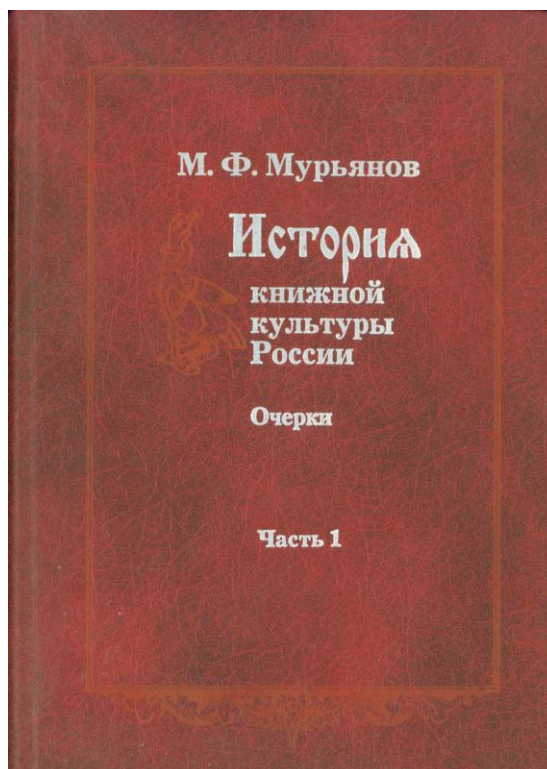


**МУРЬЯНОВ МИХАИЛ ФЕДОРОВИЧ**  
**История книжной культуры России**  
**Очерки. Часть 1**



РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА  
Серия **ИСТОРИЯ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИИ**

Издание подготовила канд. филол. наук *Т. А. Исаченко*

Ответственные редакторы:

доктор филологических наук *Игорь Георгиевич Добродомов*

кандидат филологических наук *Татьяна Александровна Исаченко*

В подготовке издания принимали участие:

*И. В. Мурьянова*

*М. И. Чернышева*, д. филол. наук (Ин-т русского языка РАН)

*А. Н. Шаламова*, д. филол. наук (Ин-т русского языка РАН)

*Т. А. Матанцева*, д. филол. наук (Сорбонна, Париж)

*К. А. Максимович*, канд. филол. наук (Ин-т русского языка РАН)

*Р. Н. Кривко*, канд. филол. наук (Ин-т русского языка РАН)

*Работа выполнена в рамках научного проекта НИО книговедения РГБ «Книга в пространстве культуры»*

ББК 76-1

УДК 002(09)(47)

М-53

Официальные рецензенты:

*М. Н. Громов*, д. филос. наук (Ин-т философии РАН)

*М. С. Крутова*, канд. филол. наук (ОР РГБ)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке агентства по культуре Министерства культуры и массовых коммуникаций Российской Федерации*

**Мурьянов М. Ф.**

**М-53** История книжной культуры России. Очерки: В 2 ч. Ч. 1 / Сост. и вступ. ст. Т.А. Исаченко. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2007. (История книжной культуры России.)

Первая часть «Истории книжной культуры России» объединяет исследования ученого разных лет, посвященные истории языка и культуры славянского, византийского и романо-германского средневековья. Формально обозначенный как

филологическая работа, в действительности сборник является междисциплинарным исследованием, выполненным на стыке философии, богословия, литературоведения, лингвистики, искусствоведения. Книжная культура России предстает в исследовательских статьях М. Ф. Мурьянова в ее широком многообразии.

ISBN 978-5-98846-026-8 (1 ч.)

ISBN 978-5-98846-030-5

Благодарим за помощь и содействие в подготовке настоящего издания:

С. Н. Ислюля и А. В. Чиркову (Санкт-Петербургский институт истории РАН);

Г. А. Фафурина и Н. А. Злотову (Российская национальная библиотека);

Г. В. Длужневскую и Н. Д. Моисееву (Санкт-Петербургский институт истории материальной культуры РАН)

© Мурьянов М.Ф., 2007

© Т.А. Исаченко, составление, вступительная статья, 2007

© Издательский дом «Мирь», 2007

## СОДЕРЖАНИЕ

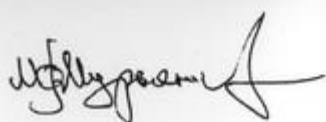
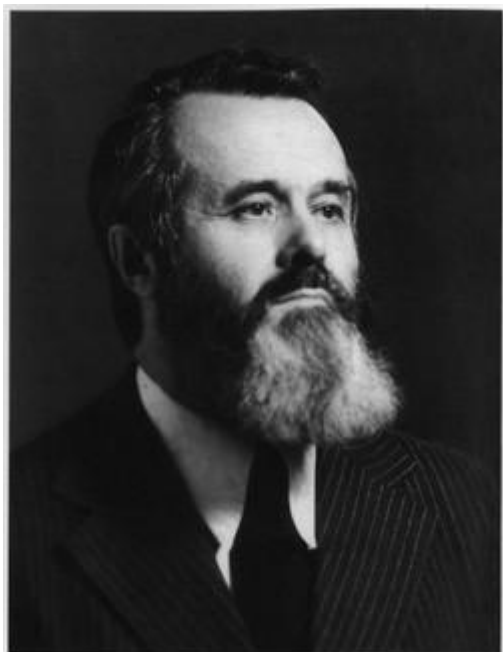
«НА СМЕНУ ИНТУИЦИИ ДОЛЖНО ПРИЙТИ ТОЧНОЕ ЗНАНИЕ...»	5
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	10
<b>I. СЛАВЯНСКАЯ РЕЦЕНЗИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ</b>	<b>13</b>
СВЯТОША НИКОЛА. <i>Статья опубликована: Wiener Slavistischer Jahrbuch. Bd. XIV. 1967/1968. S. 88–93.</i>	13
АЛЕКСЕЙ ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ В СЛАВЯНСКОЙ РЕЦЕНЗИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. <i>Статья опубликована: Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 109–126 (ТОДРЛ. Т. XXIII).</i>	17
DIE ENTSTEHUNG DER VECE-REPUBLIK IN NOVGOROD UND KIRCHLICHE GEGENSÄTZE. <i>Статья опубликована: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1968. Bd. 16. H. 3. S. 321–334.</i>	31
О НОВГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ XII ВЕКА. <i>Статья опубликована: Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. 1969–1970. Bd. XIX. Fasc. 2. S. 415–436.</i>	41
АНДРЕЙ ПЕРВОЗВАННЫЙ В ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ. <i>Статья опубликована: Палестинский сборник. Вып. 19 (82). Л., 1969. С. 159–163.</i>	50
ЗАМЕТКИ К КИЕВО-ПЕЧЕРСКОМУ ПАТЕРИКУ. <i>Статья опубликована: Byzantinoslavica. Roč. XXXI. Čl. 1970. S. 42–49.</i>	54
РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЕ ЦЕРКОВНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В КОНЦЕ XI ВЕКА. <i>Статья опубликована: Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сб. ст., посвященных Льву Владимировичу Черепнину. М., 1972. С. 216–224.</i>	59
СТАТЬЯ ТИТА БОСТРСКОГО В ИЗБОРНИКЕ 1073 г. <i>Статья опубликована: Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 307–316.</i>	65
МЕФОДИЙ СОЛУНСКИЙ И СОЗДАНИЕ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ. <i>Статья опубликована: Вестник Академии наук СССР. 1985. № 9. С. 114–119.</i>	71
У ИСТОКОВ ХРИСТИАНСТВА У СЛАВЯН. <i>Статья опубликована: Славяноведение. 1992. №2. С. 44–53.</i>	76
ХРОНОМЕТРИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ. <i>Статья опубликована: Советское славяноведение. 1988. № 5. С. 57–69.</i>	84
О КОСМОЛОГИИ КИРИКА НОВГОРОДЦА. <i>Статья опубликована: Вопросы истории астрономии. Сб. 3. М., 1974. С. 12–17.</i>	96
О ЗНАНИЯХ ИОАННА ЭКЗАРХА БОЛГАРСКОГО ПО АСТРОНОМИИ. <i>Статья опубликована: На рубежах познания Вселенной. 1992. М., 1994. С. 138–141. (Историко-астрономические исследования. [Вып.] XXIV).</i>	99
<b>II. КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ СЛАВЯН</b>	<b>102</b>
К КУЛЬТУРНЫМ ВЗАИМОСВЯЗЯМ РУСИ И ЗАПАДА В XII ВЕКЕ. <i>Статья опубликована: Recherche Slavistique. Vol. XIV. Roma, 1966. P. 29–41.</i>	102
ANDREAS DER ERSTBERUFENE IM MITTELALTERLICHEN EUROPA. <i>Статья опубликована: Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. 1966. Bd. XVII. Fasc. 2. S. 411–427.</i>	111
ZUR GESCHICHTE DES OSTERVIGILGOTTESDIENSTES. <i>Впервые опубликовано: Archiv für Liturgiewissenschaft. 1966. Bd. IX. Hbd. 2. S. 412–417.</i>	121
СТАРΟΣЛАВЯНСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ ЗАПАДНОГО АГИОЛОГИЧЕСКОГО СЮЖЕТА. <i>Статья опубликована: Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Сб. ст. к IX Международному съезду славистов. Л., 1983. С. 74–87.</i>	125
К ИСТОРИИ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ ПО ДАННЫМ КАЛЕНДАРЯ ОСТРОМИРОВА ЕВАНГЕЛИЯ. <i>Статья опубликована: Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1982. М., 1984. С. 130–138.</i>	136
ФРАГМЕНТ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ СЛАВЯН. <i>Статья опубликована: Советское славяноведение. 1984. № 1. С. 57–67.</i>	142
НОВОЕ О СВЯТОЙ НИНО. <i>Статья опубликована: Конференция по вопросам археографии и изучения древних рукописей. Тбилиси, 3–5 ноября 1969 года: Тезисы докладов. Тбилиси, 1969. С. 38–41.</i>	152
<b>III. ЭТИМОЛОГИЯ - СЕМАНТИКА - ПОЭТИКА - ГЕРМЕНЕВТИКА</b>	<b>153</b>
ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЛОВА «АРТИЛЛЕРИЯ». <i>Статья опубликована: Сборник исследований и материалов</i>	

Артиллерийского исторического музея. Вып. 4. Л., 1959. С. 253–257. ....	153
ПОЭТИКА СТАРОСЛАВЯНИЗМОВ. Статья опубликована: Сравнительное изучение литератур. Сб. ст. к 80-летию академика М. П. Алексеева. Л., 1976. С. 12–17. ....	156
К ПРОБЛЕМЕ КРИТЕРИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОСТИ В СТАРОСЛАВЯНСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ. Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1983. № 1. С. 66–82. ....	160
К СЕМАНТИКЕ СТАРОСЛАВЯНСКОЙ ЛЕКСИКИ. Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1977. №2. С. 131–135. ....	177
О ПОНЯТИИ И ТЕРМИНЕ «ПРОГРЕСС». (Историографические заметки). Статья опубликована: О прогрессе в литературе / Под ред. А. С. Бушмина. Л., 1977. С. 238–262. ....	181
ВРЕМЯ (ПОНЯТИЕ И СЛОВО). (К 600-летию Лаврентьевской летописи). Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1978. № 2. С. 52–66. ....	196
СИЛА (ПОНЯТИЕ И СЛОВО). Статья опубликована: Этимология. 1980. М., 1982. С. 50–56. ....	207
К СЕМАНТИЧЕСКИМ ЗАКОНОМЕРНОСТЯМ В ЛЕКСИКЕ СТАРОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА ( <i>рѣчь</i> и его связи). Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1979. № 2. С. 101–114. ....	211
ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛЕКСИКА ЦЕРКВИ КАК ТЕМАТИЧЕСКАЯ ГРУППА СЛОВ. Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «4 сентября 1985 <г.>». ....	222
ВЕЛИКАЯ КНЯГИНЯ ОЛЬГА И ЕЕ ИМЯ. Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «12.7.1972». ....	234
СУТКИ. (Опыт лексикологического анализа). Печатается по машинописи. Время создания статьи автором не обозначено. ....	240
СЕМАНТИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ СЛОВСОЧЕТАНИЯ <i>нажѣньнѣ хлѣбѣ</i> . Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1980. № 1. С. 76–82. ....	251
СЕМАНТИКА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО <i>хлѣбѣ</i> . Статья опубликована: Этимология. 1979. М., 1981. С. 58–60. ....	257
К ВОЗНИКНОВЕНИЮ СЛАВЯНИЗМА <i>драгоуѣньнѣ</i> . Статья опубликована: Этимология. 1982. М., 1985. С. 85–86. ....	259
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОГО <i>хонѣсторѣ</i> . Статья опубликована: Этимология. 1983. М., 1985. С. 103–106. ....	260
НОВОЕ О СТАРОСЛАВЯНСКОМ <i>тризнь</i> . Статья опубликована: Этимология. 1985. М., 1988. С. 54–56. ....	263
ПРАСЛАВЯНСКОЕ * <i>GRQZITI</i> И ЕГО СВЯЗИ. Статья опубликована: Советское славяноведение. 1991. № 1. С. 42–44. ....	265
СЫР (ВЕЩЬ И СЛОВО). Статья напечатана: Сир: (реалія і слово) // Мовознавство. 1987. № 1 (121). С. 56–60 (на укр. яз.). Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «4.5.1986». ....	268
К ТЕХНИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ. Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «23 апреля 1967 <г.>». ....	274
СПЕШИТЕ ДЕЛАТЬ ДОБРО! Статья опубликована: Русская речь. 1984. №5. С. 130–132. ....	278
СТОГНЫ ГРАДА. Статья опубликована: Русская речь. 1985. №2. С. 145–149. ....	280
С ЧЕГО НАЧИНАЛАСЬ ЛЕКСИКА МОРСКОЙ ФАУНЫ? Статья опубликована: Русская речь. 1986. № 4. С. 119–125. ....	283
ЧТО ТАКОЕ СЧАСТЬЕ? Статья опубликована: Русская речь. 1999. № 1. С. 95–100. ....	287
«СИМ ПОБЕДИШИ». Статья опубликована: Русская речь. 1987. № 2. С. 14–18. ....	291
НАЗВАНИЯ ПЛАНЕТЫ ВЕНЕРА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА. Статья опубликована: На рубежах познания Вселенной. 1990. М., 1990. С. 136–153 (Историко-астрономические исследования. [Вып.] XXII). ....	294
У ИСТОКОВ ЛЕКСИКИ САДОВОДСТВА В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ. Статья опубликована: Советское славяноведение. 1987. № 3. С. 64–74. ....	303
НЕСКОЛЬКО УТОЧНЕНИЙ К «СЛОВАРЮ ЯЗЫКА СКОРИНЫ». Статья опубликована: Советское славяноведение. 1989. № 4. С. 86–94. ....	312
К ИСТОРИИ АДЪЕКТИВНОЙ ФЛЕКСИИ -ОГО. Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1980. № 5. С. 106–110. ....	319
<Рец. на кн.:> ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА РУССКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКОГРАФИИ. Отв. ред. Богатова Г. А, Романова Г. Я. АН СССР. Ин-т рус. яз. М.: Наука, 1984. 269 с. Печатается по машинописи. На первой странице машинописи дата: «март 1985 г.». ....	323
НОВЫЙ ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЛЕКСИКИ ДРЕВНЕБОЛГАРСКОГО ЯЗЫКА. Тезисы опубликованы: Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии: Тезисы докладов. М., 1984. С. 79–81. ....	325
О НЕЛИЦЕПРИЯТНОМ. (Лексикологические заметки на полях лексикографического труда). Статья опубликована: Slavia. Roč. LIX (1990). Č. 3. S. 294–298. ....	327
СЕМАНТИКА ДВОЙСТВЕННОСТИ. Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «5.8.1982». ....	331

<b>IV. СИМВОЛЫ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ .....</b>	<b>340</b>
МОРСКОЙ ПОХОД ОЛЕГА НА ЦАРЬГРАД. <i>Статья опубликована: Судостроение. 1968. № 4 (365). С. 72–73. ....</i>	340
БЫЛИННЫЕ КОРАБЛИ САДКО. <i>Статья опубликована: Технология судостроения. 1968. № 6. С. 100–101. ....</i>	343
О ТЕРМИНЕ «КОРАБЛЬ». <i>Статья опубликована: Судостроение. 1969. № 2 (375). С. 70–71.....</i>	345
НАДПИСЬ ДРЕВНЕЙШЕГО КОЛОКОЛА СОЛОВЕЦКОГО МОНАСТЫРЯ (предварительное сообщение). <i>Статья опубликована: Памятники культуры: Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1975. М., 1976. С. 192–193.....</i>	348
МИФ О ЛАДЕ. <i>Статья опубликована: Из истории русской народной поэзии. Л., 1971. С. 221–225. (Русский фольклор. [Т.] XII). ....</i>	350
«СИНИЕ МОЛНИИ». <i>Статья опубликована: Поэтика и стилистика русской литературы: Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова. Л., 1971. С. 23–28.....</i>	354
ÜBER EINE DARSTELLUNG DER KIEVER MALEREI DES 11. JAHRHUNDERTS. <i>Статья опубликована: Studi Gregoriani. 1972. Vol. IX. P. 367–373. ....</i>	357
«ЗВОНЯТ КОЛОКОЛЫ ВЕЧНЫЯ В ВЕЛИКОМ НОВЕГОРОДЕ» (славянские параллели). <i>Посвящается Николаю Игнатьевичу Никитину. Статья опубликована: Славянские страны и русская литература. Л., 1973. С. 238–245. ....</i>	360
ЗОЛОТОЙ ПОЯС ШИМОНА. <i>Статья опубликована: Византия: Южные славяне и Древняя Русь: Западная Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 187–198. ....</i>	365
ГРААЛЬ И «ГОЛУБИНАЯ КНИГА». <i>Тезисы доклада опубликованы: Актуальные проблемы советской романистики: Науч. сес. посвящ. 100-летию со дня рождения лауреата Ленинской премии акад. В. Ф. Шишмарева (1875–1975): Тез. докл. Л., 1975. С. 61–63. Полный текст доклада (по авторской рукописи) помещен в разделе VIII «Из архива исследователя» (Ч. II. С. 564–567). ....</i>	377
ОБ ОДНОМ ОБРАЗЕ У ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО. <i>Статья опубликована: Русская литература. 1975. № 3. С. 223. ....</i>	379
ЗОЛОТО В ЛАЗУРИ. <i>Статья опубликована: Проблемы структурной лингвистики. 1981. М., 1983. С. 265–278. ....</i>	380
ИЗ ИСТОРИИ ЧУВСТВА ЮМОРА. <i>Статья опубликована: Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1987. М., 1989. С. 197–203. ....</i>	389
У ИСТОКОВ СЛАВЯНСКОЙ КАРНАВАЛЬНОСТИ. <i>Статья опубликована: Русская речь. 1999. № 4. С. 72–75. Вариант предыдущей статьи «Из истории чувства юмора». Печатается по машинописи, хранящейся в домашнем архиве. Дата – «8 марта 1982 &lt;г.&gt;» – зачеркнута автором. ....</i>	394
СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ .....	396

## «НА СМЕНУ ИНТУИЦИИ ДОЛЖНО ПРИЙТИ ТОЧНОЕ ЗНАНИЕ...»

Т. А. Исаченко



Когда современный посетитель приходит в Эрмитаж, то содержание многих полотен великих мастеров остается ему частично или полностью непонятным, если он не обладает глубокими познаниями в области греческой мифологии и всемирной истории, если он не знаком с библейскими сюжетами и с житийной литературой. На помощь посетителю в этом случае приходят экскурсоводы, краткие аннотации под картинами, путеводители. Нужны такие «путеводители» и для читателя русской классической литературы, тем более литературы средневековья.

Подобные «путеводители» и создавал к исследуемым текстам Михаил Федорович Мурьянов (1928–1995), один из выдающихся филологов XX века, работы которого позволяют прояснить многие вопросы в истории культуры, литературы, лингвистики, истории Церкви и гражданской истории. Понятие *текст* при этом имело для него весьма широкое наполнение – оно включало мозаику и икону, фресковую живопись и книжную миниатюру, которые также для М. Ф. Мурьянова являлись *текстами*, требующими компетентного прочтения. «Созерцать средневековую мозаику, фреску, икону, миниатюру чаще всего бывает недостаточно, – писал ученый, – каждый из нас испытал на себе, как много добавляет к чистому созерцанию слово компетентного

искусствоведа. Это – слово науки, опозитизированное силой воображения, личным обаянием большого ученого»<sup>1</sup>.

Понятие средневековой культуры для М. Ф. Мурьянова – автора докторской диссертации «Гимнография Киевской Руси» (1986) – всегда было сложным. Он восстанавливал его по старофранцузским легendarиям, и по фрагментам латинских рукописей VIII–X вв., и по древнерусским письменным текстам, благодаря их комментарию и филологическому анализу. М. Ф. Мурьянову было присуще стереоскопическое видение. Его взгляд, обращенный в семантику слова, охватывал не только византийские и все другие источники, но видел в целом ту атмосферу, в которой рождается слово, появляется стихира как целостное произведение, как маленькая словесная икона. Этого сегодня нет ни у кого из ученых медиевистов, русистов, это составляло специфику мышления М. Ф. Мурьянова.

Для кого-то дискуссионные и неприемлемые, комментарии М. Ф. Мурьянова отличаются ярким талантом, свидетельствующим об исключительно высокой филологической культуре ученого. Он был специалист и в истории как таковой, и в истории данной литературы, и в истории литературного времени, но разграничить эти понятия по отношению к ученому практически невозможно. Чем бы М. Ф. Мурьянов ни занимался, он уходил в глубины человеческой цивилизации до тех пор, пока это было доступно по самым редким источникам на самых разных языках (в том числе на языках разных культур). По представленному в данном издании материалу крайне затруднительно сказать, сколько же языков глубоко знал М. Ф. Мурьянов. В любой, самой маленькой своей заметке он бесконечным количеством нитей связывал предмет исследования с культурой во всех ее аспектах: в мифологическом, историческом, религиозном, эстетическом, бытовом. Современные литературоведы называют М. Ф. Мурьянова «Веселовским XX века»<sup>2</sup>, имея в виду глубину его творческого метода и исключительную филологическую эрудицию.

<sup>1</sup> Мурьянов М. Ф. Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 22.

<sup>2</sup> Кормилов С.И. От Пушкина в глубь веков // Вопр. лит. Май – июнь. 1998. С. 335–347; *Его же*. Пушкин и мир, или Хочу все знать // Вопр. лит. Янв. – февр. 2001. С. 346–363.

М. Ф. Мурьянову дважды не повезло. Не только в том смысле, что его книги стали выходить уже посмертно, но и потому, что сегодня круг их читателей, как никогда ранее, сузился – и по причине малых тиражей, и из-за плохой информированности о выпуске; высочайшие достижения в науке сегодня часто не доходят до читателя, слушателя, студента и преподавателя – не только в бывших республиках Советского Союза, но даже в городах, не так далеко отстоящих от Москвы.

Статьи М. Ф. Мурьянова, помещенные в подготовленном издании, были опубликованы в Германии, США, Италии, Испании (1959–1994), меньше всего они известны в России, на его Родине. В рукописях находится большая часть архива ученого. Эти материалы тоже нуждаются в комментариях и публикации. А. Н. Веселовскому повезло больше, у него были популяризаторы. Мы же будем делать все для того, чтобы наследие Михаила Федоровича Мурьянова жило вечно, как оно того заслуживает, просвещая филологов, историков и культурологов, просто людей гуманитарного знания, которые должны приобщиться к миру книжной культуры, открытому видением М. Ф. Мурьянова. Масштабность же того, что выявил и высветил ученый, наверное, ни один из нас пока еще в полной мере не представляет. Но так хотелось бы приблизиться к тому идеалу ученого, который воплощал в себе М. Ф. Мурьянов.

\* \* \*

1. В первом томе «Истории книжной культуры России» собраны статьи М. Ф. Мурьянова конца 50-х – начала 90-х гг. Большая их часть основывается на материалах русской истории и истории русского языка, к изучению которых ученого влекло всегда: и в годы занятий романо-германской филологией<sup>3</sup>, и позже, когда М. Ф. Мурьянов работал директором Лаборатории консервации и реставрации документов АН СССР<sup>4</sup>. К первым его работам относятся статьи, опубликованные в сборниках Артиллерийского исторического музея (Происхождение слова *артиллерия*. Л., 1959. С. 253–257), журнале «Судостроение» (О термине «корабль». Л., 1969; Морской поход Олега на Царьград. Л., 1968; Былинные корабли Садко. Л., 1968). Но уже в этих работах он в полный голос заявил о своих интересах в сложном сплетении проблем этногенеза народов Европы (включая Русь) дописьменного периода, позже связав эти интересы с христианизированной русской культурой: «Святоша Никола» (Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1967/1968. Bd. XIV), «Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры» (ТОДРЛ. Т. XXIII. Л., 1968), «Die Entstehung der Veče-Republik in Novgorod und kirchliche Gegensätze» (Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1968. Bd. 16. H. 3), «О новгородской культуре XII века» (Sacris Erudiri. 1969/1970. T. XIX. Fasc. 2), «Андрей Первозванный в Повести временных лет» (Палестинский сборник. Л., 1969. Вып. 19 (82)), «Заметки к Киево-Печерскому патерику» (Byzantinoslavica. 1970. Roč. XXXI. Č. 1).

Интонации Мурьянова, хорошо знакомые окружавшим его в 80–90-е гг. («изысканный сарказм»), хорошо слышны в его репликах 70-х гг.: «...мы не видим оснований присоединяться к высказанной на последнем конгрессе византинистов точке зрения Д. Моравчика и Л. Мюллера, считающих известие П<овести> в<ременных> л<ет> о миссии апостола Андрея лишенным исторической почвы, – решительно заявляет он в своей статье 1969 г., опубликованной по следам недавнего Конгресса византинистов, разбирая летописное сказание о миссии апостола Андрея на Руси с критикой в адрес известных западных ученых. – Миссия могла быть, могла и не быть, и сегодня нет данных, чтобы решить этот вопрос окончательно»<sup>5</sup>.

«Сегодня славянская этимологическая мысль по ряду причин игнорирует те семантические соображения, которыми руководствовались богословски вышколенные переводчики первого поколения, – с сожалением констатировал М. Ф. Мурьянов, анализируя новозаветные лексические образования славянских Первоучителей. – ...Они стояли перед необходимостью такого лексического выбора, который отразил бы мариологический аспект семантики слова. Когда до нашей эры на основе масоретского текста создавалась Септуагинта, этого аспекта не существовало. В IX в. н.э. он не только существовал, но был главнейшим в глазах христианских миссионеров, перед которыми как

<sup>3</sup> После окончания романо-германского отделения М. Ф. Мурьянов какое-то время работал под руководством акад. В. М. Жирмунского. В 1966 г. защитил диссертацию на тему «Реконструкция романо-германских средневековых рукописей (на материалах Ленинградского собрания)».

<sup>4</sup> 1968–1970 гг.

<sup>5</sup> Андрей Первозванный в Повести временных лет // Палестинский сборник. Л., 1969. Вып. 19 (82). С. 161 (Наст. изд. Ч. I. С. 85–86).

раз открывалась возможность высказаться на новом языке и таким образом неизменную букву Септуагинты наполнить развивающимся духом, имя которому – *interpretatio christiana*»<sup>6</sup>.

Всю свою жизнь Михаил Федорович учил понимать и интерпретировать древние тексты так, как их понимали сами авторы – «входя в их строй мыслей», что неизбежно требовало высочайшей филологической культуры. «Чтобы древние тексты глубоко понимать, надо их иметь, иметь в изданном виде, в совершенных критических изданиях. А если они, как это чаще всего бывает для древнейшего периода, являются текстами переводными, то современным критическим изданиям может быть признано только такое, где в параллель поставлены оба языка, переводимый и переводящий.

Инструментом для познания древних текстов должен быть документированный исторический словарь языка, на реальном цитатном материале раскрывающий все грани семантики толкуемого слова, для каждого значения дающий глубокую, компактную дефиницию. Такие дефиниции не сами возникают на чистом листе бумаги, они могут рождаться только при благоприятных условиях в творческой среде, где думают, спорят, а спорящие развивают в себе утонченный вкус усердным чтением в таких научных библиотеках, где не знаешь отказа на любую литературу по всему спектру медиевистики, на всех языках, любых лет и мест издания, в таких библиотеках, где, как и подобает быть в храме науки, мертвые говорят с живыми, говорят о высоком, о вечном»<sup>7</sup>.

Мы позволили себе столь пространное цитирование, поскольку в нем заключено не только филологическое кредо ученого, но также его представление о той идеальной творческой среде, которой у самого Мурьянова никогда не было.

