1830–1840-е гг. было совершенно невозможно. Достаточно сказать, что в воинских заговорах описывается, как Богородица защищает имярека с помощью сковороды, а вражеская стрела проходит «через живого Бога, который Бог сотворил небо и землю» [Турилов, Чернецов 2002: 192; 2-я четв. XVII в.]. Вполне вероятно, что исходным обстоятельством, побудившим Сахарова начать переработку заговоров от вражеского оружия, было естественное желание сделать возможной их публикацию.

Можно предположить, что на первом этапе работы с заговорами Сахаров отобрал такие тексты, которые в принципе могли пройти через цензуру, и отделил их от таких, которые не могли быть опубликованы в то время ни при каких обстоятельствах.

На втором этапе работы Сахаров, по-видимому, последовательно снял в заговорах все, что делало их похожими на христианские молитвы. Во-первых, он вычеркнул из рукописных текстов инициальные и заключительные молитвенные формулы: «Господи Боже, благослови, отче», «Во имя Отца и Сына и Святого Духа», «Отныне и присно и во веки веков», «Аминь» и др. Во-вторых, изъясил из заговоров имена Богородицы, Христа, Иоанна Предтечи, ангелов и архангелов, евангелистов, святых, библейских царей и пророков, названия церковных праздников, а также слова *Боже, Божий, святой, Господи, церковь* и др.

Однако всем этим работа Сахарова с текстами воинских заговоров вовсе не ограничилась. Он менял в исходных текстах лексику и фразеологию, стилистику и поэтику, композицию и состав формул, систему персонажей и локусов. Включая в свои тексты формулы подлинных заговоров, Сахаров осуществлял своеобразные микрохирургические операции: одни слова он исключал, другие заменял, третьи вводил дополнительно. Даже такие тексты, которые в целом могут показаться аутентичными, кое в чем все-таки отличаются от подлинных заговоров.

С некоторой долей условности можно реконструировать этапы «работы» Сахарова с аутентичными заговорными текстами следующим образом: 1) собирание текстов из разных источников (главным образом рукописных); 2) отбор текстов; 3) снятие указаний на источник (опубликованный, рукописный или изустный), место и время записи, способ исполнения текста и сопроводительные ритуальные действия (если такие указания имелись в источниках); 4) правка текстов с целью их дехристианизации или репаганизации: вычеркивание молитвенных зачинов и закрепков, снятие религиозной лексики, подстановка фольклорных персонажей на место христианских; 5) лексическая и синтаксическая переработка текстов: внесение архаической или псевдоархаической лексики, эпитетов и т.д.; 6) внесение в тексты дополнительных фрагментов, включающих мифологические намеки, мотивы семейно-родственных отношений и др.

Основной период публикаторской активности Сахарова пришелся на вторую половину 1830-х — 1840-е гг. Какой-то научной традиции изданий фольклора в то время еще не существовало. Большинство публикаций народной словесности имели беллетризованный характер. В этом смысле Сахаров стоит как бы на границе двух периодов: с одной стороны, он считает возможным переделывать и сочинять фольклор за его носителей, а с другой — клеймит своих предшественников за легкомысленное отношение к устной словесности и ее фальсификацию.

Немаловажно и то, что Сахаров был деловым человеком; он печатал свои книги в собственной типографии и пользовался для их рассылки по учебным заведениям возможностями Министерства народного просвещения. Собрания текстов, включающие переработанные и сочиненные им тексты, несомненно, могли рассчитывать на больший коммерческий успех, чем тексты аутентичные, однако достаточно ординарные. Если рассматривать сахаровские издания как коммерческий проект, попытку распространить в обществе опреде-

ленный корпус текстов с целью воздействовать на это общество или как опыт мистификации читающей публики, то придется признать результат деятельности Сахарова весьма успешным.

Желание создать свою собственную версию устного предания, доказать древность и эстетические достоинства народного творчества, патриотический пафос, стремление обойти цензуру, специфическое литературное дарование, расчет на коммерческий успех — таковы, по-видимому, основные побудительные причины деятельности Сахарова.

Второй период массовой фальсификации фольклора приходится на сталинскую эпоху и связан с созданием так называемого «советского фольклора» (сказы и плачи о Ленине, Кирове и Чкалове, сказки и «новины» о Сталине, гражданской войне и освоении Арктики и др.). В настоящее время явление «советского фольклора» довольно неплохо описано и мы не будем его рассматривать. Отметим только, что в создании «советского фольклора» активное участие приняли сами фольклористы, которые давали исполнителям темы и редактировали их тексты; идея об активном воздействии фольклористов на устное творчество трудящихся масс получила теоретическое обоснование в статьях и выступлениях Ю. М. Соколова и ряда других ученых [Иванова 2002; Панченко 2005; Миллер 2006; Богданов 2009].

Третий период начался в 1990-е гг. и продолжается в наше время. Характерной чертой этого периода стало возрождение общественного интереса к народной медицине, народной фармакологии, астрологии, демонологии, различным проявлениям сверхъестественного, чудесного и ужасного, а также к таким явлениям, как магия, гадания, снотолкования, знахарство и колдовство и т.д.

В издательском деле ситуация кардинально изменилась благодаря отмене цензурных запретов и появлению частного книгоиздательства. Началось массовое распространение книг, журналов и газет магического, мистического и паранаучного содержания. Подобные популярные издания, с одной стороны, удовлетворяют массовый интерес к сверхъестественному и магическим практикам, а с другой — пробуждают этот интерес и расширяют потенциальный читательский рынок. Инициаторами и потребителями псевдофольклорной и эзотерической литературы явились экстрасенсы, народные целители, знахари, маги, колдуны, гадалки, ясновидящие, парапсихологи, которые получили доступ к СМИ и заполнили образовавшийся идеологический вакуум.

Характерная черта современных изданий заговоров — объединение репертуара вокруг образа определенного магического специали-

ста. Если в XIX в. роль исполнителя кардинально отличалась от ролей собирателя и публикатора, то в наше время регулярно возникает такая ситуация, когда исполнитель заговоров сам выступает в качестве публикатора собственного репертуара.

В качестве примера можно привести продукцию, которая издается под именем сибирской целительницы Натальи Ивановны Степановой³. В 2017 г. издательство «РИПОЛ классик» выпустило под ее именем 53 книги, то есть в среднем издавалось по одной книге в неделю⁴. Книги сгруппированы в 10 серий: «Заговоры и обереги», «300 шепотков», «Мастер-мастеру», «Что должен каждый знать», «Я вам помогу», «Книга помощи», «Магия и жизнь», «Книга-календарь», «Тайные знания», «Семейные реликвии».

В серии «Заговоры и обереги» увидели свет 9 книг (каждая объемом по 64 страницы): «От змия зеленого»; «Свадебные заговоры»; «На месяц убывающий»; «На прибавление сил»; «На месяц растущий»; «Для девицы на выданье»; «Тоску унять. Заговоры и обереги»; «На сны вешие. Заговоры и обереги»; «На красоту женскую. Заговоры и обереги». В серии «300 шепотков» — 10 книг (каждая по 192 страницы): «Шепотки на соль»; «Рождественские шепотки»; «Ночные шепотки»; «Шепотки на перекрестках»; «Шепотки на воду»; «Шепотки на огонь»; «Шепоток на счастье»; «Заветные заговоры для вашего дома»; «300 шепотков. Для крепкого здоровья»; «300 шепотков. От дурного глаза». В серии «Мастер-мастеру» — 2 книги (по 192 страницы): «Золотое пособие народного знахаря», книги 5 и 6. В серии «Что должен каждый знать» — 5 книг (по 240 страниц): «Достаток в семье»; «Книга сибирских мудрецов. Советы пожилым»; «Книга берегини. Заветные слова и рецепты»; «Обережные слова для защиты от бед»; «Как обрести и сохранить любовь». В серии «Я вам помогу» — 3 книги: «Золотое пособие народного знахаря», кн. 6⁵; «Заговоры сибирской целительницы» выпуски 42 и 43. В серии «Книга помощи» — 7 книг: «Предсказатель верных решений»; «Настольный лечебник знахаря»; «Сто ответов на главные вопросы»; «Практическая магия» и «Практическая магия», кн. 2; «Ваш личный оберег»; «Самые сильные заговоры». В серии «Магия и жизнь» — 5 книг (по 320 страниц): «Книга мудрости

³ Известная нам научная литература о творчестве Н. И. Степановой пока ограничивается рецензией А. В. Чернецова на «Большую книгу магии» [Чернецов 2004] и тезисами лекции М. А. Алексеевского [2017].

⁴ Данные взяты с официального сайта издательства «РИПОЛ классик». Электронный адрес: <http://ripol.ru/catalog.html> (дата обращения — 09.01.2017).

⁵ Книга «Золотое пособие народного знахаря» (кн. 6) вышла параллельно в двух сериях: «Мастер-мастеру» и «Я вам помогу».

сибирской целительницы»; «Магическая самозащита»; «Сибирская книга мертвых»; «Большая книга огня»; «Большая книга воды». В серии «Книга-календарь» — 4 книги: «Лунный календарь»; «Здоровье и долголетие»; «Успех и благополучие»; «Бессрочный календарь». В серии «Тайные знания» — 7 книг (объемом от 608 до 832 страниц): «Большая книга старинных гаданий»; «Мать и дитя. Защитная книга семьи»; «Серая книга защитной магии»; «Белая книга защитной магии»; «Настольный календарь знахаря»; «Родовой щит»; «Новый месяцеслов на все времена». В серии «Семейные реликвии» издана книга «11 000 заговоров сибирской целительницы» (800 страниц). Общий объем этой продукции — 15 424 страницы.

Из простого перечисления заглавий видно, что издатели книг под именем Н. И. Степановой предлагают читателям не только заговоры и средства народной медицины, но и гадания, сведения о календарных праздниках и обрядах, ответы на «главные вопросы» и т.д. Публикация текстов перемежается фрагментами из писем читателей, которые задают Н. И. Степановой свои вопросы, или рассказами самой целительницы, демонстрирующими ее чудесные способности.

В аннотациях к книгам Н. И. Степановой ее заговоры рекомендуются как панацея от самых разных болезней и прочих жизненных невзгод. Например, в издательской аннотации к книге «11 000 заговоров сибирской целительницы» (М., 2017) говорится: «Вы держите в руках самую полную публикацию заговоров знаменитой сибирской целительницы Натальи Степановой. Под этой обложкой собраны уникальные, проверенные веками заговоры и обряды, с помощью которых можно защитить себя, своих родных и близких от зависти, порчи, злого слова, обрести силу, обезопасить себя от происков врагов, наладить отношения в семье. Вы узнаете, как отчитать сердечные хвори, справиться с самыми тяжелыми заболеваниями, как дать отпор врагам. Книги Натальи Степановой уже помогли миллионам людей. Теперь и у вас есть возможность притянуть в свою жизнь счастье и уберечься от любой беды благодаря тайным знаниям исконной сибирской магии»⁶.

В аннотациях к изданиям Н. И. Степановой и на посвященных ей сайтах в Интернете сообщается о том, что она узнала заговоры от своей матери, а та, в свою очередь, от ее матери; кроме того, Н. И. Степанова якобы извлекает свои заговоры из старинных рукописей сибир-

⁶ Цитируем аннотацию с официального сайта издательства «РИПОЛ классик». Электронный адрес: <http://ripol.ru/catalog.html?CAT=1587&SUBCAT=1618>; дата обращения — 09.01.2018.

ских знахарей. Между тем при знакомстве со сборниками, которые публикуются под именем Н. И. Степановой, бросается в глаза, что эти тексты не похожи на заговоры, которыми пользовались в прошлом народные целители Сибири и других регионов России. Многие заговоры Н. И. Степановой отличаются от традиционных заговоров и по своей функциональной направленности, и по своему лексическому оформлению, и по своей поэтике. Люди, которые сочиняют эти тексты сотнями и тысячами, подчас берут за основу заговоры из популярных изданий 2000-х гг.

Приведем в качестве примера три текста из сборника Н. И. Степановой «Заговоры сибирской целительницы-3» [2008].

1) Заговор от наркомании:

Скорей ты нос себе отгрызешь,
Чем зелье в себя вольешь.
Скорей покойник из гроба уйдет,
Чем в тебя зелья дурман войдет.
Аминь. Аминь. Аминь.

