

Сколько милостивых Созоменов?

С. А. Иванов

Северо-Западный университет
(Эванстон, США)

I

Повесть о милостивом Созомене¹ (далее — ПМС) — это небольшая новелла о видении рая, завершающая собою Изборник 1076 г. (далее — Изб.), одну из древнейших рукописей Киевской Руси. Повесть не раз анализировалась в контексте славянской книжности, но никто не пытался взглянуть на нее как на произведение византийской литературы. Нехитрый сюжет ПМС состоит в том, что некий Созомен отдает нищему свою одежду, а когда возвращается домой и засыпает, то видит сон о чудесном саде и дворце, где ему дарят сотни царских одеяний в награду за его благотворительность.

Большинство славистов (хотя и не все, ср. [Уханова 2013]) теперь согласны с Уильямом Федером, что Изб., переписанный в Киеве в 1076 г., представляет собой третью и финальную стадию развития болгарской компиляции, которую он назвал «Княжий Изборник». У. Федер реконструирует его предыдущие стадии на основании их рефлексов в семнадцати различных древнерусских сборниках XIV–XVII вв. ([Veder 1983; Федер 2005; 2008]; ср. [Мушинская 2015]). В Изб., в его нынешнем виде, ПМС является последним текстом, однако, по мнению У. Федера, во второй по времени версии «Княжьего Изборника», «Сборнике грешного Иоанна», она стояла, наоборот, в самом начале, в оригинальной же его редакции и вовсе отсутствовала [Федер 2005: 181]. Эта компиляция якобы предназначалась для наследника болгарского престола и в своей первой редакции (по утверждению У. Федера, глаголической) адресовалась будущему царю Петру в 920-х гг., а во второй — будущему царю Борису Второму в 960-х. Немного странным выглядит допущение, что сборник, целиком состоящий из назидательных поучений, открывался единственной «душеполезной историей», да и вообще ПМС в жанровом отношении сильно выбивается из всего корпуса текстов Изб., однако сами по себе такие подозрения доказательной силы не имеют, так что примем за аксиому: ПМС была переведена не в Киеве одиннадцатого столетия, а в Болгарии десятого.

¹ Благодарю за консультации Т. И. Афанасьеву, М. С. Мушинскую и самое юбилера.

II

В своей греческой форме (ВНГ 1322s) ПМС дошла до нас в византийской рукописи, ныне хранящейся в Вене, Vindob. theol. gr. 10 [Ševcenko 1966], переписанной в середине X в. Кроме того, ПМС фигурирует в византийском Житии Нифонта Константианского (далее — ЖНК²), в качестве рассказа, поведенного святым одному из слушателей.

Автору этих строк удалось, как кажется, доказать, что греческий текст ЖНК был завершен в начале 970-х гг. [Иванов 2020], т. е. позже, чем была написана ВНГ 1322s, а значит, агиограф не сам придумал этот сюжет, а заимствовал его откуда-то в готовом виде. Весьма вероятно, что ПМС в ЖНК и в ВНГ 1322s, независимо друг от друга, восходят к общему источнику, а не списаны одно с другого.

Наиболее часто сравнивают ПМС в Изб. и в первом славянском переводе ЖНК. Что же это был за перевод? Одни слависты полагали, что ЖНК было переведено в Первом Болгарском царстве в X в., а еще точнее — в Преславе при царе Симеоне, или же позднее, но все равно в Болгарии. Другие утверждали, что перевод был выполнен в Киевской Руси в XI в. Научный консенсус склоняется теперь к первой точке зрения. Я не берусь обсуждать лингвистические особенности этого перевода, но называть его «преславским» кажется мне затруднительным: если греческий оригинал ЖНК был завершен после 970 г., то он никак не мог быть переведен в Преславе — этот текст весьма объемён, и перевод его требовал значительного времени и усилий. Столь масштабную задачу нельзя было бы исполнить в Восточной Болгарии, которая с 968 по 1018 г. стала ареной непрекращающихся войн — сначала между Русью и Болгарией, затем между Русью и Византией и наконец — между Византией и Болгарией.

В качестве разумной альтернативы Преславу можно предложить Афон: весьма вероятно, что болгарские монахи подвизались в святогорских монастырях, хотя у нас и нет неопровержимых доказательств их присутствия там с самого раннего времени. Другой альтернативой могли бы стать Западные Балканы, откуда происходит глаголическое Ассеманиево Евангелие, самый древний сохранившийся текст, в котором фигурирует имя Нифонт (оно было придумано автором ЖНК для своего героя и до того в Византии не существовало) и содержится его память — 23 декабря (*Evangeliarum*

² В настоящее время автором этих строк в соавторстве с проф. Альбрехтом Бергером и проф. Василисом Маринисом закончена подготовка критического комментированного издания ЖНК. Все колляции греческого текста, использованные в настоящей статье, принадлежат А. Бергеру. Однако пока наше издание не увидело свет, я буду пользоваться существующим изданием А. В. Рыстенко [Р.].