Органично входят в творчество М. Ф. Мурьянова 70-х гг. «Реальный комментарий "Скупого рыцаря"» (1971), «Миниатюра старофранцузского легендария» (1972), «Пушкин и Песнь песней» (1974), «Отражение символики артуровского цикла в русской культуре XVIII в.» (1976) и даже «Символика чеховской "Чайки"» и «Символика розы у Блока» (1975, опубликовано посмертно в 1999 г.). Древнейший пласт русской истории затрагивают такие статьи, как «Начало развития монастырей в Киевской Руси», «О новгородской культуре XII в.», «Мефодий Солунский и создание славянской письменности», «У истоков христианства у славян», расширяющие наши представления о древнейшей истории славян, вводящие нас в глубину философского понимания слов КРЕСТ, ТЕЛЮ, ДУША, ДУХ, ГОРДОСТЬ. В более поздних статьях (1991) семантический анализ проведен на уровне таких патристических образов, как *запечатанный сад*, *ἡ ἵπτος κεχλεισμένως* (применительно к Деве Марии), *глубина глубинамъ* (применительно к философскому понятию Троицы).

К тем же 70-м годам относится серия «нередицких статей» М. Ф. («Название Нередицкой церкви», 1971; «Этюды к нередицким фрескам. I. Весы правосудия», 1973; «К символике нередицкой росписи», 1974), статьи о колоколах («Звонят колоколы вечныя в Великом Новгороде». Л., 1973; «Надпись древнейшего колокола Соловецкого монастыря». Л., 1976). Свежи в памяти лекции одного из любимых профессоров филфака МГУ 70-х гг. Б. А. Успенского, всегда собиравшего большие аудитории, его резюме и построения, апелляции к малоизвестным фактам истории, в том числе – к работам М. Ф. Мурьянова, о которых мы тогда не знали. Например, мне помнится лекция о славянских древностях, где подчеркивалась значимость общественных функций колокольного звона, выдвинутых в ряд образных средств славянской литературы, о непризнании колоколов византийской церковью и появление их в Новгороде благодаря западному влиянию – тема, затронутая тогда в ряде статей М. Ф. Мурьяновым.

Подобная популярность ожидала в студенческой среде и самого Михаила Федоровича, когда он после защиты докторской диссертации (1986) пришел читать лекции в МГПИ. Именно здесь на вопрос одного из своих студентов «а зачем мы изучаем древние тексты?» Михаил Федорович тогда серьезно ответил: «Чтобы понять Истину». И в этом ответе весь Мурьянов. Он брался за решение задач, которые в славистике никогда прежде не ставились и до сих пор не ставятся. Предметом его исследований стала гимнография – дисциплина, за которую он претерпел гонения, насмешки и непонимание. Можно сказать, что он первым (после С. А. Бугославского) в послереволюционной России открыто заявил о необходимости движения к Истине на путях исследования самого многочисленного в количественном отношении корпуса гимнографических текстов Киевской Руси. Сегодня его исследованиями «просвещаются языки», гимнография, благодаря *во многом* трудам

<sup>6</sup> Мурьянов М. Ф. Страницы гимнографии Киевской Руси // Гимнография Киевской Руси. М., 2003. С. 331.

Далее ссылки на работы М. Ф. Мурьянова даны без указания автора. – *Ред.*

<sup>7</sup> Эти мысли были высказаны М. Ф. Мурьяновым в грузинском Институте рукописей им. К. С. Кекелидзе перед представительным собранием картвелологов (1986). Текст доклада хранится в домашнем архиве (Наст. изд. Ч. II. С. 570–579).

Мурьянова, стала одной из наиболее популярных и престижных исследовательских тем не только в России, но и на Западе. Думается, это и есть то признание, которое пришло к Михаилу Федоровичу через 10 лет после его кончины.

В 1976 г. М. Ф. Мурьянов переезжает из Ленинграда в Москву и начинает работать в Институте русского языка АН СССР<sup>8</sup>, с которым связаны лучшие творческие годы ученого. Являясь детищем войны, Институт был организован в тяжелом 1944 году для изучения русского языка во всем объеме его истории. На неостывших пепелищах развернули работу археологи. Новый размах и новый смысл обрела благородная деятельность Отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома. Возродилась киевская медиевистика. Приезд Мурьянова в Москву совпал с началом активных научных разысканий с целью усовершенствования словаря, замысел создания которого восходит еще к акад. А. И. Соболевскому. С момента выхода первого выпуска СлРЯ XI–XVII вв. (1975), год за годом неуклонно совершенствовалось качество этого издания. Один из путей этого совершенствования заключался в расширении круга первоисточников, систематическом привлечении языка оригинала для переводных текстов. Это направление и взял на себя М. Ф. Мурьянов, связав интересы своих лексикографических разысканий с гимнографией Киевской Руси – материалом наиболее обширным и наименее изученным в составе древнейшего рукописного наследия восточных славян.

Стремление объяснить слова, ставшие «пыткой для богословов и грамматиков», потребовали того стереоскопического зрения, которым обладал М. Ф. Мурьянов; привычной кодикологии здесь было мало. Можно сказать, что широта филологических, богословских и искусствоведческих знаний ученого проявилась именно в его занятиях гимнографией, включавшей корпус текстов древнейшего периода (самый многочисленный из сохранившихся рукописей XI–XIV вв.).

Например, в своих исследованиях М. Ф. Мурьянов отметил, что гимны в Киевской Руси переводились иначе, чем церковно-правовой текст Кормчей или сакральный текст Священного Писания. Добраться до смысла подлинника текста *там* необходимо, и задача в конце концов решалась славянским переводчиком, причем гораздо строже, чем в гимнографии. *Здесь* все было по-другому: «Строфа переводчиком не понята, – констатирует М. Ф. Мурьянов, анализируя Канон деснице св. и прав. Иоанна Предтечи, – что, как мы видели не раз, не останавливало пишущую руку. 'Н пароиѣа чужбина превратилось в **зижителя** (старший список) или **жилица** (младший список), эпитет этого имени *μαρός* **зыбкий, ненадежный**, по семантически любопытным ассоциациям с *ἡ μαρία* **иступленность, восторженность** – превратился в **блаженного**. Словосочетание *θαυμάτων ποταμῶς* **реки чудес** вызвало иллюзию **тоя чудесныя руки**. К оставшемуся, понятно, можно было не прикасаться, оно разваливалось само... Библию, тексты канонического права, дипломатическую документацию переводили несравненно лучше». Как метко выразился по этому поводу сам автор, «достичь здесь чего-нибудь точного – это все равно что губкой гвоздь вколачивать» (с. 207 дисс).

Известно, что сам М. Ф. Мурьянов, как никто другой, умел проникать в сущность того или иного образа славянского перевода, объяснять переход от предметного значения слова к его образному восприятию (а со временем – и к абстрактному пониманию), демонстрируя всю тщательность и тонкость филологического анализа. Убедая нас в том, что гимны – настоящая поэзия, Мурьянов подчас сам, уже в рамках научной прозы, являл образцы высокой поэзии: «Правда и всеобщий мир на земле наступят, согласно пророку Исаие, лишь после того, как «произойдет отрасль от корня Иисеева. И ветвь произрастает от корня его» (Ис 11, 1). Христианская интерпретация Ветхого Завета учила, что этой ветвью от корня является по своей генеалогии Дева Мария, а благоуханный цветок на ветви – Ее Сын, Богомладенец Христос. Этот флористический образ и является украшением вечно юной Марии, достаточно его мысленно вызвать – и она празднично украшена; она цветет и сегодня, на холоде, 30 января».

Так интерпретировал М. Ф. Мурьянов 40–43 строфы Канона на перенесение мощей св. Климента<sup>9</sup>.

«Уста грешных людей, обязанных ни на мгновение не забывать о своей греховности, могут стать **нecквѣрными** только в том случае, если к ним относятся слова пророка Исаии: "И сказал я: горе мне! Погиб я! Ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами... Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника. И коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие

<sup>8</sup> Ныне: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН.

<sup>9</sup> Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 69–143.

твое удалено от тебя, и грех твой очищен" (Исх 6, 5–7; Пушкин, Пророк). <...> В контексте строфы слово **пр(о)р(о)цъскы** вызывает дух пророка Моисея, иссекающего жезлом источник живительной влаги из камня безводной пустыни (Исх 17, 6). У Моисея люди пили воду, брызнувшую из скалы, у Кирилла – жаждущие действенной христианской жизни пьют мысленное благоухание, исходящее костями Климента». Так М. Ф. Мурьянов прокомментировал строфы 32–36, 77–81 того же Канона.

М. Ф. Мурьянову принадлежат наблюдения, которые свидетельствуют о нем как об исследователе, обладающем особой остротой зрения: «Дух Евангелия – в основном скорбный, в новозаветном повествовании нет ни одного случая, чтобы Христос улыбнулся» (Золото в лазури; Наст. изд. Ч. I. С. 601); «...София Новгородская кафедральным собором 58 лет простояла с голыми стенами, пока в 1108 году политическая и хозяйственная обстановка не позволила заняться их росписью» (Золотой пояс Шимона; там же. С. 576); «Пояс как иконографическая принадлежность одежды распятого Христа отнюдь не является обычным. По римской процедуре казни распинаемые на кресте должны быть нагими. <...> Пояс Шимона дает возможность ответить на существенный вопрос, почему все скульптуры типа "Volto Santo" препоясаны все-таки не на груди, а у чресел» (Там же. С. 580, 589).

Затрагивая различные аспекты изучения древнерусской книжной культуры, работы М. Ф. Мурьянова преимущественно касаются тем, которые до него были в науке мало разработаны. С «изысканным сарказмом» вынужден М. Ф. был парировать исследователям, рассуждавшим о «проблеме *так называемого* художественного мышления Древней Руси»<sup>10</sup>, не устывая доказывать высокую поэтическую силу древнерусского слова. Образец такой художественной и поэтической вершины, не имеющую с чем сравниться за всю историю сюжета рождения в искусстве, ученый приводит в одной из своих блестящих работ «Золото в лазури»<sup>11</sup>. Мурьянов разбирает феотокион служебной Минеи на 1 июня (третья песнь канона Юстину Философу) – целомудренный троп выдающейся красоты, которым обозначена Дева Мария, рождающая Младенца Христа: «Легкое Облачко на чистой лазури, рождающее Солнце» (**Глнца славы легкѣи Облаче / облаки дѹши моеѧ разори / Почерненїемъ злобы ѿмраченныѧ**). Исследователь замечает: «Поразительная абстрактность образа – в нем нет ничего такого, что могло бы говорить о выискивании созерцающим взглядом ускользающих контуров реалистического подобию с чем-либо от мира сего...», «идея в чистом виде» – и тут же следует сопоставление с тропом, заимствованным из «антимира любви»: «Из тучки месяц вылез / Молоденький такой...»<sup>12</sup>

Путем изучения семантической эволюции слов и методом их всесторонней экзегезы уже в начале 80-х гг. М. Ф. раскрыл перед современниками смысл важнейших христианских понятий и символов ХЛЕБ, ВІНО, ПОГРЯЗНУТИ в значении «погрузиться в грех», удивительно тонко все, что написано Мурьяновым о слове РАСКАЯНИЕ. Многочисленные экскурсы в этимологию и историю языка служили читателю в то время своеобразным индикатором мировоззренческих ориентаций. Поле, на котором трудился М. Ф. Мурьянов, говоря его собственными словами, – «почва, не знающая иссушающего действия книжной учености», почва, «взростившая духовность и аристократизм священнодействия»<sup>13</sup>. В конечном счете движение к познанию Истины Мурьянов осуществляет путем стихоанализа, внутреннее содержание которого – постижение души молящегося, раскрытие символов и аллегорий, сопровождающих это молитвенное состояние.

Акад. О. Н. Трубачев, продолжавший научный диалог с М. Ф. Мурьяновым до конца своих дней, отмечал, что Мурьянов, постигая эпохи, подвижнически трудился над раскрытием символов и обстоятельств рождения шедевров<sup>14</sup>. В отзыве на докторскую диссертацию М. Ф. Мурьянова А. А. Тахо Годи замечала: «Мне, как специалисту в области классической филологии, хорошо известен тип того филологического исследования, который представлен данной работой и который, к сожалению, не так уж часто встречается за пределами моей науки»<sup>15</sup>.

Хронологически и тематически разнообразный состав источников, множественность ассоциаций и типологических параллелей делают комментирование статей ученого почти

<sup>10</sup> Лурье Я. С. К проблеме так называемого художественного мышления Древней Руси // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

<sup>11</sup> Проблемы структурной лингвистики. 1981. М., 1983. С. 265–278.

<sup>12</sup> Стихотворение Маяковского «Маруся отравилась».

<sup>13</sup> Время: (понятие и слово) // Вопросы языкознания. 1978. № 2. С. 52–66.

<sup>14</sup> Трубачев О. Н. Послесловие [к публ. М. Ф. Мурьянова «Рождение трагедии "Моцарт и Сальери"»] // Вестник АН ССР. 1996. Т. 66. № 1. Январь. С. 68–69.

<sup>15</sup> Цитируется по копии, хранящейся в домашнем архиве ученого.

невозможным. Но, взяв в руки готовящийся сборник работ М. Ф., читатель сможет составить полное представление о степени погружения М. Ф. Мурьянова в средневековую книжность.

Посвятивший большую часть жизни гимнографическим рукописям, Мурьянов знал и отмечал, что средневековые тексты, в подвижных сочетаниях, точно предсказуемы на любое число лет вперед, на каждый день года. Никакие превратности временной жизни не нарушают последование и распорядок, зафиксированный в уставных песнопениях. В день его безвременной кончины, 6 июня 1995 г. в церкви читалось Евангелие от Иоанна: «Еще многое имѣю сказать вамъ; но вы теперь не можете вмѣстити. Когда же приидетъ Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину: ибо не отъ Себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ» (Ин 16, 12–13).

Можно с уверенностью сказать, что сегодня *услышано и возвещено* то, о чем в 70-х и 80-х гг. говорил М. Ф. Мурьянов. Трудami ученого частично издан и прокомментирован значительный пласт отечественной гимнографии, этой непростой и, по существу, подпольной на советском пространстве дисциплины, которой в советские годы до него не занимался никто. Этой популярности мы обязаны доктору филологических наук М. Ф. Мурьянову, первым сделавшему это направление приоритетным в своих исследованиях конца 70–80-х гг. XX столетия<sup>16</sup>.

В процессе подготовки издания в подавляющем большинстве случаев издатели придерживались тех правил передачи древнеславянского текста, которым следовал сам Михаил Федорович Мурьянов. То же касается библиографических конвенций, которые сохранены в авторской редакции.

Из славянских написаний обратим особое внимание на случаи следующих унификаций: буква **Ц** с квадратной чашечкой и серединным расположением штриха, характерная для новгородских памятников, нами графически не передается. Сакральные имена везде подняты, местоименные написания с «же» пишутся слитно. По условиям времени М. Ф. Мурьянову нередко приходилось традиционное слово *таинство* заменять на *ритуал*. Отдавая себе отчет в условности подобной замены, мы тем не менее сохраняем первоначальную редакцию, считая для себя невозможным вторжение в авторский текст. То же относится к отдельным ссылкам, связанным с именами классиков марксизма-ленинизма.

Все отсылки автора к ранее опубликованным статьям дублируются ссылками на страницы настоящего издания.

Особо следует сказать о передаче греческого текста. Вопреки М. Ф. Мурьянову, подбиравшему греческие параллели по рукописям и западным изданиям, тексты настоящего издания приведены в соответствие с грамматической нормой, при этом учитывается их служебная роль в соседстве с оригиналами славянских текстов.

Вычитка греческих параллельных текстов осуществлена Л. И. Щеголевой и Т. А. Матанцевой. Тексты немецких статей перепроверены К. А. Максимовичем и Т. А. Матанцевой. Библиография по гимнографии (1987–2005) снабжена дополнениями Р. Н. Кривко и Л. И. Щеголевой.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### 1. БИБЛЕЙСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

Авв – Книга пророка Аввакума  
Быт – Бытие. Первая книга Моисеева  
Втор – Второзаконие. Пятая книга Моисеева  
Гал – Послание к Галатам  
Дан – Книга пророка Даниила  
Деян – Деяния святых Апостолов  
Евр – Послание к Евреям  
1 Езд – Первая книга Ездры

<sup>16</sup> Список литературы по славянской оригинальной и переводной гимнографии до 1998 г. доведен Р. Н. Кривко, после 1998 г. составлен Л. И. Щеголевой. В число последних публикаций входят: монография М. Ф. Мурьянова «Гимнография Киевской Руси» (М.: Наука, 2003) и сборники его статей: «Пушкинские эпитафии» (М., 1995), «Из символов и аллегорий Пушкина» (М., 1996), «Пушкин и Германия» (М., 2000). См. также: *Кривко Р. Н.* Славянская гимнография IX–XII вв. в исследованиях и изданиях 1985–2004 гг. // Wiener Slavistischer Jahrbuch. Bd. 50. 2004. S. 203–233.

Еккл – Книга Екклесиаста, или Проповедника  
 Еф – Послание к Ефесянам  
 Иак – Послание Иакова  
 Иез – Книга пророка Иезекииля  
 Иер – Книга пророка Иеремии  
 Ин – От Иоанна святое благовествование  
 Иов – Книга Иова  
 Ион – Книга пророка Ионы  
 Исх – Исход. Вторая книга Моисеева  
 Ис – Книга пророка Исая  
 Кол – Послание к Колоссянам  
 1 Кор – Первое послание к Коринфянам  
 2 Кор – Второе послание к Коринфянам  
 Лев – Левит. Третья книга Моисеева  
 Лк – От Луки святое благовествование  
 Мал – Книга пророка Малахии  
 Мк – От Марка святое благовествование  
 Мф – От Матфея святое благовествование  
 Нав – Книга Иисуса Навина  
 2 Пар – Вторая Книга Паралипоменон  
 Песн – Книга Песни Песней Соломона  
 Пет – Послания Петра (1–2)  
 Пс – Псалтирь  
 Притч – Книга Притчей Соломоновых  
 Рим — Послание к Римлянам  
 Сир – Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова  
 Суд – Книга Судей Израилевых  
 Фил – Послание к Филиппийцам  
 Цар – Книга Царств (1–4)

## 2. СОКРАЩЕННЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ

АДД – Автореферат докторской диссертации  
 АКД – Автореферат кандидатской диссертации  
 АПК – Апокалипсис  
 БАН – Библиотека Российской Академии наук (до 1992 г. – Академии наук СССР; Санкт-Петербург)  
 БАС – Большой Академический словарь (Словарь русского языка: [В 4 т.] / Академия наук СССР. Ин-т русского языка. М.: ГИС, 1957–1961).  
 БСЭ – Большая советская энциклопедия: [В 30 т.] 3-е изд. / Гл. ред. А. М. Прохоров. М.: Сов. энциклопедия, 1970–1978.  
 Востоков – Словарь церковнославянского языка. Сост. акад. А. Х. Востоковым. Т. 1–2. СПб., 1858–1861.  
 ВЯ – Вопросы языкознания  
 ГИМ – Государственный исторический музей (Москва)  
 ДРВ – Древняя российская вифлиофика. 2-е изд. Н. И. Новикова. М., 1788–1791. Ч. 1–20  
 ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения  
 Изв. ОЛЯ – Известия Академии наук. Серия литературы и языка  
 Изв. ОРЯС – Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук  
 ИРЛИ – Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург)  
 ИРЯЗ АН – Институт русского языка АН  
 К1 – Слоуник мовы Скарыны. Т. 1. Минск, 1977  
 ЛО ИВ АН СССР – Институт востоковедения АН СССР (Ленинградское отделение) (с 1992 г. – Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН)  
 МГАМИД – Московский главный архив Министерства иностранных дел  
 ОР – Отдел рукописей  
 ОИДР – Общество Истории и древностей Российских  
 ПВЛ – Повесть временных лет

ПСРЛ (PSRL) – Полное собрание русских летописей  
 РАО – Русское археологическое общество  
 РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)  
 РГБ – Российская государственная библиотека (до 1992 г. – ГБЛ им. В. И. Ленина; Москва)  
 РГИА – Российский государственный исторический архив (до 1992 г. – ЦГИА; Санкт-Петербург)  
 РНБ – Российская национальная библиотека (до 1992 г. – ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина; Санкт-Петербург)  
 Сб. ОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук  
 СлРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв.  
 ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы  
 Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964–1973; 2-е изд. М., 1986–1987; 3-е изд. СПб., 1996  
 Филин – Словарь русских народных говоров: Вып. 1–23 / Сост. и гл. редактор Ф. П. Филин. М.; Л., 1965–1980 (на момент публикации)  
 ЦБАН Украины – Центральная библиотека Академии наук Украинской ССР (ныне – Центральная научная библиотека Национальной Академии наук (ЦНБ НАН); Киев, Украина)  
 Цейтлин – *Цейтлин Р. М.* Старославянский словарь. М., 1994  
 ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских  
 ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков/Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1–27. М., 1975–2001 (на момент публикации)  
 Ягич – Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. Труд И. В. Ягича. СПб., 1886  
 ANG – *Analecta Hymnica Graeca*. Т. I–XIII. Roma, 1966–1980  
 BSLP – *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*  
 C.S.E.L. – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum Academiae Vindobonensis*. Wien  
 LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2 Auflage  
 Z f rom Ph – *Zeitschrift für Romanische Philologie*

### 3. СЛОВА

акад. – академик, академия, академический  
 ап. – апостол  
 архиеп. – архиепископ  
 архим. – архимандрит  
 еп. – епископ  
 митр. – митрополит  
 рец. – рецензия  
 рук. – рукопись  
 Св. – Священный, святой  
 свв. – святые

### 4. РУКОПИСНЫЕ СОБРАНИЯ

Воскр. собр. – Воскресенское собрание (ГИМ)  
 РАО – Русское археологическое общество (ОР РНБ, ф. 659)  
 Синод. собр. – Синодальное собрание (ГИМ)  
 Соф. собр. – Софийское собрание (РНБ)



## I. СЛАВЯНСКАЯ РЕЦЕНЗИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

**СВЯТОША НИКОЛА.** *Статья опубликована: Wiener Slavistischer Jahrbuch. Bd. XIV. 1967/1968. S. 88–93.*

Малоупотребительное, и поэтому невылинявшее слово *святоша* является синонимом *набожного ханжи*. Это соответствие характерно только для современного русского литературного языка, в прошлом веке наряду с указанным значением имелось и положительное: *святой* или *угодник, праведник*, но уже В. И. Даль считал его архаизмом<sup>1</sup>. Зато словарь А. Х. Востокова только его и приводит: *святоша* – ἅγιος, sanctus<sup>2</sup>. Этому следует этимология, предлагаемая М. Фасмером<sup>3</sup>. Как увидим ниже, такое толкование является филологически несостоятельным.

И. И. Срезневский этого слова в древнерусских памятниках не встретил. Однако его «Материалы»<sup>4</sup>, как известно, не включают имен собственных, а именно среди последних обнаруживается *Святоша*, уменьшительно-ласкательная форма от имени *Святослав*, морфологической аналогией чему могут служить *Андрюша, Параша, Гриша*, ср. варианты с озвончением – *Серёжа* и с чередованием ш/х – *Алёша* и просторечное *Лёха*, ср. украинское *Явдоха* (= Евдокия). В озвонченном варианте имеет место чередование ж/г – *Серёжа/Серёга*. Примечательно, что чередование существенно меняет эмоциональную окраску имени.

Надо полагать, каждому древнерусскому Святославу приходилось когда-нибудь слышать ласковое обращение *Святоша*. Но почему-то только за одним из них литературные памятники закрепили это обращение как индивидуальную кличку. Им является инок киевского Печерского монастыря преподобный Никола (ок. 1080–14.X.1142), в миру Святослав, в св. крещении Панкратий, сын черниговского князя Давида Святославича<sup>5</sup>.

Чем вызвана эта исключительность? Древних текстов, которые могли бы способствовать выяснению конкретной лингвистической ситуации, не существует, и вопрос приходится поставить во внеязыковом плане: есть ли достаточно веские основания предполагать, что ощущаемая нами семантика слова *святоша* развилась из общественной оценки личности одного носителя имени и, закрепившись в языке, сделала невозможным именование других Святославов этим диминутивом?

<sup>1</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. СПб.; М., 1882. Т. 4. С. 162.

<sup>2</sup> [Востоков А. Х.] Словарь церковнославянского языка. СПб., 1861. Т. 2. С. 168.

<sup>3</sup> Vasmer M. Russisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg, 1955. S. 598.

<sup>4</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1–3. СПб., 1893–1903.

<sup>5</sup> Зотов Р. В. О черниговских князьях по Любецкому синодику. СПб., 1892. С. 261. См. также: Указатель к первым 8 томам Полного собрания русских летописей. СПб., 1898. Ч. 1. С. 255.

Иными словами, был ли Никола Святоша черниговский ханжой в такой мере, чтобы сделать свое собственное имя синонимом ханжи и тем самым изъять его из обычного употребления?

Для Николы Святоши еще не нашлось биографа<sup>6</sup>, поэтому для ответа на поставленный вопрос нам придется самим собрать разрозненные факты его жизни и дать им объективное освещение.

Никола Святоша был весьма видной фигурой своего времени, а по оценке М. Н. Тихомирова даже знаменитостью<sup>7</sup>. Его личный имущественный вклад при поступлении в монастырь 17 февраля 1106 года был немалым – рукописи собрания Святоши составили, как полагают, заметную часть библиотеки основанного в 1061г. Печерского монастыря<sup>8</sup>, являвшегося центром духовной жизни Киевской Руси и колыбелью русского летописания<sup>9</sup>. Известно, что в Средние века рукописи стоили баснословно дорого. Кроме того, на средства Святоши были выстроены Святые ворота Печерской обители с надвратным храмом Троицы, одним из немногих сохранившихся до нашего времени сооружений домонгольского Киева<sup>10</sup>. Святые ворота являлись парадным въездом в монастырь.

Никола Святоша вел себя как скромный брат. Он стал рядовым работником на монастырской кухне и «своими руками дрова сека на потребу варения горохови»<sup>11</sup>, а затем на протяжении многих лет исправно выполнял обязанности привратника и садовника. Уже сам факт избрания при постриге имени Никола говорит о многом – его патрон св. Никола Мирликийский был специфически крестьянским святым<sup>12</sup>, среди русских верхов это имя встречалось крайне редко (традиция была сломлена лишь Николаем I Романовым). С уст Николы Святоши не сходила молитва «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»<sup>13</sup>. В старости, почувствовав приближение смерти, он сам вырыл себе могилу в Антониевой пещере<sup>14</sup>, где и покоится его прах.

И все же существуют признаки того, что скромность Николы Святоши была не очень искренней. Свидетельство источников, что «в день преставления его мало не весь град обретется в манастири»<sup>15</sup>, как будто бы показывает, что Никола Святоша отнюдь не стремился жить и умереть незаметно. Он гордился тем, что первым из русских князей принял постриг, добровольно отказавшись от изменчивого военного счастья, богатства, власти и славы: «Аще же един князь не створил сего преже мене, предвожа явлюся им»<sup>16</sup>.

Было бы несправедливым отказывать Николе Святоше в праве на эти маленькие человеческие слабости. Но в миру за ним числился тяжкий грех предательства, в 1097 г. он нарушил крестное целование, данное владимирскому князю Давиду. «Давид, вельми оскорбяся сим крестопреступным Святоши коварством, не хотя оставить без отлучения, поехал в половцы. И сыскав паки Бонака, князя половецкого, с которым договорясь, немедленно пришел к Луцку и осадил Святошу так крепко, что Святоша, видя свое изнеможение, паче же ведая, что лутчане, его за учиненное клятвopреступство ненавидя, хотели без его совета град отдать, принужден просить мира»<sup>17</sup>.

Никола Святоша был, несомненно, человеком интеллигентного склада, и его любовь к книжности выходила за пределы одобряемого греческой церковной цензурой. А. И. Соболевский<sup>18</sup> усматривает пролатинскую тенденцию в факте заказа Святошей печерскому монаху Феодосию перевода на русский язык Послания папы Льва I (449 г.) о двух естествах Христа<sup>19</sup>, вошедшего в

<sup>6</sup> Краткую справку дает Русский биографический словарь (СПб., 1914. Т. 4. С. 344).

<sup>7</sup> Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1966. С. 177.

<sup>8</sup> История Киева: В 2 т. Киев, 1963. Т. I. С. 88.

<sup>9</sup> Лихачев Д. С. Повесть временных лет. Ч. 2. М.; Л., 1950. С. 78–86; Алешковский М. Х. Повесть временних літ та її редакції // Український історичний журнал. Київ, 1967. № 3. С. 37–47.