[Степанова 2008]⁷

Источник этого текста обнаруживается в сборнике Т. В. Лагутиной «Настольная книга очаровательной современной ведьмы, или Энциклопедия колдовства и чародейства. Гадания, ворожба, привороты, заговоры, обереги»:

«Во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь, аминь, аминь. Скорее ты уши себе отгрызешь, чем зелье смертоносное в себя вольешь; скорее мертвый гроб свой покинет, чем ты в себя дурман ядовитый вольешь. Во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь, аминь, аминь» [Лагутина 2007: 297].

Оба текста оформлены как заговоры, однако их центральная часть имеет отдаленное отношение к аутентичной традиции, в которой не было заговоров от наркомании. Очевидно, что оба они сочинены нашими современниками и предназначены восполнить некую лакуну в магическом репертуаре. Учитывая, что сборник Т. В. Лагутиной увидел свет в 2007 г. в издательстве «РИПОЛ классик», а сборник Н. И. Степановой — в 2008 г. в том же издательстве, можно предположить, что оба текста на самом деле сочиняли одни и те же люди (или один и тот же человек).

⁷ Здесь и далее книга цитируется по электронной версии: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/45380/ogl.shtml>; дата обращения — 09.01.2018.

2) Заговор «Чтобы не забеременеть» «читают вечером перед супружеской постелью три раза подряд»:

Мать ты моя вечерняя звезда,
 Жалуюсь я на тебя,
 На двенадцать девиц,
 Двенадцать плодовиц,
 Чтобы не плодили и не породили.
 Ключ в море, замок в рот.
 Аминь. Аминь. Аминь.

[Степанова 2008]

Ближайшая параллель встречается в том же сборнике Т. В. Лагутиной:

«Матушка ты моя, вечерняя заря, жалуюсь я, грешная раба Божия (имя), на тебя, на семьдесят девиц, на семьдесят плодовиц, чтобы они не родили, чтобы они не плодили. Заговор мой замкнут на замок: ключ в море, замок во рту. Аминь. Аминь. Аминь» [Лагутина 2007: 281].

Источник обоих текстов — заговор от лихорадки из сборника Л. Н. Майкова: «Мать ты моя, вечерняя звезда, жалуюсь я тебе на двенадцать девиц, на Иродовых дочерей» [Майков 1992: 50, № 110].

В обоих текстах использована также формула, которая в разных вариантах встречается во многих аутентичных заговорах, например: «Замок в роте, а ключ в воду» [Майков 1992: 102, № 261]; «Замок в море, ключ в роте...» [Майков 1992: 134, № 318].

И в сборнике Т. В. Лагутиной, и в сборнике Н. И. Степановой традиционный заговор от лихорадки превратился в заговор, предназначенный уберечь от нежелательной беременности, и соответственно Иродовы дочери трясавицы заменились на девиц-«плодовиц».

3) Третий текст озаглавлен: «Перерождение тела (как помочь транссексуалам)»:

Зародыш в яйце, яйцо в гнезде,
 Я в своем теле, Господь на иконе,
 Черт при своем деле.
 Мать меня дочерью (сыном) родила,
 Церковь крещение дала.
 Женщиной (мужиной) мне быть,
 При Господе Христе жить.
 Аминь. Аминь. Аминь.

[Степанова 2008]

Фрагмент «Мать меня дочерью (сыном) родила, / Церковь крещение дала. / Женщиной (мужчиной) мне быть...» находит параллель в «Заговоре от женских болезней» из собрания Т. В. Лагутиной: «Я, раба Божия (имя), женщиной родилась, женщиной крестилась, женщиной буду навек» [Лагутина 2007: 279]. Таким образом, в заговоре Т. В. Лагутиной утверждается нечто прямо противоположное, чем в заговоре Н. И. Степановой, однако смысловые различия составителей текстов, по-видимому, не смущали.

Хотя тексты, публикуемые под именем Н. И. Степановой, выдаются за семейное достояние «знаменитого рода Степановых», три приведенных текста далеки от подлинных сибирских (и в целом русских) заговоров. Практическая целесообразность использования предлагаемых Т. В. Лагутиной и Н. И. Степановой способов исцелиться от наркомании и от женских болезней, избежать беременности и поменять свой пол вряд ли нуждается в каких-то комментариях. Однако судя по тому, что издательство продолжает печатать эту продукцию, она находит свою читательскую аудиторию. В целом издательство «РИПОЛ классик» использует имя Н. И. Степановой как успешный бренд, то есть такое «имя товара», которое должно вызывать у потенциального покупателя устойчивые ассоциации с решением определенных личных проблем.

Интересно было бы сравнить творчество Н. И. Степановой с творчеством И. П. Сахарова, о котором мы говорили в первой части статьи, однако для этого необходимо исследовать издания сибирской целительницы в большем объеме.

В заключение хотелось бы предложить три критерия для определения фальсификатов в области фольклора.

Первый связан с вопросом о происхождении текста: что представляет собой источник, в котором впервые появился тот или иной текст; что мы знаем о человеке, который его записал и/или опубликовал. Публикации таких людей, как В. Ганка, И. П. Сахаров, И. П. Шпилевский и другие, которые, несомненно, были фальсификаторами, заведомо вызывают сомнения.

Второй критерий — степень включенности того или иного текста в традицию. Если речь идет об изустной записи, то уместно поставить вопрос в том, фиксировался ли данный текст другими собирателями от того же или других исполнителей. Если речь о рукописной традиции, важно установить, встречается ли текст в других рукописях, возникших независимо друг от друга.

В-третьих, важными критериями для определения подлинности текста могут быть его содержание, язык и стиль. Произведения

фольклора и низовой рукописной традиции в значительной степени имеют клишированный характер; их содержательные и стилевые характеристики во многом задаются жанровыми параметрами. Если тот или иной текст отличается существенно от других произведений данного жанра, то этот текст скорее всего является фальсификатом. Например, заговоры Н. И. Степановой (во всяком случае многие из них) сильно отличаются от традиционных русских заговоров и явно представляют собой плод чьего-то индивидуального сочинения.

Ни один из трех приведенных критериев не может быть абсолютизирован. Во-первых, фальсификатор мог опубликовать в виде исключения и какие-то аутентичные тексты. Во-вторых, и в фольклоре, и в низовой рукописной традиции наряду с текстами однотипными встречаются, хотя и редко, тексты уникальные, не имеющие точных параллелей. В-третьих, и фольклорные, и рукописные тексты постоянно обновляются, поэтому текст может быть весьма архаическим по своему происхождению и в то же время включать вполне современные языковые и стилистические элементы.

И все же совокупность трех указанных параметров может помочь в определении фальсификатов. Соответственно у нас есть основания подозревать, что текст является фальсификатом, если он 1) опубликован человеком, который скомпрометировал себя подделками и известен как фальсификатор; 2) не имеет близких параллелей в других источниках; 3) существенно отличается от других текстов сходной жанровой принадлежности и функциональной направленности по своему языку и стилевым характеристикам.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 2004 — Что думают ученые о «Велесовой книге» / Сост. А. А. Алексеев. СПб., 2004.
- Алексеевский 2017 — *Алексеевский М.* В творческой лаборатории сибирской целительницы: принципы анализа сфальсифицированных магических текстов // *Фальсификации и ошибки в фольклористике и культурной антропологии: Сб. тезисов и материалов XVII Международной школы-конференции* / Сост. А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев, Н. Рычкова. М., 2017. С. 86–87.
- Архипова и др. 2017 — *Фальсификации и ошибки в фольклористике и культурной антропологии: Сб. тезисов и материалов XVII Международной школы-конференции* / Сост. А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев, Н. Рычкова. М., 2017.

- Афанасьев 1865–1869/1–3 — *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1–3 (Репринт 1994 г.).
- Богданов 2009 — *Богданов К. А.* Vox roruli. Фольклорные жанры советской культуры. М., 2009.
- Виноградов 1905 — *Виноградов Н. Н.* И. П. Сахаров и его «Русские народные загадки и притчи» // Журн. Мин-ва народ. просвещения. 1905. Ч. 359. № 6. Отд. II. С. 229–265.
- Древлянский 1846 — *Древлянский.* Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Мин-ва народного просвещения. 1846. Кн. 1. С. 3–25.
- Древлянский 1846а — *Древлянский П.* Белорусские народные поверья. Статья вторая // Там же. Кн. 3. С. 85–125.
- Иванова 2002 — *Иванова Т. Г.* О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подг. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002. С. 403–431.
- Кісялёў 1974 — *Кісялёў Г.* «...Я жыў з імі, я рос сярод іх...» // Полымя. 1974. № 3. С. 219–235.
- Кісялёў 1978 — *Кісялёў Г.* Пошукі імя. Мінск, 1978.
- Козлов 1996 — *Козлов В. П.* Тайны фальсификации: Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков. Изд. 2-е. М., 1996.
- Козлов 2001 — *Козлов В. П.* Обманутая, но торжествующая Клио: Подлоги письменных источников по российской истории в XX веке. М., 2001.
- Корепова 2007 — *Корепова К. Е.* В преддверии научного собирания и публикации сказок // Русские народные сказки. Сборники Б. Бронницына и И. Сахарова / Изд. подг. К. Е. Корепова. СПб., 2007. С. 5–15.
- Коровашко 2009 — *Коровашко А. В.* Заговоры и заклинания в русской литературе XIX–XX веков. М., 2009.
- Лагутина 2007 — *Лагутина Т. В.* Настольная книга очаровательной современной ведьмы, или Энциклопедия колдовства и чародейства. Гадания, ворожба, привороты, заговоры, обереги. М., 2007.
- Лаптева 2002 — *Лаптева Л. П.* Краледворская и Зеленогорская рукописи // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подг. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002. С. 11–119.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Механизмы создания мифологических фантомов в «Белорусских народных преданиях» П. Древлянского // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подг. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002. С. 311–351.

- Майков 1992 — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.
- Миллер 2006 — *Миллер Ф.* Сталинский фольклор. СПб., 2006.
- Новиков 1959 — *Новиков Н. В.* Г. И. Парихин и его фольклорные записи в сборнике И. П. Сахарова (по архивным материалам) // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1959. Т. 4. С. 141–154.
- Панченко 2005 — *Панченко А. А.* Культ Ленина и «советский фольклор» // Одиссей. Человек в истории. 2005. М., 2005. С. 334–366.
- Петров, Шнирельман 2011 — Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов / Отв. ред.: А. Е. Петров, В. А. Шнирельман. М., 2011.
- Пыпин 1890 — *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. СПб., 1890. Т. 1.
- Пыпин 1898 — *Пыпин А. Н.* Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898.
- Сахаров 1841–1849/1–2/1–8 — Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И. П. Сахаровым. СПб., 1841. Т. 1. Кн. 1–4; 1849. Т. 2. Кн. 5–8.
- Сахаров 1841а — Русские народные сказки. Изданы И. Сахаровым. СПб., 1841.
- Степанова 2008 — *Степанова Н. И.* Заговоры сибирской целительницы-3. М., 2008. Книга цитируется по электронной версии: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/45380/ogl.shtml>; дата обращения — 09.01.2018.
- Топорков 2002 — *Топорков А. Л.* О «Белорусских народных преданиях» и их авторе // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подг. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002. С. 245–254.
- Топорков и др. 2002 — Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подг. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002.
- Топорков 2010 — *Топорков А. Л.* Русский волк-оборотень и его английские жертвы // Новое литературное обозрение. 2010. № 103. С. 140–151.
- Топорков 2014 — *Топорков А. Л.* «В наших Сказаниях не все то помещено, что известно в селениях» (Фольклорные записи из архивного собрания И. П. Сахарова) // Традиционная культура. 2014. № 4. С. 140–154.
- Топорков 2015 — *Топорков А. Л.* Сахаров И. П. // Неизвестные страницы русской фольклористики. М., 2015. С. 506–517.
- Топорков 2017 — *Топорков А. Л.* Заговоры от вражеского оружия в контексте фольклорных фальсификаций И. П. Сахарова // Russian Literature. 2017. № 93/94. С. 103–130.

- Турилов, Чернецов 2002 — Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публ. А. А. Турилова, А. В. Чернецова) // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 177–224.
- Чернецов 2004 — *Чернецов А. В.* Откровения Натальи Ивановны // Живая старина. 2004. № 2(42). С. 54–56.
- Цішченка 1986 — *Цішченка І. К.* До народных вытокаў: Збіранне і вывучэнне беларус. фальклору у 50–60-я гг. XIX ст. Мінск, 1986.
- Шпилевский 1852 — *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья. Статья третья // Прибавления к Журналу Мин-ва народного просвещения. 1852. Кн. 3. С. 37–68.