Assemani: Codex Vaticanus 3. Slavicus Glagoliticus, f.132v, 5). К сожалению, датировать менологий этого Евангелия с точностью нельзя, но он был заведомо создан после 986 г. [Васильев 1988–1989: 13–15]. Логично допустить, что появление памяти этого нового святого связано с работой по переводу ЖНК. Наконец, невозможно исключить и того, что перевод делался в уже завоеванной Восточной Болгарии. Но какая бы из этих гипотез ни оказалась верной, ясно одно: ПМС никак не могла быть заимствована во вторую редакцию Княжьего Изборника из славянского перевода ЖНК, поскольку была создана, если верить Федеру, на несколько десятилетий раньше, чем сам этот перевод.

Здесь необходимо сделать еще одну оговорку: самая древняя славянская рукопись, которая донесла до нас ЖНК, была переписана в Ростове Великом в 1219 г. и издана А. В. Рыстенко. Именно эту рукопись и списки с нее анализировали слависты (еще они анализировали сокращенную версию ЖНК, но она не содержит ПМС, и потому мы ее не включаем здесь в рассмотрение). Между тем Ростовская копия изобилует ошибками и лакунами: писец часто не понимал того текста, который копировал. Мне кажется правильным ввести в научный оборот другую рукопись того же, первого перевода ЖНК, которая, хотя и была переписана позднее, но не копирует Ростовскую, — это Хиландарская № 472 (далее — Хил.), датируемая 1350-ми или 1360-ми гг. Некоторые ее листы утрачены, но в остальном она значительно превосходит Ростовскую рукопись, ошибки и неточности которой всегда были очевидны для славистов. Очень жаль, что Хил. практически не привлекала внимания ученых.

В 1340-х гг. ЖНК была переведена во второй раз, без обращения к первому переводу. Этот перевод оказался гораздо менее популярным, чем предыдущий: он сохранился лишь в двух списках — ГИМ, собрание Хлудова, № 237 (далее — Хлуд.) и Wien, ÖNB slav. 42 (далее — Wien). Этот перевод не был выделен славистами в качестве независимого и потому также никого не заинтересовал³. В целях контроля ниже я буду использовать ПМС также и в этом, втором переводе.

Раньше считалось, что ПМС есть фантазия агиографа ЖНК; и что именно из оригинала этого жития она была заимствована и в Венскую рукопись Vindob. theol. gr. 10, а из его славянского перевода — в Изб. Однако работы Федера позволили «удревнить» ПМС по крайней мере до середины X в., в то время как автор этих строк, наоборот, датировал 70-ми гг. X в. появление греческого оригинала ЖНК — тем самым завершение его славянского перевода должно быть отодвинуто как минимум в начало XI в. В результате

³ А. В. Рыстенко не видел венской рукописи, а Хлудовскую считал копией первого перевода (Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук, ф. 332, д. 2, л. 48 об.).

ПМС как самостоятельная новелла и ПМС как глава из ЖНК хронологически поменялись местами. Но можно ли утверждать, что, наоборот, глава из ЖНК списана из ВHG 1322s или с греческого оригинала ПМС, какой она выглядит в Изб.?

Присмотримся повнимательнее к содержанию ПМС. Там бросается в глаза одно внутреннее противоречие: под конец райского видения Христос наставляет Созомена так: **Бѣ же заповѣдаю не расканса николиже о милостыни. ни поноси ништу тако даѣть кмоу кси чьто: еда въ мѣзды мѣсто соугоубоу тѣштетоу въспринимеши. всакъ бо даган мѣстыню и раскавѣса и поносивъ мѣздоу си погоубить** (Изб. л. 274.9 — 274 об.5)⁴. Но ведь Созомен ни в чем не раскаивался и никого не поносил — он просто отдал нищему свою накидку, пошел домой и лег спать. Очевидно, что в нынешней форме ПМС содержится лакуна, и заполнить ее мы сможем, восстановив контекст, в котором легенда возникла.