<sup>10</sup> Каргер М. К. Древний Киев. М.; Л., 1961. Т. 2. С. 370–373.

<sup>11</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря / Под ред. Д. И. Абрамовича и А. А. Шахматова. СПб., 1911. С. 183.

<sup>12</sup> Ср.: Назаревский А. А. Из истории русско-украинских литературных связей. Киев, 1963.

<sup>13</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 83.

<sup>14</sup> Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М 1903. С. 204.

<sup>15</sup> Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 21. С. 182.

<sup>16</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 184.

<sup>17</sup> Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., 1963. Т. 2. С. 121.

<sup>18</sup> Соболевский А. И. Отношение древней Руси к разделению Церквей // Изв. Имп. Академии наук. СПб., 1914. № 2. С. 97–98.

<sup>19</sup> Древнерусский перевод Феодосия опубликован О. Бодянским (М., 1848. Т. 3. № 7) по пергаменной рукописи конца XV века, см.: Леонид (Кавелин), архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1894. Ч. 4. № 1772 (сейчас рукопись находится в Московском государственном историческом музее).

документы вселенского Халкедонского собора 451 г.<sup>20</sup> К этому времени раскол между латинской и греческой Церковью, оформленный взаимной анафемой 1054 г.<sup>21</sup> привел к глубоким и необратимым последствиям в русском общественном мнении, такая направленность интересов Николы Святоши не могла не вызвать порочащих слухов в киевских кругах.

Принимая постриг, Святоша оставил в миру жену Анну и дочь. В 1123 г. его дочь вышла замуж за новгородского князя Всеволода, сына Мстислава Великого<sup>22</sup>. В 1125 г. Мстислав получил киевский великокняжеский стол. Можно догадываться, что Никола Святоша как сын влиятельного князя Давида<sup>23</sup>, тестя князя Новгорода Великого и свата киевского венценосца стал первым человеком Печерской обители, по значению затмившим игумена. Впоследствии звезда Святоши закатилась — ему суждено было похоронить в 1132 г. свата Мстислава и пережить распад централизованного



Изображение русалок  
на книжной миниатюре XVIII в.

Киевского государства, установление Новгородской вечевой республики в 1136 г., когда новгородцы низложили «князя своего Всеволода, и всадиша в епископлъ двор с женою и с детьми и с тыщею <...> и пустиша из города июля в 15»<sup>24</sup>. Всеволод стал князем Пскова, но вскоре умер, 11 февраля 1138 г., не дожив и до 40 лет<sup>25</sup>. Это событие явилось тяжелым ударом для Святоши, семьи были связаны еще с конца XI в., когда отец Святоши Давид на короткое время сменил Мстислава на новгородском столе (1095 г.). Не случайно близость Святоши и Всеволода запечатлена в патронии созданных ими церквей: упоминавшийся выше надвратный храм Троицы киевского Печерского монастыря является первой известной нам Троицкой церковью на Руси, а Троицкий собор псковского Кремля, заложенный Всеволодом<sup>26</sup> — второй. Более чем вероятно, что это имеет какое-то специальное отношение к острой идеологической борьбе, развернувшейся в эту эпоху вокруг темы Троицы. Последняя весьма компетентная советская работа по этой труднейшей теологической проблеме построена на рассмотрении более поздних памятников и вопроса о патронии св. Троицы, к сожалению, не затрагивает<sup>27</sup>. Между тем, очевидная связь между понятием Троицы и столь интересовавшим Святошу вопросом о двух естествах Христа дает основание подозревать, что именно Святоша, ориентировавшийся на латинскую патристику, первым посеял на русскую почву смуту, выросшую впоследствии в ересь. Есть еще один признак раннего западного влияния на русский культ Троицы — содержащая длинный ряд имен

<sup>20</sup> Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1908. Т. 3. С. 217–223. Ср.: Concilium universal Chalcedonense / Ed. E. Schwartz. Vol. 2. P. 1; Collectio Novariensis de re Eutychis. Berlin; Leipzig, 1932. P. 24–33.

<sup>21</sup> Bornand G.-H. Le schisme de 1054 entre l'Occident et l'Orient chrétien. Paris, 1963.

<sup>22</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 21.

<sup>23</sup> О значительности Давида говорит уже то, что в 1106–1108 гг. его вписали для поминания на ектениях в синодик иерусалимской лавры св. Саввы; см.: Янин В. Л. Междукняжеские отношения в эпоху Мономаха и Хождение игумена Даниила // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. XVI. С. 127.

<sup>24</sup> Новгородская первая летопись... С. 24.

<sup>25</sup> По убедительному предположению В. Л. Янина, первенец Мстислава Всеволод родился в 1099 г., в память чего была заложена новгородская церковь Благовещения на Городище; см.: Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 62.

<sup>26</sup> Н. Н. Воронин отрицает достоверность летописного сообщения, датирующего собор 1138 г., и относит его постройку скорее к концу 80-х — началу 90-х годов XII века — на том основании, что пребывание Всеволода во Пскове продолжалось 4 месяца, что недостаточно для сооружения собора; см.: Воронин Н. Н. У истоков русского национального зодчества // Ежегодник Института истории искусств. М., 1952. С. 291–292; История русского искусства, М., 1954. Т. 2. С. 312. Отметим, однако, что 4 месяцев более чем достаточно для акта закладки собора.

<sup>27</sup> Лазарев В. Н. Об одной новгородской иконе и ереси антитринитариев // Культура древней Руси. К 60-летию Н. Н. Воронина. М., 1966. С. 101–112.

западных святых древнерусская «Молитва к св. Троице» конца XI в.<sup>28</sup> Местом ее создания А. И. Соболевский и вслед за ним Ф. Дворник<sup>29</sup> считают Сазавский бенедиктинский монастырь в Чехии, однако М. П. Алексеевым она поставлена в контекст русско-англосаксонских культурных взаимосвязей<sup>30</sup>, и это представляется гораздо более убедительным, так как среди перечисленных в ней святых находятся англосаксы, а Новгород в период княжения Мстислава (1088–1117) был открыт для англосаксонских влияний – князь приходился по материнской линии внуком англосаксонскому королю Гарольду II и был женат на шведской королевне.

До сих пор филологический анализ «Молитвы к св. Троице» углублялся вплоть до диалектологических наблюдений над ее языком, но почему-то вне поля зрения осталось ее основное назначение – то, что она обращена к Троице, является документом культа Троицы, развившегося в среде каролингских бенедиктинцев<sup>31</sup>. Римская курия всячески противилась введению культа Троицы, лишь после смерти папы Александра III (1181 г.) сопротивление Рима прекратилось<sup>32</sup>. Таким образом, избранный Николой Святошей и Всеволодом патроциний является новым свидетельством причастности бенедиктинцев к процессу организации Русской Церкви.

Оценивая перечисленные факты в их совокупности, можно вынести впечатление, что сложный, противоречивый Никола Святоша вполне мог иметь среди своих современников репутацию человека, за постной скромностью которого скрываются могущественные связи, за набожностью – клятвопреступничество и подозрительные сношения с погаными латинянами. Двуличность князя могла сделать его имя нарицательным для всех ханжей. Однако, если принять во внимание, что на протяжении веков в народе читали не «Повесть временных лет», не «Слово о полку Игореве», а только Киево-Печерский патерик<sup>33</sup>, переписывавшийся, а затем печатавшийся множество раз, можно увидеть и другую возможность – что Святоша, всем известный из столь популярного памятника, получил дурную славу лишь в позднейшее время, от множившихся вольнодумцев, выискивавших в благочестивом «Патерике» поводы для насмешек. Ведь дело дошло до того, что в народной суеверии *святошу* превратили в почтительное имя для табуированного черта<sup>34</sup>. Небезынтересно отметить, что посредством упоминавшегося выше чередования ш/х было создано параллельное имя существительное, уже женского рода, являющееся диалектным названием для водяного духа, привлекательного и в то же время губительного – украинское *святъоха* = русалка<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Соболевский А. И. Русские молитвы с упоминанием западных святых // Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 36–47.

<sup>29</sup> Dvornik F. Les bénédictins et la christianisation de la Russie: L'Eglise et les Eglises. T. 1. Chevetogne, 1964. P. 344.

<sup>30</sup> Алексеев М. П. Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. М.; Л., 1935. Т. II. С. 56–57.

<sup>31</sup> Browe P. Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes // Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. 1. Regensburg, 1950. S. 65–81.

<sup>32</sup> Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. von J. Höfer und K. Rahner. Bd. 3. Freiburg, 1959. Sp. 562.

<sup>33</sup> Абрамович Д. И. Киево-Печерський патерик. Київ, 1930. С. IX.

<sup>34</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1930. Т. 9. С. 98.

<sup>35</sup> Гринченко Б. Д. Словарь украинского языка. Киев, 1909. Т. 4. С. III.

## АЛЕКСЕЙ ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ В СЛАВЯНСКОЙ РЕЦЕНЗИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. *Статья опубликована: Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 109–126 (ТОДРЛ. Т. XXIII).*

Листая скорбные страницы летописи Великой Отечественной войны, мы находим на одном из первых мест в ряду утрат единственный в своем роде памятник зодчества и живописи домонгольской Руси – церковь Спаса на Нередице под Новгородом. Нередицкий холм находится на восточном побережье Волхова, который немцам так и не удалось форсировать на этом участке фронта. Советское командование не ставило на Нередицком холме военных объектов, чтобы не навлечь вражеского огня на бесценный исторический памятник<sup>1</sup>, и патрульной разведке противника это было известно. Фашистские бандиты расстреляли беззащитную Спас-Нередицу из пушек с противоположного берега Волхова, из района Юрьева монастыря<sup>2</sup>. Когда бои на новгородской земле закончились, церковь представляла собой груды щебня, которую после обследования летом 1944 г. археологической экспедицией М. К. Каргера покрыли фанерным навесом, чтобы впоследствии приступить к археологическим работам и реконструкции здания по старым чертежам П. П. Покрышкина<sup>3</sup>. В 1958 г. архитектурное восстановление Спаса-Нередицы было закончено<sup>4</sup>. Летом 1966 г. молодые художники-реставраторы Всесоюзных специальных научно-производственных мастерских Министерства культуры СССР Юрий Новиков и Игорь Шелковский закрепили остатки фресковой росписи, сохранившиеся в отдельных местах нижней части стен, скрытой при разрушении под слоем щебня.

Конечно, научное и художественное значение имитации древнего памятника никто не преувеличивает. Утрата нередицких фресок является невосполнимой потерей для истории мировой культуры. Изучать фресковую живопись Спаса-Нередицы сейчас можно по выборочным черно-белым репродукциям альбома, изданного Русским музеем<sup>5</sup>, а в более полном объеме – по материалам фотоархива Ленинградского отделения Института археологии АН СССР (ныне – Институт материальной культуры РАН. – *Ред.*).

Фресковая композиция с Алексеем Человеком Божиим, выполненная мастерами Спаса-Нередицы, рассматривалась в диссертации, открывающей собой советский период изучения древнерусской литературы<sup>6</sup>, – она имеет первый порядковый номер в хронологии послеоктябрьских публикаций<sup>7</sup>. С тех пор наше литературоведение к этой теме не возвращалось, и назрела необходимость привести филологические представления об Алексее Человеке Божиим в соответствие с достижениями советского искусствоведения, привлекая новейшие данные всех сопредельных дисциплин, полученные в нашей стране и за рубежом. Такой синтез методологически себя оправдал во многих советских работах и обещает полезные результаты в будущем<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> См.: Ланской М. Новгородские бои // Бои на Волхове. Ярославль, 1945. С. 64.

<sup>2</sup> Ответственность перед историей за этот акт вандализма разделяют командующий 18-й армией генерал-полковник Линдеман, командиры 1-й авиаполевой дивизии генерал-майоры Вильке и Петраушке, командиры 250-й испанской голубой дивизии Муньос Гранде (Чрезвычайная Государственная комиссия по установлению и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщников. Протокол № 30 от 4.V.1944. М., 1944).

<sup>3</sup> См.: Покрышкин П. П. Отчет о капитальном ремонте Спаса-Нередицкой церкви в 1903–1904 гг. СПб., 1906; ср.: Афанасьев К. Н. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961. С. 162–165, 258–259.

<sup>4</sup> См.: Штендер Г. М. Восстановление Нередицы // Новгородский исторический сборник. Вып. 10. Новгород, 1961. С. 169–205.

<sup>5</sup> Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925; см. также: Суслов В. В. Памятники древнерусского искусства. Вып. 1–3. СПб., 1908–1910; Успенский А. Фрески церкви Спаса-Нередицы // Зап. Моск. археологического ин-та. Т. 6. М., 1910. С. 1–24.

<sup>6</sup> Адрианова В. П. Житие Алексея Человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 437–453; Адрианова-Перетц В. П. Из истории переводной литературы Киевской Руси // Историко-филологические исследования. К 75-летию Н. И. Конрада. М., 1967. С. 225–229.

<sup>7</sup> См.: Дробленкова Н. Ф. Библиография советских русских работ по литературе XI–XVII вв. за 1917–1957 гг. М.; Л., 1961.

<sup>8</sup> См.: Лихачев Д. С. Сравнительное изучение литературы и искусства древней Руси // ТОДРЛ. Т. XXII. М.; Л., 1966. С. 3–10.

В стенописи Спаса-Нередицы наряду с повсеместно распространенными сюжетами есть ряд сюжетов, не имеющих аналогий и включенных, очевидно, по инициативе заказчика или составителей программы росписи. К числу таких отклонений относится композиция в конхе апсиды жертвенника, слева от алтаря. В центре конхи – погрудное изображение «Богоматери Знамения» как иконы. С каждой стороны к ней обращена молящаяся фигура в полный рост, слева – Алексей Человек Божий, справа – фигура мирянина без имени, по предположению Н. П. Кондакова изображающая заказчика<sup>9</sup>. В. К. Мясоедову удалось дать более убедительную трактовку композиции. По его мнению, безымянная фигура справа представляет пономаря, к которому, по преданию, заговорил образ Богоматери в храме Эдессы, повелевая ввести в храм с паперти достойного Алексея Человека Божия, а вся композиция является изображением «известной сирийской легенды о молении св. Алексея нерукотворенному образу Богородицы в Эдессе»<sup>10</sup>. С этим согласились впоследствии Ф. Швайнфурт<sup>11</sup> и В. Н. Лазарев, указывающий, что «этот редчайший сюжет является наглядным свидетельством того, сколь многим роспись Нередицы обязана Востоку»<sup>12</sup>.

Почему в таком случае композиция по своим стилистическим признакам оказалась в одной классификационной группе с теми фресками, которые В. К. Мясоедов называл романскими?<sup>13</sup> Что следует понимать под влиянием Востока, отмеченным В. Н. Лазаревым, – самого св. Алексея как персонаж, всю композицию в целом как сюжет или только исполнение как живописный стиль? Ведь если говорить о персонаже, то в литургических документах сирийской Церкви XI–XIII вв. Алексей Человек Божий вообще не фигурирует<sup>14</sup>, если о композиции – то в «известной сирийской легенде» ничего не говорится о молении св. Алексея образу Богородицы в Эдессе<sup>15</sup>, который, кстати сказать, никогда не относился к нерукотворным, а приписывался евангелисту Луке<sup>16</sup>. После этого полагаться только на оценки живописного стиля довольно трудно, тем более, что сами искусствоведы отнюдь не единодушны в своих суждениях. Концепция В. К. Мясоедова о романских индивидуальных «пошибах» Спаса-Нередицы в свое время встретила отрицательное отношение в зарубежной науке. Ф. Швайнфурт писал: «То, что на первый взгляд могло бы произвести впечатление чего-то романского, при ближайшем рассмотрении оказывается упрощенной византийской формой, которая целиком вытекает из сущности византийской традиции и не имеет ничего общего с нащупывающими стремлениями к реализму, характерными для западного, романского стиля»<sup>17</sup>. Со слов М. И. Артамонова нам известно, что его учитель Н. П. Сычев не оставил своего убеждения в романском характере части фресок Спаса-Нередицы. Однако В. Н. Лазарев отметил, что классификация Мясоедова–Артамонова представляется во многих отношениях спорной, привел ряд новых параллелей к нередицкому искусству из числа римских памятников XII в.<sup>18</sup>, но не коснулся вопроса о конкретных причинах этого сходства и констатировал существование всего двух факторов, определивших творчество мастеров Спаса-Нередицы, – архаическую византийскую тенденцию и побеждающее русское, национальное начало<sup>19</sup>. В последнее время Карл Свобода опять отмечает наличие романских черт в живописи Спаса-Нередицы, хотя для него они являются лишь признаком русской, а не византийской принадлежности нередицких мастеров<sup>20</sup>. И, наконец, по А. И. Семенову, новгородская школа фрескистов конца XII в. сложилась на основе опыта, собранного из стран, находившихся под византийским влиянием, и из местного творчества<sup>21</sup>.

Таким образом, сложный вопрос о романском влиянии<sup>22</sup> на искусство Спаса-Нередицы остается открытым. Мы лишены возможности приблизить его разрешение методами стилистического анализа,

<sup>9</sup> См.: Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Пг., 1915. Т. 2. С. 119.

<sup>10</sup> Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. С. 14.

<sup>11</sup> См.: Schweinfurth Ph. Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter. Haag, 1930. S. 105.

<sup>12</sup> Лазарев В. Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 33.

<sup>13</sup> См.: Артамонов М. И. Мастера Нередицы // Новгородский исторический сборник. Вып. 5, Новгород, 1939. С. 41–44 (публикация является частью монографии, рукопись которой погибла во время блокады Ленинграда; в послевоенные годы автор к этой теме не возвращался).

<sup>14</sup> См.: Fiey J. Le sanctoral syrien // L'Orient syrien. Vol. 8. Vernon, 1963.

<sup>15</sup> См.: Amiaud A. La légende syriaque de S. Alexis. Paris, 1889.

<sup>16</sup> См.: Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 2. Пг., 1915. С. 314.

<sup>17</sup> Schweinfurth Ph. Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter. S. 107.

<sup>18</sup> См.: Лазарев В. Н. Живопись и скульптура Новгорода // История русского искусства. Т. 2. М., 1954. С. 100.

<sup>19</sup> См.: Лазарев В. Н. Фрески Старой Ладogi. М., 1960. С. 94

<sup>20</sup> См.: Swoboda K. In den Jahren 1950 bis 1961 erschienene Werke zur byzantinischen und weiteren ostchristlichen Kunst // Kunstgeschichtliche Anzeigen. Jg. 5. Graz; Köln, 1961–1962. S. 114.

<sup>21</sup> См.: Семенов А. И. Нередица. Новгород, 1962. С. 18.

<sup>22</sup> Ср.: Gaya Huño I. Teoria del romanico. Madrid, 1962; Davy M. Initiation à la symbolique romane. XII<sup>e</sup> siècle. Paris,

поскольку не располагаем преимуществом, отличающим наших предшественников, – мы не видели нередицких и римских фресок. В нашем распоряжении имеется лишь историко-филологический материал, позволяющий подойти к труднейшей художественной проблеме с новой, неисхоженной стороны. Первую попытку такого подхода сделал сам В. К. Мясоедов, писавший: «Не тем ли нужно объяснить и все западные течения, наблюдаемые в Нередицах, – что к концу XII века сношения Новгорода с Ганзой особенно окрепли и что сам основатель Нередицкой церкви князь Ярослав пишет в 1199 г. первый известный нам договор с немцами»<sup>23</sup>.

Однако даже при самых благоприятных условиях римские фресковые ансамбли, преломившись сквозь искусство ганзейских городов Балтики<sup>24</sup> отразились бы на стенах новгородского храма в неузнаваемом виде. Мы будем исходить из гипотезы существования прямой связи между славянской культурой и Италией и искать ее подтверждения.

Раскол между латинской и греческой Церковью стал свершившимся фактом в июле 1054 г., когда в константинопольском соборе св. Софии патриарх Михаил Керуларий и папские легаты с Гумбертом во главе предали друг друга анафеме. Знаменательно, что кардинал Гумберт счел нужным возвращаться в Рим окольным путем, через Киев, где он был принят со всеми почестями, но в последующий период русские митрополиты, подчиненные византийскому патриарху, позаботились о распространении на Руси полемических сочинений против Римской церкви, перечней «вин латинских», пронизанных духом религиозной нетерпимости. Стало считаться предосудительным не только родниться с католиками, но даже есть с ними из одной посуды, поганые латиняне «пьють бо свою сець». Все же обстановка насаждаемого русской Церковью православного фанатизма не могла полностью исключить инфильтрацию предприимчивых латинян в русскую среду.

В 1106 г. в Новгороде появился Антоний Римлянин, рассказавший епископу Никите под условием соблюдения строжайшей тайны о своем чудесном прибытии на камне по морю<sup>25</sup>. Он основал в Новгороде Антониев монастырь и был поставлен во игумены в 1131 г.<sup>26</sup> Д. С. Лихачев, обращая внимание на тот факт, что Антоний Римлянин нашел в Новгороде людей, говоривших на европейских языках, видит в этом свидетельство торговых связей новгородцев<sup>27</sup>.

В середине 1160-х годов папа Александр III послал на Русь епископа – только для того, чтобы узнать весьма известное Риму различие между вероисповеданиями греческим и латинским<sup>28</sup>. В 1169 г. папские легаты снова посетили Русь<sup>29</sup>. В дальнейшем имели место не только зондирования, поскольку в упоминаемом В. К. Мясоедовым договоре, подписанном основателем Спаса-Нередицы князем Ярославом между 1189 и 1195 гг., «Ярослав Володимерич подтвердихом мира с всеми немецкими сыны, и с гты, и с всем латиньским языком»<sup>30</sup>. За этим последовало основание ордена Меченосцев в 1202 г., важное звено в ряду политических действий Римской церкви, направленных на распространение католичества на Руси<sup>31</sup>. Активность Рима, естественно, нарастала по мере развала Византийской империи, завершившегося взятием Константинополя крестоносцами в 1204 г. Нет сомнений в том, что католические миссионеры знали, как можно играть на противоречиях между греческими иерархами Русской Церкви и коренными русскими феодалами.

Обратимся к обстоятельствам, при которых была осуществлена постройка Спаса-Нередицы. Счастье не сопутствовало князю Ярославу Владимировичу. Сын безземельного князя Владимира Мстиславича, он был женат на сестре жены Всеволода Большое Гнездо и имел от нее дочь и трех сыновей. С новгородцами у него были постоянные неприятности, вследствие которых он дважды оставлял княжение. В третий и последний раз Ярослав прибыл в Новгород в середине января 1198г.<sup>32</sup>

---

1964.

<sup>23</sup> Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. С. 17.

<sup>24</sup> Ср.: Longhi R. Arte italiana e arte tedesca (Romanità e Germanesimo. Firenze, 1941); Homburger O. Zur Stilbestimmung der figürlichen Kunst Deutschlands und des westlichen Europas im Zeitraum zwischen 1190 und 1250 // Formositas Romanica. Festschrift J. Gantner. Frauenfeld, 1958. S. 29–45.

<sup>25</sup> См.: Palmieri A. Antoine de Rome // Dictionnaire d'histoire et de geographie ecclésiastique / Publ. sous la dir. de A. Baudrillart. Vol. 3. Paris, 1924. Col. 808–809.

<sup>26</sup> Антоний умер в 1147 г. в возрасте 79 лет.

<sup>27</sup> См.: Лихачев Д. С. Новгород Великий. М., 1959. С. 22–23.

<sup>28</sup> См.: Толстой Д. А. Римский католицизм в России. Т. I. СПб., 1876. С. 4.

<sup>29</sup> См.: Там же. С. 5.

<sup>30</sup> Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. С. 55; Покровский В. С. Договор Великого Новгорода с Готландом и немецкими городами 1189–1195 гг. как памятник международного права // Известия вузов. Правоведение. Л., 1959. № 1. С. 90–100.

<sup>31</sup> Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV вв. М.; Л., 1959. С. 101.

<sup>32</sup> См.: Романцев И. Каталог князей Великого Новгорода. Новгород, 1912. С. 20.

Весной умерли его сыновья Изяслав и Ростислав, похороненные в Юрьевом монастыре<sup>33</sup>. «В то же лето заложи церковь камяну князь <...> в имя святого Спаса преображения Новгороде на горе, а прозвище Нередице; и начаша делати месяца июня в 8, на святого Федора, а кончаша месяца сентября»<sup>34</sup>. Княгиня по совету архиепископа основала женский монастырь Рождества Богородицы на Михалице<sup>35</sup>. На Руси в условиях северного климата не принято было наносить фрески сразу после возведения здания<sup>36</sup>, и роспись Спаса-Нередицы была осуществлена в 1199 г.<sup>37</sup>, – по всей вероятности, не позже дня освящения храма в престольный праздник Спаса преображения 6 августа. Именно в эти дни, в начале августа 1199 г., Всеволод Большое Гнездо отозвал Ярослава из Новгорода<sup>38</sup>; в 1201г. разжалованный князь похоронил жену. Расположенная возле последней резиденции Ярослава маленькая домовая церковь Спаса-Нередицы была последней каменной постройкой новгородских князей<sup>39</sup>. Мрачные фрески Спаса-Нередицы производили особенное, неповторимое впечатление. «Рядом с этими святыми, в чьих черных как уголь глазах было что-то острое и пронизывающее, человек чувствовал себя маленьким и ничтожным. Эмоциональная сила воздействия этого замечательного искусства была настолько велика, что оно захватывало даже современного, враждебного религии зрителя, позволяя ему понять, что чувствовали новгородцы XII века, когда они робко вступали в построенную их князем церковь»<sup>40</sup>.

Образ Алексея Человека Божия вполне соответствует тонко подмеченной В. Н. Лазаревым тональности нередицкого искусства. Из необъятной агиологической номенклатуры христианской Церкви трудно было бы подобрать что-либо более интимное и человеческое для сюжета росписи особо важной части домовой церкви, последнего утешения осиротевшего Ярослава. Здесь были нужны не бесплотные ангелы, какие обычно окружали в апсидах Христа или Богоматерь<sup>41</sup>, не обезглавленные мученики, не старцы в пышных святительских облачениях, а именно Алексей, смиренный страдалец, небесный патрон обездоленных и нищих, которому впоследствии суждено было стать одним из самых любимых героев народной литературы позднего средневековья.

Благочестивый юноша знатного рода тайно покинул только что обвенчанную с ним жену и 17 лет провел в рубище нищего на паперти эдесской церкви, питаясь подаянием. О его святости разнеслась молва, и, желая уйти от мирской славы, он возвращается в отчий дом и неузнанным живет здесь 17 лет на положении презираемого челядью нищего. Умирая, он написал всю правду о себе, раскрывшаяся тайна привела его близких в безысходное отчаяние.

Древнейшим этапом предания является сирийская традиция V в.; впрочем, болландисты допускают возможность греческого происхождения легенды, даже если на сегодня доказательства этого отсутствуют<sup>42</sup>. В сирийском тексте Божий Человек безымянен, в последующих греческих редакциях за ним закрепляется имя Алексей – по неясным причинам, поскольку в части арабской традиции его зовут Mūsā<sup>43</sup>, в некоторых древнейших грузинских рукописях он выступает под именем Моисея<sup>44</sup>. В Западную Европу сюжет проникает из византийской литературы по двум направлениям – через Испанию<sup>45</sup> и Рим. Здесь стало считаться, что Рим и является родиной Алексея, хотя в исходных восточных текстах указаний на это нет. Алексей Человек Божий является городским патроном Рима.

<sup>33</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 44. Парный детский саркофаг сыновей Ярослава обнаружен под позднейшим полом Георгиевского собора у южной стены при раскопках 1931–1935 гг. (см.: Каргер М. К. Раскопки и реставрационные работы в Георгиевском соборе Юрьева монастыря в Новгороде // Советская археология. Т. 8. М.; Л., 1946. С. 175–222).

<sup>34</sup> Новгородская первая летопись... С. 44.

<sup>35</sup> См.: Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 332–333.

<sup>36</sup> См.: Лазарев В. Я. Фрески Старой Ладogi. С. 76–77.

<sup>37</sup> См.: Новгородская первая летопись... С. 44.

<sup>38</sup> См.: Романцев И. Каталог князей. С. 20.

<sup>39</sup> См.: Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 248.

<sup>40</sup> Лазарев В. Н. Живопись и скульптура Новгорода. С. 97.

<sup>41</sup> См.: Ihm Ch. Die Programme der christlichen Apsismalerei. Wiesbaden, 1960.

<sup>42</sup> См.: Peeters P. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1950. P. 178.

<sup>43</sup> См.: Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 1. Die Übersetzungen. Città del Vaticano, 1944. P. 398.

<sup>44</sup> См.: Garitte G. Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (X<sup>e</sup> siècle). Bruxelles, 1958. P. 296.