А. С. Добычина

ИЗУЧЕНИЕ СТАНОВЛЕНИЯ
ВТОРОГО БОЛГАРСКОГО ЦАРСТВА
(1185–1204 гг.) В РАМКАХ
СОВЕТСКОГО И ПОСТСОВЕТСКОГО
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ (1917–2017 гг.)

Становление в конце XII – начале XIII в. после почти полуторавекового пребывания болгарских земель в составе Византийской империи т.н. Второго Болгарского царства, начиная с антивизантийского восстания в Тырново в 1185–1186 гг. под предводительством братьев Феодора-Петра и Асеня-Белгуна, и заканчивая заключением церковной унии и официальным признанием независимого болгарского государства со стороны папской курии в Риме в 1204 г., неоднократно становилось предметом исследования в отечественной исторической науке. Пробудившийся в связи с актуализацией т.н. Восточного вопроса интерес к средневековому прошлому болгар создал предпосылки для появления в 1870-х гг. классических научных исследований по истории образования Второго Болгарского царства Ф. И. Успенского и В. Г. Васильевского. Последние, будучи в первую очередь византистами, положили начало традиции изучения данной темы в контексте болгаро-византийских отношений и истории Византийской империи в целом.

К 1917 г. усилиями упомянутых выше ученых и таких выдающихся славистов, как В. В. Макушев, П. А. Лавров, Г. А. Ильинский, А. Л. Погодин, А. И. Яцимирский, В. И. Пичета, в обозначенной тематике сформировался круг дискуссионных вопросов, на которых и в дальнейшем фокусировалось внимание исследователей: проблема «византийского ига», которое «свергали» предводители антивизантийского восстания, и связанные с ней концепции «ромеизации» и даже «эллинизации» болгарского населения во время пребывания под властью Византии, причины Тырновского восстания под руководством Феодора-Петра и Асеня-Белгуна, социальная составляю-

шая восстания, значение появления независимой Болгарии на Балканском полуострове в конце XII—начале XIII вв.

Движение в направлении более глубокого изучения становления независимого от Византии Болгарского государства было прервано вступлением России в период военных, а затем и революционных потрясений, повлекших за собой радикальную перестройку общественно-политической жизни страны, включая организационные и иные условия и формы развития научной и образовательной деятельности. В 1920-е гг. отечественная славистика подверглась нападкам как «отжившая», «буржуазная» наука, а идеи славянской взаимности, ассоциируясь с идеологией панславизма, были осуждены и вытеснены идеями пролетарского интернационализма. Немаловажной причиной падения уровня исследовательского интереса к истории славянских стран и, в частности, Болгарии становятся и принципиальные различия между политическими моделями, утвердившимися в советской России и в славянских странах Центральной и Юго-Восточной Европы в межвоенный период¹. В этот период изучение становления Второго Болгарского царства в конце XII — начале XIII вв. становится профессиональным «доменом» исключительно византинистов, постепенно теряя свою актуальность в связи с уходом из жизни либо эмиграцией действующих специалистов². Так, в 1923 г. вышло исследование по истории Византии в правление Комнинов (1081—1185) и Ангелов (1185—1204) профессора А. А. Васильева³ (позднее дополненное в американском издании 1929 г., после эмиграции автора в США)⁴, а в 1927 г., незадолго до смерти автора, первая часть второго тома фундаментальной «Истории Византийской империи»⁵ Ф. И. Успенского, в которых становление Второго Болгарского царства рассматривалось в контексте кризисных явлений, охвативших Византийскую империю в конце XII в.

В 1930-е гг. и особенно к концу десятилетия, на фоне нарастающей угрозы со стороны фашистской Германии и общего обострения

¹ Подробнее см.: *Аксенова Е. П.* Очерки из истории отечественного славяноведения. 1930-е годы. М., 2000.

² *Робинсон М. А.* Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 — начало 1930-х годов). М., 2004. С. 128—129, 191—228.

³ *Васильев А. А.* Византия и крестоносцы. Эпоха Комнинов (1081—1185) и Ангелов (1185—1204). Пб., 1923.

⁴ *Vasiliev A. A.* History of the Byzantine Empire. Madison, 1929. Vol. 2.

⁵ *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. Л., 1927. Т. 2. Первая половина.

международной обстановки, идея «славянской взаимности» вновь обрела свою актуальность⁶. В 1938 г. учрежден сектор славяноведения Института истории АН СССР, в 1939 — кафедра истории южных и западных славян на восстановленном еще в 1934 г. историческом факультете Московского университета. Однако выходящие в период Великой Отечественной войны (1941–1945) в рамках Академии наук работы по исторической славистике носили преимущественно политизированный характер, исследований по собственно средневековой истории не ведется. Между тем, летом 1942 г. при Президиуме АН СССР учреждена Славянская комиссия, призванная объединить все отрасли славяноведения, а вскоре после окончания войны, в 1947 г., на базе сектора славяноведения и Славянской комиссии в Москве создан Институт славяноведения во главе с академиком Б. Д. Грековым⁷.

Спустя 3 года решением Президиума АН СССР от 7 июня 1950 г. было организационно оформлено Ленинградское отделение Института славяноведения во главе с академиком Н. С. Державиным — активным деятелем Антифашистского комитета ученых (1942–1949), Всеславянского комитета (1942–1947) и Славянского комитета СССР (1947–1953), членом редакционной коллегии журнала «Славяне» (1942–1958), а также доктором Софийского университета и почетным членом Болгарской Академии наук. Именно из-под его пера в период с 1945 по 1948 г. вышла четырехтомная «История Болгарии»⁸ (вскоре частично переведенная и на болгарский язык⁹), в рамках которой впервые в советской славистике история Болгарии рассматривается как отдельный предмет.

Отдельный том издания был посвящен истории Болгарии времени Первого и Второго царств (679–1393)¹⁰. Анализируя положение болгарских земель в конце XII — начале XIII в., Н. С. Державин, по сути, следовал идеологической программе, выдвинутой для журнала «Славяне» еще в 1942 г.: освещать «славные страницы исторического прошлого славянских народов в их национально-освободительной

⁶ Волков В. К. Узловые проблемы новейшей истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 2000. С. 274–276; Робинсон М. А. Судьбы академической элиты... С. 384–385.

⁷ Волков В. К. Узловые проблемы новейшей истории... С. 275–277.

⁸ Державин Н. С. История Болгарии. М.; Л., 1945–1948. Т. 1–4.

⁹ В Болгарии были переведены и изданы только первые два тома «Истории»: Державин Н. С. История на България. София, 1946–1947. Т. 1–2.

¹⁰ Державин Н. С. История Болгарии. М.; Л., 1946. Т. 2. Болгария времени первого и второго царств (679–1393).

борьбе с насильниками национальной свободы, культуры и независимости, освещать вклад славянских народов в культуру мирового человечества»¹¹.

В этом контексте период византийского владычества представлен Н. С. Державиным как однозначно «черная страница» в истории болгарского народа: помимо политического и экономического господства, «завоеватель наложил свою руку и на культурную или духовную жизнь болгарского народа, с тем, чтобы путем лишения грамоты и церковного культа на родном языке постепенно привести болгарский народ к полной ромеизации и сделать его безропотным и покорным объектом своей безграничной эксплуатации»¹². Неудачу в деле «полной ромеизации» Болгарии автор связывал с тем, что Византия уже к середине XII в. «представляла собой “живой труп”, заражавший своим смрадным разложением атмосферу, в которой задыхался болгарский народ»¹³.

Выступление болгар против Византии рассматривалось Н. С. Державиным как «революция», совершенная под руководством братьев Асеня и Петра (причем последний, по замечанию автора, был наделен титулом «царь» самим «восставшим народом в начале революции»¹⁴), а также их «старого сотрудника по революционной работе» архиепископа Василия¹⁵. Курс своих братьев продолжил «непримиримо настроенный против Византии, энергичный и решительный, поддерживаемый богомилами и наладивший дружественные отношения с жупанами, Иван Калоян»¹⁶. Значение его правления оценивается исследователем чрезвычайно высоко, а заключение унии с Римом — традиционно как удачный политический шаг, поскольку таким образом Калоян «смог парализовать при содействии Римского папы нажим на Болгарию со стороны мадьяр»¹⁷.

В 1954 г. вышла в свет новая двухтомная «История Болгарии», призванная исправить «серьезные ошибки и недостатки» труда Н. С. Дер-

¹¹ Документ № 380. Щербakov — Сталину. Программа журнала «Славяне». 21.04.1942 // Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 163. Д. 1338. Л. 2–3: URL: <http://www.alexanderyakovlev.org/almanah/inside/almanah-doc/1016019> (дата обращения 25.08.2017)

¹² *Державин Н. С.* История Болгарии... Т. 2. С. 108.

¹³ Там же. С. 118.

¹⁴ Там же. С. 127.

¹⁵ Там же. С. 126.

¹⁶ Там же. С. 130.

¹⁷ Там же.

жавина, связанные с его «марристскими взглядами»¹⁸. Болгаро-византийским отношениям конца XII — начала XIII в. посвящена отдельная глава новой работы «Борьба болгарского народа против византийского ига», написанная византинистом Б. Т. Горяновым¹⁹.

Характеризуя период пребывания болгарских земель в составе Византии, автор утверждал, что «в результате византийского завоевания болгарский народ оказался под двойным гнетом — гнетом собственных и византийских феодалов, в том числе церкви, и тяжелым гнетом византийского правительства»²⁰, «византийское иго способствовало усилению процесса закрепощения болгарского крестьянства»²¹, «возродился институт рабства»²². Рассматривая состояние культуры в этот период, автор констатировал ее полный упадок: «стремясь полностью подчинить себе Болгарию, византийское правительство проводило политику эллинизации болгарского народа, душило самобытную болгарскую культуру, стремилось эллинизировать болгарскую литературу»²³.

В конце XII в. «усиление правительственного гнета и феодальной эксплуатации» приводит к «объединению различных этнических элементов против византийского господства»²⁴. Рассматривая восстание «масс болгарского народа» под руководством «болгарских феодалов» Петра и Асеня, исследователь подчеркивал, что его «основной движущей силой» были «трудящиеся массы деревни и города»²⁵. В то же время, согласно Б. Т. Горянову, после «восстановления» независимого болгарского государства народ вновь оказывается в подчиненном положении, так как «примкнув к восстанию народа против византийского ига», знать «создала свое феодальное государство для того, чтобы держать в узде эксплуатируемое большинство»²⁶.

Борьбе болгар с «византийским игом» посвятил свою кандидатскую диссертацию и начинающий тогда византинист Г. Г. Литаврин²⁷,

¹⁸ История Болгарии. М., 1954. Т. 1. С. 9.

¹⁹ Горянов Б. Т. Борьба болгарского народа против византийского ига // История Болгарии... Т. 1. С. 107–122.

²⁰ Там же. С. 107.

²¹ Там же. С. 108.

²² Там же. С. 109.

²³ Там же. С. 111.

²⁴ Там же. С. 120.

²⁵ Там же. С. 122.

²⁶ Там же. С. 124.

²⁷ Литаврин Г. Г. Борьба болгарского народа против византийского ига (XI–XII вв.). Автореферат дисс. канд. ист. наук. М., 1954.

обосновывая ее актуальность событиями своего времени, «когда, освободившись с помощью советского народа от всех и всяких эксплуататоров, болгарский народ успешно строит социализм под руководством коммунистической партии»²⁸.

В диссертации отмечалось, что «византийское иго» стало однозначно «темным» периодом в истории болгарских земель, принеся «не прогресс в экономическом развитии», а «нищету, разорение»²⁹: «византийские феодалы подвергали болгарское население особенно жестокому гнету, торопясь обогатиться его трудом»³⁰. «Крупнейший феодал и злейший эксплуататор», болгарская церковь, по замечанию историка, «была проводником политики ромеизации Болгарии»³¹. Тезис о намеренной ромеизации болгарского населения неоднократно встречается в работе исследователя и связывается им с политикой правительства по отношению и к болгарской знати, и к населению в целом³². Неудивительно, что, согласно Г. Г. Литаврину, на всем протяжении XI–XII вв. население непрерывно восставало, однако большинство восстаний не увенчалось успехом в силу их «локальности, крестьянского партикуляризма, доверия к царю»³³. Лишь в 1185 г. «в упорной, кровопролитной борьбе», «народ сбросил иноземное иго», истощавшее «силы народа, свергавшее его в нищету»³⁴.