III

Когда христианство стало государственной идеологией Империи, понятие благотворительности вышло на первый план общественного внимания [Holman 2009: 105–106; Caner 2021]. Можно предположить, что некоторые из «душеполезных историй», в которых восхвалялась добродетель филантропии, впоследствии были собраны в тематические сборники — по крайней мере, в одном славянском сборнике, как продемонстрировал У. Федер, оказались рядом ПМС и отрывки из Жития Мартина Турского и истории о Несторе Милостивом из Скитского Патерика [Федер 2005: 151–184; Петрова-Танева 2025]. Идея, будто эти истории объединились в один комплекс на болгарской почве, кажется мне сомнительной. Во-первых, греческое Житие Мартина Турского, возможно, и существовало в болгарском переводе, но он до нас не дошел [Прокопенко, Крюкова 2016: 155]. Во-вторых же, масса нищих, которым требовалась забота, представляла собой острую проблему для урбанистической цивилизации ранней Византии, но не для аграрного болгарского общества. Скорее всего, подобный сборник был составлен где-нибудь в Константинополе. Когда именно? Житие Мартина Турского, отрывок из которого соседствует с ПМС в некоторых славянских рукописях, датировано его издателем И. Делеэ VIII–IX вв., однако он не привел ни единственного аргумента в пользу этой датировки [Delehayе 1939: 428]. Все, кто писал об этом сочинении позднее, также не выдвинули никаких аргументов в ее обоснование. Между тем встречающиеся в тексте приставочные формы

⁴ Здесь и далее Изб. цитируется по изданию [Изборник 2009: 693–706].

ἀποκεχαλκωμένον и ἀποδυσφοροῦντα [Halkin 1983/1984: 91] имеют аналогии лишь в ранневизантийских сочинениях (у Палладия, Псевдо-Кесария, в Житии Симеона Столпника Младшего) и не встречаются позже. Я бы отнес создание этого жития к VI в. Именно в это время в Империи наблюдается благожелательный интерес к франкам, результатом которого и могло стать появление жития Турского епископа⁵.

Однако вернемся к проблемам благотворительности. Широкий размах филантропии неизбежно вел к различным злоупотреблениям: милостыня доставалась не самым нуждающимся, а порой оказывалась в руках мошенников. Весьма вероятно, что многие светские благотворители испытывали замешательство, а могли и вовсе разочароваться в филантропии. В ответ на такие настроения в V–VI вв. возникают рассказы, построенные по одной и той же схеме: некто совершает акт милосердия (делится своей одеждой), а затем раскаивается в этом или сталкивается с упреками со стороны окружающих, однако Христос является благотворителю во сне и уверяет его, что пожертвование было сделано не конкретному человеку, пусть и оказавшемуся недостойным, а Ему Самому.

В одном из таких рассказов некий человек в Антиохии, заведующий благотворительным учреждением, обиделся, когда нищий пришел за одеждой в четвертый раз. Во сне Христос показал ему, что именно Он носил все четыре предмета одежды [Nissen 1938: 368]. В другой новелле, циркулировавшей как самостоятельно (BHG 2366), так и в составе Жития Иоанна Милостивого (VII в.), Петр, сборщик налогов из Фиваиды, дал нищему плащ, а тот его продал; Петр сильно расстроился, но во сне увидел этот плащ на Христе [Synaxarium 1902: 408.29–316; Léontios 1974: 369]. В третьем рассказе, все еще не опубликованном (BHG 1450zb), отшельник отдал свою одежду нищему, но тот продал ее блуднице, которая начала насмехаться над щедрым дарителем. Милостивец решил, что его благотворительность не была принята Богом, но Тот во сне его утешил [Wortley 2010: 186]⁶. Все эти истории можно приблизительно датировать V–VI вв.⁷

Очевидно, что ПМС относилась к той же обойме. В первой ее фразе сказано, что действие происходит при патриархе Иерусалимском Кириаке.

⁵ Моей датировке не противоречит тот факт, что впоследствии имя Мартин было распространено лишь в западных районах Византии — Калабрии [Jacob 2008] и Далмации [Vedriš 2009]: в этих областях сказывалась близость к латиноязычному ареалу, а взаимоотношения Константинополя с Франкской империей в VIII–IX вв. сильно обострились.

⁶ Этот текст опубликован в славянском переводе [Минеи 1914: 2747–48].

⁷ Еще одна неопубликованная история пересказана Д. Вортли [Wortley 2010: 243, no. 891].

Отсюда можно заключить, что легенда была записана в Иерусалиме. Тем самым у нас появляется четкий *terminus ante quem* для ПМС — это 614 г., когда персы захватили Иерусалим и мирная жизнь там навсегда закончилась. Но та же самая фраза дает нам и *terminus post quem*: епископ Иерусалимский стал именоваться патриархом в 451 г. Правда, в реальности такого патриарха не было в Иерусалиме никогда, но апокрифическая традиция утверждала, что этим именем императрица Елена крестила жителя Иерусалима, который помог ей найти Честной Крест во время ее визита в Святую землю в начале IV в. Потом он якобы стал епископом Иерусалима. Привязка сюжета к этой символической фигуре отодвигала его в легендарное прошлое⁸. В некоторых сочинениях Кириак повышен в сане до архиепископа [Paradopoulos-Kerameus 2001: 164], а в ПМС — уже до патриарха, что позволяет отнести ее создание к самому концу допустимого временного промежутка, рубежу VI–VII вв.