<sup>45</sup> См.: Rösler M. Versiones españolas de la leyenda de San Alejo // Nueva revista de filología hispanica. Madrid, 1949. T. 3. P. 329–352.

По мнению, преобладающему в современной критической агиологии, его житие представляет собой литературное произведение, не основанное на исторических фактах<sup>46</sup>.

Официальная Церковь относилась к культу св. Алексея сдержанно. При всем захватывающем драматизме жития поведение святого характеризуется тяжкими грехами неповиновения воле родителей и самоуправного ухода от брачных уз, уже освященных венчанием<sup>47</sup>. Во Франции, где история национальной литературы начинается с Песни о святом Алексее XI в.<sup>48</sup>, ни в это, ни в последующее столетие нет ни одной литургической рукописи с мессой св. Алексею!<sup>49</sup> В месяцесловах он иногда встречается<sup>50</sup>, в частности в месяцесловах Остромирова Евангелия, написанного в 1056–1057 гг. в Новгороде или Киеве, и Мстиславова Евангелия (до 1117 г.), предназначенного для церкви Благовещения на Городище, ближайшего к Спас-Нередице храма в старой резиденции новгородских князей<sup>51</sup>, однако это еще не объясняет источников появления в стенописи Спаса-Нередицы композиции о св. Алексее, единственной в русской монументальной живописи и не засвидетельствованной во всей сфере византийской культуры.

Иконографическая традиция св. Алексея представлена в монументальной живописи следующими памятниками. 1) Первой по старшинству является знаменитая житийная фреска конца XI в. римской церкви св. Климента. 2) Предположительно к XII в. относится фреска крайне плохой сохранности в крипте римской церкви св. Алексея, упоминаемая Ауренхаммером<sup>52</sup> и опубликованная в неотчетливой черно-белой фотографии<sup>53</sup>. По нашей просьбе доктор философии Грегорианского университета Эдуард Хубер исследовал апсиду крипты на месте и пришел к выводу, что центральная фигура изображает Богоматерь, по обе стороны от нее стоят фигуры неопределенного пола. 3) За ней следует фреска Спаса-Нередицы 1199 г. Нельзя не обратить внимания на ее композиционную близость к предыдущему памятнику, даже если фрагментарный характер римской фрески не дает возможности говорить о неопровержимой аналогии. Существенным дополнением к публикуемому снимку являются колористические характеристики, данные В. П. Адриановой по поводу фрески св. Алексея: «...одет в длинную сорочку грязно-розового цвета, в золотом нимбе»<sup>54</sup> и И. Толстым, и Н. Кондаковым по поводу фресок святых, находящихся под св. Алексеем: «...отличаются сочностью или глубиной тонов, в отличие от константинопольского легкого письма (розовый и голубой, светло-зеленый, светло-желтый цвета) <...> Интенсивно-желто-красный цвет тела, превращаясь в фотографических снимках в черный, придает лицам не свойственную им мрачность»<sup>55</sup>.

Мозаику второй половины XII в. сицилийского собора Монреале, на которой изображен святой в полный рост, с надписью S. ALEXIVS<sup>56</sup>, мы, вопреки мнению Ауренхаммера<sup>57</sup>, решительно не можем признать Алексеем Человеком Божиим. Этот цветущего вида бородатый муж средних лет, в пышном одеянии, с крестом и короной в руках, не имеет никакого отношения к нашей теме. Мозаичист изобразил какого-то другого Алексея, возможно царьградского мученика, принявшего смерть в 730 г. при иконоборческих гонениях императора Льва Исавра<sup>58</sup>.

Рассмотрим русскую иконографию Алексея Человека Божия.

Пальма первенства принадлежит найденной в 1950 г. в Приазовье круглой каменной иконке второй половины XI в. или начала XII в., хранящейся в краеведческом музее Таганрога<sup>59</sup>. За ней

<sup>46</sup> Ср.: *Bibliotheca Sanctorum*. Т. 1. Roma, 1961. Col. 814–823.

<sup>47</sup> Ср.: *Gaiffier B. de*. *Intactam sponsam relinuens. A propos de la vie de saint Alexis* // *Analecta Bollandiana*. Т. 65. Bruxelles, 1947. P. 157–195; *Györy J.* *Hagiographie hétérodoxe (La vie de S. Alexis)* // *Acta ethnographica Academiae scientiarum hungaricae*. Т. 11. Budapest, 1962. P. 375–383.

<sup>48</sup> См.: *Skommodau H.* *Das Alexiuslied. Die Datierungsfrage und das Problem der Askese* // *Medium Aevum Romanicum. Festschrift für Hans Rheinfelder*. München, 1963. S. 298–324; *Uitti K.* *The Old French Vie de S. Alexis* // *Romance Philology*. Т. XX. № 3. Berkeley; Los Angeles, 1967. P. 263–295.

<sup>49</sup> См.: *Skommodau H.* *Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung* // *Zeitschrift für romanische Philologie*. Bd. 72. Tübingen, 1956. S. 165–194.

<sup>50</sup> См.: *Сергий (Спасский), архиеп.* *Полный месяцеслов Востока*. Владимир, 1901. Т. 2. С. 77 (17 марта).

<sup>51</sup> Фундамент этой церкви 1103 г. раскрыт в июле 1966 г. экспедицией М. К. Каргера.

<sup>52</sup> См.: *Aurenhammer H.* *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Lfg. 2. Wien, 1960. S. 87.

<sup>53</sup> *Bibliotheca Sanctorum*. Т. 1. Roma, 1961. Col. 814–823.

<sup>54</sup> *Адрианова В. П.* *Житие Алексея Человека Божия*. С. 440.

<sup>55</sup> *Русские древности в памятниках искусства*. Вып. 6. СПб., 1899. С. 141.

<sup>56</sup> См. фото: *Kaftal G.* *Iconography of the Saints in Central and South Italian schools of painting*. Florence, 1965. Col. 39.

<sup>57</sup> См.: *Aurenhammer H.* *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Lfg. 2. S. 87.

<sup>58</sup> См.: *Сергий (Спасский), архиеп.* *Полный месяцеслов Востока*. Т. 2. С. 241.

<sup>59</sup> См.: *Гадло А. В.* *Новый памятник тмутороканского времени из Приазовья* // *Советская археология*. М., 1965.

следует спас-нередицкая фреска 1199 г., не имеющая никакой видимой связи с Приазовьем, а затем – бесследно утраченное, но несомненно существовавшее звено, живопись придела св. Алексея новгородской Успенской церкви, основанного в 1399 или 1409 г., и построенной в 1455 г. деревянной церкви св. Алексея в Тонкой слободе Гончарского конца Новгорода<sup>60</sup>.

Неизвестно происхождение следующего по хронологии памятника – образка XV в. из черного глинистого сланца, хранящегося в Русском музее (шифр ДР/КАМ 126). В верхнем треугольнике изображена ветхозаветная Троица, в среднем ряду – Христос на троне, слева от него Богоматерь, а справа Иоанн Предтеча и митрополит Алексей. В нижнем ряду помещены Мария Египетская, Алексей Человек Божий и Сергей Радонежский. Дата причисления к лику святых митрополита Алексея и Сергея Радонежского дает хронологический предел, ранее которого образок не мог возникнуть – 1448 год<sup>61</sup>.

Московская школа оставила два ранних изображения Алексея Человека Божия: одно на каменной алтарной преграде главного храма Русского государства – Успенского собора Кремля, выполненное, по-видимому, к освящению собора в 1479 г.<sup>62</sup>, другое в круглом клейме внизу средника складня 1491 г. Третьяковской галереи – «Богоматерь Ярославская и избранные святые»<sup>63</sup>.

Этим список ранних изображений нашего святого исчерпывается. XVI в. представлен двумя иконами новгородской школы, хранящимися в Третьяковской галерее<sup>64</sup>, на которых св. Алексей есть в числе святых на полях: «Богоматерь Корсунская» и «Спас Недреманное око». Кроме того, в Русском музее имеется пелена (шифр ДР/Т 95), на которой вышиты архангел Михаил, святая Улита с младенцем Кириком, а на полях – слева равноапостольный князь Владимир, справа Алексей Человек Божий<sup>65</sup>. Все три памятника относятся ко второй половине XVI в. В заключение необходимо отметить, что икона № 446 (бывш. № 2526) Русского музея, которую В. П. Адрианова-Перетц относил к XVI–XVII вв. и считала сходной по композиции со спас-нередицкой фреской<sup>66</sup>, по современной оценке специалистов музея относится к XVII в. К спас-нередицкой фреске она отношения не имеет, на ней изображены пророк Амос (слева) и св. Алексей (справа) в позе предстояния перед Богоматерью, а не ее иконой. Эммануил на груди Богоматери – без медальона.

По библиографическим данным, иконы с житием Алексея Человека Божия являются редкостью и не встречаются ранее XVII в.<sup>67</sup> В собраниях Новгорода, Пскова, Ленинграда и Москвы мы таких икон вообще не нашли.

Таким образом, русская иконография Алексея Человека Божия начинается с приазовского памятника второй половины XI – начала XII в., столь же древнего, как первый памятник западной иконографии, которым является фреска церкви св. Климента в Риме. Для сравнения следует указать, что древнейшими византийскими изображениями являются левая створка складня X в. из слоновой кости в веронском музее Кастельвеккио<sup>68</sup> и миниатюры трех рукописей (Минея Четья и две Псалтыри): 1) № 376 б. синодальной библиотеки, Исторический музей, Москва, XI в.; 2) MS. Addit. 19352 Британского музея, Лондон, 1066 г.; 3) Cod. Barb. gr. 372 Ватиканской библиотеки, XI–XII вв.<sup>69</sup>

---

№ 2. С. 217–224.

<sup>60</sup> См.: Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Т. I. М., 1860. С. 19, 228, 366.

<sup>61</sup> Ср.: Адрианова В. П. Житие Алексея. С. 441, где этот образок датирован XIV веком.

<sup>62</sup> См.: История русского искусства. Т. 3. М., 1955. С. 502–503.

<sup>63</sup> См.: Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. Т. I. М., 1963. № 273.

<sup>64</sup> Там же. № 372, 380.

<sup>65</sup> Знакомством с этой вышивкой мы обязаны сотруднику Древнерусского отдела музея Л. Д. Лихачевой.

<sup>66</sup> См.: Адрианова В. П. Житие Алексея. С. 441.

<sup>67</sup> См.: Успенский В., Воробьев Н. Лицевое житие св. Алексея Человека Божия. Фотолитографическое воспроизведение рукописи из библиотеки царя Алексея Михайловича. СПб., 1906. С. 11 (рукопись см.: БАН СССР. № 34.327, XVII в.); Николаева Т. В. Экспедиции Загорского музея по сбору произведений древнерусского искусства // Тезисы докладов к Всероссийской научной конференции. Русский музей. Л., 1966. С. 44; Глазунов А. А. Два изображения св. Алексея Человека Божия. М., 1914.

<sup>68</sup> См.: Goldschmidt A., Weitzmann K. Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X–XIII Jhs. Bd. 2. Berlin, 1934. S. 26 f., Taf. 11 (8a).

<sup>69</sup> Владимир (Филантропов), архим. Систематическое описание рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки. Ч. I. М., 1894; Mariès L. L'irruption des saints dans l'illustration du psautier byzantin // Analecta Bollandiana. T. 68. Bruxelles, 1950. P. 153 etc.



*Р и с. 1. Алексей Человек Божий и пономарь, предстоящие иконе Богоматери Знамения. В нижнем ряду — святые Акакий, Бенедикт, Зосима. Конха жертвенника церкви Спаса на Нередице, 1199 г.*

Нередицкая фреска стоит особняком в ряду русской иконографической традиции. Не имея ничего общего с предшествующей приазовской иконкой, она отделена от ближайших последующих памятников длительным отрезком времени. Очевидно, что прежде чем пытаться найти источник новгородской фрески, необходимо понять сюжет конхи жертвенника в целом (рис. 1). Повторяем, что сирийская легенда не содержит эпизода моления св. Алексея иконе «Эдесская Богоматерь», его нет и в других известных филологии версиях жития — греческих, русских, западноевропейских. Однако икона «Эдесская Богоматерь» существует (рис. 2), хотя и относится к более поздней эпохе, чем житие Алексея Человека Божия, ее датируют IX–XI вв. Нам представляется несомненной ее типологическая близость к римской богородичной иконе конца VIII в. в церкви Санта Мария дель Розарио<sup>70</sup>. С момента появления иконы «Эдесская Богоматерь» считалось, что именно ей поклонялся Алексей Человек Божий в бытность свою в Эдессе. Это придавало ей исключительную ценность как главной святыне церкви св. Алексея в Риме, где она находится по настоящее время. Спас-нередицкая композиция, показывая св. Алексея перед Богоматерью как иконой, не может отражать ничего другого как предание об этой иконе. Однако здесь произошла многозначительная подстановка — иконографический тип эдесской Богоматери заменен по патриотическим мотивам новгородским палладиумом «Богоматерью Знамения».

Новгородское предание приписывает иконе «Богоматерь Знамения» чудо победы над суздальцами в 1169 г., когда икона церкви Спаса на Ильинской улице сама двинулась на стены Новгорода, осажденного войском Андрея Боголюбского. Стрела попала в икону, и из очей Богоматери пошли слезы. «И разгневался Господь на сопротивных, и в той час покры их тма, и начаша друг друга сещи и на смерть предавати»<sup>71</sup>. Чудотворная икона написана не ранее XII в.<sup>72</sup> В

<sup>70</sup> См.: Wright D. The earliest icons in Rome // Arts magazine. Vol. 38. N 1. New York, P. 24–31; Coche de la Ferté E. Premières icônes de la Vierge // L'Oeil. Paris, N 119. P. 2–9.

<sup>71</sup> Памятники старинной русской литературы / Под ред. Н. Костомарова. Вып. I. СПб., 1860. С. 242.

<sup>72</sup> См.: Onasch K. Ikonen. Berlin, 1961. S. 352.

честь сотворенного ею знамения новгородцы построили для нее в 1354г. Знаменскую церковь<sup>73</sup>. Икону несколько раз реставрировали. В 1529 г. архиепископ Макарий с постом и молитвою самолично поновил изображение и украсил его «кузнью и манисты»<sup>74</sup>. В 1611г. «попущением Божиим за грехи наша» шведы с помощью предателя Иванка Швала<sup>74а</sup> вломились в город и занялись неистовыми грабежами, «но никакоже возмогоша внити во святую церковь Знамения, ниже коснуться чесому в ней: вниде бо трепет в скверные их сердца и ужас в бесия их души»<sup>75</sup>. В 1640 г. царь Михаил Федорович особой грамотой разрешил поправить повреждения на иконе иконописцу Леонтию Черному<sup>76</sup>. В 1664 г. по царскому повелению икона снова была поновлена «священным собором премудрых изуграфов»<sup>77</sup>.



Р и с. 2. Икона Эдесской Богоматери  
(Рим, церковь Св. Алексея, IX–XI в.)

<sup>73</sup> См.: Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. 2. М., 1860. С. 58–61.

<sup>74</sup> Тихомиров П. Сказание о новгородской чудотворной св. иконе Знамения Богоматери. Новгород, 1872. С. 38.

<sup>74а</sup> В случае иноязычного заимствования ожидалось бы *Швала*, поскольку в латинице нет средств для передачи нашего мягкого «л». – Примеч. ред.

<sup>75</sup> Из рукописи второй половины XVII в.: Тихомиров П. Историческое описание Новгородского Знаменского собора. Новгород, 1889. С. 15–16; Frolow A. Le Znamenie de Novgorod // Revue des études slaves. Vol. 24. Paris, 1948. P. 67–81.

<sup>76</sup> См.: Тихомиров П. Сказание... С. 39.

<sup>77</sup> См.: Тихомиров П. Сказание... С. 40.

В 1682–1688 гг. на месте старой, разобранной за ветхостью церкви Знамения был выстроен огромный Знаменский собор. Сейчас он ожидает своей очереди на расчистку фресок 1702 г., скрытых под поздней малярной записью<sup>78</sup>, а сама икона «Знамение» находится в экспозиции художественного отдела Новгородского музея.

Предание о чуде Знамения подражает византийским преданиям о богородичных иконах – охранительницах Царьграда<sup>79</sup>. Мотив плача священного изображения восходит к глубокой древности, он есть в античной мифологии<sup>80</sup>. Для средневекового фольклора наиболее характерен плач икон Богоматери<sup>81</sup>. В иконографическом отношении тип «Богоматерь Знамения» отличается фронтальностью и симметрией. При этом Богоматерь находится в позе оранты, т.е. с молитвенно разведенными руками, и на ее груди помещен оглавный, или оплечный, образ Спаса Эммануила (название Христа, обозначающее его извечность до рождения)<sup>82</sup>, обычно в медальоне, но иногда и без него. Этот иконографический тип складывался постепенно. На Руси он впервые засвидетельствован в киевской церковной сфрагистике – вначале на печатях митрополита Николая на рубеже XI–XII вв., а в течение XII в. как обязательный элемент епископских печатей Смоленска, Галича, Полоцка, Новгорода<sup>83</sup>. К сожалению, у археологов и искусствоведов стала общепринятой терминологическая неточность – они считают «Богоматерью Знамения» изображения, не имеющие никакого отношения к новгородскому прототипу и даже предшествующие ему, что создает путаницу во взаимосвязях между отдельными школами древнерусского искусства. Например, называют «Знамением» изображения Богоматери на белокаменных рельефах Георгиевского собора в Юрьеве-Польском<sup>84</sup>. Между тем «воспоминание бывшего знамени и чудесе» в изложении суздальского летописца дышит ненавистью к новгородцам<sup>85</sup>. По мнению Е. Голубинского, невозможно допустить, чтобы новгородцы захотели установить праздник знамени тотчас после победы или вообще в период домонгольский. Сделать это – значило бы нанести суздальцам тяжкое оскорбление, а на это они не могли решиться ни при Андрее Боголюбском, к которому они, несмотря на победу, обратились в следующем, 1170 г., ни при его преемниках до конца домонгольского периода<sup>86</sup>.

Если исключить указанное недоразумение, то изображений «Богоматери Знамения» остается не так уж много. Хронологически за чудотворной иконой следуют две фрески Спаса-Нередицы, в апсиде жертвенника и в алтарной апсиде (в последней Богоматерь изображена в полный рост). Затем идет икона женского Зверина монастыря в Новгороде, датируемая В. Н. Лазаревым первой третью XIII в. Она находится в частном собрании Павла Корина (Москва) и доступна исследователям по превосходным цветным репродукциям<sup>87</sup>. Этим домонгольский период исчерпывается, дальнейшее изображение «Богоматери Знамения» – фресковая полуфигура работы Феофана Грека в северо-западной угловой камере расписанной в 1378 г. церкви Спаса на Ильине<sup>88</sup>. В 1382 г. исполнено последнее известное нам древнее изображение «Богоматери Знамения», очень плохо сохранившаяся фреска алтарной конхи новгородской церкви Рождества на кладбище.

Типологический предшественник русской «Богоматери Знамения», византийская «Платитера Влахерниотисса»<sup>89</sup>, имеется в апсиде храма св. Германа на балканском озере Преспа (1006 г.)<sup>90</sup> и в мозаике Вифлеемской базилики (1169 г.)<sup>91</sup>. Круглый медальон на груди Богоматери мог возникнуть,

<sup>78</sup> См.: Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 204.

<sup>79</sup> Ср.: Воронин Н. Н. Из истории русско-византийской церковной борьбы XII века. I: Культ Владимирской иконы. II: Праздник Покрова // Византийский временник. Т. 26. М., 1965. С. 190–218.

<sup>80</sup> См.: Delehayе H. Les légendes hagiographiques. Bruxelles, 1955. P. 38.

<sup>81</sup> См.: Thompson S. Motif-index of Folk-Literature. Vol. 4. Copenhagen, 1957. P. 465, K1972.2.

<sup>82</sup> См.: Кн. Пророка Исайи 7, 11.

<sup>83</sup> См.: Янин В. Л. Именные буллы русских епископов XII – начала XIII в. // Советская археология. М., 1966. № 3. С. 197–207.

<sup>84</sup> См.: Вагнер Г. К. Скульптура Владимиро-Суздальской Руси. М., 1964. С. 14, 24.

<sup>85</sup> См.: Буслаев Ф. И. Местные сказания владимирские, московские и новгородские // Летописи русской литературы и древности. Т. 4. М., 1862. С. 22–23.

<sup>86</sup> См.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. I<sub>2</sub>. М., 1904. С. 407.

<sup>87</sup> См.: Onasch K. Ikonen. Berlin, 1961. Taf. 18; Антонова В. И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 25–28. Табл. 1–6.

<sup>88</sup> См.: Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа. М., 1961. С. 38–40.

<sup>89</sup> См.: Wessel K. Apsisbilder. Die Platytera Blacherniotissa: Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Lfg. 2. Stuttgart, 1963. Col. 290.

<sup>90</sup> См.: Pelekanides St. Βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Πρέσπας. Thessalonike, 1960.

<sup>91</sup> См.: Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. С. 13.

по мысли Н.П.Кондакова<sup>92</sup>, как наглядное выражение торжества восстановленного иконопочитания, по аналогии с портретами византийских императоров, жаловавшимися высшим сановникам для ношения на мундирах. Единства взглядов на происхождение медальона с Эммануилом не существует. На древнейших изображениях Эммануил находится на овальном щите, который Богоматерь держит руками перед собой, причем строгая симметрия композиции развивается постепенно – щит сдвинулся на середину, руки Богоматери, поддерживавшие щит в произвольно выбранных местах контура, воздвиглись кверху в молитвенном жесте Оранты. Форма щита превратилась в круг, и он словно повис, ничем не прикрепленный к одеждам Богородицы. Одни исследователи его осмысливают как прозрачную сферическую модель вселенной, внутри которой мистически явилась голова предсказанного пророком Эммануила<sup>93</sup>, другие считают изображение плоским, оно как бы показывает, что Богоматерь держит в руках не сына своего, а Бога, находящегося на небеси в небесных кругах. «Эти небесные круги сохранились в картинах. Такие изображения дали нам итальянцы XIV столетия, еще полные воспоминаний о Византии», замечает Н. П. Лихачев<sup>94</sup>. Средневековые мастера тоже по-разному понимали форму вместилища Эммануила. На иконе XIII в. собора Михайло-Архангельского монастыря в Устье Великом два архангела держат сферу с Эммануилом<sup>95</sup>, с другой стороны даже в пластике, где возможности передачи объема несравненно лучше, Эммануил изображен в плоском диске (ср. грузинскую чеканную икону XI в., где эти же архангелы держат плоский медальон<sup>96</sup>, или византийский барельеф XII в. музея Бандини во Фьезоле, на котором архангел Гавриил держит в протянутой руке плоский диск с ободком<sup>97</sup>. На некоторых поздних произведениях живописи наблюдается возврат к архаической компоновке: Богоматерь снова держит медальон руками (см. фреску 1289 г. в Наксосе<sup>98</sup>, или икону «Собор Богоматери» псковской школы позднего XIV в., принадлежащую Третьяковской галерее<sup>99</sup>. Здесь Эммануил изображен на щите «бубнового» контура, наложенном на мандорлу такого же очертания, но поставленную на свою диагональ. Образовалась двухцветная восьмиконечная слава, как ее называют составители каталога. Эта лексическая тонкость тоже заслуживает внимания – ни один исторический словарь русского языка не приводит предметного значения существительного «слава»<sup>100</sup>.

Итак, каким образом локальное римское предание об эдесской иконе<sup>101</sup>, перед которой в 1300 г. стоял на коленях Данте<sup>102</sup>, могло прийти в далекий Новгород и запечатлеться в уникальной древнерусской фреске? За разрешением вопроса следует обратиться к соседним фрескам нередицкой росписи. Непосредственно под св. Алексеем стоит св. Бенедикт Нурсийский († в 547 г.), основатель и патрон католического ордена монахов-бенедиктинцев – еще один уник древнерусской живописи. Фресковые изображения св. Бенедикта не часто встречаются даже на Западе, они характерны только для бенедиктинских обителей<sup>103</sup>. Соседство фресок святых Алексея и Бенедикта говорит о многом.

Очагом культа св. Алексея на Западе был римский монастырь св. Бонифатия на Авентинском холме<sup>104</sup>, где совместно с бенедиктинцами жили беглые греки, покинувшие Византию при иконоборческих гонениях. После того как туда прибыл изгнанный сарацинами из Дамаска митрополит Сергей, папа Бенедикт VII в 978 г. подчинил обитель уставу греческого василианского

<sup>92</sup> См.: Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 2. Пг., 1915. С. 108.

<sup>93</sup> См.: Felicetti-Liebenfels W. Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei. Olten; Lausanne, 1956. S. 92.

<sup>94</sup> Лихачев Н. П. Историческое значение итало-греческой иконописи. СПб., 1911. С. 42.

<sup>95</sup> См.: Антонова В. К., Мнева Н. Е. Каталог. С. 363.

<sup>96</sup> См.: Чубинашвили Г. Н. Грузинское чеканное искусство. Тбилиси, 1959. Табл. 377.

<sup>97</sup> См.: Rice D. T. Art byzantin. Paris; Bruxelles, 1959. Tab. 162.

<sup>98</sup> См.: Drandakis N. Les fresques de l'église de Naxos // Annuaire de l'Association d'Études Byzantines. Vol. 33. Athènes, 1964. P. 258–269. Tab. 2.

<sup>99</sup> См.: Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог. № 149. Цветную репродукцию см.: Alpatov M. Trésors de l'art russe. Paris, 1966. P. 75. Мария с Эммануилом является, строго говоря, не Богоматерью, а девой после благовещения (см.: Grabar A. L'Iconoclasme byzantin, dossier archéologique. Paris, 1957. P. 254).

<sup>100</sup> Об аналогичном развитии значений латинского эквивалента gloria см.: Rheinfelder H. Kultsprache und Profansprache in den romanischen Ländern. Genève; Firenze, 1933. S. 282–295.

<sup>101</sup> См.: Mahuet J. de. Essai sur la part de l'Orient dans l'iconographie mariale de l'Occident // Mariologie et oecuménisme. Vol. 1. Paris, 1963. P. 145–183.

<sup>102</sup> См.: Zambarelli P. L. La leggenda di S. Alessio. Roma, 1943. P. 15.

<sup>103</sup> См.: Dubler E. Das Bild des hl. Benedikt bis zum Ausgang des Mittelalters. St. Ottilien, 1953; Aurenhammer H. Lexikon der christlichen Ikonographie. Lfg. 4. Wien, 1962. S. 321.

<sup>104</sup> См.: Hamilton B. The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance in Tenth-Century Rome // Studies in Medieval and Renaissance History. Vol. 2. Lincoln, Nebraska, 1965. P. 263–310.

ордена и в знак внимания к высокому гостю при новом освящении монастыря к имени св. Бонифатия присоединили имя святого, легенда о котором родилась в сфере родной для Сергия греко-сирийской культуры – Алексея Человека Божия. До недавнего времени считалось, что именно Сергий привез в Рим эдесскую икону. Отсюда, с Авентинского холма, бенедиктинские миссионеры несли культ св. Алексея, имевший в романскую эпоху весьма ограниченное распространение<sup>105</sup>.

Новгородская фреска св. Бенедикта свидетельствует, что инициатором включения в программу росписи сюжета об Алексее Человеке Божиим был бенедиктинец, врачевавший душу строителя Спаса-Нередицы князя Ярослава, только что перенесшего смерть сыновей. Не с ними ли перекликается первое в русской монументальной живописи нередицкое изображение братьев-князей Бориса и Глеба, тоже безвременно ушедших из жизни? Они поставлены по обе стороны Богоматери в алтарной апсиде<sup>106</sup>.

В апсиде жертвенника рядом с Бенедиктом находился преподобный Акакий. Агиология знает целый ряд святых под этим именем, легенды о них контаминировались. Напрашивается мысль, что нередицкий Акакий олицетворяет собой легендарного мученика-воина, казненного вместе с 10 000 своих сподвижников на горе Арарат. Легенда сложилась в XII в., реликвии св. Акакия имелись в Риме, Болонье, Авиньоне, Кельне, Праге. В Германии св. Акакий – один из 14 святых-утешителей (Nothelfer), призываемый при страхе смерти, тяжелых болезнях и душевных сомнениях. Если наше предположение правильно, то нередицкий Акакий является первым из известных в иконографии изображений, в западной традиции он отмечен начиная с XIII в.<sup>107</sup> Симметрично Бенедикту в апсиде жертвенника, под пономарем, поставлен преподобный Зосима. Это или бенедиктинец сиракузского монастыря св. Лючии, впоследствии епископ Сиракуз (середина VII в.), или, что еще более вероятно, палестинский отшельник V в.<sup>108</sup> От первого средневековых изображений не сохранилось, второй запечатлен во фреске X в. римской церкви Санта Мария Антика и в мозаичном медальоне собора в Монреале, XII в.<sup>109</sup>

Скудость исторических данных не дает возможности выяснить подробности о роли выявленной нами бенедиктинской миссии в Новгороде, о которой до настоящего времени не было ничего известно<sup>110</sup>. Между тем заслуживают внимания показания русских месяцесловов: если в Остромировом Евангелии св. Бенедикт вообще не упоминается, то во Мстиславовом Евангелии, богослужебной книге княжеской резиденции Новгорода, он фигурирует не только на день 14 марта, когда это принято в греческой Церкви, но и 21 марта, в день, когда его чествует латинская Церковь<sup>111</sup>. Ничего подобного в других русских рукописях нет!