Развитие взглядов Г. Г. Литаврина на болгаро-византийские отношения конца XII–начала XIII в. отразилось в его монографии 1960 г. «Болгария и Византия в XI–XII вв.»³⁵, в рамках которой исследователь подробно проанализировал «систему византийского управления завоеванной страной»³⁶ и «характер антифеодальной и народно-освободительной борьбы болгарского народа»³⁷.

Подчеркивая, что «византийский налоговый гнет, как гнет любого другого государства в завоеванной стране, и феодальная эксплуатация сковывали производственные возможности непосредственных производителей»³⁸, Г. Г. Литаврин, однако, признавал, что «поло-

²⁸ Там же. С. 1.

²⁹ Там же. С. 7.

³⁰ Там же. С. 5.

³¹ Там же. С. 10.

³² Там же. С. 12–13.

³³ Там же. С. 14.

³⁴ Там же. С. 16.

³⁵ *Литаврин Г. Г.* Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960.

³⁶ Там же. С. 7.

³⁷ Там же. С. 8.

³⁸ Там же. С. 27.

жительное влияние византийского ремесла и агрикультуры не могло не сказаться на Болгарии за 167 лет византийского владычества³⁹. В то же время, указывал историк, «хищное иноземное владычество»⁴⁰, «массовое разрушение производительных сил в результате войн, мятежей знати, карательных византийских экспедиций против местного населения»⁴¹, «чиновный произвол, принимавший в Болгарии особенно дикие формы»⁴², привели к тому, что «развитие Болгарии в XI–XII вв., хотя и не было остановлено и законсервировано, было, несомненно, замедлено»⁴³.

Более того, исследователь отмечал, что в византийской политике по отношению к болгарам проявлялись «ассимиляторские тенденции»⁴⁴, «политическая и культурная дискриминация»⁴⁵. Именно поэтому, по мнению историка, «борьба против иноземцев не прекращалась в течение всего периода их господства, выливаясь неоднократно в мощные антифеодальные и народно-освободительные восстания»⁴⁶ стихийного характера и, пройдя через несколько этапов, завершилась успешным восстанием Петра и Асеня в конце XII в.⁴⁷

Затрагивая проблему этнического происхождения предводителей Тырновского восстания, Г. Г. Литаврин подчеркивал, что «они должны были быть тесно связаны с местным населением и выражать [...] общие интересы борьбы с иноземным господством»⁴⁸. В то же время гораздо больший интерес для исследователя представляла проблема этнической составляющей восстания Петра и Асеня, изучив которую, он пришел к выводу о том, что «движение было совместным восстанием болгар и влахов», однако «подавляющее большинство восставших составляли болгары»⁴⁹.

Анализируя причины восстания, Г. Г. Литаврин, с одной стороны, подчеркивал его «народный», характер⁵⁰, с другой — немалую роль в его развитии братьев Петра и Асеня. Их приезд в император-

³⁹ Там же. С. 38.

⁴⁰ Там же. С. 351.

⁴¹ Там же. С. 38.

⁴² Там же. С. 350.

⁴³ Там же. С. 38, 219.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 366, 369, 374.

⁴⁶ Там же. С. 375.

⁴⁷ Там же. С. 375–410.

⁴⁸ Там же. С. 433.

⁴⁹ Там же. С. 436.

⁵⁰ Там же. С. 441.

ский лагерь в Кипселлу, послуживший прологом к выступлению болгар, исследователь рассматривал как «разведку болгарской феодальной знати, которая уже не могла оставаться в стороне от событий и должна была определить свою позицию по отношению к ним»⁵¹. Таким образом, предводители восстания, по логике исследователя, лишь подстраивались под стихийное народное движение, и именно народ в дальнейшем распределял «первые места» в зарождающейся государственной системе нового Болгарского царства⁵².

Таким образом, к концу 1960-х гг. в отечественной славистике складываются устойчивые представления о жестокости установившегося в болгарских землях «византийского ига», целенаправленной политике культурного, политического и экономического угнетения местного населения, непрерывной борьбе болгарского народа с иноземным гнетом в условиях «загнивания» самой Византии и образовании Второго Болгарского царства как последнем этапе этой борьбы.

1970-е гг. стали своего рода «водоразделом» в изучении проблематики становления Второго Болгарского царства⁵³. Так, уже совершенно иное, нежели в работах 1960-х гг., видение событий было предложено в вышедшей в 1973 г. (всего за пять лет до эмиграции автора) фундаментальной статье одного из ведущих советских византистов того времени А. П. Каждана, приуроченной к «двойному юбилею» — 1300-летию государственного существования Болгарии и 100-летию ее освобождения от османского владычества⁵⁴. Несмотря на соответствующее «духу времени» название «Освобождение Болгарии из-под византийского ига», — работа А. П. Каждана не содержит в себе ни единого слова про собственно «иго» и его проявления. Для автора это лишь условный термин, принятый болгарским историческим сообществом⁵⁵. В стороне остается и социально-

⁵¹ Там же. С. 442.

⁵² Там же. С. 456.

⁵³ Очевидно, дополнительный импульс к изучению болгаро-византийских отношений конца XII — начала XIII в. придали проведенные в 1971 г. в Бухаресте и в 1976 г. в Афинах XIV и XV Международные конгрессы византистов, в которых принимала участие и советская делегация. Подробнее см.: *Наследова Р. А.* XIV Международный конгресс византистов в Бухаресте [сентябрь 1971 г.] // *Византийский Временник*. 1972. Т. 33 (58). С. 266–277; *Удальцова З. В., Наследова Р. А., Фонкич Б. Л., Банк А. В.* XV Международный конгресс византистов в Афинах // Там же. 1978. Т. 39 (64). С. 17–45.

⁵⁴ *Каждан А. П.* Освобождение Болгарии из-под византийского ига // *Вопросы истории*. 1973. № 11. С. 124–134.

⁵⁵ Там же. С. 125.

экономический аспект болгаро-византийских отношений, вопросы классовой борьбы, «ромеизации» и эксплуатации местного населения. Напротив, в центре внимания историка — противоречия между византизированной болгарской знатью, игравшей, «как правило, двусмысленную, а порой предательскую роль», когда речь заходила о выступлениях против византийской власти, и новой императорской династией в конце XII в.⁵⁶ Именно конфликт интересов болгарской знати и нового византийского правительства Исаака II Ангела, по заключению А. П. Каждана, и стал подлинной причиной Тырновского восстания 1185–1186 гг.⁵⁷

Предлагаемое ученым «неславистическое» видение проблемы задало, тем не менее, новое для советской славистики направление в изучении становления независимого Болгарского царства в конце XII в. через взаимоотношения столичной и провинциальных элит. Это направление в дальнейшем будет активно развиваться в исследованиях Г. Г. Литаврина, однако, уже более позднего времени.

Серьезный вклад в изучение тематики становления Второго Болгарского царства был привнесен и появившимся в составе преобразованного Института славяноведения и балканистики (с 1968 г. вместо Института славяноведения) сектором древней и средневековой истории во главе с В. Д. Королюком (1970 г.), в число сотрудников которого вошел и Г. Г. Литаврин. С конца 1970-х гг. и на протяжении 1980-х гг. новый сектор вел активную исследовательскую работу по изучению этнической истории средневековых славян, применяя сравнительно-исторический и комплексный, междисциплинарный подходы. В связи с разработкой новой методологии и расширением сферы исследований возрастает роль международного сотрудничества, осознается необходимость ознакомления ученых с новейшими работами зарубежных исследователей⁵⁸.

Так, выход в свет в 1978 г. монографии греческого ученого Ф. Малингудиса⁵⁹ стал, по-видимому, одним из решающих факторов, побу-

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 126.

⁵⁸ Подробнее обо всех структурных и иных переменах в Институте славяноведения см.: *Аксенова Е. П.* Институт славяноведения и балканистики РАН за 50 лет (1947–1997). Краткий исторический очерк // Институт славяноведения и балканистики. 50 лет. М., 1996. С. 33–62; *Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н.* Изучение истории средних веков // Там же. С. 63–79.

⁵⁹ *Malingoudis Ph.* Die Nachrichten des Niketas Choniates über die Entstehung des Zweiten Bulgarischen Staates // Byzantina. Thessaloniki, 1980. Т. 10. S. 49–148.

дивших Г. Г. Литаврина обратиться к углубленному изучению особенностей этнического самосознания болгарского населения в период византийского владычества⁶⁰. Более того, парируя замечания греческого коллеги в отношении некоторых положений из книги «Болгария и Византия в XI–XII вв.», историк конкретизировал и развивал ряд своих выводов.

Опровергая тезис Ф. Малингудиса о том, что в рамках империи проводилась одинаковая для всех ее владений налоговая политика, а значит, главной причиной восстания не мог быть налоговый гнет, Г. Г. Литаврин акцентировал внимание читателя на том, что «произвол налогового чиновничества [...] был на болгарских землях более ощутим, чем на греческих»⁶¹. Возражая греческому ученому, Г. Г. Литаврин подчеркивал, что события в болгарских землях в конце XII в. были исторической закономерностью, а не «результатом хаотического стечения роковых случайностей»⁶².

Подробно останавливаясь на вопросе об участии болгарской знати в антивизантийских восстаниях XI в., Г. Г. Литаврин настаивал на том, что их исход в самой высокой степени зависел от ее позиции, а точнее, от раскола в ее среде: «часть ее мечтала о восстановлении независимого болгарского государства и была готова к борьбе за это, а часть влилась в состав византийского господствующего класса и помышляла о карьере в имперской иерархии чинов и должностей»⁶³.

Неизменной осталась позиция историка и по поводу т.н. «ромеизации» Болгарии, которую он не считал целенаправленной политикой империи, однако подчеркивал, что «деятельность в Болгарии византийских властей... содействовала ассимиляционным процессам»⁶⁴.

Более детальному изучению этнического самосознания средневековых болгар в период византийского владычества и Тырновского восстания 1185–1186 гг. в дальнейшем посвящается целый ряд специальных работ Г. Г. Литаврина, опубликованных в рамках серии коллективных трудов по этнической истории средневековых славян. В них демонстрируется совершенно иное видение проблематики становления Второго Болгарского царства.

⁶⁰ Литаврин Г. Г. Новое исследование о восстании в Паристрионе и образовании Второго Болгарского царства // Византийский временник. 1980. Т. 41. С. 92–112.

⁶¹ Там же. С. 94.

⁶² Там же. С. 110.

⁶³ Там же. С. 97.

⁶⁴ Там же. С. 99.

В 1981 г. вышла статья Г. Г. Литаврина, посвященная этнополитическому развитию подвластных империи балканских народов в XI–XII вв.⁶⁵ По мнению исследователя, этот период стал «эпохой консолидации средневековых народностей Европы» и формирования идей о «независимом государственном существовании»⁶⁶. Анализируя особенности этнополитического сознания болгар к моменту вхождения в состав Византии, историк подчеркивал, что «самосознание болгар было к этому времени неразрывно связано с представлением о подданстве независимому от империи болгарскому государству и было свойственно не только светской болгарской знати и духовенству, но и широким слоям рядового населения страны»⁶⁷. Согласно Г. Г. Литаврину, это обстоятельство затрудняло «ассимиляцию» самих болгар⁶⁸ и вынуждало византийское правительство принимать меры по «перестройке» их самосознания, так чтобы «конфессионально-политический фактор» приобрел «решающий перевес над фактором этнокультурным»⁶⁹. Однако, по мнению исследователя, византийская «политика подавления и репрессий»⁷⁰, недопущение представителей болгарской знати к крупным должностям в самих болгарских землях⁷¹ и другие меры подобного характера, наоборот, лишь содействовали росту этнополитического самосознания болгар, что вылилось, в итоге, в восстание Петра и Асеня и «возрождение бывшего Болгарского царства»⁷².

Еще несколько работ Г. Г. Литаврина, отражающих постепенную трансформацию его взглядов на болгаро-византийские отношения конца XII в., увидели свет в 1985 г.

В статье «Два этюда о восстании Петра и Асеня» историк акцентировал внимание на широкой социальной базе движения, доказывая, что чрезвычайный налог, введенный Исааком II Ангелом в 1185 г. в связи с предстоящей свадьбой, распространялся не только на ско-

⁶⁵ Литаврин Г. Г. Народы Балканского полуострова в составе Византийской империи в XI–XII вв. // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981. С. 170–185.

⁶⁶ Там же. С. 182.

⁶⁷ Там же. С. 176.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. С. 181.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 178.