Но кому и зачем понадобилось убирать из ПМС сюжет с возмущением благотворителя и его хулой на нищих? Чтобы понять это, сравним концовку легенды в двух имеющихся у нас версиях. Изб.: **созоменъ въспраноуѣвъ и дивлашесѧ чюдасѧ виденню. и помышлалаше гл҃а: аште си тако. то и другоуѣ дамъ свитоу нициимъ. и въ другоуѣ ночь виде тѣ же сънъ** (Изб. л. 274 об.7–13). А вот что мы находим в ЖНК: **речь Христа расширена следующими словами: всѧкъ иже оставитъ домъ. села и бѣатство... ли что земныхъ. сторицею приметъ** [Р.293.13–16]. Но ведь если лишит себя богатств, то не из чего будет давать и милостыню. Это кричащее противоречие еще более обостряется в финале: после уже известного нам повторного дарения «свиты» — **и заоутра въставъ раздаѧ имѣніе свое нициимъ. и ѿвергъ сѧ мира и бы(сть) чюднъ чьрьнь** [Р.293.25–27]. Такие добавления свидетельствуют о том, что в ходе эволюции сюжета ПМС поменяла сферу бытования: из мирского обихода она перешла в монастырский. Для монаха благотворительность в виде раздачи собственного имущества не являлась актуальной темой: даже его одежда ему не принадлежала. Монастырь как учреждение, конечно, мог заниматься благотворительностью [Constantelos 1991: 75–88], но испытывать малодушное сожаление о потраченном имуществе мог разве что игумен⁹.

Условно можно определить мирскую форму ПМС как ранневизантийскую, а монашескую — как средневизантийскую, но абстрактный характер повести

⁸ Быть может, именно этим руководствовался Д. Вортли, предлагая датировать ПМС серединой IV в. [Wortley 2001: 67], но подобная датировка не выдерживает критики: в IV в. все в Иерусалиме еще должны были помнить, что никакого Кириака не существовало.

⁹ На это различие в финале ПМС обратила внимание Е. Полетаева [2011: 90], однако никаких выводов из этого наблюдения она не сделала.

дает, пожалуй, всего одну зацепку для датирования: «юноша красен зело» (см. ниже), приглашающий Созомена в небесный дворец, во второй редакции превращается в «каженика». Евнухи служили при дворе в Константинополе с самых ранних времен, однако они были концептуализированы как именно особая категория чиновников лишь с IX в. [Ringrose 2003: 163, 167–183].

Инок-редактору средневизантийской эпохи драматический стержень изначального сюжета — ропот Созомена на нищелюбие — казался смутительным; ПМС была ему интересна не из-за перемены в настроениях героя, а из-за яркого описания рая, независимо от повода, вызвавшего это видение. И тем не менее нужно было как-то объяснить читателю, что и монах, хотя он и не может подавать милостыню, все же не будет лишен райских блаженств. Поэтому в греческой версии ЖНК инок-редактор заканчивает историю следующей фразой: Ὅτε οὖν ἀπετάξατο, βλέπει πάλιν τὸ ὁμοίον ὄραμα, τὸ ὡσὰν ἀφῆκεν τὰ τοῦ κόσμου τούτου ἡδέα, ἑκατονταπλασίονα ἐπουράνια ἀγαθὰ ἐτοιμάζονται αὐτῷ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ. ‘Когда он постригся, то снова узрел подобное видение, а именно, что все те мирские удовольствия, которые он оставил, ангелы Божии приутожили ему сторицею’ [Р.64.18–20]. Перед нами уже совершенно другая ПМС: не о пользе мирской филантропии, как это было в Изб., а о выгодах монашества.

Таким образом, те различия между версиями, которые раньше казались результатом «обмирщения» текста в Киеве [Дубровина 1963: 109; Lépissier 1966: 46; Мещерский 1972: 323–325; Молдован 1997: 67–68], были в действительности последствиями обратного процесса, происходившего гораздо раньше, и не на Руси, а в Византии.

Если в Изб. ранневизантийская легенда представлена лишь на первом этапе монашеского переосмысления (уже без бунта благотворителя, но еще и без его пострига), то в ЖНК эта редакция доведена до логического конца. В процессе переделки текста, куда-то исчезла и большая фраза в описании рая: **Источники же течахъ тако и доуга въ красюу стоашти** (Изб. л. 270 об.5–7). Можно предположить, что хотя в нынешнем своем виде ПМС в Изб. короче, чем в ЖНК, оригинал, с которого делался перевод для Изб., был объемнее того, с которым работал агиограф, автор ЖНК. Видимо, на переломе от ранне- к средневизантийскому периоду имя главного героя могло быть изменено с Созомен на Созон, т. е. пассивное причастие от глагола «спасать» сменилось активным: ведь тот, кто дает милостыню, спасает только свою душу, а тот, кто принимает постриг, способен спасти других¹⁰.