В этой связи о многом говорит и эпиграфика Спаса-Нередицы, колончатая надпись БЕНЬДИКОС возле фигуры святого<sup>112</sup>, А. И. Соболевский, специально рассматривавший эволюцию этого имени в древнерусских текстах, упустил из виду нередицкую надпись, более древнюю, чем приводимые им примеры. По его мнению, начальное Б является латинизмом, не свойственным для русской среды<sup>113</sup>. Мы добавим, что и беспрецедентная надпись АЛЪКОСА не свидетельствует о хорошем знании русского языка нередицким фрескистом, тем более, что в XII в. имя Алексей уже бытовало в Новгороде (Олекса, Олькса).

Может быть, как нам сообщил французский историк бенедиктинского ордена Дом Ги Мари Ури, известную роль в появлении бенедиктинцев в Новгороде сыграли миссионеры, действовавшие в соседней Эстонии<sup>114</sup>, в частности группа бенедиктинца Фулько, эстонца по происхождению,

<sup>105</sup> На всю Италию есть только один миссал с литургией св. Алексея – Cod. Ottobon. 576 Ватиканской библиотеки, написанный бенедиктинцами в XII в.; см.: *Ebner A. Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum. Freiburg, 1896. S. 236 f.*

<sup>106</sup> Более ранний (1167 г.) новгородский храм Бориса и Глеба не сохранился (см.: *Каргер М. К. Новгород Великий. С. 92–95*).

<sup>107</sup> См.: *Aurenhammer H. Lexikon der christlichen Ikonographie. S. 33.*

<sup>108</sup> См.: *Chevalier U. Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Vol. 2. Paris, 1907. Col. 4828.*

<sup>109</sup> См.: *Kaftal G. Iconography of the Saints. Col. 1159–1162.*

<sup>110</sup> Ср.: *Dvornik F. Les bénédictins et la christianisation de la Russie: L'Eglise et les Eglises // Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. T. 1. Chevetogne, 1954. P. 323–349.*

<sup>111</sup> Ср.: *Revue bénédictine. T. 20. Maredsous, 1903. P. 295–313.*

<sup>112</sup> См.: *Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. С. 24. Ср.: Орлов А. С. Библиография русских надписей XI–XV вв. М.; Л., 1952. № 79.*

<sup>113</sup> См.: *Соболевский А. И. Жития святых в древнем переводе на церковнославянский с латинского языка. СПб., 1904. С. 39.*

<sup>114</sup> Ср.: *Трумал В. К. Русско-эстонские отношения от IX до начала XIII в. Канд. дис. Тарту, 1955 (машинопись).*

прошедшего выучку в Труа и Реймсе и около 1165 г. возвратившегося на родину в сане епископа<sup>115</sup>. В Киев, где, по мнению А. И. Соболевского, писалось Мстиславово Евангелие, бенедиктинцы пришли вместе с купцами, завязавшими устойчивые торговые связи между Регенсбургом и Киевом в начале XII в. В середине XII в. в Киеве был учрежден бенедиктинский монастырь, заселенный выходцами из шотландского аббатства Вены и подчиненный ему административно. Он просуществовал до монгольского вторжения в 1241 г.<sup>116</sup>

Номинально бенедиктинцы, жившие на Руси, занимались духовным окормлением обитателей западных купеческих колоний, поэтому Православная церковь вынуждена была терпеть их присутствие. Но не входили ли предосудительные связи с латинскими монахами в число «многих пакостей», приписываемых Ярославу летописцем? Не обязательно, чтобы бенедиктинец из окружения князя мог при необходимости становиться фрескистом, хотя, впрочем, в искусствоведении выработалось понятие о специально бенедиктинской живописи<sup>117</sup>, под которой понимается не только продукция бенедиктинских мастерских письма, но и монументальная живопись<sup>118</sup>. Возможно, что в нашем случае роль бенедиктинцев ограничилась участием в составлении программы росписи, а исполнение производилось, как обычно, местной артелью, имевшейся при дворе новгородского архиепископа<sup>119</sup>. Новгородскую кафедру занимал в это время Мартирий, в нередицкую роспись включена фреска тезоименитого ему св. Мартирия. Так или иначе, стилистические сближения с римскими фресками говорят, что в число «владычных паробков» архиепископа Мартирия входили мастера итальянской выучки. В этом нет ничего необычного для профессии фрескиста или мозаичиста, которые скитались по многим городам, ища заработка на новом строительстве, в то время как миниатюристы или иконописцы могли проработать всю жизнь в одной мастерской<sup>120</sup>.

Необходимость выяснить возможные пути проникновения бенедиктинцев в окружение новгородского князя приводит к переоценке необыкновенно интересного биографического материала о Ярославе, систематизированного Н. П. Сычевым<sup>121</sup>. Есть две версии происхождения жен Ярослава, Мстислава Святославича Черниговского и Всеволода Большое Гнездо, являвшихся родными сестрами. По одной версии они «ясыни», т.е. осетинки, по другой – отцом их был чешский князь Шварн. Первая версия получила безоговорочное признание кавказских ученых (о второй они даже не упоминают)<sup>122</sup>, при этом Ш. Я. Амиранашвили отметил, что феодальная верхушка Осетии была по крови наполовину грузинской<sup>123</sup>. Действительно, со времени грузинского царя Давида Строителя (1089–1125) Осетия в политическом и культурном отношении полностью зависела от Грузии<sup>124</sup>. Связи Руси с Грузией блестящей эпохи Руставели являются исторической реальностью, достаточно вспомнить брак (1185 г.) царицы Тамары с племянником Всеволода Большое Гнездо Юрием, до этого княжившим (1172–1175) в Новгороде, по отзыву грузинского источника «юношей доблестным, совершенным по телосложению и приятным для созерцания»<sup>125</sup>, но кончившим междоусобной войной с Тамарой и изгнанным за пределы Грузии уже в 1187 г.<sup>126</sup>

<sup>115</sup> См.: Aubert R. *Estonie // Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastique*. Vol. 15. Paris, 1963. Col. 1068.

<sup>116</sup> См.: Schmitz Ph. *Histoire de l'ordre de S. Benoit*. T. 3. Maredsous, 1948. P. 143.

<sup>117</sup> См.: Pantoni A. *Opinioni, valutazioni critiche e dati di fatto sull'arte Benedettina in Italia // Benedictina*. T. 13. Roma, 1959.

<sup>118</sup> См.: Wettstein J. *Sant Angelo in Formis et la peinture médiévale en Campanie*. Genève, 1960.

<sup>119</sup> См.: Лухачев Д. С. *Новгород Великий*. С. 25.

<sup>120</sup> См.: Gudiol Ricart J. *Les peintres itinérants de l'époque romane // Cahiers de la civilisation médiévale*. Vol. 1. Poitiers, 1958. P. 191–194.

<sup>121</sup> См.: Сычев Н. *Sur l'histoire de l'église du Sauveur à Neredicy près Novgorod // Recueil Théodore Uspenskij*. Vol. 2, Paris. 1932. P. 77–108. Ср.: Baumgarten N. de. *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*. Roma, 1927.

<sup>122</sup> См.: История Осетии (макет). Материалы к обсуждению. Ч. I / Северо-Осетинский НИИ. Орджоникидзе, 1954. С. 66; Томоев М. С. *Из истории дружбы осетинского народа с великим русским народом*. Орджоникидзе, 1963. С. 8.

<sup>123</sup> См.: Amiranachvili Ch. *Quelques remarques sur l'origine des précédés dans les fresques de Neredicy // Recueil Théodore Uspenskij*. Vol. 2. Paris, 1932. P. 109–120.

<sup>124</sup> См.: Тогошвили Г. Д. *Из истории грузино-осетинских взаимоотношений: Автореф. канд. дис.* Тбилиси, 1959. С. 9.

<sup>125</sup> См.: История и восхваление венценосцев / Под ред. К. С. Кекелидзе и А. Г. Барамидзе. Тбилиси, 1954. С. 40.

<sup>126</sup> См.: Шепелева Л. С. *Культурные связи Грузии с Россией в X–XVII вв. // ТОДРЛ*. Т. IX. М.; Л., 1953. С. 299–300; Месхиа Ш. А., Цинцадзе Я. З. *Из истории русско-грузинских взаимоотношений*. Тбилиси, 1958. С. 19–21.

И все же версию Степенной книги<sup>127</sup>, сообщающей о чешском происхождении сестер, нет оснований считать поколебленной, даже если А. В. Флоровский констатировал, что Шварн в чешской историографии пока неизвестен<sup>128</sup>. Если когда-либо всплывут доказательства того, что жена новгородского князя была чешкой, то тем самым роль бенедиктинцев в нередицкой резиденции получит исчерпывающее объяснение. Чешские бенедиктинцы имели к культу св. Алексея самое непосредственное отношение.

Как известно, чешская традиция жития Алексея Человека Божия представлена прозаическим переводом из латинского житийного сборника «Золотая легенда» итальянского доминиканца Якопо из Варацце, поскольку этот перевод не может быть старше самой «Золотой легенды», складывавшейся в 1225–1266 гг.<sup>129</sup>, то для разрешения наших вопросов он ничего не дает. Кроме того, имелась сохранившаяся фрагментарно стихотворная чешская версия начала XIV в.<sup>130</sup> Существует, однако, памятник, обычно не упоминаемый историками славянских литератур, тем не менее свидетельствующий, что предание об Алексее Человеке Божиим дало первые всходы на славянской почве задолго до появления южнославянского Златоструя и тмутороканской иконки. Лишь С. Вртель-Верчинский обратил должное внимание на проповедь о св. Алексее, сочиненную на чешской земле чехом Войтехом (св. Адальбертом), который в 989–992 гг. жил в римском монастыре святых Бонифатия и Алексея и принял там постриг<sup>131</sup>. Возвратившись в Прагу с группой авентинских монахов, он основал вместе с герцогом Болеславом II в 993 г. бенедиктинский монастырь Бржевнов<sup>132</sup>, тоже посвященный Бонифатию и Алексею. Войтех хорошо известен в древнерусской литературной традиции<sup>133</sup>. Он как епископ Праги создавал благоприятные условия для развития славянской культуры<sup>134</sup>. Его проповедь о св. Алексее<sup>135</sup> относится примерно к 995 г. и дошла до нас в единственной рукописи – гомилии 1022–1035 гг., написанном и хранящемся под шифром Ms. 109 в главном аббатстве бенедиктинского ордена в Монтекассино<sup>136</sup>. Текст Войтеха в первой части представляет собой переработку проповеди Беда Достопочтенного о локальном английском святом Бенедикте Бишопе († 689), нередко использовавшейся в несколько измененном виде для дня св. Бенедикта Нурсийского<sup>137</sup>.

Проповедь Войтеха остается вне поля зрения историков славянских литератур только потому, что она написана на латинском языке. Для наших целей последнее обстоятельство никакого значения не имеет. Именно это сочинение и постройку бржевновского монастыря под патронием св. Алексея, т.е. 993–995 гг., следует считать начальным моментом предания об Алексее Человеке Божиим в славянской рецензии византийской культуры (термин Д. С. Лихачева).

По известной догме, в наглухо закупоренную древнюю Русь имелся только один путь, и притом тот самый, который был предназначен для снабжения ее византийским православием в его безукоризненной чистоте, с дополнительной возможностью посредничества болгар в переводах с греческого языка<sup>138</sup>. Предание об Алексее Человеке Божиим до сих пор превосходно укладывалось в

<sup>127</sup> ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908. С. 227.

<sup>128</sup> См.: Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Т. I. Прага, 1935. С. 89–90; ср.: Рузанов А. М. Русско-чешские связи в период X–XII вв.: Канд. дис. Харьков, 1949 (машинопись).

<sup>129</sup> См.: Wyzewa T. de. Le bienheureux Jacques de Voragine. La Légende dorée. Vol. 2. Paris, 1960. Introduction, notes et index.

<sup>130</sup> См.: Repp F. Die altschlechische Alexiuslegende // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 23. Heidelberg, 1955. S. 284–315; ср.: Rosenfeld H.-F. Eine mittelhochdeutsche Alexiuslegende // Festschrift Walter Baetke. Weimar, 1966. S. 284–297.

<sup>131</sup> См.: Vrtel-Wierczyński S. Staropolska legenda o św. Aleksym. Poznań, 1937.

<sup>132</sup> Cottineau L. Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés. T. 1. Macon, 1939. Col. 498. Монастырь разрушен гуситами в 1420 г. и восстановлен лишь в 1674 г., источников по его ранней истории нет.

<sup>133</sup> См.: Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Т. I. Прага, 1935. С. 142–151.

<sup>134</sup> См.: Кралик О. Возникновение I старославянского Жития Вячеслава // Byzantinoslavica. Т. 27. Praha, 1966. С. 161–163.

<sup>135</sup> См.: Voigt H. Adalbert von Prag. Berlin, 1898. S. 358–365; Dvornik F. Sv. Vojtěch, II biskup pražský. Chicago, 1950.

<sup>136</sup> Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur series. Cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti. T. 2. Monte Cassino, 1875. С. 481–485; ср.: Loew E. A. The Beneventan Script. A History of the South Italian Minuscule. Oxford, 1914. P. 344.

<sup>137</sup> Bedae Venerabilis opera, pars III/IV // Corpus Christianorum. Series Latina. T. 122. Turnhout, 1955. P. 88–94. Homelia I, 13.

<sup>138</sup> См.: Никольский Н. К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературных памятниках

эту классическую схему (греческая агиография – южнославянский Златоструй – древнерусская литература), но привлеченный нами иконографический и церковно-исторический материал ее не подтверждает. Четко вырисовывается второе русло традиции, имеющее в отличие от первого конкретные даты и географические координаты: Дамаск – Рим – (Бржевнов) – Новгород. Примечательно, что это дополнительное русло с большой степенью вероятности связывает Русь с Чехией, древнейшим очагом кирилло-мефодиевской письменности<sup>139</sup>. Единственная в мире житийная фреска Алексея Человека Божия находится в той самой римской церкви св. Климента, где похоронен Кирилл<sup>140</sup>.

Известно, что в рассматриваемый нами период Италия находилась под влиянием византийской культуры<sup>141</sup>. Именно поэтому славянская рецензия предания об Алексее Человеке Божием является византийской по своему происхождению, даже если пересадка происходила из Рима и романский субстрат привел к утрате «безукоризненной чистоты» византийской формы и содержания.

Тмутороканская иконка выходит на первое место в русской хронологии, опережая Златоструй. Гипотеза о том, что житие Алексея Человека Божия было известно на Руси уже в конце XI в.<sup>142</sup>, тем самым подтверждается, хотя старые аргументы потеряли убедительность: влияние жития на Сказание о Борисе и Глебе слишком малоосознано<sup>143</sup>, да и само Сказание, по всей видимости, написано не в конце XI в., а между 1115 и 1117 гг.<sup>144</sup>

Казалось бы, что одинокая фреска захиревшего Спас-Нередицкого монастыря не могла оказывать сколько-нибудь заметного влияния на судьбы русского культа св. Алексея. Однако свою роль она сыграла. За принятием Александром Невским в иночестве имени Алексея кроется нечто большее, чем вероятное знакомство с житием святого по какой-то утраченной северной рукописи. Популярность Алексея Человека Божия должна была иметь подобающие масштабы.

Сильным импульсом для роста популярности св. Алексея на Руси явился авторитет соименного ему митрополита Алексея (пас Церковь в 1354 – 1378 гг.), мощи которого в кремлевском Чудовом монастыре считались национальной святыней<sup>145</sup>.

По свидетельству источников, в детстве будущий митрополит и вершитель русской государственной политики носил имя Елевферий-Симеон. В 12-летнем возрасте «случися ему прострети мрежа во увязение птицам пернатым <...> И воздремався, успе. И бысть ему глас, глаголя: "Алексие! Чьто всуе тружаешися? Отселе будещи человеки ловя"». Под неизгладимым впечатлением этого видения юноша, принимая на 20-м году жизни постриг, избрал себе имя Алексея<sup>146</sup>. Очевидно, что Елевферию-Симеону могло присниться только то, что произвело на него впечатление должной силы в реальной жизни. Другими словами, этот задумчивый отрок, по отзывам биографов предпочитавший книги увеселениям сверстников и позже ставший тонким знатоком греческого языка, знал житие Алексея Человека Божия, которое, следовательно, принадлежало к кругу чтения московской великокняжеской среды еще до появления Троицкой редакции текста.

---

домонгольской эпохи // Вестник АН СССР. М., 1933. № 8–9. Стлб. 5–18; ср.: *Розов Н. Н.* Академик Н. К. Никольский и его научное наследие // Изв. ОЛЯ. Т. XXV. Вып. 3. М., 1966. С. 256–258; *Еремин И. П.* О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX–XII вв. // Литература древней Руси. М.; Л., 1966. С. 9–17.

<sup>139</sup> Ср.: *Obolensky D.* The Heritage of Cyril and Methodius in Russia // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 19. Washington, 1965. P. 47–65.

<sup>140</sup> См.: *Boyle L.* Constantine-Cyril and the Basilica of San Clemente, Rome // *Mediaeval Studies*. Vol. 26. Toronto, 1964. P. 359–363.

<sup>141</sup> См.: *Pertusi A.* Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco in Italia meridionale // *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Milano, 1965. P. 382–434; *Demus O.* Die Rolle der byzantinischen Kunst in Europa // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*. Bd. 14. Wien, 1965. S. 139–155.

<sup>142</sup> См.: *Адрианова В. П.* Житие Алексея. С. 89, 145–146.

<sup>143</sup> См.: *Бугославський С.* Пам'ятки XI–XVII вв. про князів Бориса та Гліба. Київ, 1928. С. XXII: «З Житієм Олексія, чоловіка Божого, "Повідання" збігається в спільних стилістичних формулах плачів... Про безпосередній вплив Олексієвого життя на "Повідання" навряд чи можна казати». Ср.: *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957. С. 69.

<sup>144</sup> См.: *Воронин Н. Н.* «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // *ТОДРЛ*. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 39; ср.: *Поппэ А. В.* О роли иконографических изображений в изучении литературных произведений о Борисе и Глебе // *ТОДРЛ*. Т. XXII. М.; Л., 1966. С. 24–45.

<sup>145</sup> См.: *Ведерников А.* Великий строитель Московской Руси // *Журнал Московской патриархии*. М., 1950. № 2 С. 29–35

<sup>146</sup> См.: *ПСРЛ*. Т. 21. Ч. 2. СПб., 1913. С. 349.

## DIE ENTSTEHUNG DER VEČE-REPUBLIK IN NOVGOROD UND KIRCHLICHE GEGENSÄTZE\* . *Статья опубликована: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1968. Bd. 16. H. 3. S. 321–334.*

Bei der Analyse der Geschichte der Entstehung und der ersten Periode des Bestehens der Novgoroder Veče-Republik wird ein politischer Faktor wie die Kirche gewöhnlich als abstraktes Ganzes betrachtet oder überhaupt ignoriert<sup>1</sup>. In jüngster Zeit wies V. L. Janin mit Recht darauf hin, daß die Rolle der bischöflichen Verwaltung und der Klöster Probleme darstellen, ohne deren Lösung ein endgültiges Urteil über den staatlichen Mechanismus der Novgoroder Republik unmöglich ist<sup>2</sup>. In der Tat lassen sich viele Ereignisse nur vor dem Hintergrund der politischen Biographie des Novgoroder Bischofs Nifont (1131 – 1156) richtig überschauen. Dabei bleibt jedoch die Einstellung Nifonts unklar – war er ein Grieche, wie M. D. Priselkov annimmt<sup>3</sup>, ein «überzeugter Graecophile», wie N. N. Voronin glaubt<sup>4</sup>, oder ein Träger «graecophiler Tendenzen», wie die Autoren des «Kratkij očerk istorii russkoj kul'tury» ihre Meinung formulieren?<sup>5</sup> Am profiliertesten ist die Ansicht D. S. Lichačevs, der meint, Nifont habe die Interessen des Patriarchenstuhls von Konstantinopel deshalb unterstützt, weil ihm dies die Unabhängigkeit vom Kiever Metropoliten versprochen und Novgorod wegen der hinlänglich weiten Entfernung von Byzanz nicht allzu stark belastet habe<sup>6</sup>.

Vor seiner Berufung auf den Novgoroder Bischofsstuhl war Nifont Mönch des Kiever Höhlenklosters. Darin sehen viele einen indirekten Beweis dafür, daß er im Unterschied zu jenen Bischöfen, die unmittelbar aus Konstantinopel in die Rus' kamen, selbst Russe war. Man muß jedoch M. D. Priselkov darin zustimmen, daß der Aufenthalt Nifonts im Kiever Höhlenkloster auch damit zufriedenstellend erklärt werden kann, daß zum Zwecke der effektiven Leitung der Kirche in einem so schwierigen Bistum wie dem Novgoroder ein Grieche sich in Sprache und Gebräuche einleben mußte und daß das Leben in dem Kiever Kloster die beste Form der Vorbereitung von Bischofskandidaten auf ihre künftige Tätigkeit war.

Zum Zeitpunkt der Chirotonie Nifonts war Großfürst von Kiev Mstislav Vladimirovič der Große, der seine Jugend in Novgorod verbracht hatte, während den Novgoroder Thron Mstislavs Sohn Vsevolod innehatte, der sich auf die Großfürstenmacht seines Vaters stützte und in den Jahren 1126 und 1130 zu ihm nach Kiev reiste<sup>7</sup>.

Zweifellos nahm in den Verhandlungen von 1130 die Frage nach dem Nachfolger des Novgoroder Bischofs Iona, der sich anschickte, sein Amt niederzulegen, einen bedeutenden Platz ein. Mstislav und Vsevolod waren gewiß genau darüber im Bilde, was eine Kandidatur Nifonts bedeutete. Sein Mitbruder im Kiever Höhlenkloster war Vsevolods Schwiegervater, Fürst Nikola Svjatoša von Černigov, der 1106 Mönch geworden war und ein reiches Vermögen in die Lavra eingebracht hatte. Das Fürstentriumvirat, das auf die Wahl eines Bischofs für Novgorod zumindest nicht weniger Einfluß hatte als der neuangekommene Metropolit, der Grieche Michail, zeichnete sich nicht gerade durch blinde Ergebenheit gegenüber Konstantinopel aus: Mstislav, von der Mutter her Angelsachse, hatte in kirchlichen Angelegenheiten recht großzügige Ansichten, sein Sohn Vsevolod war von der mütterlichen Linie her Schwede, und Svjatoša hatte die auf seine Kosten erbaute Torkirche des Höhlenklosters nach der hi. Dreifaltigkeit benannt<sup>8</sup>; dies war der erste Fall dieser Art in der Rus', er hatte Vorläufer nur im lateinischen Westen, und sein Ursprung ist im Umkreis der Lütticher Benediktiner zu suchen<sup>9</sup>.

In Novgorod hatte man die schreckliche Mißernte und den Hunger von 1128, als die unglücklichen Menschen Rinde und Moos aßen, die Leichen auf den Straßen und auf dem Markt lagen, und niemand da war, um sie wegzuräumen, noch in frischem Gedächtnis. Die Mütter gaben ihre Kinder an fremde Kaufleute weg, um sie vor dem Hungertode zu retten, und viele Novgoroder «liefen in fremde Länder auseinander».

\* Aus dem Russischen übersetzt von Peter Nitsche, Köln. – *Ped.*

<sup>1</sup> Mavrodin V. V., Frojanov I. Ja. K 50-letiju sovetskoj istoriografii Kievskoj Rusi // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta N 20. Istorija, jazyk, literature. Heft 4. Leningrad, 1967. S. 39–51.

<sup>2</sup> Janin V. L. Novgorodskie posadniki. Moskau, 1962. S. 11.

<sup>3</sup> Priselkov M. D. Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi. St. Petersburg, 1913.

<sup>4</sup> Istorija russkogo iskusstva. Bd. 2. Moskau, 1954. S. 310.

<sup>5</sup> Kratkij očerk istorii russkoj kul'tury / Red. Š. M. Levin. Leningrad, 1967. S. 58.

<sup>6</sup> Lichačev D. S. «Sofijskij vremennik» i novgorodskij političeskij perevorot 1136 g. // Istoričeskie zapiski. Bd. 25. Moskau, 1948. S. 248.

<sup>7</sup> Novgorodskaja pervaja letopis / Red. A. N. Nasonov. Moskau; Leningrad, 1950. S. 21–22 (im folgenden NPL).

<sup>8</sup> Karger M. K. Drevnij Kiev. Bd. 2. Moskau; Leningrad, 1961. S. 370–373.

<sup>9</sup> Browe P. Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes // Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. I. Regensburg, 1950. S. 65–81.

Dazu kam noch eine Überschwemmung, die viele der Übriggebliebenen des Obdachs beraubte. Nun erholte sich die Stadt allmählich wieder. Schon im Jahre 1129 reiste ein Konvoi von Kauffahrteischiffen nach Gotland; es gelang Vsevolod, ein Heer für einen Feldzug ins Land der Čud' zu sammeln, und eine Novgoroder Abteilung schlug sich in Dänemark herum, von wo alle «heil zurückkamen».

Am 1. Januar 1131, zur Stunde des Vormittagsgottesdienstes, holte Novgorod feierlich seinen neuen Bischof, Nifont, ein, der aus Kiev angekommen war.

Die erste Handlung Nifonts, die die Aufnahme in die Novgoroder Chronik verdiente, war die Einsetzung des Antonij Rimljanin zum Igumen<sup>10</sup>. Diese Tatsache spricht eine so beredte Sprache, daß man sich verwundert fragt, warum alle Forscher an ihr vorübergingen.

Es genügt, die Vita Antonius' des Römers heranzuziehen und die Bedeutung des Umstandes abzuwägen, daß Antonius zum Zeitpunkt seiner Einsetzung 25 Jahre in Novgorod lebte und in dieser Zeit an einem öden Ort die große Kathedralkirche zur Geburt der Gottesmutter sowie einen ganzen Komplex ansehnlicher Klostergebäude errichtet hatte – aus eigenen Mitteln, ohne Unterstützung des Bischofs und des Fürsten, wie in seinem Testament unterstrichen wird<sup>11</sup>. Jedoch fand er in den Kreisen der Novgoroder Oberschicht keine Anerkennung und blieb vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus ein einfacher Mönch. Und nun kam Nifont nach Novgorod, empfing die Brüder des Antoniev-Klosters, die vollzählig zu ihm gekommen waren, und in einem einzigen Akt weihte er den Mönch Antonij zum Diakon, legte ihm die Hände zur Priesterweihe auf und setzte ihn als Igumen ein<sup>12</sup>.

Der schwindelerregende Aufstieg Antonius' des Römers war natürlich nicht der Irrtum eines jugendlich unerfahrenen Nifont: Nach dem Gesetz Justinians, von dem sich die byzantinische Kirche leiten ließ, durfte ein Bischof nicht jünger als 30 Jahre sein<sup>13</sup>. Zweifellos war die Anerkennung Antonijs das Ergebnis einer Übereinkunft der politischen Gruppierungen Novgorods, und Nifont wußte, was er tat.

Durch den Tod des Großfürsten Mstislav in der Nacht zum 15. April 1132 gerieten jedoch alle Berechnungen in Unordnung: «Das ganze russische Land geriet in Verwirrung». Nach der ursprünglichen Gruppierung der Kräfte wurde Jaropolk Großfürst, aber Vsevolod konnte der Versuchung nicht widerstehen, einen positionsbedingten Vorteil gegenüber den anderen Prätendenten auf den Großfürstenthron zu erwerben, und eilte nach Perejaslavl'. Dadurch verletzte er den Eid, mit dem er den Novgorodern versprochen hatte: «Ich will bei euch sterben». Jurij Dolgorukij und Andrej Dobryj durchkreuzten sein Manöver, und Vsevolod mußte ohne Erfolg in das unwillige Novgorod zurückkehren, das beschlossen hatte, den Verräter nicht auf den Fürstenthron zurückkehren zu lassen: diese Haltung wurde von Pskov und Ladoga unterstützt. Es kostete Vsevolods Parteigänger nicht wenig Mühe zu erreichen, daß die führende Bojarengruppe ihren Zorn in Gnade verwandelte, und wir gehen nicht fehl in der Annahme, daß das entscheidende Wort in der Frage der Vergebung der schweren Sünde des Eidbruchs von Bischof Nifont gesprochen wurde.