⁷² Там же.

товодов, населявших Балканские горы, но и на крестьян и горожан других районов Болгарии⁷³.

В другой статье, посвященной напрямую «становлению» Второго Болгарского царства и его международному значению, автор пришел к заключению, что главную роль в событиях конца XII в. сыграл сам «восставший болгарский народ, нашедший в лице Асеня талантливо-го организатора и полководца», а возникшее Второе царство «упрочило и развило [...] этнополитические и общественно-культурные традиции болгарского народа, которые обеспечили ему жизнестойкость и сохранение как особой этнокультурной общности в течение полутысячелетия владычества османов»⁷⁴.

Комплексный подход к изучению болгаро-византийских отношений в конце XII—начале XIII в. был реализован Г. Г. Литавриным в общем очерке истории византийского государства в VII—XII вв., в котором соответствующая проблематика подверглась рассмотрению не только с «болгарской», но и с «византийской» точки зрения⁷⁵. Так, по замечанию Г. Г. Литаврина, завоевание земель Первого Болгарского царства стало для Византийской империи «могущественным дезинтеграционным фактором»⁷⁶, разрушив систему обороны на севере и спровоцировав резкое расширение штата управления новыми территориями, а также коррупцию и многочисленными злоупотреблениями⁷⁷. Не менее деструктивным для империи фактором, по мнению историка, оказалось и включение болгарской знати в состав византийской элиты: в результате, к концу XII в., «внутри господствующего класса империи возникли дополнительные рубежи борьбы — не только по вопросам внешней и внутренней политики, не только между военной аристократией и бюрократией, но и по этническому признаку»⁷⁸.

Таким образом, восстание Петра и Асеня явно переставало рассматриваться Г. Г. Литавриным как исключительно «народное» вы-

⁷³ Литаврин Г. Г. Два этюда о восстании Петра и Асеня // *Études balkaniques*. 1985. № 4. С. 12–24 (= Литаврин Г. Г. Византия и славяне. СПб., 1999. С. 348–362).

⁷⁴ Он же. Становление Второго Болгарского царства и его международное значение в XIII столетии // *Études balkaniques*. 1985. № 3. С. 17–26 (= Литаврин Г. Г. Византия и славяне. СПб., 1999. С. 363–374).

⁷⁵ Он же. Византийское государство в VII–XII вв. // Раннефеодальные государства на Балканах (VI–XII вв.). М., 1985. С. 99–131.

⁷⁶ Там же. С. 126.

⁷⁷ Там же. С. 127.

⁷⁸ Там же.

ступление против иноземного владычества: автор отдает должное позиции болгарской знати, стремившейся «к безраздельному господству в своих землях» и возрождению «своей государственности»⁷⁹.

В свою очередь, в общем очерке истории межэтнических связей и межгосударственных отношений на Балканах в VII–XII вв., написанном Г. Г. Литавриным совместно с Е. П. Наумовым (в рамках того же издания), болгаро-византийские отношения XI–XII вв. были вписаны уже в общевосточный контекст⁸⁰. В центре внимания исследователей — «проблема условий социально-политического и этнокультурного развития завоеванных народов под византийским господством»⁸¹. По заключению авторов, византийское владычество не привело к исчезновению болгарских государственно-политических и этнокультурных традиций, поскольку «болгарская феодальная народность» оформилась еще до завоевания. В то же время целенаправленное ослабление позиций местной знати как «носительницы государственно-политических традиций»⁸² привело к сохранению и нарастанию со временем «оппозиционных настроений в среде болгарского боярства»⁸³.

Особенно примечательна в этой работе корректировка традиционных представлений относительно «ромеизации» или «эллинизации» покоренных империей народов: по мнению авторов, византийское правительство не преследовало сознательной цели искоренения и преследования болгарской культуры, хотя византийское господство все же оказалось «объективно отрицательным фактором развития средневековой культуры болгарского народа»⁸⁴. Тем не менее, наличие уже вполне сформировавшейся «феодальной народности», позиция незатронутого «эллинизаторскими тенденциями»⁸⁵ среднего и низшего боярства и части славяноязычного духовенства, а также «общественно-политическая ситуация» в завоеванных империей землях, исключавшая возможность их «органичной интеграции с прочими провинциями империи в единый государственно-полити-

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Литаврин Г. Г., Наумов Е. П. Межэтнические связи и межгосударственные отношения на Балканах в VII–XII вв. // Раннефеодальные государства на Балканах (VI–XII вв.). М., 1985. С. 285–313.

⁸¹ Там же. С. 299.

⁸² Там же. С. 300.

⁸³ Там же. С. 301.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 309.

ческий организм»⁸⁶, становятся объективными предпосылками для успешного восстания в 1185–1186 гг., положившего начало существованию независимого государства⁸⁷.

Подведением итогов всей предшествующей работы Г. Г. Литаврина в данной области стала серия очерков по средневековой истории болгарских земель в рамках изданной в 1987 г. «Краткой истории Болгарии»⁸⁸, появление которой совпало по времени с началом нового цикла масштабных общественно-политических перемен в нашей стране⁸⁹.

Примечательно, что уже в рамках этих очерков, рассматривая период пребывания болгарских земель в составе Византии, исследователь отказался от термина «византийское иго», заменяя его на «иноземное господство». Значительную часть работы автор уделял положению местной болгарской знати в империи и ее роли в восстаниях XI в. Так, отмечая, что с включением земель Первого Болгарского царства в состав Византии, знатные болгары подверглись «репрессиям»⁹⁰, Г. Г. Литаврин также констатировал, что со временем «часть крепнувшей болгарской знати втягивалась в имперскую правящую верхушку», постепенно формируя слой лояльных империи вельмож, т.н. «заботящихся о делах ромеев»⁹¹. Более того, автор утверждал, что «стихийно совершавшийся процесс ассимиляции имел место, охватив часть болгарской знати, стремившейся в целях личной карьеры к слиянию с имперской аристократией и восприятию греческой культуры»⁹².

По традиции рассматривая восстания в болгарских землях XI в. как «сопротивление народных масс»⁹³, автор, тем не менее, подчеркивал, что значительную роль в их подавлении сыграло не только то, что «масса народа еще не была готова к решительной борьбе

⁸⁶ Там же. С. 310.

⁸⁷ Там же. С. 311.

⁸⁸ См., например: *Литаврин Г. Г.* Болгарские земли под византийским владычеством (1018–1186) // Краткая история Болгарии. С древнейших времен до наших дней. М., 1987. С. 101–119; *Он же.* Стремительный подъем Второго Болгарского царства // Там же. С. 120–136.

⁸⁹ Подробнее см.: *Волков В. К.* Узловые проблемы новейшей истории... С. 286–287.

⁹⁰ *Литаврин Г. Г.* Болгарские земли под византийским владычеством (1018–1186)... С. 101.

⁹¹ Там же. С. 108.

⁹² Там же. С. 116.

⁹³ Там же. С. 111.

против византийского господства»⁹⁴, но и позиция «местной болгарской знати», которая вплоть до конца XII в. была «недостаточно сплоченной»⁹⁵. Более того, именно знать в дальнейшем определит судьбу молодого Болгарского царства и династии Асений, первые представители которой, Петр и Асень, падут жертвой заговоров, так как «часть влиятельного боярства была недовольна политикой централизации и упрочения царской власти»⁹⁶.

Тем временем, по мере падения идеологических «табу», беспрецедентного расширения контактов с зарубежными коллегами и доступа к их работам, освоения новых подходов к изучению источникового материала и обновления соответствующего понятийного аппарата, для разработки проблематики болгаро-византийских отношений конца XII – начала XIII в. открываются новые перспективы. Ведущую роль в этом процессе продолжают играть специалисты, так или иначе связанные с Институтом славяноведения Российской Академии наук⁹⁷.

Так, в работах византиниста С. А. Иванова, опубликованных в конце 1980-х гг. и посвященных этнополитическому и этническому самосознанию болгар в период византийского господства, был в совершенно ином, нежели ранее, ракурсе рассмотрен вопрос об их предполагаемой «ромеизации»⁹⁸. Основываясь прежде всего на свидетельствах т.н. «Болгарской апокрифической летописи», в противовес понятиям «ромеизация» и тем более «эллинизация», автор выдвинул идею «интериоризации» византийских ценностей болгарским культурно-политическим сознанием, связанной с присутствием в нем «ойкуменистической идеи», лишенной какой бы то ни было «этнической окрашенности»⁹⁹. При этом, по замечанию исследователя, «интеграционные тенденции находились в сложном переплетении с сепаратистскими»: являясь подданными империи, болгары сохраня-

⁹⁴ Там же. С. 112.

⁹⁵ Там же. С. 112.

⁹⁶ Там же. С. 128.

⁹⁷ Волков В. К. Узловые проблемы новейшей истории... С. 287–290.

⁹⁸ Иванов С. А. «Болгарская апокрифическая летопись» как памятник этнического самосознания болгар // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 70–77; Он же. К проблеме этнополитического самосознания болгар в эпоху византийского господства // Этнические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1988. С. 22–27.

⁹⁹ Он же. К проблеме этнополитического самосознания болгар в эпоху византийского господства... С. 26.

ли «черты народностного патриотизма», побудившего их, в конечном счете, к «возрождению государственности в XII в.»¹⁰⁰. И это при том, что помимо «ойкуменистической идеи» интеграционным процессам среди болгар и византийцев способствовала и идея «эсхатологизма», в свете которой «различия болгар и греков отступают перед лицом грядущего конца света»¹⁰¹.

Не оставался в это время в стороне от интересующей нас проблематики и Г. Г. Литаврин. В своей работе, посвященной особенностям развития самосознания болгарской народности со второй четверти X до конца XIV в., он отмечал различия между этнополитическими симпатиями «масс народа» и «болгарской знати», ощущавшей в период византийского владычества «свою принадлежность также к господствующему классу империи в целом, а не только ее болгарских провинций»¹⁰². Автор также подробно останавливался на внутренней иерархии самосознания той части болгар, которая самими византийцами именовалась «заботящимися о делах ромеев», которая признавала себя «верноподданными» императора и участвовала в подавлении антивизантийского выступления своих земляков¹⁰³. По мнению историка, в этой обстановке именно «болгарскому народу», «массовому участию в борьбе болгар» принадлежала заслуга «возрождения болгарской государственности», а провинциальные бояре Петр и Асень лишь организовали «бывшее ранее стихийное движение в вооруженное восстание»¹⁰⁴.

Несколько позже, уже в начале 1990-х гг., проблема этнического самосознания болгарской знати в XI–XII вв. и его эволюции в этот период вновь была подробно разработана Г. Г. Литавриным в специальной статье¹⁰⁵. Анализируя поведение болгарской знати во время антивизантийских восстаний XI в., Г. Г. Литаврин констатировал «эрозию этнического самосознания» у части болгарской знати,

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ *Иванов С. А.* «Болгарская апокрифическая летопись» как памятник этнического самосознания болгар... С. 76.

¹⁰² *Он же.* Особенности развития самосознания болгарской народности со второй четверти X до конца XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 48.

¹⁰³ Там же. С. 51.

¹⁰⁴ Там же. С. 56–57.

¹⁰⁵ *Литаврин Г. Г.* Эволюция этнического самосознания болгарской знати в эпоху византийского господства // Элита и этнос Средневековья. М., 1995. С. 170–177.

которая «превратностям и трудностям борьбы за государственную независимость предпочла вознагражденную врагом измену своим соотечественникам»¹⁰⁶. В то же время успех восстания Петра и Асеня, по мнению историка, во многом был связан именно с т.н. «новой болгарской знатью», сложившейся к концу XII в. «вдали от крупных имперских центров»¹⁰⁷.

Уже на рубеже XX–XXI вв. новый вектор в изучении проблематики становления Второго Болгарского царства был задан в работах Д. И. Польшванного, в которых системному анализу подверглись не только факты политической или социально-экономической истории средневековой Болгарии, но византийские религиозно-политические практики, взятые болгарами на вооружение, а также духовное содержание и специфический язык средневековой болгарской культуры¹⁰⁸. В результате, был опровергнут целый ряд «аксиом», ранее казавшихся в историографии незыблемыми, в частности — относительно упадка болгарской культуры в период византийского владычества. Так, проанализировав деятельность иерархов Охридской архиепископии и болгарское рукописное наследие, относящееся к XII в., историк убедительно показал, что «в интегрированных в имперскую территорию болгарских землях на протяжении двух столетий византийской власти не прекращалась [...] духовная жизнь, не только продолжавшая традиции Золотого века, но и подготовившая обновление средневековой болгарской культуры в правление первых Асений»¹⁰⁹.