¹⁰ Эта путаница (сейчас оба имени встречаются во всех рукописных традициях) породила в некоторых славянских списках компромиссную, не существующую нигде более форму «Созомон».

IV

Вышеизложенные наблюдения позволяют вообще исключить вероятность того, что одна славянская версия была просто списана с другой — в действительности обе они восходят к двум греческим изводам ПМС, которые разошлись между собой, быть может, за несколько веков до этого. Но ситуация оказывается еще более запутанной. К примеру, в ЖНК есть выражение ѿрϣ δείλης «в час полуденный» [Р.62.25]; его же находим и в ВHG 1322s [Ševcenko 1966: 256.6]. При этом в Изб. стоит оборот: **днѣ прѣклониѡса бѣ на отъвечерикѣ** (Изб. л. 26913–269 об.2). Ясно, что здесь славянский книжник пытался передать вовсе не простенький оборот ѿрϣ δείλης, а нечто куда более изысканное: εἰς ἑσπέραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα Iud. 19.9 (цит. по [Rahlfs 1979]) или τῆς ἡμέρας ἥδη πρὸς ἑσπέραν κλινούσης. [Latyšev 1911: 212] или Ἡ ἡμέρα κέκλικε πρὸς ἑσπέραν, или τῆς ἡμέρας πρὸς ἑσπέραν κλινάσης [Delehayе 1910: 561.32]. Нет ничего удивительного в том, что оригинал, представлявший, напомним, раннюю, литературно более изощренную форму ПМС, имел и более сложный язык. Да и в путанице полудня и вечера нет большой загадки: в тексте специально отмечено, что дело происходит летом, и автор изначального текста безусловно подразумевал δείλη πρωΐας, т. е. средиземноморскую сиесту. Кстати говоря, именно так эти слова и понял автор второго славянского перевода ЖНК, написавший здесь **ча^с пладне** (Wien, 155a; **ча^с пладню** Хлуд., 126 об.), а вот более ранний переводчик истолковал δείλη как δείλη ὀψίας, т. е. вечер. Ну, может быть, там, где этот книжник жил, сиеста не была распространена, и спать человек ложился один раз в сутки, т. е. вечером. Это можно понять. Что понять куда труднее, так это: почему почти такой же оборот, как в Изб., стоит в первом переводе ЖНК: **днѣ гъноуѡса в навечерикѣ** [Р. 291.32]? Ведь во всех без исключения греческих рукописях ЖНК мы видим все ту же ѿрϣ δείλης! В целом этот книжник никогда не допускает никаких вольностей — он везде передает греческий текст совершенно буквально, а тут почему-то проявляет своеволие. Но мало того, версии двух славянских редакций вдруг почти совпадают — в противоречии с консенсусом ВHG 1322x и греческого ЖНК!

Вот другой пример. В Изб. имеется синтагма: Созомен обращается к Богу **страхѣмь одрьжимь и радостью** (Изб. л. 273 об.10–11). Нет сомнений, что за этим переводом стояло греческое φόβῳ συνεχόμενος καὶ χαρᾷ. Таких слов, опять же, нет ни в одной из греческих рукописей ЖНК, как и в ВHG 1322s: там везде читается более простое μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς [Р., 63.37]. Но и здесь главная проблема в том, что в первом славянском переводе ЖНК мы находим то же самое **страхѣмь одрьжимь и радостню** [Р., 293.11; Хил. 472, 177v],

что и в Изб., а ведь мы уже поняли, что ни один из этих двух текстов не списан с другого. Вот во втором славянском переводе стоит **съ страхомъ и радостію** (Wien.155 об.; Хлуд. 126 об.), как и подобает переводу греческого μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς. Значит, первый славянский переводчик имел перед собой, помимо греческого жития, и еще какой-то текст: по всей видимости, это был самостоятельный оригинал ПМС, идентичный или очень близкий к тому, который был перед глазами у переводчика Изб. По этому контрольному тексту он иногда осуществлял правку.