Die Anerkennung Antonius' des Römers, die eine Stärkung der lateinischen Positionen in Novgorod bedeutete und bei der das Wohlwollen Mstislavs einkalkuliert war, wurde plötzlich zum Skandal. Der Kiever Mitropolit Michail fällt die in der Geschichte der russischen Kirche beispiellose Entscheidung, Novgorod mit dem Interdikt zu belegen<sup>14</sup>. Alle Kirchen, deren Besuch schon zur Verhaltensnorm und zum geistlichen Bedürfnis eines bedeutenden Teils der Bevölkerung geworden war, wurden geschlossen. Geschlossen wurde auch die Sophienkathedrale, das Symbol des Novgoroder Patriotismus. Diese unerhörte allgemeine Strafe lag als Schandfleck auf dem Ansehen Novgorods, und längst nicht allen Kaufleuten oder heiratswilligen Feudalen war es gleich, was man in den Städten der Rus', in Byzanz und in Westeuropa von den Novgoroder Zuständen dachte.

Nifont und Vsevolod schickten eine Gesandtschaft mit dem Igumen des fürstlichen Jurjev-Klosters, Isaja, an der Spitze nach Kiev, der den Auftrag hatte, sich vor dem Metropoliten Michail niederzuwerfen und Verzeihung zu erbitten. Der Oberhirte gewährte Verzeihung und begab sich persönlich nach Novgorod, um die Kirchen wieder zu öffnen; am 9. Dezember 1134 wurde er «mit großer Ehre und Freude» empfangen.

Außer den Zeremonien zur Öffnung der Kirchen fanden irgendwelche schwierige Verhandlungen statt, am 31. Dezember ließ man Michail nicht aus Novgorod abreisen – an demselben Tag zog das Novgoroder Heer in einen Bruderkrieg gegen Suzdal', ohne die Beschwörungen des Metropoliten zu beachten. Auch Vsevolod wollte diesen Krieg nicht, er mußte sich jedoch dem Beschluß des Veče fügen und das Heer, zu

<sup>10</sup> NPL. S. 22.

<sup>11</sup> Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova / Red. S. N. Valk. Moskau; Leningrad, 1949. S. 159–161.

<sup>12</sup> Pamjatniki starinnoj russkoj literatury / Hrsg. G. Kušelej-Bezborodko. Bd. 1. St. Petersburg, 1860. S. 263–270.

<sup>13</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 79.

<sup>14</sup> Patriaršaja ili Nikonovskaja letopis. Moskau, 1965. Sp. 158 = Polnoe sobranie russkich letopisej. Bd. 9–10 (im folgenden PSRL); Steppennaja kniga. St. Petersburg, 1908–, S. 195 = PSRL Bd. 21.

dem auch Deutsche gehörten, anführen. Der Metropolit wurde in Novgorod festgehalten, um das Überraschungsmoment für den Angriff sicherzustellen, «und sie entließen auch keinen einzigen seiner Leute, damit es nicht in Suzdal' und Rostov kund würde»<sup>15</sup>. In der Schlacht auf der Ždanja gora bei Suzdal' wurden die Novgoroder geschlagen, und nach der Rückkehr Vsevolods, am 10. Februar 1135, wurde Michail nach Kiev entlassen.

In demselben Jahre suchte bei einem Zusammenstoß der Kiever mit den Černigovern der Novgoroder Posadnik Miroslav Gjurjatinič zu vermitteln, ohne daß es ihm jedoch gelang, die Streitenden zu versöhnen, «denn das russische Land war in großen Aufruhr geraten». Im letzten Augenblick erschien Nifont auf dem Schlachtfeld, wo sich die Heere der Kiever und der Černigover schon bereit gemacht hatten. Er fand die richtigen Worte, die die Fürsten zur Vernunft brachten, und das Blutvergießen wurde abgewendet. Am 4. Februar kehrte Nifont nach Novgorod zurück.

Am 28. Mai setzte das aufständische Novgorod Vsevolod ab. Man hegte den Verdacht, daß er «im Sinne habe, zu den Deutschen zu fliehen», und deshalb hielt man den Fürsten, seine Frau, seine Kinder und seine Schwiegermutter im Hofe des Bischofs unter ständiger Bewachung durch Bewaffnete in Haft<sup>16</sup>. Die Bojarenfamilien, die den Staatsapparat Novgorods übernommen hatten, waren durchaus nicht daran interessiert, das Prestige des Bischofs zu unterminieren, und arretierten ihn keineswegs zusammen mit Vsevolod, wie B. A. Rybakov annimmt<sup>17</sup>. Eine solche Handlungsweise hätte den Zorn des Metropoliten und ein erneutes Interdikt über Novgorod heraufbeschworen und dadurch den Boden für Unruhen unter der Bevölkerung bereitet, weil in den Augen eines bestimmten Teiles der Bevölkerung Nifont und gleichzeitig auch die Familie Vsevolods von der Aureole des Märtyrertums umgeben worden wären. Eine einfache politische Rechnung zeigte der führenden Bojarengruppe, daß sie Nifont auf ihre Seite ziehen und zum Vorsitzenden des «Rats der Herren» machen mußte, wo er ohnehin nicht gegen die Mehrheit auftreten konnte. Reale Gründe sprechen dafür, gerade dies anzunehmen, da die Wahl der Bojaren, die einen neuen, willfährigeren Fürsten für den Novgoroder Thron suchten, auf die Černigover Kandidatur fiel, ohne in Rechnung zu stellen, daß zwischen Kiev und Černigov Feindschaft bestand und daß dies die Beziehungen Nifonts zum Metropoliten komplizieren mußte. Andererseits bewies auch Nifont Charakterstärke, als er seine Verachtung für den Černigover Svjatoslav Ol'govič öffentlich demonstrierte, indem er der schwarzen und der weißen Geistlichkeit Novgorods verbot, den Fürsten mit einer Novgoroderin zu trauen: «Es ziemt sich nicht, sie zu nehmen». Allem Anschein nach gab es keinerlei kanonische Begründung für Nifonts Entscheidung, da die mit dem Fürsten gekommenen Černigover Popen ihn in der Nikolauskirche auf dem *Dvorišče* dennoch trauten, aber ein derartiges politisches Debut Svjatoslavs erwies sich als für ihn verhängnisvoll: «In demselben Jahre schossen Anhänger Vsevolods mit einem Pfeil auf den Fürsten», vermerkt der Chronist<sup>18</sup>. Dennoch ist es schwer, an die Objektivität dieser leidenschaftslosen Mitteilung zu glauben, denn die Chroniken wurden am Hofe des Bischofs geführt, und bei Äußerungen über so delicate Themen wie Palastintrigen war die Versuchung, die Schuld auf den ohnehin abgeschriebenen Vsevolod abzuschieben, groß.

Der Chronikabschnitt für das Jahr 1137 ist voll von Einzelheiten über den Kampf für die Rückkehr des vertriebenen Vsevolod. Nifont befand sich irgendwo hinter den Kulissen, aber zu den Überläufern zu Vsevolod zählte auch der «Premierminister» der Bojarenrepublik, der Posadnik Konstantin Mikul'ič. Vsevolod ließ sich in dem benachbarten Pskov nieder und sammelte Kräfte für Angriffsaktionen, während gleichzeitig in Novgorod «großer Aufruhr war»: Die einen schickten sich zur Verteidigung an, andere begannen sich nach Pskov abzusetzen. Die Behörden der Republik verstanden, der Lage Herr zu werden: Die Häuser der Überläufer wurden zur Plünderung freigegeben, man organisierte ein Kesseltreiben gegen heimliche «Freunde» Vsevolods und erlegte ihnen gewaltige Geldstrafen auf; wie der Chronist bemerkt, traf es auch Unschuldige. Der bei dem Anschlag des Vorjahres unverletzt gebliebene Svjatoslav Ol'govič bemühte sich, an der hervorragendsten Stelle zu bleiben. Er sammelte das Novgoroder Heer, rief aus Kursk seinen Bruder Gleb zur Unterstützung herbei und forderte sogar die Polovcer zu einem gemeinsamen Feldzug gegen Pskov auf. Die Pskover jedoch ließen wissen, sie würden Vsevolod nicht ausliefern, und Svjatoslav kehrte auf halbem Wege um, da er sich eines andern besonnen hatte und nicht mehr kämpfen wollte.

Nachdem Vsevolod vier Monate als Fürst in Pskov gewesen war, starb er am 11. Februar 1138. Er war zu diesem Zeitpunkt noch keine vierzig Jahre alt; die Chroniken teilen sein Geburtsjahr nicht mit, aber die Verkündigungskathedrale auf dem *Gorodišče* bei Novgorod war 1099 von Mstislav begründet worden,

<sup>15</sup> PSRL. Bd. 21. Sp. 196.

<sup>16</sup> NPL. S. 24; PSRL. Bd. 21. Sp. 196.

<sup>17</sup> Rybakov B. A. *Pervye veka russkoj istorii*. Moskau, 1964. S. 174.

<sup>18</sup> NPL. S. 24.

wahrscheinlich zum Gedenken an die Geburt Vsevolods, der in der Taufe den Namen des Verkündigungse Engels, Gavriil, bekommen hatte. In Pskov hinterließ er ein Andenken durch die Gründung der Dreifaltigkeitskathedrale im Kreml und mehr noch dadurch, daß unter ihm die Selbstverwaltung Pskovs begann. Vorher war die Stadt, wenn man die kurze Zeit der Herrschaft des Fürsten Sudislav Vladimirovič außer acht läßt, der 1036 von seinem Bruder Jaroslav dem Weisen ins Gefängnis gesperrt und 24 Jahre später unter der Bedingung freigelassen wurde, daß er sich zum Mönch scheren ließ<sup>19</sup>, den Novgoroder Fürsten untergeordnet. Auch nachdem sich Pskov mit Hilfe Vsevolods von Novgorod getrennt hatte, gehörte es weiterhin zum Novgoroder Bistum, und Nifont behielt die ganze Fülle der kirchlichen Gewalt über Pskov.

Bald nach dem Tode Vsevolods beschloß der Bischof, ihm kirchliche Verehrung zuteil werden zu lassen. Das Stufenbuch erzählt, Poljud, der Protopope der Sophienkathedrale, und andere Männer seien nach Pskov gekommen, um den Leichnam Vsevolods nach Novgorod zu holen, aber es sei ein Wunder geschehen, «der Schrein ließ sich nicht von der Stelle bewegen». Nach inständigen Gebeten der Novgoroder «ließ er (Vsevolod) unsichtbar einen Fingernagel von seiner ehrwürdigen Hand fallen, und der wurde dem Protopopen Poljud gegeben». Mit diesem Fingernagel machten sich Poljud und seine Gefährten «auf ihren Weg nach Groß-Novgorod, indem sie sich freuten und fröhlich waren im Geiste»<sup>20</sup>.

Wenn Nifont seine politischen Sympathien für das Haus des Mstislav Vladimirovič, der ihm den Bischofsstab verliehen hatte, so offen zum Ausdruck brachte, dann trug er dabei zweifellos dem Kräfteverhältnis innerhalb der Novgoroder Bojarenschaft Rechnung. Nach dem Urteil B. D. Grekovs war Vsevolod Mstislavič eine hervorragende Persönlichkeit, einer von denen, die ihre Umgebung nicht gleichgültig lassen und sich viele Freunde und Feinde machen<sup>21</sup>. V. V. Mavrodin hat recht: Nicht zufällig wollte nach der alten Überlieferung gerade das Pskover Smerdentor den Schrein mit den Gebeinen des verhaßten Vsevolod auf keine Weise passieren lassen, sondern hielt ihn mit unsichtbarer Kraft fest<sup>22</sup>. Noch interessanter ist aber, daß neben den offiziellen hagiographischen Denkmälern über Vsevolod, die erst im 16. Jahrhundert entstanden<sup>23</sup>, eine von den Erforschern Novgorods nicht bemerkte apokryphe Tradition besteht, die durch einen in einer Abschrift des 19. Jahrhunderts erhaltenen, aber viel früher bekannten Text belegt ist. Im 18. Jahrhundert hielt man ihn für ein Denkmal des 13. Jahrhunderts. Es ist dies der «Chronograph von der Ermordung des rechthgläubigen Fürsten Jurij Vsevolodovič», der folgende Nachricht über Vsevolod enthält:

Der heilige rechthgläubige Fürst Vsevolod herrschte zuerst in Groß-Novgorod. Als die Zeit kam, murrten die Novgoroder wider ihn und sprachen untereinander: «Unser Fürst herrscht, ohne getauft zu sein, über uns Getaufte. Und sie hielten Rat und kamen zu ihm und jagten ihn fort. Er aber kam nach Kiev zu seinem Onkel Jaropolk und sagte ihm alles, weshalb er von den Novgorodern verjagt worden war. Als jener dies von ihm gehört hatte, gab er ihm Vyšgorod, und dort wurde er von den Pskovern gebeten, bei ihnen Fürst zu sein, und er kam zu ihnen in die Stadt Pskov, und nach einer Zeit empfing er die Gnade der heiligen Taufe, und in der heiligen Taufe wurde er Gavriil genannt, und er verblieb in großem Fasten und Enthaltbarkeit, und er verblieb (so) ein Jahr und ging fort in den ewigen Frieden, im Jahre 6646, am 11. Februar»<sup>24</sup>.

Der Besuch Vsevolods in Kiev, die Begegnung mit Jaropolk, die kurzdauernde Herrschaft in Vyšgorod, die Berufung nach Pskov, das Todesdatum – all dies sind unstrittige Fakten, die durch die Chroniken bestätigt werden<sup>25</sup>. Lediglich die Motivierung der Vertreibung Vsevolods aus Novgorod entspricht nicht den historischen Tatsachen, aber auch sie konnte nicht aus dem Nichts entstehen, sondern ist unserer Meinung nach vielmehr die literarische Hyperbolisierung der lateinischen Sympathien des Fürsten. Der Verzicht auf diese konnte als Taufe umgedeutet werden, um so mehr als das altrussische kanonische Recht tatsächlich beim Übertritt vom Katholizismus zur Orthodoxie die Taufzeremonie vorschrieb<sup>26</sup>. In der Folgezeit eliminierte die bischöfliche Chronistik alle Erwähnungen des Lateinertums des heiligen Vsevolod, wie sie dies auch bezüglich des zur Zeit Vsevolods durch den Metropoliten Michail über Novgorod verhängten kirchlichen Interdikts tat, um unnötige Widersprüche aus dem Bild des Heiligen zu entfernen.

<sup>19</sup> PSRL. Bd. 1. Sp. 151, 162, 163.

<sup>20</sup> PSRL. Bd. 21. Sp. 199.

<sup>21</sup> Grekov B. D. Revoljucija v Novgorode Velikom v XII veke // Učenyje zapiski Instituta istorii RANION [= Rossijskaja asociacija naučno-issledovatel'skich institutov obščestvennyh nauk]. Bd. 4. Moskau, 1929. S. 16.

<sup>22</sup> Mavrodin V. V. Narodnye vosstanija v drevnej Rusi. Moskau, 1961. S. 93; Akafist sv. blagovernomu knjazju Vsevolodu. St. Petersburg, 1894 = Kondak 9.

<sup>23</sup> Serebrjanskij N. Drevnerusskie knjažeskie žitija. Moskau, 1915. S. 257–261.

<sup>24</sup> Komarovič V. L. Kitezskaja legenda. Moskau; Leningrad 1936. S. 158–159.

<sup>25</sup> PSRL. Bd. 1. Sp. 304–305; PSRL. Bd. 2. Sp. 300–301.

<sup>26</sup> Siehe die Antwort Nifonts auf die 10. Frage Kiriks, in: Russkaja istoričeskaja biblioteka. Bd. 6. St. Petersburg, 1880. Sp. 26.

Einen neuen Impuls für die Entwicklung des Vsevolodkults bedeutete der Aufenthalt des Novgoroder Fürsten Jaroslav Vladimirovič, des Neffen Vsevolods, in Pskov im Jahre 1192<sup>27</sup>. Am 27. November dieses Jahres fand die feierliche Übertragung der Gebeine des Heiligen aus der Kirche des heiligen Demetrius von Saloniki in die Dreifaltigkeitskathedrale statt, und dieser Tag war von da an ein örtlicher Feiertag. In der Pskover Redaktion der Vita Aleksandr Nevskijs wird Vsevolod als himmlischer Helfer des russischen Heeres in der Schlacht auf dem Eise des Peipussees 1242 erwähnt<sup>28</sup>. Vsevolods Rüstung «wurde auf seinem Grabe aufgestellt zum Ruhme und zur Befestigung Pskovs». Nach dem Zeugnis des Pskover Chronisten «verneigte sich» Ivan der Schreckliche, als er 1569 die Dreifaltigkeitskathedrale besuchte, «vor dem wundertätigen Schrein des Fürsten und wunderte sich über die Größe seines Schwertes, das sich auf dem Grabe des Heiligen befindet»<sup>29</sup>. Tatsächlich gab es Grund zur Verwunderung, denn dieses jetzt im Pskover Museum befindliche Schwert wiegt sieben Kilo und hat eine Länge von 1,40 m. Es ist das größte aller im Archäologischen Korpus der UdSSR registrierten Schwerter<sup>30</sup>. Über das Alter der Klinge wollen wir nicht urteilen, aber die Bearbeitung des Griffs und die Graphik der auf ihm befindlichen Reliefaufschrift *honorem meum nemini dabo*<sup>31</sup> lassen keinen Zweifel daran, daß sie ins 15. Jahrhundert gehören<sup>32</sup>.

In der Literatur gibt es Angaben über alte Abbildungen Vsevolods – auf einer Miniatur vom Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts in einer Handschrift des Moskauer Čudov-Klosters<sup>33</sup> und auf drei Fresken der Spaso-Neredickaja-Kirche bei Novgorod, die im Auftrag des Fürsten Jaroslav Vladimirovič erbaut und 1199 mit Wandmalereien versehen wurde<sup>34</sup>.

Die Untersuchung von V. S. Golyšenko hat jedoch unwiderleglich bewiesen, daß die Čudov-Miniatur keinerlei Beziehung zu Vsevolod hat<sup>35</sup>. Was die Abbildung Vsevolods auf den Neredica-Fresken betrifft, die schon bei den Aufnahmen des Jahres 1903 nicht existierten<sup>36</sup> so mahnt hier die Person des Mitteilenden zur Vorsicht: Ruf Ignat'ev (1819–1886) entehrte seinen Namen durch die Fälschung der sogenannten «Notizen der Igumeňja Marija»<sup>37</sup> und andere Streiche derselben Art. Zuverlässig richtig ist nur, daß in der Inschrift der nach 1206 ausgeführten Ktitorfreske der Spaso-Neredickaja-Kirche der Erbauer der Kirche, Jaroslav Vladimirovič, «ein zweiter Vsevolod» genannt wird<sup>38</sup>. In der Tat haben beide viel Gemeinsames, in ihrer Tätigkeit als Kirchenerbauer ebenso wie in ihrem politischen Schicksal.

Als der Bruderkrieg in der Kiever Ruš eine Wende nahm und im Süden die Monomachoviči die Oberhand gewannen, da vertrieb Novgorod sogleich nach Erhalt dieser Nachricht den Fürsten Svjatoslav Ol'govič; seine junge Frau wurde im Varvarinskij-Kloster festgesetzt. Am 10. Mai 1138 wurde der aus Suzdal' berufene Rostislav, ein Sohn Jurij Dolgorukijs und einer Polovcerfürstin, Novgoroder Fürst. Als jedoch im folgenden Jahr Jurij Dolgorukij dies dazu ausnutzen wollte, um das Novgoroder Heer zu seinem Instrument im Kampf um den Kiever Thron zu machen, versagte das Veče Rostislav das Vertrauen, und am 1. September 1139 floh er zu seinem Vater. Das Veče stimmte für die Rückkehr Svjatoslav Ol'govičs, aber viele waren damit unzufrieden, und aus diesem Grunde «war Wirrnis in Novgorod, Svjatoslav aber kam lange nicht». Der Novgoroder Thron blieb fast vier Monate lang vakant, bis sich am 25. Dezember Svjatoslav zur Rückkehr entschloß. Zu dieser Zeit befand sich auf dem Kiever Thron Svjatoslavs Bruder Vsevolod, und es bot sich die Gelegenheit, die alte Rechnung mit dem Posadnik Konstantin, dem Überläufer, und mit den anderen «besseren Leuten» Novgorods zu begleichen, die seinerzeit mit dem verstorbenen Vsevolod Mstislavič sympathisiert hatten. Man legte sie in Ketten und warf sie in Kiev ins Gefängnis.

1141 beschloß Vsevolod Ol'govič auf Grund einer Klage der Novgoroder eine Umbesetzung, er inthronisierte in Novgorod seinen Sohn an Stelle seines Bruders. Nifont stand an der Spitze der zur

<sup>27</sup> NPL. S. 40.

<sup>28</sup> Mansikka V. Žitie Aleksandra Nevskogo. Razbor redakcij i tekst. St. Petersburg, 1913. S. 40–41; Serebrjanskij N. Drevnerusskie knjažeskie žitija. S. 130.

<sup>29</sup> PSRL. Bd. 4. Sp. 344.

<sup>30</sup> Kirpičnikov A. N. Drevnerusskoe oružie. Bd. 1: Meči i sabli IX–XIII w. Moskau; Leningrad, 1966. S. 88–89. N 42.

<sup>31</sup> Okulič-Kazarin N. F. Sputnik po drevnemu Pskovu. Pskov, 1911. S. 81.

<sup>32</sup> Crous E., Kirchner J. Die gotischen Schriftarten. Leipzig, 1928. Abb. 65.

<sup>33</sup> Sreznevskij I. I. Svedenija i zametki o maloizvestnyh i neizvestnyh pamjatnikach. St. Petersburg, 1867. Abt. XIV. S. 41–48.

<sup>34</sup> Ignat'ev R. G. Kratkoe istoričesko-archeologičeskoe opisanie novgorodskoj Spas-Neredickoj cerkvi // Novgorodskie gubernskie vedomosti. Otdel 2. Čast' neoficial'naja. N 29–30. Novgorod, 1851. S. 139–140.

<sup>35</sup> Golyšenko V. S. K voprosu ob izobraženii knjazja v Čudovskoj rukopisi // Problemy istočnikovedenija. Bd. 7. Moskau; Leningrad 1958. S. 391–415; Svirin A. N. Iskusstvo knigi drevnej Rusi. Moskau, 1964. S. 68.

<sup>36</sup> Unterlagen des Photoarchivs des Instituts für Archäologie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in Leningrad.

<sup>37</sup> Masanov Ju. I. V mire psevdonimov, anonimov i literaturnych poddelok. Moskau, 1963. S. 86–93.

<sup>38</sup> Novgorodskij istoričeskij sbornik. Bd. 3–4. Novgorod, 1938. S. 51.

Einholung des neuen Fürsten nach Kiev entsandten Gesandtschaft; den Fürsten Svjatoslav aber beschloß das Veče, bis zum Eintreffen seines Nachfolgers dazubehalten. Svjatoslav war vom glücklichen Ausgang dieser Angelegenheit nicht überzeugt und floh heimlich bei Nacht. Seine Befürchtungen waren nicht unbegründet: Der mit ihm geflohene Posadnik Jakun Miroslavič wurde eingeholt und nach Novgorod zurückgebracht, und dort wurde mit ihm und seinem Bruder Prokopij grausame Abrechnung gehalten: Sie wurden halbtot geprügelt und «nackt, wie sie ihre Mutter geboren hatte», von der Brücke in den Volchov gestürzt.

Zur Zügelung der siedenden Leidenschaften hatte Kiev kein anderes Mittel, als die Novgoroder Gesandtschaft zurückzuhalten. Es ist durchaus möglich, daß es Nifont selbst vorzog, den Ablauf der Ereignisse, die eine gefährliche Wendung genommen hatten, abzuwarten. Novgorod lebte neun Monate lang ohne Bischof und ohne Fürsten, erst dann war im Ergebnis von Parallelverhandlungen Rostislav Jurjevič bereit, auf den Novgoroder Thron zurückzukehren, und trat am 26. November 1141 sein Amt an. Nifont jedoch erkannte als Vorsitzender des Rats der Herren diese Eigenmächtigkeit nicht an, und bald kam die Nachricht nach Novgorod, daß er zusammen mit einem neuen Fürsten, den er persönlich gegen den Willen des Kiever Fürsten ausgewählt hatte, zurückkehre, nämlich mit Svjatopolk, dem Sohn Mstislavs des Großen aus seiner zweiten Ehe mit einer Tochter des Posadnik Dmitrij Zavidovič. Die weiteren Ereignisse zeigten, daß der von Nifont gewählte Moment der Einmischung in die Wirren und die von ihm gewählte Kandidatur erfolgreich waren. Die Novgoroder nahmen die Nachricht positiv auf, ungeachtet dessen, daß Svjatopolk bei dem Versuch zur Rückkehr nach Novgorod, den Vsevolod Mstislavič 1137 unternommen hatte, auf dessen Seite gestanden hatte. Rostislav Jurjevič wurde zur Vermeidung von Komplikationen im Bischofshof festgesetzt, wo er vier Monate verbringen mußte. Am 19. April 1142, nach vierzehnmonatiger Abwesenheit, kehrte der triumphierende Nifont auf seinen Bischofsstuhl in der Sophienkathedrale zurück und brachte Svjatopolk mit. Rostislav schickte man zu seinem Vater zurück.

Die politische Lage in Novgorod stabilisierte sich für lange Zeit. Im folgenden Jahr, zwischen Weihnachten und dem Erscheinungstage, vermählte sich Fürst Svjatopolk. Seine Braut stammte aus Mähren, d. h. sie war katholisch, was den Kirchenmännern der rein byzantinischen Richtung durchaus nicht gefiel, und in gewisser Weise den Schutzherrn der Jungvermählten, den Bischof Nifont, charakterisiert, um so mehr als der nicht eben kluge Svjatopolk niemals etwas selbständig unternahm.

Die Befriedung Novgorods gab Nifont die Möglichkeit, sich mit der Ausgestaltung der Kapellen der Sophienkathedrale durch Fresken zu beschäftigen, was 1144 geschah. Zu derselben Zeit wurde der Bau der steinernen Uspenskaja-Kirche auf dem Markte, deren Grundstein schon 1135 von Nifont und Vsevolod Mstislavič gelegt worden war, vollendet<sup>39</sup>. Im Jahre 1146 weihte Nifont vier Novgoroder Kirchen, deren Bau vollendet war, nämlich die Kirche der hll. Boris und Gleb, die des Propheten Elias, die Peter-Pauls-Kirche auf dem Hügel und die Kirche der hll. Kosmas und Damian<sup>40</sup>.

Am 3. August 1147 starb der neunundsiebzigjährige Igumen Antonius der Römer. Sein Nachfolger wurde der Igumen Andrej, der Verfasser der nicht erhaltenen ersten Redaktion der Vita Antonijs. Am 27. Juni desselben Jahres wurde in Kiev Kliment Smoljatič als neuer Metropolit eingesetzt. Nifont war auf der Bischofssynode nicht anwesend und verweigerte dem neuen Metropoliten die Anerkennung. Auf dieser Grundlage erfolgte seine Annäherung an Jurij Dolgorukij; im Jahre 1148 kam Nifont als persönlicher Gast des Fürsten nach Suzdal'; er wurde «mit Liebe» empfangen und man erwies ihm eine seltene Ehrung: Er wurde eingeladen, die feierliche Weihe der Suzdaler Kathedrale vorzunehmen<sup>41</sup>. Damit hatte Jurij Dolgorukij der Persönlichkeit Nifonts die gebührende Ehre erwiesen, aber dennoch ließ er es nicht zur Aussöhnung mit den Novgorodern kommen, und dies wirkte sich auf die Stabilität der Lage in Novgorod aus, das von der Getreidezufuhr aus dem Suzdaler Land abhing. Unter dem Druck Kievs mußte Svjatopolk nach Vlachmir Volynskij gehen, und auf den Novgoroder Thron kam Jaroslav Izjaslavič.

Im Jahre 1149 wurde Nifont zur Versöhnung mit Kliment Smoljatič nach Kiev gerufen; an dieser Versöhnung war Großfürst Izjaslav Mstislavič, der Kliment unter Verletzung der bestehenden Ordnung auf den Metropolitenstuhl erhoben hatte, stark interessiert<sup>42</sup>.