Что же касается непосредственно образования Второго Болгарского царства, то оно рассматривалось Д. И. Польшванным как «становление новой культурной идентичности»¹¹⁰, или как «трансформация культурной модели, основами которой стали идея «*translatio imperii*» и династическая идеология, а конкретным выражением — новая болгарская столица Тырново, увенчанная атрибутами царского и патриаршеского достоинства»¹¹¹.

¹⁰⁶ Там же. С. 174.

¹⁰⁷ Там же. С. 176.

¹⁰⁸ *Польшванный Д. И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков. Иваново, 2000; *Polyvianni D. I.* The Cults of Saints in the Political Ideology of the Bulgarian Empire // *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque Moderne. Approche comparative.* Wrocław, 1999. P. 401–416.

¹⁰⁹ *Он же.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии... С. 105.

¹¹⁰ Там же. С. 12.

¹¹¹ Там же. С. 234.

В столь же широком историко-культурном контексте, охватывающем на этот раз прежде всего проблематику легитимации верховной власти и общественной мысли в целом, события, ознаменовавшие собой становление Второго Болгарского царства, рассматривал в последние годы и С. А. Иванов. По его мнению, «политическое сознание болгарского населения в XI в. в начальный период византийского господства характеризовалось легитимизмом»¹¹². Позже, уже в 70-е гг. XI в., отсутствие «собственной, внутренней легитимации власти» стало «прологом “лояльного столетия”, в течение которого болгары воспринимали византийскую власть как свою собственную»¹¹³. В дальнейшем же, по заключению С. А. Иванова, родоначальники новой болгарской династии Асеней, вырабатывая собственную легитимность, опирались как на византийские инструменты легитимации (так как «все византийское, парадоксальным образом, оставалось в глазах болгар престижным»¹¹⁴), так и на «идею преемственности с Первым Болгарским царством»¹¹⁵. Однако, помимо перечисленных инструментов, во время восстания Петра и Асеня был использован и «другой путь легитимации» — «персональный шаманский контакт» с местными святыми, что, по мнению С. А. Иванова, «свидетельствует, возможно, о размежевании с византийским образцом для легитимации»¹¹⁶.

Подобную разнородность в легитимационной практике первых Асеней С. А. Иванов констатировал и в другой своей недавней работе, посвященной общественной мысли в Болгарии в XI—XIII вв.¹¹⁷ С одной стороны, начало восстания Петра и Асеня, «сама идея борьбы против христианской Византии требовали христианского же благословения»¹¹⁸, почему некоторые инструменты легитимации и были взяты восставшими болгарам из византийского «арсенала», как то: культ св. Димитрия Солунского и «важный палладиум визан-

¹¹² *Иванов С.А.* Формы легитимации верховной власти в Болгарии XI—XII вв. // *Славяне и их соседи. Анфологион: власть, общество, культура в славянском мире в средние века.* М., 2008. Вып. 12. С. 66.

¹¹³ Там же. С. 67.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же. С. 68.

¹¹⁶ Там же. С. 69.

¹¹⁷ *Иванов С. А.* Общественная мысль в Болгарии в XI—XIII вв. // *Власть и общество в литературных текстах Древней Руси и других славянских стран (XII—XIII вв.).* М., 2012. С. 111—112.

¹¹⁸ Там же. С. 111.

тийского могущества» — содержащий в себе частицы Честного Креста императорский крест-реликварий¹¹⁹. С другой же стороны, «своеобразный ритуал», описанный Хониатом в рассказе о начале восстания Петра и Асеня, «не имеет имперских прототипов»¹²⁰ и, возможно, обнаруживает в себе параллели с совершенно другими реалиями средневековой (и не только) болгарской истории и культуры.

Наконец, становлению Второго Болгарского царства посвящен ряд специальных статей¹²¹ и кандидатская диссертация А. С. Добычиной «Становление Второго Болгарского царства (1185–1204): власть и ее легитимация»¹²², в которой процесс становления и развития независимой от Византии Болгарии в полноценное государство представлен в таком аспекте общества и его культуры как власть, постоянно инсценирующая самое себя с помощью различных инструментов легитимации. Среди них автор выделяет те, которые можно назвать внутренней легитимацией: обращение предводителей восстания к исторической памяти о Первом Болгарском царстве, обращение к святости и покровительству св. Димитрия Солунского, в день памяти которого (26 октября), по всей видимости, и было провозглашено само антивизантийское восстание, и обращение к элементам народной религиозности. Укрепив свое положение, правители независимой Болгарии переходят к внешней легитимации своей власти — на международной арене: от попытки заручиться покровительством императора Священной Римской империи Фридриха I Барбароссы до обращения за поддержкой к Римской курии. При этом продолжали привлекаться новые инструменты внутренней легитимации: культ св. Иоанна Рильского и священные реликвии-трофеи, захваченные во время противостояния Византии. В качестве завершения процесса становления Второго Болгарского царства А. С. Добычина рассмат-

¹¹⁹ Там же. С. 112–113.

¹²⁰ Там же. С. 112.

¹²¹ См., например: *Добычина А. С.* Тырново как «новая Фессалоника»: святость солунской базилики в «молитвенном доме» великомученика Димитрия Солунского // *Palaeobulgarica/Старобългаристика*. 2011. № 4 (XXXV). С. 24–40; *Добычина А. А.* «Divine Sanction on the Revolt: the Cult of St. Demetrios of Thessalonike and the Uprising of Peter and Asen (1185/1186)» // *Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe*. 2012. № 2. P. 111–124.

¹²² *Добычина А. С.* Становление Второго Болгарского царства (1185–1204): власть и ее легитимация. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2016. URL: <http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Dobychina.pdf> (дата обращения 30.08.2017).

ривала королевскую коронацию в 1204 г. папским легатом младшего брата предводителей Тырновского восстания, Калояна, легитимировавшую государство Асений на международной арене.

Таким образом, отечественная традиция изучения становления Второго Болгарского царства в рамках советского и постсоветского славяноведения (1917–2017 гг.) являет собой весьма сложную и неоднозначную картину. Объединив в своем русле не только исследователей-болгаристов и вообще славистов, но и византинистов, она чрезвычайно богата как по сосредоточенному в ней фактическому материалу, так и по методологическому и концептуальному содержанию. В целом, в изучении становления Второго Болгарского царства за 100 лет можно выделить 4 условных этапа: межвоенный период «забвения», когда история средневековой Болгарии практически не исследовалась; послевоенный (начиная с 1945 г. и вплоть до начала 1970-х гг.), когда становление Второго Болгарского царства представлялось в категориях освобождения болгар от «византийского ига»; «переломный» (с 1970-х и до конца 1980-х гг.), связанный с частичным и постепенным пересмотром прежних концепций, оживлением контактов с зарубежными коллегами и расширением доступа к их работам; и наконец, современный (с 1990-х и до настоящего времени), характеризующийся многообразием направлений, переосмыслением проблематики в широком историко-культурном контексте и использованием междисциплинарного подхода.

К. Б. Егорова

СЛАВЯНСКИЕ МАТЕРИАЛЫ
В РУКОПИСНЫХ СОБРАНИЯХ
ПУШКИНСКОГО ДОМА:
АЛЬБОМ КН. Е. Э. ТРУБЕЦКОЙ

Рукописные коллекции Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН содержат богатый материал для изучения истории и культуры славянских стран: автографы славянских писателей, музыкантов, общественных и политических деятелей, письма русских ученых к славянским коллегам, портеры. Многие материалы еще не описаны и не введены в научный оборот. Среди многочисленных архивных коллекций особняком стоит фонд княгини Елизаветы Эсперовны Трубецкой (урожд. Белосельская-Белозерская, 1834–1907), хранящий ценные документы по истории русско-европейского культурного взаимодействия конца XIX – начала XX века.

Важным документом для осмысления русско-славянских взаимосвязей указанного периода является альбом кн. Е. Э. Трубецкой (Ф. 311, № 37), который содержит более десяти разворотов со славянскими автографами (в основном это краткие пожелания, напутствия, подписи, фрагменты литературных произведений на сербском, словацком и чешском языках). Большая часть этих строк еще не была расшифрована; отдельные автографы попали в библиографическое описание славянских материалов РО ИРЛИ, выполненное в 1950-е гг. В. В. Даниловым [Данилов 1953: 109–118; 1957: 153–155].

Данилов дал исчерпывающую характеристику всем славянским материалам, хранящимся в Рукописном отделе Пушкинского Дома, прокомментировав отдельные единицы хранения. Его публикация является аннотированным путеводителем по фондам, который адресован будущим исследователям русско-славянских культурных взаимосвязей, и не помещает рукописные свидетельства о культурном взаимодействии славянских народов в историко-культурный контекст. Данилов расшифровал и представил автографы нескольких

Ксения Борисовна Егорова,

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

чешских и всех представленных в альбоме сербских и хорватских культурных и политических деятелей (из 27 чешских и словацких автографов Данилов представил следующие пять: Виллани де Кастелло Пиллонико Карл-Драготин-Мария, Коларж Иосиф, Ригер Франц-Ладислав, Шафарик Ян, Эрбен Карл Яромир).

Настоящая работа продолжает начинание Данилова; цель публикации — восполнить лакуны в представлении чешского материала и ввести в научный оборот ранее не публиковавшиеся автографы чешских и словацких корреспондентов кн. Трубецкой.

Записи славянских культурных и политических деятелей, представленные в альбоме, относятся к 1867 году, когда делегация австрийских славян посетила этнографическую выставку в Москве (в чешской историографии эта акция получила название Путь на Русь 'Pout' na Rus').

Существует обширная научная литература, освещающая эту проблематику и дающая представление о причинах, побудивших славян отправиться в Москву, несмотря на бдительность австрийской полиции [Главачка 2002: 54–66; Jirásek 1945; Kazbunda 1924; Prelog 1931]; в существующих трудах описаны детали пребывания делегатов в Москве и Петербурге, а также сделаны выводы о последствиях этой командировки, которые не были столь значительными, как представлялись в начале пути чешским политикам Франтишеку Ладиславу Ригеру (1818–1903) и Франтишеку Палацкому (1798–1876), возлагавшим большие надежды на аудиенцию у русского царя и искавшим его помощи в деле освобождения австрийских славян от австрийского давления. Об этой поездке остались также свидетельства участников делегации, их письма и статьи, фиксирующие впечатления о славянском Пути на Русь [Jirásek, Vlašínová 1972: 156–159; Vávra, Grégr 1867].

Записи в альбоме кн. Трубецкой могут стать существенным дополнением к нашим знаниям о поездке австрийских славян в Москву, теме, которая, казалось бы, исчерпала себя. В альбоме сохранилось 27 записей чешских и словацких путешественников, т.е. памятные слова оставили все участники чешской делегации, состав которой известен благодаря сохранившимся в австрийских полицейских архивах делам. Список всех участников славянской делегации опубликован в сообщении М. Главачка со ссылкой на архивный источник [Главачка 2002: 64–65]

Записи в альбом Трубецкой были сделаны во время пребывания славян в Петербурге, до посещения делегацией Москвы и этнографической выставки. По сохранившимся свидетельствам [Vávra, Grégr

1867: 16] гости прибыли в российскую столицу 20 мая 1867 г. Сложно утверждать, где и при каких обстоятельствах славянские делегаты познакомились с Елизаветой Эсперовной Трубецкой.

В работе Эмануила Вавры (1839–1891), написанной вскоре после поездки в Москву и представляющей детальное описание славянского пути, не сохранилось упоминаний о Трубецкой или о посещении ее дома в Петербурге. Большинство записей в альбоме не датировано; мы можем опираться лишь на одну дату, поставленную чешским политиком Франтишеком Августом Браунером (1810–1880) в конце своего стихотворного обращения к княгине и всему славянскому миру — 13/25 мая 1867 года.

Славянская делегация могла быть представлена Трубецкой, фрейлине императрицы Марии Александровны, во время вечера в Дворянском собрании, состоявшемся 23 мая 1867 г., или же их встреча могла состояться 25 мая 1867 г. в доме Елизаветы Эсперовны, о чем остались неопределенные свидетельства. Так, Эмануил Вавра отмечал, что «помимо публичных и общественных увеселений гостей в Петербурге постоянно приглашали в различные дворянские дома» [Vávra, Grégr 1867: 40]. Свидетельство о посещении петербургских аристократических семейств оставил Карел Яромир Эрбен в первом письме из России к своей жене: «Нас приглашают почти каждый день на обеды в дома первейших дворянских семей, где богатство выставляют напоказ» [Jirásek, Vlašínová 1972: 156]. Можно предположить, что один из таких обедов состоялся 25 мая в доме Елизаветы Эсперовны Трубецкой, располагавшемся на Сергиевской улице (ныне улица Чайковского).