Вот еще один пример. Все греческие рукописи ЖНК содержат чтение μύριπκες τῷ πλήθει [Р., 62.34] (рукописные варианты: μερμιδιῶν, μυρμιδιῶν). Второй славянский перевод, точно следующий за оригиналом, также дает **іако мравнѣ множествомъ** (Wien, 155 об.; мравѣж' Хлуд., 126 об.). Между тем первый перевод содержит для этого места иное чтение — оно повреждено в Ростовской рукописи [Р., 292.9], но зато совершенно ясно различимо в Хиландарской: **БЕЗЪЧИСЛЕННОЕ множество** (Хил. 472, 176 об.) — именно это чтение блестяще подтверждается ВHG 1322s : μυριάδες τῷ πλήθει [Ševcenko 1966: 257.14]. Каким образом перевод мог совпасть с отличным от оригинала ЖНК вариантом ПМС? Только если у переводчика имелся какой-то контрольный текст. Тогда понятно, почему он предпочел «странному» чтению своего основного источника более «гладкое», которое обнаружил в этом контрольном тексте.

Федер исключал вероятность того, что версий ПМС могло быть несколько, ссылаясь на высокий процент совпадения между ними [Герд, Федер 2003: 117]. Однако, когда он писал это, у него еще не имелось возможности убедиться, что все греческие рукописи ЖНК отличаются удивительным согласием между собой, так что расхождения с Изб. не могут объясняться вариативностью рукописной традиции жития.

V

Кроме того, наша легенда сохранилась как отдельное сочинение еще в пяти поздних греческих рукописях: Konstamonitou 14, fols. 466–471 (XV в.); Sinai gr. 530, fols. 86r–87r (XV–XVI в.); Marc. gr. II. 151 (coll. 1176), fols. 272r–273r (XVI в.); Holkham gr. 26, fols. 230v–231v (XIV–XV в.); Bodl. Canon. gr. 19, fols. 215r–217v (XVI в.). Только про последнюю из них можно уверенно утверждать, что она переписана с ЖНК, ибо там упоминается Нифонт. Остальные четыре, хоть и очень близки текстуально, но восходят к иным прототипам. Первые три приписывают авторство легенды Кириллу Александрийскому и ничего не знают о Кириаке Иерусалимском. Все это заставляет предположить, что в Византии имело хождение много изводов

ПМС, которые отражали обе ее версии, а подчас и перемешивали их. Для нашей темы особенно интересны те случаи, когда чтения вышеназванных рукописей расходятся с чтениями греческого ЖНК и даже Vindob. theol. gr. 10, но совпадают со славянскими: так, νεανίσκος (Konstamonitou 14, 467) имеет адекватное соответствие в **оуноша** (Изб. 270 об.10), ἐκεῖνων (Sinai gr. 530, 86r; Holkham gr. 26, 231r) — в **ономоу** (Изб. 271 об.5), φησὶν ...κληρονομῆσει (Sinai gr. 530, 86v) — в **глеть... наслѣдоуєть** (Изб. 273.8–11), ἐσπλαγχνίσθης (Sinai gr. 530, 86v) (в противоположность σπλαγχνισθεῖς всех остальных версий) — в **оумилосрьдиса** (Изб. 273 об.5), φυλάττονται (Holkham gr. 26, 231r) (в отличие от φυλάττω всех иных версий) — в **хранать** (Изб. 272.9). Но самое главное структурное сходство между Holkham gr. 26 и Изб. заключается в «светской» концовке: 231v πάλιν καὶ πάντα ὅσα ἐκέκτητο ἔδωκεν ἐλεημοσύνην κληρονομήσας ζωὴν. τῷ Θεῷ δόξα, ἀμήν ‘и вновь он раздал в качестве милостины все то, чем владел, и унаследовал жизнь [вечную]. Богу слава, аминь!’

Итак, ситуация рисуется следующим образом: в X — начале XI в. и в греческом, и в славянском ареале имело хождение много рукописей с текстами ПМС, восходящими как к ранней, так и к поздней редакциям сказания. К последней принадлежат не только оригинал ЖНК, но и ВHG 1322s. Перевод ПМС для Изб. делался с оригинала, относившегося к ранней редакции, а вот автор первого перевода ЖНК имел перед собой два текста разных изводов: один, поздний, был частью Жития, а другой, по которому он иногда редактировал свой перевод, принадлежал ранней редакции и, возможно, совпадал с оригиналом ПМС в Изб. Второй же, более поздний перевод ЖНК опирался исключительно на греческий оригинал этого Жития.