Nach der Tradition wurden die Kandidaten für ein Metropolitenamt der byzantinischen Kirche vom Plenum der zum entsprechenden Zeitpunkt in Konstantinopel befindlichen Bischöfe gewählt. Ausgewählt wurden drei Kandidaten, deren Namen anschließend dem Patriarchen zur Prüfung unterbreitet wurden. Es gibt Grund zu der Annahme, daß während der Zusammenstellung der Dossiers für die einzelnen Kandidaten auch die Aussagen ihrer Beichtväter, die zu diesem Zweck von der Wahrung des Beichtgeheimnisses

<sup>39</sup> Karger M. K. Novgorod Velikij. Leningrad; Moskau, 1966. S. 19.

<sup>40</sup> NPL. S. 27.

<sup>41</sup> Voronin N. N. Zodčestvo Severo-Vostočnoj Rusi XII–XV vekov. Bd. 1. Moskau, 1961. S. 63–66.

<sup>42</sup> Golubinskij E. E. Kliment Smoljatič // Bogoslovskaja enciklopedija. Bd. 11. St. Petersburg, 1910. S. 197–205.

entbunden waren, benutzt wurden. Die endgültige Auswahl traf der Patriarch, jedoch stand dem byzantinischen Kaiser ein Vetorecht zu<sup>43</sup>.

Dies waren die allgemeinen Prinzipien; in bezug auf die junge russische Kirche gab es jedoch eine Ausnahme: Der Kiever Großfürst hatte das Recht der Appellation an das Bischofsplenum in Konstantinopel<sup>44</sup>.

Izjaslav, mit einer Katholikin verheiratet und mit dem katholischen Ungarn verbündet, war der Auffassung, die für Byzanz durch den zweiten Kreuzzug entstandene Lage erlaube es weiterzugehen; er berief eine Synode der russischen Bischöfe ein und gab ihnen zu verstehen, es sei «wegen der Wirrnis und der vielen Unruhen nicht möglich, nach der Konstantinsstadt zum Patriarchen zu gehen und einen Metropolit für die Rus einsetzen zu lassen». Dieser kühne Vorschlag rief selbst in russischen Kreisen Widerstand hervor, «denn viele waren darüber unwillig von den Bischöfen, von den übrigen Priestern, von den Mönchen und von den Weltleuten»<sup>45</sup>. Bischof Onufrij von Černigov jedoch erklärte in der Synode, in Übereinstimmung mit den apostolischen Regeln sei eine aus mehreren Bischöfen bestehende Synode befugt, einen Metropolit zu wählen, und wenn die Griechen die Metropoliten über den Reliquien Johannes des Täufers einsetzen<sup>46</sup>, dann «haben wir das Haupt des heiligen Kliment». Onufrij dachte dabei an die Reliquien des Märtyrerpapstes Klemens I., die durch die Slavenapostel Kyrill und Method auf dem Chersones aufgefunden worden waren und sich seit der Zeit Vladimirs des Heiligen in Kiev befanden. Sie werden in der «Korsuner Legende» erwähnt<sup>47</sup>.

Der Vorschlag Onufrijs wurde mit Stimmenmehrheit angenommen, und der neugewählte Metropolit, einer der Monche des Zarubskij-Klosters, wurde Kliment genannt, um die Wirkkraft der heiligen Reliquien zu unterstreichen und der Opposition den Boden unter den Füßen wegzuziehen.

Izjaslav beschloß, Nifont solange nicht aus Kiev zu entlassen, bis er Kliment Smoljatič anerkannte, und brachte den Novgoroder Bischof im Kiever Höhlenkloster unter. Die Hypatiuschronik bemerkt, die Unbeugsamkeit Nifonts sei dem Patriarchen Nikolaus IV. Musalon bekannt geworden, der ihm aufmunternde Sendschreiben nach Kiev schickte und versprach, eine solche Festigkeit des Geistes werde durch die Heiligsprechung belohnt werden<sup>48</sup>; übrigens wurde die Ansicht geäußert, dies sei eine spätere Erfindung<sup>49</sup>.

Höchstwahrscheinlich begann sich Nifont dennoch Kliment Smoljatič gegenüber verständnisvoll zu zeigen. Für diese Annahme spricht der Umstand, daß er noch vor seiner Rückkehr nach Novgorod in der Aufschrift eines Antimensiums von 1149 Erzbischof genannt wurde<sup>50</sup>. Es ist unmöglich anzunehmen, daß diese Rangerhöhung vom Patriarchen ausging, da die neunjährige Amtsperiode Kliment Smoljatičs für die russische Kirche als häretisch gilt<sup>51</sup> und die Einmischung des Patriarchen in Fragen der administrativen Subordination der Bistümer von Schismatikern eine Ungereimtheit wäre. In den «Fragen» kirchenrechtlichen Inhalts, mit denen sich Kirik an Nifont wandte, gibt es Hinweise auf Auffassungen Kliments<sup>52</sup>, und Nifont antwortete nach dem Tenor der Fragen, ohne einen Schatten von Tadel oder Unduldsamkeit. Aber die beredteste Geste ist die Gründung einer steinernen Klemenskirche, der ersten in der Rus', durch Nifont im Jahre 1153. Die Wahl des Ortes für diese Kirche entbehrte nicht eines besonderen Sinns. Nifont beschloß, sie nicht in Novgorod selbst zu errichten, sondern in einiger Entfernung, in dem dahinsiechenden Ladoga<sup>53</sup>. Die

<sup>43</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur... S. 70.

<sup>44</sup> Ebenda.

<sup>45</sup> PSRL. Bd. 9–10. S. 172.

<sup>46</sup> PSRL. Bd. 2. Sp. 341. Im Jahre 956 wurde die Hand Johannes des Täufers aus Antiochien nach Konstantinopel gebracht, und auf den 5. Januar wurde eine jährliche Feier dieses Ereignisses festgesetzt; aus diesem Anlaß wurde 957 die «Rede» des Theodoros Daphnopates verfaßt; siehe: *Latyšev V. V. Slovo na perenesenie ruki sv. Ioanna Predteči* // *Pravoslavnyj Palestinskij sbornik*. Bd. 59. St. Petersburg, 1910. S. XLVIII–LXXVI.

<sup>47</sup> *Lichačev D. S. Povest' vremennyh let*. Teil 2: Stat'i i kommentarii. Moskau; Leningrad, 1950. S. 335–337; *Duthilleul P. Les reliques de Clément de Rome* // *Revue des études byzantines*. Vol. 16. Paris, 1958. P. 85–98; *Colson J. Klemens von Rom*. Stuttgart, 1962.

<sup>48</sup> *Filaret (Gumilevskij), Archiepiskop*. *Obzor ruskoj duchovnoj literatury*. St. Petersburg, 1884. S. 33; PSRL. Bd. 2. S. 484.

<sup>49</sup> *Ključevskij V. O. Drevnerusskie žitija svjatyh kak istoričeskij istočnik*. Moskau, 1871. S. 262.

<sup>50</sup> *Janin V. L. Imennye bully russkich episkopov XII – načala XIII v.* // *Sovetskaja archeologija*. Moskau, 1966. N 3. S. 200.

<sup>51</sup> *Bogoslovskaja enciklopedija*. Bd. 11. 1910. Sp. 199.

<sup>52</sup> *Russkaja istoričeskaja biblioteka*. Bd. 6. 1880. Sp. 31–33.

<sup>53</sup> *Repnikov N. I. Opisanie razvalin chrama Klimenta, raskopannogo v 1912–1913 gg.* // *Staraja Ladoga*. Leningrad, 1948. S. 41–69. Die Ruinen befinden sich in einer Erdbefestigung [gorodišče] am Ufer des Volchov; siehe den schematischen Plan; *Grozdilov G. P. Raskopki v Staroj Ladoge v 1948 g.* // *Sovetskaja archeologija*. 1950. N 14. S.

zu Beginn des 17. Jahrhunderts zerstörte Klemenskirche war architektonisch eine außerordentlich nahestehende Analogie zu der annähernd gleichzeitig von Nifont erbauten Hauptkirche des Spaso-Mirožskij-Klosters in Pskov<sup>54</sup>.

Im Jahre 1154 erschien auf der Novgoroder Szene erstmals der künftige Nachfolger Nifonts auf dem Bischofsstuhl der Sophienkathedrale, der Novgoroder Arkadij, der Gründer des dritten Männerklosters – nach dem Antoniev und dem Jurjev-Kloster – in Novgorod<sup>55</sup>. Das Arkadij-Kloster, «die Zuflucht der Christen, die Freude der Engel, das Verderben des Teufels», hatte anfangs eine holzerne Uspenskaja-Kirche. Nifont weihte sie 1153 und setzte gleichzeitig Arkadij zum Igumen ein.

Das Jahr 1154 beginnen die Laurentius- und die Hypatiuschronik mit der spöttischen Mitteilung von der dritten Ehe des Großfürsten Izjaslav und davon, daß der erwachsene Sohn des Bräutigams, Mstislav Izjaslavič, an der Spitze des Geleits der kaukasischen Braut von den Dneprstromschnellen bis Kiev stand. Durch diese Ehe stärkte Izjaslav die Position seiner Feinde, die jetzt die Möglichkeit bekamen, auf die «Regeln der heiligen Apostel und der heiligen Väter» zu verweisen:

Wenn einer eine dritte Frau nimmt, dann soll man sein Abendmahlsbrot und seine Kerze nicht in die Kirche tragen. Vollbringt er eine Tat um Gottes willen, dann soll man sein Brot hineintragen, es aber nicht mitopfern. Denn sie nannten eine dritte Ehe Buhlerei, viehisches Leben; solche schließt sieben Jahre vom Abendmahl aus, und sie sollen die Kirche nicht betreten<sup>56</sup>.

Die Lage Kliment Smoljatičs komplizierte sich außerordentlich. Schon zuvor hatte er jedesmal aus Kiev fliehen müssen, wenn sich das wankelmütige Kriegsglück zuungunsten Izjaslavs neigte, für den jetzigen Fall aber enthielt das altrussische kanonische Recht eine unzweideutige Bestimmung:

Wenn einer eine dritte Frau genommen hat und ein Priester hat die Ehe gesegnet, wissentlich oder unwissentlich, dann soll dieser ausgestoßen sein<sup>57</sup>.

Die Novgoroder Chronik berichtet nichts von diesen Ereignissen, aber sie registriert lakonisch deren Folgen: Am 26. März «zeigte» das *Veče* dem Fürsten Jaroslav, dem Sohn Izjaslavs, «den Weg» aus Novgorod, und am 17. April führte es Rostislav Mstislavič als Fürsten ein. Aber am 14. November starb Izjaslav, Rostislav stürzte sich in einen Bruderkrieg um das Großfürstentum und ließ seinen Sohn David an seiner Stelle zurück. Das *Veče* schickte David zu seinem Vater und sandte Bischof Nifont zu Jurij Dolgorukij, um dessen Sohn Mstislav für Novgorod zu erbitten. Die Mission war von Erfolg gekrönt, am 30. Januar bestieg Mstislav Jurjevič den Novgoroder Thron. Bald darauf fiel der Großfürstenthron an Jurij Dolgorukij, er verteilte die Anteile unter seine Söhne, und in der Rus' trat eine kurzfristige Stille ein, die es dem Großfürsten erlaubte, sich mit der Regelung der kirchlichen Frage zu befassen.

Im Jahre 1156 wurde der Konflikt Kievs mit dem Patriarchat durch die Weihe eines neuen Metropoliten für die Rus', und zwar des Griechen Konstantin, in Konstantinopel beigelegt. Nifont begab sich zum feierlichen Empfang Konstantins nach Kiev, aber da schlug seine Todesstunde: Am 21. April 1156 verschied der Novgoroder Bischof im Kiever Höhlenkloster – er hatte den Metropoliten nicht mehr zu Gesicht bekommen. Dem Hinscheiden Nifonts und einem Gesicht, das er vor seinem Tode hatte, ist ein umfangreicher Bericht der Hypatiuschronik gewidmet<sup>58</sup>, der auch in das Paterikon des Höhlenklosters Eingang fand<sup>59</sup>. Nach der Ankunft Konstantins in Kiev fand eine Synode der russischen Bischöfe statt, die alle Anordnungen Kliment Smoljatičs aufhob und die von ihm eingesetzten Priester absetzte<sup>60</sup>. Der neue Metropolit vergaß auch Izjaslav nicht und verfluchte sein Andenken<sup>61</sup>. Aber die Hand gegen den Nachruhm Nifonts, des «Schützers des ganzen russischen Landes», zu erheben, wagten die Griechen nicht; sie beschränkten sich darauf, die versprochene Kanonisierung nicht stattfinden zu lassen. Erst auf der Moskauer Synode von 1549 wurde Nifont heiliggesprochen<sup>62</sup>. Nach einem handschriftlichen bischöflichen Ustav des 17. Jahrhunderts fand alljährlich am 18. April eine Prozession von der Sophienkathedrale auf die Kozja borodka zur Kirche des Entschlafens der Gottesmutter, in die Kapelle des heiligen Bischofs Nifont, statt; dort

140.

<sup>54</sup> Karger M. K. Novgorodskoe zодčestvo // Istorija russkogo iskusstva. Bd. 2. Moskau, 1954. S. 38.

<sup>55</sup> Zu dieser Zeit gab es in Novgorod auch drei Frauenklöster, das Voskresenskij-, das Varvarinskij- und das Pokrovskij-Kloster. Sie werden zur Zeit des Bischofs Nifont erstmals in den Chroniken erwähnt.

<sup>56</sup> Smirnov S. Materialy dlja istorii drevnerusskoj pokajannoj discipliny. Moskau, 1914, S. 63.

<sup>57</sup> Russkaja istoričeskaja biblioteka. Bd. 6.1880. Sp. 9.

<sup>58</sup> PSRL. Bd. 2. Sp. 483–484.

<sup>59</sup> Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters / Hrsg. von D. Tschizewsky. München, 1964. S. 97–98.

<sup>60</sup> PSRL. Bd. 2. Sp. 485.

<sup>61</sup> Levčenko M. V. Očerki po istorii russko-vizantijskich otnošenij. Moskau, 1956. S. 482–483.

<sup>62</sup> Golubinskij E. E. Istorija kanonizacii svjatyč v russkoj cerkvi. Moskau, 1903. S. 103.

feierte der Erzbischof die Liturgie, zuvor aber verrichtete er eine Andacht vor der Ržever Ikone der Gottesmutter und dem heiligen Nifont<sup>63</sup>. Dieser Gottesdienst ist in Abschriften des 16. Jahrhunderts erhalten<sup>64</sup>, und 1558 wurde im Auftrag des Metropoliten Makarij durch den Pskover Hagiographen Vasilij, denselben, der die Materialien für die Kanonisierung des heiligen Vsevolod-Gavriil vorbereitete, die Vita des heiligen Nifont verfaßt<sup>65</sup>.



Собор Рождества Богородицы Антониева монастыря (Новгород, 1117–1119 гг.)

In der Zeit von 1131 bis 1156 wechselten in Novgorod elf Posadniki und zehn Fürsten. Sie kamen und gingen, der Bischof Nifont aber blieb und wurde sogar Erzbischof. Kein einziges Mal zitterte der Bischofsstab in seiner festen Hand, und niemandem kam es in den Sinn, die Autorität des Bischofs ernsthaft in Frage zu stellen, während gleichzeitig Fürsten nicht vor der Inhaftierung sicher waren und ein Posadnik nackt von der Volchovbrücke geworfen werden konnte. Ein verblüffendes Spiel des Zufalls: Nifont ist der erste lachende Mensch der alten Rus', von dem dies dokumentarisch belegt ist. In der Niederschrift der Antwort auf die 17. Frage Kiriks ist festgehalten, daß der Bischof in Lachen ausbrach: «Er lachte und schalt ihn sehr: Das, sprach er, geschieht nicht ohne Gottes Geheiß»<sup>66</sup>.

Selbst die Feinde Novgorods achteten Nifont, wie aus seinen Beziehungen zu Jurij Dolgorukij hervorgeht. Während Nifont in sich das Prinzip der Stabilität der Macht verkörperte, zeigte er gleichzeitig eine Geschmeidigkeit und Selbständigkeit der politischen Entscheidungen, die von einem zugereisten Griechen, einem Vertreter der Interessen Konstantinopels nicht ohne weiteres zu erwarten waren. Wie jeder Staatsmann konnte Nifont nicht zu allen gut sein, und indem der Chronist die Summe seines Lebens zieht, schließt er vernünftig: «Viele sprachen gegen ihn, sich selbst zur Sünde»<sup>67</sup>.

## РЕЗЮМЕ

М. Ф. Мурьянов

### Установление вечевой республики в Новгороде и церковные противоречия

Становление государственного механизма Новгородской вечевой республики происходило в период, когда на ключевом посту председателя Совета господ находился архиепископ Нифонт (1131–1156) – сильная личность новгородской истории, поборник всей Русской земли, как его называет летописец, Нифонт пережил 11 посадников и 10 князей Новгорода Великого.

Портрет Нифонта – тема, далекая от исчерпания. Для того, чтобы браться за нее вновь, нужны новые ракурсы и дополнительные источники света. Автор этих строк нашел их в истории новгородского Антониева монастыря. Его основатель Антоний Римлянин пришел в Новгород как чужеземец, даже не знающий русского языка. На свои собственные средства он построил собор Рождества Богородицы, метрологическим модулем которого является римский фут, и украсил его фресковой живописью западного стиля. Несмотря на свои средства и связи, четверть века Антоний оставался непризнанным в новгородских верхах. Когда на новгородскую кафедру пришел Нифонт, первым актом нового владыки явилось поставление во игумены Антония Римлянина. За этим последовало беспрецедентное в истории Русской Церкви запрещение Новгорода киевским

<sup>63</sup> Makarij, *archimandrit*. Archeologičeskoe opisanie cerkovnych drevnostej v Novgorode i ego okrestnostjach. Bd. 1. Moskau, 1861. S. 96–97, 366.

<sup>64</sup> Leonid, *archimandrit*. Svjataja Rus. St. Petersburg, 1891. N 42.

<sup>65</sup> Die Angaben M. N. Tichomirovs, nach denen die Vita des hl. Nifont von Novgorod zu Beginn des 13. Jahrhunderts geschrieben wurde, sind unrichtig; vgl.: *Tichomirov M. N. Drevnerusskie goroda*. Moskau, 1956. S. 272, 447.

<sup>66</sup> Russkaja istoričeskaja biblioteka. Bd. 6.1880. Sp. 28–29.

<sup>67</sup> NPL. S. 29.

митрополитом греком Михаилом. Конфликт был улажен после трудных переговоров, для которых митрополит лично прибыл в Новгород. С ним обошлись учтиво, но твердо, и Антоний остался на своем месте.

Политические страсти вспыхнули с новой силой после неканоничного поставления на вакантную киевскую кафедру митрополита Климента Смолятича, из русских. Дальновидный Нифонт не приветствовал лобовые приемы борьбы с Константинополем и поэтому Климента не признал. Впоследствии под нажимом князя Изяслава и в силу изменившейся обстановки Нифонт сделал великолепный жест примирения – заложил первую известную нам русскую церковь св. Климента, однако не в самом Новгороде, а в его захиревшем придатке, городе Ладоге.

В дни установления вечевого республиканского строя симпатии Нифонта были на стороне свергнутого князя Всеволода Мстиславича, хотя владыка не связывал себя с князем слишком тесно, считаясь с настроениями восставшего народа и преобладающей части боярства.

Сводя известные нам данные в одно целое, мы видим Нифонта как выдающегося русского политического деятеля, которого уважали даже такие враги Новгорода, как князь Юрий Долгорукий. Носителем грекофильских тенденций, или убежденным грекофилом, или греком, как его называли предшествующие авторы, он вовсе не был.

**О НОВГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЕ XII ВЕКА.** *Статья опубликована: Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. 1969–1970. Bd. XIX. Fasc. 2. S. 415–436.*

Древнерусская письменность начинала складываться в эпоху, когда западная средневековая культура уже прошла долгий путь развития и имела на своем счету немало выдающихся достижений. Молодые побеги русской культуры не могли бы развиваться так бурно, если бы их корни не имели широкие разветвления – значительно более широкие, чем этого хотелось константинопольской администрации, назначавшей своих ставленников на епископские кафедры русской земли.

Особенно благоприятным для развития древнерусской литературы был период княжения Ярослава Мудрого (1014–1054). По оценке летописца Начальной летописи, историческая роль этого государственного деятеля заключается в том, что после того как его отец Владимир Святой вспахал и умягчил землю принятием христианства, Ярослав посеял книжные словесы, «а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное». Здесь, на страницах ученого бенедиктинского журнала, особенно хочется процитировать киевского монаха, записавшего в древней летописи, что при Ярославе Мудром на Руси «нача вера хрестьяньска плодитися и раширяти\* и черноризьци почаша множитися, и манастиреве починаху быти»<sup>1</sup>. Как хорошо подходит к этим одухотворенным словам «Лик черноризцев» на фреске Страшного суда в церкви Спас-Нередица под Новгородом, расписанной в 1199 г.! Мы воспроизводим ее по негативу 1903 г. из фотоархива Института археологии Академии наук СССР, сама церковь расстреляна немцами в Отечественную войну.



Лик черноризцев. Фрагмент фрески «Страшный Суд»  
(церковь Спаса на Нередице, 1199 г.)

Ярослав организовал в Новгороде школу для трехсот детей<sup>2</sup>, а в Киеве – скрипторий, осуществлявший переводы книг на русский язык; он основал большую библиотеку в построенном им киевском соборе св. Софии. Предполагается, что он же учредил русское летописание. Любимым занятием князя было чтение. Характерный штрих: когда дочь Ярослава Мудрого Анна стала французской королевой, она, в отличие от других королей и даже королей Европы, по неграмотности скреплявших документы жирным крестом, подписывалась полным именем и титулом<sup>3</sup>.

Ярослав Мудрый, заимствуя византийскую культуру, исходил отнюдь не из интересов самой Византии. История его взаимоотношений с Константинополем является непрерывной пробой сил.

\* Sic! – Ред.

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стлб. 151 (статья 1037 года).

<sup>2</sup> Гудзий Н. К. История древней русской литературы. М., 1966. С. 49.

<sup>3</sup> Мельников Е. И. О языке и графике подписи Анны Ярославны 1063 года // Славянское языкознание. М., 1959. С. 113–119; Dhondt J. Sept femmes et un trio de rois // Contributions à l'Histoire économique et sociale. T. 3. Bruxelles, 1965. P. 60.

Настойчивая постановка Ярославом вопроса о церковной автономии увенчалась учреждением в 1037 г. киевской митрополии и даже назначением в 1051 г. митрополита из русских, Илариона, выдвинувшегося благодаря своему знаменитому «Слову о законе и благодати», направленному против греческих притязаний и проникнутому патриотическим воодушевлением<sup>4</sup>.

Ярослав Мудрый умер на 77 году жизни, 20 февраля 1054 г. Пять месяцев спустя прогремели взаимные анафемы Рима и Константинополя. Давно назревавший раскол Церкви стал совершившимся фактом<sup>5</sup>.

Киевское летописание предпочло «не заметить» этого события. Русь не пожелала связывать себя занятием каких-либо определенных позиций и избрала тактику выжидания. Папские легаты, оформившие раскол в константинопольском соборе св. Софии, сочли нужным возвращаться в Рим окольным путем, через Киев, и были приняты здесь вежливо<sup>6</sup>. Константинополь отомстил внесением Киева в список византийских митрополий на 62 место<sup>7</sup>.

При митрополите Георгии (1062–1072) Киев должен был уступить византийскому нажиму и включиться в «стязанье с латиною»<sup>8</sup>, но добиться полного пресечения западных связей русской культуры Константинополь не сумел, и не сумел бы даже в том случае, если бы в русских верхах искренне захотели пойти навстречу таким пожеланиям Византии. Фактически же торговля с «погаными латинянами» продолжала развиваться<sup>9</sup>, наперекор прямому церковному запрещению многие русские князья заключали династические браки с западными феодалами<sup>10</sup>. Говорилось одно, а делалось другое, этим дипломатическим приемом правители Киевской Руси владели не хуже своих партнеров.

Татаро-монгольский ураган стер с лица земли сокровищницу русской книжной культуры, и начальный этап русского летописания является сейчас объектом чисто теоретических построений филологов. От созданной Ярославом Мудрым киевской Софийской библиотеки не уцелело ни одного листка пергамента, старший список «Повести временных лет» относится к 1372 г. и написан во Владимире<sup>11</sup>. В текстологическом анализе летописей достигнуты значительные результаты – достаточно назвать вклад А. А. Шахматова, М. Д. Приселкова, А. Н. Насонова, Д. С. Лихачева – но полной достоверности во всех аспектах реконструкции нет и, естественно, быть не может. В частности, это относится к выявлению хронологической теории, положенной в основу древнерусского летописания. Покажем это на примере работ, по традиции приписываемых автору первой половины XII в. Кирику Новгородцу, диакону и доместику Антониева монастыря.

Имеются указания на то, что из-под его пера вышли хронологический трактат «Учение имже ведати человеку числа всех лет»<sup>12</sup> и памятник канонического права «Вопрошание Кирика»<sup>13</sup>. Кирик являлся также составителем Новгородского летописного свода 1136 г., так называемого Софийского временника<sup>14</sup>. Такова концепция о Кирике Новгородце, прочно вошедшая в настольные руководства по славистике<sup>15</sup>. К этому следовало бы добавить еще одну – забытую, но немалую – заслугу Кирика перед древнерусской книжной ученостью. Он переписал (или перевел?) Пятикнижие Моисеево

<sup>4</sup> Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона // *Slavia*. Roč. XXXII. Č. 2. Praha, 1963. S. 141–175.

<sup>5</sup> Bornand G.-H. Le schisme de 1054 entre l'Occident et l'Orient chrétien. Paris, 1963.

<sup>6</sup> Kovalevsky P. L'Église russe en 1054 // *Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*. T. I. Chevetogne, 1954. P. 482.

<sup>7</sup> Ammann A. M. S. J. Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien, 1950. S. 31.

<sup>8</sup> Памятники древнерусского канонического права / Под ред. В. Н. Бенешевича. Ч. 2. Вып. I. Пг., 1920. С. 104.

<sup>9</sup> Новосельцев А. П., Пашуто В. Т. Внешняя торговля древней Руси (до середины XIII в.) // *История СССР*. М., 1967. № 3. С. 81–108.

<sup>10</sup> Baumgarten N. Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. Rome, 1927.

<sup>11</sup> Насонов А. Н. Лаврентьевская летопись и владимирское великокняжеское летописание // *Проблемы источниковедения*. Вып. II. М., 1963. С. 429–480.

<sup>12</sup> Публикация Погодиного списка № 76 (начала XVI в.) с примечаниями В. П. Зубова: *Историко-математические исследования* / Под ред. Г. Ф. Рыбкина и А. П. Юшкевича. Вып. 6. М., 1953. С. 174–212.

<sup>13</sup> Издано по пергаменной Кормчей XIII века: *Русская историческая библиотека*. Т. 6. СПб., 1880. Стлб. 21–51.

<sup>14</sup> Лихачев Д. С. Софийский временник и новгородский политический переворот 1136 г. // *Исторические записки*. Т. 25. М., 1948. С. 262.

<sup>15</sup> Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 203, 204, 211, 212, 442; Будовниц И. У. Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1962. С. 131; Лихачев Д. С. Текстология. М.; Л., 1962. С. 349, 372, 373; Советская историческая энциклопедия. Т. 7. М., 1965. Стлб. 280.

специально для князя Святослава Олеговича. К. Ф. Калайдович видел его в копии XV в.<sup>16</sup>, впоследствии исчезнувшей<sup>17</sup>.

В таком виде Кирик предстает перед нами как очень разносторонняя личность. При детальном разборе в ней обнаруживаются неразрешимые внутренние противоречия. В самом деле, какими знаниями и качествами обладал гипотетический Кирик Новгородец?

Как domestik (т.е. руководитель хора) Богородичной церкви Антониева монастыря он являлся наставником по кондакарному пению, требующему весьма высокой профессиональной выучки и знания сложной системы музыкальной нотации.

В трактате «Учение имже ведати человеку числа всех лет» Кирик обнаруживает знание методов хронологических расчетов, понимание тонкостей астрономической теории календаря.

«Вопрошание», построенное как диалог с архиепископом Нифонтом по вопросам церковного права, характеризует Кирика как человека начитанного в канонистике и имеющего немалый запас непосредственных жизненных наблюдений.

Ведение государственного летописания при Софийском соборе, т.е. почетная и доверительная функция, являющаяся как бы должностью секретаря архиепископа, могла быть возложена только на клирика, обладающего административным опытом, на «своего человека» новгородского Кремля.