Ниже приводится список имен чешских представителей в той последовательности, в которой они расписывались в альбоме; рядом помещена расшифровка строк, оставленных славянами на память о пребывании в Петербурге:

Břetiskav Jelínek	Vítezství a protivenství jedna mysl
Karel Mattuš	JuDr Karel Mattuš Čech z Mladé Boleslavi
Karel Jičínský	JuDr Karel Jičínský Čech z Prahy (ДорКарл Личинский)
Ján Jesenský	Ján Jesenský Slovák z Uhorskej
Alois Zvěřina	Alois Zvěřina Čech (stavitel) z Karlína u Prahy
Andreas Radlinský	Radlinský, z Uhorska, Sv. Martina v Tunci, pravotár (Slovák)
Fuchs Ignác	Fuchs z Čech z Karlína u Prahy

Müller Jan Bohuslav	Dr. Jan Bohuslav Muller z Třebiče
Emanuel Vávra	Nechvalno nam v Němcech iskat' pravdu u nas pravda po zakonu svata. Эмануил Вавра из Праги.
Karel Roháček	JuDr Karel Roháček z Kroměříže na Moravě
Jan Kubišta	J. Kubyšta z Prahy
Josef Hamerník	Dor lékařství Josef Hamerník z Prahy, — Na zdar! —
	Solidárnost všech národův slovanských mezi sebou rovných!
Josef Manes	Manes — malíř historie
Tomáš Černý	JuDr Tomáš Černý z Prahy
Karel Jaromír Erben	Potud národ svůj, pokud šetří svých památek. Karel Jaromír Erben.
Josef Kolář	Pane rozmnožil jsi náš počet, ale rozmnož také naše veselí. Josef Kolář.
Karel Drahotin baron Villani	Mezi všemi zeměmi jest Ruská největší ta země, Kde se sílí tělo, kde se šlechtí bodrých duší vřelý cit- Mezi všemi národami nejčtetnější jesti slavské plémě, Které musí v budoucnosti jedno tělo, jedna duše být. Slavna šlechta statných Rusův do jista jest národova Počež každý Slovan, zvláště český čest a pro ní v prsa.... chova!!! Karel Drahotin baron Villani Český Slovan z Prahy
Jaroslav Vrt'átko	Ant. Jaroslav Vrt'átko první bibliotekář Muzea br. Českého z Prahy
Adolf Patera	Adolf Patera z Prahy
František Prudek	Frant. V. Prudek z Brna na Moravě
Jan Šafarik	Pracul každý z chuti usilovní Na narodu roly dědičné, Cesty mohou byti rozličné, Jenom vůly mejme všichni rovní! MedDr Jan Šafarik
Jan Palacký	Živá hlava klobúka dojde. (Nár. přísł. české) Dr. Jan Palacký
František Skrejšovský	Dr. František Skrejšovský. Čech z Prahy
František Rieger	Nadejme se! Dr. Fr. Rieger
František August Brauner	Svaté jsou nám vazby jež nás pojí s bratry Na severu na jihu i na východě, Naše Šumava i nebetičné Tatry Balkan Ural šumí o bratrské shodě. V St. Peterburgu 13/25 května 1867 Dr. Brauner z Prahy
Jindřich Vladimír Houra	Jindřich Vladimír Houra z Jindř. Hradce

Основной тип записи, представленный в альбоме, — это назывное предложение, включающее в себя имя корреспондента, его профессию или ученое звание, национальную принадлежность и родной город. Встречаются также фразы-высказывания, чешские половицы и стихотворные строки. Именно они позволяют сделать некоторые предположения о личности писавшего строки и его взглядах на предпринятую поездку.

Так, Франтишек Ригер оставил одну фразу: «Мы надеемся!», которая могла относиться к большим надеждам, возложенным на аудиенцию у русского царя, и ожиданиям помощи от русских, а также проявления солидарности со своими славянскими братьями. В том же контексте следует интерпретировать фразу Эммануила Вавры, знавшего русский язык, а потому использовавшего русские слова в своем послании: «Nechvalno nam v Němcích iskat' pravdu u nas pravda po zakonu svata» (Негоже нам у немцев искать правду, у нас правда по закону свята»). Запись, оставленная Ваврой, отсылает также к очень важному в чешской культуре понятию — правда, которое легло в основу философии гуситов и их последователей.

В альбоме есть несколько стихотворных обращений к кн. Трубецкой, авторы поэтических строк — поэт Карел Драготин барон Виллани (1818–1883) и уже упоминавшийся Франтишек Браунер, один из самых влиятельных чешских политиков своего времени. Оригинальные тексты на чешском языке приведены в таблице. Оба стихотворения являются примером панславистского направления в чешской политике и литературе, частью которого была поездка австрийских славян «на Русь».

Альбом кн. Трубецкой и сохранившиеся в нем свидетельства дополняют имеющиеся у нас знания о пребывании делегации чехов, словаков, сербов и хорватов в Петербурге и Москве. Чешские автографы полно представляют всех участников этнографической выставки, приехавших в Российскую империю. введение в научный оборот этих автографов позволит уточнить детали предпринятого славянами путешествия и дополнить биографии славянских культурных деятелей.

ЛИТЕРАТУРА

Главачка 2002 — *Главачка М.* Еще раз о поездке австрийских славян в Россию в 1867 г. // *Славяноведение*. 1. 2002. С. 54–66.

- Данилов 1953 — *Данилов В. В.* Автографы чешских и словацких писателей, ученых и общественных деятелей // Бюллетени Рукописного отдела. М.; Л., 1953. Вып. IV. С. 109–118
- Данилов 1957 — Дополнения к обзору «Автографы чешских и словацких писателей, ученых и общественных деятелей» // Бюллетени Рукописного отдела. М.; Л., 1957. Вып. VII. С. 153–155.
- Jirásek 1945 — *Jirásek J.* Ruskoamy: dějinyvztahů československo-ruskýchod-roku 1867 doroku 1894. Díl 3. Praha, 1945.
- Jirásek, Vlašínová 1972 — *Jirásek J., Vlašínová V.* Dva dopisy Karla Jaromíra Erbena z Ruska // Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské univerzity. 1972. 19. S. 156–159.
- Kazbunda 1924 — *Kazbunda K.* Pout Čechů do Moskvy 1867 a rakouská diplomacie. V Praze, 1924.
- Prelog 1931 — *Prelog M.* Pouť slovanů do Moskvy roku 1867 / z rukopisu přeložila Milada Paulová. V Praze, 1931.
- Vávra, Grégr 1867 — *Vávra E., Grégr J.* Pouť slovanuv do Ruska roku 1867 a její význam. V Praze, 1867.

К. В. Никифоров

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН
В ПРОШЕДШЕЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ:
РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИОННЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ
И НОВЫЕ ПОДХОДЫ

Десятилетие с 2007 по 2017 гг. пришлось на период между двумя юбилеями Института славяноведения РАН, когда ему поочередно исполнилось 60 и 70 лет. Этот период пришелся и на два мероприятия по преобразованию в сфере Российской академии наук. Он начался в разгар сокращения сотрудников академических институтов на 20% — так называемый «пилотный проект» (2006–2008 гг.). Несмотря на название, никакого дальнейшего развития он не получил. Но главное, при всей болезненности масштабного сокращения оно дало возможность повысить зарплату оставшимся ученым. Это сразу принесло свои плоды. В академические институты, где в результате экономического упадка 1990-х годов и недофинансирования науки почти не осталось не только молодых, но даже ученых среднего поколения, стала приходить молодежь.

Это было очень своевременно, поскольку фактически именно с этого момента в Институте славяноведения РАН начался процесс смены поколений. Он, конечно, происходил и раньше, но далеко не в таком масштабе. В результате прихода молодежи в каждом из институтских научных подразделений сегодня работают группы молодых ученых. В целом ученые в возрасте до 40 лет на сегодняшний день составляют в Институте славяноведения около 30%. Смена поколений, без сомнения, одна из самых характерных черт прошедшего десятилетия в развитии Института. Подобные структурные сдвиги не так часто происходят, но всегда имеют долгосрочные последствия. Они будут еще долго оказывать влияние на развитие Института и российской славистики в целом.

Константин Владимирович Никифоров,
Институт славяноведения РАН (Москва)

К сожалению, положительный эффект от повышения зарплаты после сокращения довольно быстро сошел на нет, поскольку, во-первых, уже в 2008 г. начался мировой финансово-экономический кризис, сильно ударивший и по России. Во-вторых, в 2013 г. произошла реформа РАН, означавшая прежде всего вывод академических институтов из ведения Академии наук и передача их вновь созданному бюрократическому управленческому органу — Федеральному агентству научных организаций (ФАНО).

Реформа полностью сломала функционировавшую много лет систему организации фундаментальной науки в России. Бесследно такое не проходит. До сих пор фундаментальная наука еще не пришла в себя. Это было сродни тому, как если бы у какого-нибудь университета отобрали факультеты, оставив только ректорат. Понятно, что урон был бы нанесен и ректорату, и факультетам.

Таким образом, с точки зрения финансирования и организации научной деятельности положение Института славяноведения в прошедшее десятилетие, как, впрочем, и других академических институтов, не было благоприятным. Однако ни эти сложности, ни продолжающийся процесс смены поколений не помешали Институту в прошедшее десятилетие наращивать свою издательскую деятельность и в среднем издавать в год около 70 книг и еще примерно в 10 раз больше научных статей. Это совсем не плохо, если учесть, что в штате Института всего 155 ставок. Правда, некоторые сотрудники занимают только часть ставки, поэтому в Институте трудится несколько больше — около 180 человек.

Исходя из приведенных цифр, легко подсчитать, что за прошедшее десятилетие было издано около 700 книг, причем завершены сразу несколько этапных научных проектов.

Так, историки завершили начатую еще в 2003 г. серию — «Славянские страны в XX веке». Вслед за историей Болгарии¹ и двухтомником по истории чехов и словаков²; опубликованы работы по истории Югославии³ и Польши⁴. Написание такого труда стало возможным

¹ Болгария в XX веке. Очерки политической истории / Отв. ред. Е. Л. Валева. М., 2003.

² Чехия и Словакия в XX веке. Очерки истории. В двух книгах / Отв. ред. В. В. Марьина. М., 2005.

³ Югославия в XX веке. Очерк политической истории / Отв. ред. К. В. Никифоров. М., 2011.

⁴ Польша в XX веке. Очерк политической истории / Отв. ред. А. Ф. Носкова. М., 2012.

только в Институте славяноведения РАН. Инициатор этого проекта член-корреспондент РАН В. К. Волков называл труд серией «третьего поколения», учитывая созданные в Институте в конце 1950-х — начале 1960-х годов двух-, трехтомные труды по истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы и их краткие однотомные истории, выпущенные в конце 1980-х годов.

Традиционно важное место в исследованиях Института отводилось истории Средних веков. Реализовывался, в частности, большой проект по исследованию общественной мысли славянских народов. Вышла книга, посвященная общественной мысли славян в раннее средневековье⁵. Недавно увидела свет книга «Общественная мысль в России и других славянских странах в эпоху развитого средневековья»⁶. На очереди изучение общественной мысли славянских народов в эпоху Возрождения.

Ученые Института традиционно занимались также историей восточных славян, включая и древних русичей. В 2015 г. В. Я. Петрухин за свою книгу «Русь в IX—X веках. От призвания варягов до выбора веры»⁷ получил почетную академическую премию имени Д. С. Лихачева.

Завершилась работа над 4-томной институтской серией — «История Балкан в Новое время», которая была начата еще в 2004 г. Она в какой-то степени продолжила предыдущую многотомную работу — «Международные отношения на Балканах», охватывавшую период от Екатерины Великой до Первой мировой войны включительно. Новая серия состоит из четырех томов — «История Балкан. Век восемнадцатый», «История Балкан. Век девятнадцатый (до Крымской войны)», «История Балкан. Судьбоносное двадцатилетие 1856—1878 гг.» и «История Балкан. На переломе эпох (1878—1914)»⁸. Ответственный редактор первых трех томов, инициатор проекта, крупнейший из современных российских балканистов — В. Н. Виноградов, ответственный редактор четвертого тома — К. В. Никифоров.