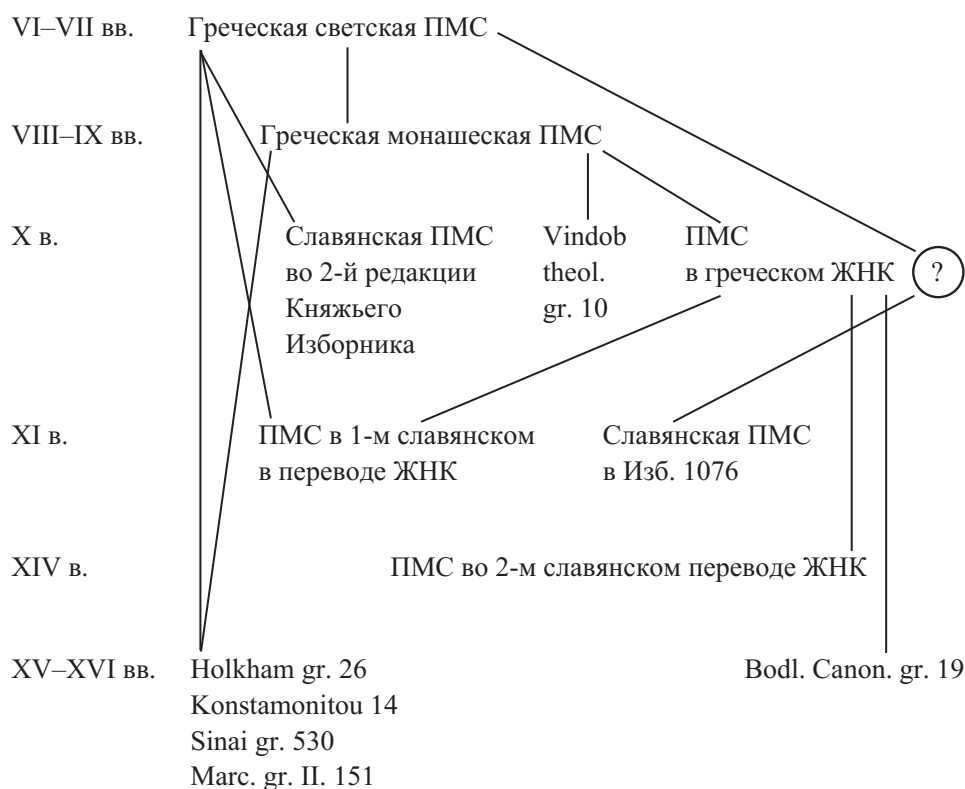
Литература

- Васильев 1988–1989 — *Л. Васильев*. Нов податак о времену настанка Асеманијевог јеванђеља // Археографски прилози. Књ. 10–11: Посвећено 600-годишњици Косовске битке (1389–1989). Београд, 1988–1989. С. 13–17.
- Герд, Федер 2003 — *Л. Герд, У. Федер*. Церковнославянские тексты и церковнославянский язык. СПб., 2003.
- Дубровина 1963 — *В. Ф. Дубровина*. О греческих параллелях к Изборнику 1076 г. // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1963. Т. 22. Вып. 2. С. 104–109.
- Иванов 2020 — *С. А. Иванов*. Новый источник о балканской кампании Руси в 970 г. // С. А. Иванов. Византийская культура и агиография. М., 2020. С. 436–443.

- Изборник 2009 — Изборник 1076 года / М. С. Мушинская, Е. А. Мишина, В. С. Голышенко; под ред. А. М. Молдована. Т. 1. М., 2009.
- Мещерский 1972 — *Н. А. Мещерский*. К вопросу об источниках «Изборника 1076 года» // Труды отдела древнерусской литературы. 1972. Т. 27. С. 321–328.
- Минеи 1914 — Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Т. XIV. Ч. 1. М., 1914.
- Молдован 1997 — *А. М. Молдован*. Лексический аспект в истории церковнославянского языка // Вопросы языкознания. 1997. № 3. С. 63–75.
- Мушинская 2015 — *М. С. Мушинская*. Изборник 1076 г.: текстология и язык. СПб., 2015.
- Петрова-Танева 2025 — *М. Петрова-Танева*. Цикъл поучителни четива за милосърдието като основна християнска добродетел // Четивото за миряни в южнославянския репертоар XIV–XVIII в. Сборник от Международната научна конференция София, 16–18 ноември 2023 / Съставител Н. Гагова. София, 2025. С. 82–111.
- Полетаева 2011 — *Е. А. Полетаева*. Выписки из жития святого Нифонта в древнерусских сборниках // Вестник Новосибирского государственного университета. Т. 10. Вып. 2: Филология. 2011. С. 88–97.
- Прокопенко, Крюкова 2016 — *Л. В. Прокопенко, А. Н. Крюкова*. Мартин Турский. Почитание в Византии и на Руси // Православная энциклопедия. Т. 44. М., 2016. С. 153–155.
- Р. — Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови / Изд. А. В. Ристенко, передмова П. О. Потапова. Одеса, 1928.
- Уханова: 2013 — *Е. В. Уханова*. О новых подходах в работе с древнерусскими рукописными памятниками: Изборник 1076 г. и Архангельское Евангелие 1092 г. // Славяноведение. 2013. № 4. С. 2–12.
- Федер 2005 — *У. Федер*. Хиляда години като един ден. София, 2005.
- Федер 2008 — *У. Федер*. Княжий Изборник. За възпитание на канартикина. Т. 1–2. Търново, 2008.
- BHG — Bibliotheca Hagiographica Graeca / Ed. F. Halkin. Bruxelles, 1984.
- Caner 2021 — *A. Caner*. The Rich and the Pure: Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium. Oakland, 2021.
- Constantelos 1991 — *D. Constantelos*. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Rochelle, 1991.
- Delehaye 1910 — ASS Novembris. T. III / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1910.
- Delehaye 1939 — *H. Delehaye*. La vie grecque de saint Martin de Tours // Studi Bizantini e neoellenici. Vol. 5. 1939. P. 428–431 = Mélanges d'hagiographie grecque et latine. Bruxelles, 1966. P. 403–407.
- Gribble 1995 — *Ch. Gribble*. Relationships Between the Zhitie Nifonta in Hilandar Manuscript Number 472 and in Other Manuscripts // Studies of Medieval South Slavic Manuscripts / Ed. P. Ivić. Belgrade, 1995. P. 121–125.