⁵ Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 2009.

⁶ Общественная мысль в России и других славянских странах в эпоху развитого средневековья. М., 2014.

⁷ Петрухин В. Я. Русь в IX—X веках: От призвания варягов до выбора веры. 2-е изд., испр. и доп. М., 2014.

⁸ История Балкан. Век восемнадцатый. М., 2004; История Балкан. Век девятнадцатый (до Крымской войны). М., 2012; История Балкан. Судьбоносное двадцатилетие 1856—1878 гг. М., 2013; История Балкан. На переломе эпох (1878—1914 гг.). М., 2017.

Также завершена серия из восьми книг под общим названием «Человек на Балканах» (отв. ред.: Р. П. Гришина и А. Л. Шемякин)⁹, в которой исследовались различные аспекты процесса модернизации в Юго-Восточной Европе в конце XIX – начале XX вв. Методологически работа строилась на базе общей теории модернизации, включая дополнительные разработки об особенностях протекания этого процесса в «другой», «незападной» Европе.

Все эти проекты прямо или косвенно затрагивали события, предшествовавшие или имевшие отношение к Первой мировой войне, 100-летний юбилей которой отмечался в 2014–2018 гг. К ним примыкает и сборник работ, прямо посвященный Первой мировой войне в странах Центральной и Юго-Восточной Европы¹⁰. Кроме этих коллективных трудов можно назвать и сразу несколько научно значимых индивидуальных монографий и сборников документов¹¹. Все эти работы, несомненно, улучшили наше понимание этого сложного периода мировой истории, особенно применительно к Балканам.

Славистика в славянских странах обычно подразумевает изучение зарубежных для каждой конкретной страны славян. В связи с распадом СССР, проблематика Института естественным образом расши-

⁹ Человек на Балканах в эпоху кризисов и этнополитических столкновений XX в. СПб., 2002; Человек на Балканах и процессы модернизации. Синдром отягощенной наследственности (последняя треть XIX — первая половина XX в.). СПб., 2004; Человек на Балканах. Государство и его институты: гримасы политической модернизации (последняя треть XIX — начало XX в.). СПб., 2006; Человек на Балканах. Социокультурные измерения процесса модернизации на Балканах (середина XIX — середина XX в.). СПб., 2007; Человек на Балканах. Власть и общество: опыт взаимодействия (конец XIX — начало XX в.). СПб., 2009; Человек на Балканах глазами русских. СПб., 2011; Модернизация vs война. Человек на Балканах накануне и во время Балканских войн. М., 2012; Человек на Балканах: Особенности «новой» южнославянской государственности: Болгария, Сербия, Черногория, Королевство СХС в 1878–1920 гг. М., 2016.

¹⁰ Первая мировая война и судьбы народов Центральной и Юго-Восточной Европы: Очерки истории / Отв. ред. Е. П. Серапионова. М., 2015.

¹¹ Русские о Сербии и сербах. Т. I. Письма, статьи, мемуары / сост. А. Л. Шемякин. СПб., 2006; Русские о Сербии и сербах. Т. II. Архивные свидетельства / сост. А. Л. Шемякин. М., 2014; *Вишняков Я. В.* Военный фактор и государственное развитие Сербии начала XX века. М., 2012; *Искендеров П. А.* Сербия, Черногория и албанский вопрос в начале XX века. СПб., 2013; *Хлебникова В. Б.* Черногория: феномен национальной государственности. 1878–1916 гг. М., 2016; см. также: *Каширин В. Б.* Дозорные на Балканах: Русская военная разведка в странах Балканского полуострова накануне и в годы Первой мировой войны. М., 2014.

рилась за счет украинистики и белорусистики. Для изучения новой проблематики в Институте был создан отдел восточного славянства, который выпускает собственное серийное издание «Белоруссия и Украина. История и культура». В прошедшее десятилетие этот отдел активно работал. Достаточно назвать только монографии вышедшие в 2016 и 2017 гг.: М. В. Лескинен. Великоросс / великорус. Из истории конструирования этничности. Век XIX; М. Э. Клопова. Русины, русские, украинцы: Национальные движения восточнославянского населения Галиции в XIX — начале XX века; Имя народа: Украина и ее население в официальных и научных терминах, публицистике и литературе; Е. Ю. Борисенко «А что мы знаем о лице Украины»? Украинизация как модель государственной политики в 1918—1941 гг.¹²

Филологи Института продолжали работать над серией книг, посвященных славянским литературам XX века. Увидели свет труды, исследующие литературные процессы прошедшего столетия в Польше¹³, Словакии¹⁴, Словении¹⁵, Хорватии¹⁶. В этой связи следует упомянуть также «Лексикон южнославянских литератур» под редакцией Г. Я. Ильиной с широким региональным и хронологическим охватом¹⁷.

Большим достижением филологов Института стало завершение уникального 5-томного труда по этнолингвистике — «Славянские древности»¹⁸. В последнее десятилетие вышло два последних тома. Словарь получил широкий отклик в научной печати — как отече-

¹² Лескинен М. В. Великоросс / великорус. Из истории конструирования этничности. Век XIX. М., 2016; Клопова М. Э. Русины, русские, украинцы: Национальные движения восточнославянского населения Галиции в XIX — начале XX века. М., 2016; Имя народа: Украина и ее население в официальных и научных терминах, публицистике и литературе. М.; СПб., 2016; Борисенко Е. Ю. «А что мы знаем о лице Украины»? Украинизация как модель государственной политики в 1918—1941 гг. М., 2017.

¹³ Хорев В. А. Польская литература XX века. 1890—1990. М., 2009; изд. 2-е. М., 2016.

¹⁴ Богданов Ю. В. Очерки истории словацкой литературы XX века. М., 2013.

¹⁵ Словенская литература от истоков до рубежа XIX—XX веков М., 2010; Словенская литература XX века. М., 2014.

¹⁶ Ильина Г. Я. Хорватская литература XX века. М., 2015.

¹⁷ Лексикон южнославянских литератур / Отв. ред. Г. Я. Ильина. М., 2012.

¹⁸ Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 томах / Под общ. ред. Н. И. Толстого, отв. ред. С. М. Толстая. Т. 1—5. М., 1995, 1999, 2004, 2009, 2012.

ственной, так и зарубежной. В многочисленных рецензиях, опубликованных в России и за рубежом, отмечались фундаментальный и новаторский характер этого издания, его общекультурное значение как компендиума сведений о традиционной культуре всех славянских народов.

Отдельно хотелось бы упомянуть о деятельности в Институте крупнейшего лингвиста современности — А. А. Зализняка. Только за одну работу, посвященную «Слову о полку Игореве»¹⁹, он в 2007 г. стал лауреатом Государственной премии, удостоен премии А. И. Солженицына и награжден Большой золотой медалью РАН. В 2015 г. А. А. Зализняк получил академическую премию имени А. А. Шахматова за книгу «Древнерусское ударение: общие сведения и словарь»²⁰.

Продолжались исследования в области славянского языкознания. Выпускались очередные номера серийных изданий, в том числе «Исследований по славянской диалектологии»²¹. Отметим также двухтомник под редакцией Г. П. Нешименко «Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности»²².

Культурологи Института под руководством Л. А. Софроновой разрабатывали так называемый категориальный подход²³. Начатая ею работа была продолжена, в частности, сборниками «Коды повседневной славянской культуры: еда и одежда»²⁴, «Концепт вещи в славянской культуре»²⁵ и «Гибридные формы в славянских культурах»²⁶.

В печатную продукцию Института все больший вклад вносят его молодые сотрудники. Две работы таких сотрудников были отмечены медалями Академии наук как лучшие работы молодых ученых в номинации история и филология. Это соответственно монографии А. В. Га-

¹⁹ Зализняк А. А. «Слово о полку Игореве». Взгляд лингвиста. 3-е изд., доп. М., 2008.

²⁰ Зализняк А. А. Древнерусское ударение: Общие сведения и словарь. М., 2014.

²¹ См., например: Исследования по славянской диалектологии. Вып. 18. Актуальные аспекты изучения лексики славянских диалектов. М. 2016.

²² Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. Книга I. М., 2014; Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности. Книга II. М., 2015.

²³ Категории и концепты славянской культуры. Труды Отдела истории культуры. М., 2007.

²⁴ Коды повседневности в славянской культуре: Еда и одежда. СПб., 2011.

²⁵ Концепт вещи в славянских культурах. М., 2012.

²⁶ Гибридные формы в славянских культурах. М., 2014.

нина «“Мозг армии” в период “русской смуты”»²⁷ и М. М. Макарецва «Эвиденциальность в пространстве балканского текста»²⁸.

Конечно, мы не сказали обо всех книгах, а лишь об очень небольшой части из них. Но даже этот совсем неполный перечень изданного в Институте за десять последних лет впечатляет.

Институт славяноведения РАН был одним из инициаторов возобновления ежегодного празднования Дня славянской письменности и культуры. Составной частью праздника являются проводимые учеными Института международные научные конференции «Славянский мир: общность и многообразие». В последние годы эта конференция проходит как форум молодых ученых.

По итогам конференций «Славянский мир: общность и многообразие» стал выходить ежегодник «Славянский альманах». Увидели свет более двадцати его выпусков. В последние годы издание было преобразовано в журнал, выходящий двумя сдвоенными выпусками в год. Сегодня это — второй журнал Института наряду с главным периодическим изданием выходящим 6 раз в год «Славяноведением». Не так давно в Институте стал выходить также еще один журнал — «Словене», а также ежегодник — «Славянский мир в третьем тысячелетии».

Как упоминалось, Институт славяноведения ощущает себя ответственным за развитие славяноведения во всей стране. В октябре 2003 г. в его стенах состоялось Всероссийское совещание славистов «Российское славяноведение в начале XXI века: задачи и перспективы развития»²⁹. Итоги развития славистики и деятельности Института были подведены еще раз в начале 2007 г., когда ему исполнилось 60 лет³⁰. К 65-летию Института была выпущена книга «Сотрудники Института славяноведения Российской академии наук: Биобиблиографический словарь»³¹. Словарь включает материалы обо всех науч-

²⁷ Ганин А. В. «Мозг армии» в период «русской смуты»: Статьи и документы. М., 2013.

²⁸ Макарецв М. М. Эвиденциальность в пространстве балканского текста. М.; СПб., 2014.

²⁹ Межрегиональная конференция славистов. Российское славяноведение в начале XXI века: задачи и перспективы развития. Материалы Всероссийского совещания славистов (23–24 октября 2003 г.). М., 2003.

³⁰ Никифоров К. В. 60 лет Институту славяноведения РАН // Славяноведение. 2007. № 4. С. 3–11.

³¹ Сотрудники Института славяноведения Российской академии наук: Биобиблиографический словарь / Отв. ред. М. А. Робинсон, А. Н. Горяинов. М., 2012.

ных сотрудниках Института славяноведения РАН с момента начала его работы в 1947 г. В ноябре 2013 г. состоялось Второе Всероссийское совещание славистов, посвященное 1150-летию славянской письменности. Оно вновь подвело некоторые итоги развития отечественного славяноведения³². Наконец, о своей работе Институт славяноведения РАН отчитался еще раз 31 января 2017 г., когда было торжественно отмечено его 70-летие³³.

Если подводить итоги прошедшего десятилетия, то надо сказать, что несмотря на все сложности, российская академическая славистика продолжала развиваться и подтвердила тот непреложный факт, что она давно уже превратилась в одно из мощных гуманитарных направлений современности.

³² См.: Славянский альманах. 2015. № 1–2.

³³ Никифоров К. В. 70 лет Института славяноведения РАН // Славяноведение. 2017. № 1. С. 3–11; *Он же*. Центру российской славистики — 70 лет // Славянский альманах. 2017. № 1–2. С. 13–26. См. также: Труды Института славяноведения 2007–2016. Библиографический указатель. М., 2017.

Научное издание

**ПИСЬМЕННОСТЬ, ЛИТЕРАТУРА, ФОЛЬКЛОР
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ.
ИСТОРИЯ СЛАВИСТИКИ**

XVI Международный съезд славистов
Белград, 20–27 августа 2018 г.
Доклады российской делегации

Макет: *С. В. Родионова*

Гарнитура: «Newton». Формат 60×90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 27
Тираж 300 экз. Заказ №

ISBN 978-5-7164-0765-7



9 785716 407657