- Halkin 1983/1984 — *F. Halkin*. Légende grecque de saint Martin évêque de Tours // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 1983/1984. № 20–21. P. 69–91.
- Holman 2009 — *S. R. Holman*. Healing the World with Righteousness? The Language of Social Justice in Early Christian Homilies // Charity and Giving in Monotheistic Religions / Ed. by Y. Lev, M. Frenkel. Berlin; New York, 2009. P. 89–110.
- Jacob 2008 — *A. Jacob*. Le culte de saint Martin de Tours dans la Terre d'Otrante hellénophone // P. Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin / Ed. E. Cuzzo et al. Paris, 2008. P. 345–356.
- Latyšev 1911 — Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt. Fasc. prior, Februarium et Martium menses continens Sumptibus Caesareae Academiae Scientiarum e Codice Mosquensi 376 Vlad. / Ed. V. Latyšev. СПб., 1911.
- Léontios 1974 — *Léontios de Néapolis*. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Ed. A.-J. Festugière, L. Rydén Paris, 1974.
- Lépissier 1966 — *J. Lépissier*. Une source de l'Izbornik de 1076 // Revue des études slaves. 1966. 45. P. 39–47.
- Nissen 1938 — *T. Nissen*. Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale // Byzantinische Zeitschrift. 38. 1938. P. 351–376.
- Rahlfs 1979 — Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Vol. I–II. Stuttgart, 1979 (1st ed. 1935).
- Papadopoulos-Kerameus 2001 — Συλλογή Παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἀγιολογίας / Έπ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Θεσσαλονίκη, 2001.
- Ringrose 2003 — *K. Ringrose*. The perfect servant: eunuchs and the social construction of gender in Byzantium. Chicago; London, 2003.
- Ševcenko 1966 — *I. Ševcenko*. On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076 // Orbis Scriptus: Festschrift für Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag / Ed. D. Gerhardt, W. Weintraub, H. J. Winkel. Munich, 1966. P. 723–738.
- Synaxarium 1902 — Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae / Ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902.
- Veder 1983 — *V. Veder*. The 'Izbornik of John the Sinner': A Compilation from Compilations // Polata knjigopisnaja. 1983. 8. P. 15–37.
- Vedriš 2009 — *T. Vedriš*. 'Frankish' or 'Byzantine' saint? The origins of the cult of St. Martin in Dalmatia // Papers from the First and Second Postgraduate Forums in Byzantine Studies: Sailing to Byzantium. Trinity College Dublin, 16–17 April 2007 and 15–16 May 2008 / Ed. S. Neocleous. Cambridge, 2009. P. 219–247.
- Wortley 2001 — *J. Wortley*. Death, Judgment, Heaven, and Hell in Byzantine 'Beneficial Tales' // Dumbarton Oaks Papers. 2001. 55. P. 53–69.
- Wortley 2010 — *J. Wortley*. The Repertoire of Byzantine 'Spiritually Beneficial Tales' // Scripta & e-Scripta. 2010. 8–9. P. 93–306.

Схема трансмиссии ПМС



Сокращения и сиглы рукописей:

ЖНК — Житии Нифонта Константианского,

Изб. 1076 — Изборник 1076 г.,

ПМС — Повесть о милостивом Созомене,

Bodl. Canon. gr. 19 — Cod. Bodleianus graecus 19,

Holkham gr. 26 — Cod. Holkham graecus 26,

Konstamonitou 14 — Cod. Athos, Konstamonitou 14,

Marc. gr. II. 151 (coll. 1176) — Cod. Marcianus graecus II. 151 (coll. 1176),

Sinai gr. 530 — Cod. Sinaiticus graecus 530,

Vindob. theol. gr. 10 — Cod. Vindobonensis Theologicus graecus 10