Написание Пятикнижия Моисея для подношения князю предполагает в Кирике по меньшей мере каллиграфические способности, а вероятнее всего и филологические познания, необходимые для ответственного отношения к библейскому тексту.

Итак, Кирик Новгородец был диаконом, музыкантом, опытным юристом, первым русским математиком, придворным летописцем, ученым библеистом. Все это, заметим, относится к 24-летнему молодому человеку, прожившему, вероятно, недолго: «худ есмь и болен», пишет он о себе в 6-й статье «Вопрошания».

Возникает вопрос, а не является ли Кирик Новгородец наших настольных руководств фикцией, возникшей из неосмотрительно превращенного в аксиому давно устаревшего мнения митрополита Евгения (Болховитинова) о том, что автор трактата по хронологии и автор юридического «Вопрошания» есть одно и то же лицо?<sup>18</sup>

Автором хронологического «Учения» является domestik Антониева монастыря диакон Кирик, это документировано колофонами списков трактата. Автором юридического «Вопрошания» является тоже Кирик. Но какой Кирик – об этом рукописи «Вопрошания» не говорят ничего. Полагаем, что молчание источников еще не есть достаточное основание для суммирования качеств всех возможных Кириков и наделяния ими одного человека. В Новгороде Великом XII в. имелось достаточно образованных людей, чтобы не возлагать бремя стольких важнейших функций на одного слабого здоровьем юношу черноризца.

По монастырским правилам и обычаям духовным отцом и непререкаемым авторитетом для насельников монастыря является игумен. «Der Abt wird Christus gleichgestellt. Man muss ihm nicht nur gehorchen, man muss ihn auch lieben, so wie man Christus liebt. So hat der Abt auch Anspruch auf die *ἐξουχίαν*, seiner Mönche, keiner ihrer Gedanken soll ihm fremd bleiben. Denn nur so ist er imstande, die Mönche zu Christus zu führen»<sup>19</sup>. Если бы канонист Кирик действительно был диаконом Антониева монастыря, то, аргументируя в диалоге с архиепископом Нифонтом ссылками на памятники права и живые авторитеты, он не мог бы не упомянуть прежде всех своего духовного отца, игумена Антония Римлянина. Но в «Вопрошании» об Антонии Римляnine не говорится ни слова.

Пятикнижие Моисея, согласно колофону рукописи, было написано domestikом Антониева монастыря Кириком для Святослава Олеговича в первый год его княжения, в 1136 г. Это было бурное время установления новгородской вечевого республики, после успешного захвата политической власти и государственного аппарата крупнейшими боярскими фамилиями<sup>20</sup>, когда князь был низведен на положение наемного начальника военной дружины. В результате городского восстания 1136 г. князь Всеволод Мстиславич был изгнан, на новгородский стол пришел из Чернигова

<sup>16</sup> Калайдович К. Ф. Иоанн, экзарх болгарский. М., 1824. С. 97.

<sup>17</sup> Михайлов А. В. Опыт изучения текста Книги бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. I. Варшава, 1912. С. CCIV, CCXXXVI.

<sup>18</sup> Евгений (Болховитинов), митр. Сведение о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту // Труды и летописи Общества истории и древностей Российских при Московском университете. Ч. IV. Кн. I. М., 1828. С. 122. До митрополита Евгения эту мысль высказал, но в более осторожной форме, К. Ф. Калайдович (см. выше, примеч. 16). Его труд Болховитинов не читал.

<sup>19</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 359–360.

<sup>20</sup> Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 25.

Святослав. Хорошо известно, какими были взаимоотношения между новым князем и руководителем вечевой республики архиепископом Нифонтом. Владыка с презрением отозвался о женитьбе Святослава на новгородке: «не достоит ея пояти» и наложил запрет белому и черному духовенству Новгорода на совершение брачного обряда. Святослав не подчинился и «венецясь своими попы у святого Николы», т.е. церемония была совершена в княжеском Николо-Дворищенском соборе попами, прибывшими с князем из Чернигова. Новгород ответил на эту дерзость: «В то же лето стрелиша князя милостьници Всеволожи»<sup>21</sup>. Святослав остался жив, но в апреле 1138 г. новгородцы его выгнали.

Стал ли бы приближенный Нифонта канонист Кирик, хорошо знавший политическую обстановку, трудиться над Пятикнижием для Святослава, да еще писать в колофоне «Бог ему да продолжит лета»?

Приходим к выводу, что во второй половине XII в. в Новгороде было два автора, носивших имя Кирик. Первым из них был domestик Антониева монастыря, второй являлся священником из архиепископского окружения. Первый сочинил «Учение имже ведати человеку числа всех лет» и переписал Пятикнижие Моисеево, второй специализировался на каноническом праве. Был ли он причастен к летописанию – неизвестно. Это был начитанный человек, и саркастический Б. А. Романов напрасно был так уверен в том, что Кирик обманывает Нифонта ссылкой на канонический текст, разрешающий замену епитимий заказными литургиями<sup>22</sup>. Надо было прочесть исследование Н. К. Никольского, доказавшее, что такой текст действительно существует<sup>23</sup> – Кирик прочел Нифонту Правило англосакса Бонифатия<sup>24</sup> († 754). Нельзя не отметить, что в так называемой Особой редакции «Вопрошания» Кирика во всех трех ее списках – они относятся к XVI в. – содержится общее отклонение в имени автора, по заглавию текста «Се есть вопрошание Кирилово»<sup>25</sup>. Впрочем, внутри текста два списка указывают имя автора в звательном падеже: «тебе поведаю, *Кириче*», и лишь третий в этом месте называет его *Кириле*.

Необходимо оценить культурно-исторические условия, явившиеся почвой для появления в стенах новгородского Антониева монастыря хронологического трактата Кирика «Учение имже ведати человеку числа всех лет». Поскольку для изучения истории календаря нужна компетентность как в точных науках, так и в историко-филологических дисциплинах, эта область никогда не страдала от избытка исследователей. В работе Н. Г. Бережкова о древнерусской хронологии «Учение» Кирика даже не упоминается<sup>26</sup>, а известная Н. А. Мещерскому новгородская Кормчая с трактатом о календарях, нонах и идах, приписываемая некоему «великому книжнику Антиохийскому», в указываемой им библиографии, к сожалению, не отыскивается<sup>27</sup>.

Величавая правильность движения звезд по ночному небу поражала человека еще в доисторические времена. Потребность в точной количественной оценке движения небесных светил развилась в связи с нуждами навигации, в открытом море потеря ориентации вела к неминуемой гибели. Накапливавшийся эмпирический материал тщательно изучался, и звездочеты древнего Вавилона уже умели предвычислять затмения. Однако создание простой, точной и удобной системы счета времени натолкнулось на непреодолимые препятствия, поскольку солнечный год не охватывает целое число лунных месяцев. Один период Луны равен в среднем 29,53059 дня, а солнечный год составляет около 365,2422 дня, и дробность этих чисел вводит добавочные трудности в проблему счета времени. К тому же, строго говоря, солнечный год постепенно сокращается, а продолжительность суток увеличивается.

«Любое совершившееся событие навсегда уходит в прошлое, и, чтобы ответить на вопрос *когда*, необходимо иметь непрерывную систему измерения промежутков времени от некоторого начального события до данных событий»<sup>28</sup>. Утвердившееся на практике решение проблемы нуля

<sup>21</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 24–25. Старший список опубликован факсимильно: Новгородская харатейная летопись / Изд. Археографической комиссии. М., 1964.

<sup>22</sup> Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. М.; Л., 1966. С. 193.

<sup>23</sup> Никольский Н. К. К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись Общества любителей древней письменности и искусства. Т. 3. Пг., 1917. С. 110–124.

<sup>24</sup> Lauer Ph. Catalogue général des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale. Vol. 2. Paris, 1940. P. 58.

<sup>25</sup> Смирнов С. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1913. С. I, 16.

<sup>26</sup> Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963.

<sup>27</sup> Мещерский Н. А. Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI–XV веков // ТОДРЛ. Т. XX. М.; Л., 1964. С. 181.

<sup>28</sup> Кузьмин Б. С. Основы астрономического метода измерения времени. М., 1954. С. 22.

шкалы времени принадлежит нашему земляку, скифу Дионисию Малому (Dionysius Exiguus), жившему в первой половине VI в. в Риме<sup>29</sup>. Являясь аббатом монастыря, он разрабатывал вопросы хронологии и выдвинул идею считать началом нашей эры Рождество Христово<sup>30</sup>.

День Пасхи, центральный праздник христианского календаря, не имеет фиксированной календарной даты, а относится на первое воскресенье после первого весеннего полнолуния, причем согласно постановлению Никейского собора (325 г.), началом весны считается 21 марта, т.е. день весеннего равноденствия. Компютистика, или искусство вычислять таблицу дат Пасхи на целые столетия вперед, является коллективным созданием лучших математических умов поздней античности. Это был, по образному выражению А. Паннекука, тонкий ручеек науки, бежавший сквозь ночь европейской цивилизации – раннее средневековье<sup>31</sup>.

Теория календаря получила новый импульс для своего развития в XI – XII вв., когда Европа ознакомилась с достижениями арабской математики и астрономии<sup>32</sup>. Почти одновременно в ряде стран латинского Запада появляется ряд работ по компютистике. Трактат Кирика «Учение имже ведати человеку числа всех лет» мы считаем необходимым отнести к этому ансамблю, вопреки тому, что до сих пор его обычно рассматривали либо изолированно, как чисто русское явление<sup>33</sup>, либо считали основанным на данных византийской науки<sup>34</sup>.

Основанием для такой переоценки труда Кирика должно быть, разумеется, нечто более убедительное чем простой факт одновременности с западными сочинениями по хронологии. Оно находится в специфической роли Антониева монастыря как форпоста латинской Церкви на Востоке, умело замаскированного под православную обитель. Антониев монастырь основан в начале XII в., когда orbis terrarum christianus уже пережил процесс поляризации сил и Западу нужна была в Новгороде такая разведка, которая имела бы доступ не только на рыночную площадь, но и под епитрахиль исповедника.

В один прекрасный день 1106 г. простодушные новгородцы обнаружили на пустынном берегу Волхова человека, молившегося на камне. По-русски он не понимал, но очень скоро с языком освоился, назвался Антонием и, явившись к епископу новгородскому Никите, рассказал ему под условием соблюдения строжайшей тайны о своем чудесном прибытии на камне по морю из Рима. Никита, «никако же можаше насытитися сладких и медоточных словес от преподобного», охотно разрешил Антонию построить монастырь на том месте, где остановился его камень. Как раз в это время Волхов принес сверхъестественным образом бочку с ценностями и церковной утварью, пущенными Антонием в море перед отбытием из Рима, была оформлена купчая на земельный участок, приобретенный Антонием «у Смехна и Прохна Ивановых детей»<sup>35</sup>, и закипела работа по сооружению монастыря, вскоре ставшего крупным хозяйством. Первоначальная деревянная церковь Рождества Богородицы, поставленная Антонием в память своего прибытия в Новгород в этот праздник, сменилась огромным каменным собором, освященным в 1119 г. и расписанным фресками в 1125 г.<sup>36</sup>

По единодушному мнению советских историков живописи, не склонных преувеличивать роль западного влияния в русской культуре, фрески Антониева монастыря принадлежат западному искусству<sup>37</sup>. М. К. Каргер указывает на их стилистическую близость к миниатюрам Рейхенау и Регенсбурга, а также к романо-византийской монументальной живописи Италии XII в.<sup>38</sup>

<sup>29</sup> *Dekkers-Aem. GaarE. Clavis patrum latinorum. Steenbrugge, 1961. N 2284.*

<sup>30</sup> Существует мнение, что вифлеемская звезда волховов представляет собой феномен соединения Юпитера и Сатурна в созвездии Рыб, имевший место в 6 г. до нашей эры: *Astronomischer Jahresbericht, hg. vom astronomischen Recheninstitut in Heidelberg. Bd. 65. Berlin, 1967. S. 14–15.*

<sup>31</sup> *Паннекук А. История астрономии. М., 1966. С. 187.*

<sup>32</sup> *Menéndez Pidal R. España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente // Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. T. 3. Madrid, 1955. P. 13–34; Schipperges H. Assimilations-Zentren arabischer Wissenschaft im 12. Jahrhundert // Centaurus. T. 4. Copenhagen, 1956. S. 325–350.*

<sup>33</sup> *Святский Д. О. Очерки истории астрономии в древней Руси. Ч. I // Историко-астрономические исследования. Вып. 7. М., 1961. С. 97–101.*

<sup>34</sup> *Ammann A. M. Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien, 1950. S. 44.*

<sup>35</sup> Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С. Н. Валка. М.; Л., 1949. С. 159–161.

<sup>36</sup> Новгородская первая летопись... С. 21.

<sup>37</sup> *Лазарев В. Н. Живопись и скульптура Новгорода // История русского искусства. Т. 2. М., 1954. С. 78–82.*

<sup>38</sup> *Каргер М. К. Древнерусская монументальная живопись. М.; Л., 1964. С. 8. О романо-византийском искусстве см.: Weitzmann K. Various aspects of Byzantine influence on the Latin countries from the VI to the XII century; Kitzinger E. The Byzantine contribution to Western art // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 2. Washington, 1966. P. 3–47.*

Если у Антония Римлянина хватило размаха на импорт церковной утвари и приглашение западных фрескистов, то на приобретение рукописей, необходимых для интеллектуальной работы монастыря, средства должны были найтись и по давню. До нас не дошло ничего из латинской библиотеки Антония, ее не существовало уже по монастырской описи 1696 г.<sup>39</sup>: что произошло с новгородскими монастырями в январе 1570 г., когда сюда прибыла из Москвы карательная экспедиция во главе с Иваном Грозным и Малютой Скуратовым, к сожалению, слишком хорошо известно<sup>40</sup>.

Церковно-политическая сущность Антониева монастыря всегда тщательно камуфлировалась, официальная легенда рассказывает о происхождении Антония от православных родителей, терпевших притеснения в католическом Риме<sup>41</sup>. Мы полагаем, что далеко не случайна общность патронии главных храмов Антониева монастыря и Киево-Печерской лавры – оба посвящены Богородице (ее Рождеству и Успению). Этим, как и совпадением имен Антония Римлянина и Антония Печерского, латинские лазутчики явно хотели создать видимость духовной близости обоих центров монастырской культуры. Однако их выдает агиографическая типология, мотив плавания на камне по морю является несомненным заимствованием из кельтской агиографии<sup>42</sup>. Как раз в этот период англосаксонские связи Новгорода были настолько интенсивными, что пенни вышли на второе место по численности в древнерусских кладах, уступая первенство только немецким денариям<sup>43</sup>. Все это вполне объяснимо, в Новгороде в это время княжил Мстислав Владимирович, англосакс по матери<sup>44</sup>.

Создается однако впечатление, что инородность Антониевой обители в православном Новгороде как-то чувствовалась окружающими. Несмотря на богатое хозяйство и впечатляющую красоту собора, Антоний долго оставался без людей, над которыми можно было бы принять игуменство. Архиепископ Нифонт совершил поставление Антония во игумены лишь в 1131 г., через 25 лет после его прибытия на новгородскую землю<sup>45</sup>. По мнению Е. Е. Голубинского, «это может значить, что охотники идти в монахи выискивались весьма туго»<sup>46</sup>. Но почему-то для Киево-Печерской лавры они находились очень легко. С другой стороны, следует считаться с возможностью того, что кворум черноризцев сложился у Антония своевременно, а заминка с игуменством *de jure* произошла из-за оппозиции архиепископа, видевшего в Антонии – и не без основания, как это доказывают здравицы в колофонах доместика Кирика – сторонника княжеской власти и, к тому же, нежелательного чужеземца из латинского мира. Поразительно, что, являясь фактическим хозяином богатой обители, Антоний не только что не имел игуменской власти, но был с церковно-правовой точки зрения рядовым черноризцем. Как сообщает его житие, после избрания Антония в 1131 г. монахи всем миром отправились к Нифонту на утверждение, и архиепископ за один раз посвятил Антония в диаконы, рукоположил в священники и поставил во игумены.

Через пять лет после поставления Антония в Новгороде установился республиканский строй. В 1147 г. Антоний умер, и его монастырь стал быстро хиреть, придя через несколько десятилетий почти в совершенное запустение<sup>47</sup>. В конце XII в., когда на новгородском столе находился князь Ярослав Владимирович, по заказу которого была построена знаменитая своими фресками церковь Спаса на

<sup>39</sup> Опись Антониева монастыря за 1696 г. // Труды XV Археологического съезда в Новгороде (1911 г.). Т. I. М., 1914. С. 250–282.

<sup>40</sup> Ср. теперь: *Скрынников Р. Г.* Опричный разгром Новгорода // Крестьянство и классовая борьба в феодальной России. Л., 1967. С. 157–171.

<sup>41</sup> Житие Антония Римлянина сохранилось в списках не ранее XVI в., утраченная первоначальная редакция принадлежит перу игумена Андрея († 1157), непосредственного преемника Антония. См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы. СПб., 1844. С. 34; *Барсуков Н.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стлб. 48–51. Житие опубликовано дважды: в «Православном собеседнике» (изд. Казанской Духовной академии. 1858. Ч. 2. С. 157–171, 310–324 (по рукописи № 834 Соловецкой библиотеки)) и Н. И. Костомаровым: Памятники старинной русской литературы, изд. графом Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. I. СПб., 1860. С. 263–270 (по рукописи № 154 Румянцевского музея).

<sup>42</sup> *Snieders I.* L'influence de l'hagiographie irlandaise sur les vitae des saints // *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain, 1928. Т. 24. Р. 617.

<sup>43</sup> *Потин В. М.* Редкие английские денарии X–XI вв. // *Нумизматика и эпиграфика*. Т. 5. М., 1965. С. 161–171.

<sup>44</sup> Подробнее об этом см.: *Алексеев М. П.* Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // *ТОДРЛ*. Т. II. М.; Л., 1935. С. 39–80.

<sup>45</sup> Новгородская первая летопись... С. 22.

<sup>46</sup> *Голубинский Е. Е.* История русской Церкви // *ЧОИДР*. Т. 210. М., 1904. С. 594.

<sup>47</sup> Жизнь преподобного Антония Римлянина новгородского чудотворца, с приложением краткой истории Антониева монастыря. Новгород, 1913. С. 31.

Нередицком холме, дела Антониева монастыря существенно поправились, и это было обусловлено западной ориентацией князя Ярослава Владимировича, венгра по матери.

В последующие века политический характер Антониева монастыря, по всей вероятности, сохранялся. Далеко не случайно Антоний Римлянин не был причислен к лику святых на соборах 1547 г. и 1549 г., проходивших под председательством митрополита Макария, в прошлом архиепископа Новгородского. В Макарьевских Минеях, первом систематическом своде русских житий святых, составлявшемся в этот период в Новгороде, Антония Римлянина нет. В этом вопросе русское церковное руководство проявило максимальную осторожность и дальновидность, подрыв авторитета столь древнего монастыря в глазах простого народа был нецелесообразен.

При царе Федоре Иоанновиче в 1589 г. была учреждена Московская патриархия, что положило конец формальной подчиненности Русской Церкви Константинополю. По делам канонизации уже не нужно было испрашивать чьих-либо разрешений, а по соображениям государственного престижа номенклатуру национальных святых следовало расширить. При первом патриархе Московском и всея Руси Иове в 1597 г. состоялось обретение мощей преподобного Антония Римлянина<sup>48</sup>, положившее начало местному новгородскому культу. Приблизительно в 1634 г. «Устав церковных обрядов» главного храма русского государства, Успенского собора московского Кремля, предписал: «Августа в 3 день Антонию Римлянину благовест в Лебедь, трезвон средний»<sup>49</sup>. Тем самым натурализация Антония завершилась, и в XIX в., когда стали появляться серьезные исследования по новгородике, выискивание латинских компонентов в наследии Антониева монастыря противоречило официальной триединой формуле *православие, самодержавие, народность* и уже было бы воспринято как признак дурного тона.

Все, кто анализировал хронологический трактат Кирика, обращали внимание на странный, единственный в своем роде способ деления часа, предлагаемый «Учением имже ведати человеку числа всех лет». Кирик делит час, т.е. двенадцатую часть дня, на пять частей, одну пятую часть часа снова на пять частей, и так далее до получения  $(\frac{1}{5})^6$  часа. По его словам, дальнейшее деление времени невозможно.

Существует мнение, что столь малые доли часа не имели никакого прикладного значения и являлись не более чем плодом наивного числолюбия автора трактата<sup>50</sup>. В самом деле, не исключено, что для Кирика это было такой же печальной игрой ума, как и для авторов латинских эпитафий, высчитывавших, что дорогой для них покойник прожил на этом свете столько-то лет, месяцев, дней, часов и скрупулов<sup>51</sup>.

В. П. Зубов указал на вероятность того, что дробные доли часа, предложенные Кириком, представляют определенные удобства при астрономических вычислениях, связанных с Метоновым циклом<sup>52</sup>. Считаясь с правдоподобием этой догадки, мы все же хотели бы предложить еще одно возможное объяснение счета времени по системе Кирика.

Старожилы до сих пор помнят колокольный звон храмов Новгорода Великого. Он начинался с удара колокола кафедрального Софийского собора, по его благовесту начинался, как это сказано у Томаса Манна о Риме времен папы Григория Великого, «Glockenschall, Glockenschwall supra urbem, über der ganzen Stadt, in ihren von Klang überfüllten Lüften». Звоном возвещалось начало вечернего, утреннего и дневного богослужения.

Нельзя себе представить, что из года в год, изо дня в день, с утра до вечера пономари и клир всех церквей средневекового города томились в ожидании удара колокола св. Софии, не имея собственного устройства для счета времени по мелким долям часа, в нем нуждался прежде всего сам софийский пономарь. Если в 1404 г. в Москве были установлены часы с автоматическим боем, поразившие воображение летописца Троицкой летописи<sup>53</sup>, то в домонгольскую эпоху должны были существовать простейшие водяные или песочные часы, так как в климатических условиях Новгорода солнечные часы будут в большинстве случаев бесполезны. При градуировке водяных или песочных резервуаров были безусловно необходимы такие дробные доли часа как  $\frac{1}{5}$ ,  $\frac{1}{25}$ , а может быть и  $\frac{1}{125}$ . Для единиц меньших порядков, указанных у Кирика, вряд ли имелись физические приборы с визуальным отсчетом, но они, вплоть до  $\frac{1}{15625}$  часа, вполне воспринимались акустически, как

<sup>48</sup> Голубинский Е. Е. История канонизации русских святых. М., 1903. С. 119.

<sup>49</sup> Русская историческая библиотека. Т. 3. СПб., 1876. Стлб. 101.

<sup>50</sup> Степанов Н. В. Заметка о хронологической статье Кирика // Изв. ОРЯС. Т. 15. Кн. 3. СПб., 1910. С. 129–150.

<sup>51</sup> Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Vol. 6. Paris, 1925. Col. 2370.

<sup>52</sup> Зубов В. П. Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // Историко-математические исследования. Вып. 6. М., 1953. С. 196–212.

<sup>53</sup> Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 457.

музыкальный интервал, и для Кирика, дирижировавшего хором, представляли самый непосредственный интерес. Лишь мельчайшая единица времени,  $\frac{1}{78125}$  часа (приблизительно  $\frac{1}{22}$  секунды) являлась в известной мере умозрительной величиной, поскольку не поддавалась чувственному восприятию безошибочно. Дальнейшее дробление времени не имело никакого практического смысла, в этом Кирик вполне прав.

В том, что касается выбора числа 5 как делителя часа (без последующего дробления на более мелкие доли), то у Кирика были предшественники – например, Беда Достопочтенный († 735)<sup>54</sup>. Среди доступной нам литературы обнаружилось две аналогии и среди современников Кирика, час делят на пять частей доместик английского бенедиктинского аббатства св. Кутберта в Дареме монах Симеон<sup>55</sup> и Гонорий Отенский, который, как известно, тоже некоторое время жил в Англии<sup>56</sup>. Сходство расчетов Кирика с работами английских средневековых компютистов подметил и астроном Б. А. Воронцов-Вельяминов<sup>57</sup>, но, к сожалению, он не указал, что именно имеет в виду.

Делением часа на 5 частей сходство новгородских монахов с их английскими коллегами во всяком случае не исчерпывается. В 1911 г. ученый библиотекарь петербургской придворной Певческой капеллы А. В. Преображенский констатировал чрезвычайно любопытное и необъяснимое совпадение способов звона русских и английских колоколов. И те и другие давали звук не посредством раскачивания самого колокола вместе с языком, как это принято в континентальной Европе, а ударом подвижного языка в неподвижный колокол<sup>58</sup>. Неподвижность корпуса колокола давала возможность значительно увеличить его вес и мощность звука.

Необходимо подчеркнуть, что колокола как предмет церковного обихода являются для Руси заимствованием из Запада, а не из Византии. В греческой Церкви колокольный звон стал применяться лишь с XIII в., после занятия Константинополя крестоносцами<sup>59</sup>, в то время как в Киеве найдено три колокола при раскопках Десятинной церкви конца X в.<sup>60</sup> и по одному колоколу XI–XII в. на Подоле в Киеве и в Городеске на Житомирщине<sup>61</sup>. Все они являются бронзовыми отливками весом примерно 20 кг, западной работы. На колоколе из Городеска есть даже рельефная надпись: GODEFRIDVS ISTVT VAS TITVLAVIT. Мнений о датировке колоколов Десятинной церкви, насколько знаем, никто не высказывал, но они вполне могли принадлежать к первоначальному инвентарю, поскольку в самой архитектуре этого храма, открывшегося благодаря археологическому таланту М. К. Каргера, опознаны специфически романские черты<sup>62</sup>.

Колокола имелись и в Софийском соборе Новгорода. В 1066 г. полоцкий князь-оборотень Всеслав Брячиславич враспloh ворвался со своей ратью в Новгород и занялся грабежом. Летописец словно плачет: «И колоколы сьима у святыя Софие. О, велика бяше беда в час тьи; и понекадила сьима»<sup>63</sup>. А в 1106 г., в момент прибытия на камне Антония Римлянина в Новгород, слышен был, как сообщает его житие, «великий звон» утрени праздника Рождества Богородицы. В Новгородском музее хранится бронзовый литой колокол западной работы, происходящий из Антониева монастыря. Он весит 20 кг и датируется первой половиной XIII в.<sup>64</sup>

Русские мастера успешно осваивали технологию литья колоколов и затем поразили мир колоколами небывалого веса. Во второй половине XVI в. Николай Немчин отлил в Москве колокол весом 16 000 кг, в 1622 г. Андрей Чохов сработал для колокольной Ивана Великого в московском

<sup>54</sup> *Beda Venerabilis. De temporum ratione* // *Patrologia latina* / P. p. J.-P. Migne. T. 90. Paris, 1850. Col. 303.

<sup>55</sup> *Simeon Monachus Dunelmensis. Historia de gestis regum Anglorum* // *Historiae anglicanae scriptores* X. London, 1652. P. 112; Blair P. H. *Symeon's History of the kings* // *Archaeologia Aeliana*. T. 16. Newcastle-upon-Tyne, 1939. P. 87–100.

<sup>56</sup> *Honorius Augustodunensis. De imagine mundi lib. II, cap. IV* // *Patrologia latina* / P. p. J.-P. Migne. T. 172. Paris, 1854. Col. 147.

<sup>57</sup> Воронцов-Вельяминов Б. А. Очерки истории астрономии в России. М., 1956. С. 13–14.

<sup>58</sup> Преображенский А. В. Колокольный звон // *Православная богословская энциклопедия*. Т. 12. СПб., 1911. Стлб. 350–353.

<sup>59</sup> До этого в Византии пользовались металлическими билами: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Vol. 3. Paris, 1914. Col. 1970–1976.

<sup>60</sup> Каргер М. К. Древний Киев. Т. I. М.; Л., 1958. Табл. XLIII.

<sup>61</sup> Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XVI вв.). М., 1966. С. 10, 14.

<sup>62</sup> Холостенко М. В. З історії зодчества древньої Русі X ст. // *Археологія*. Т. 19. Київ, 1965. С. 68–85.

<sup>63</sup> Новгородская первая летопись... С. 17.

<sup>64</sup> Даркевич В. П. Произведения... С. 30.

Кремле колокол весом 32 000 кг<sup>65</sup>. Изготовленный в 1733–1735 гг. мастерами И. Ф. и М. И. Моториными Царь-колокол весит 200 тонн<sup>66</sup>.

Изобретение огнестрельного оружия имело самое непосредственное влияние на судьбу колоколов. Несмотря на совершенно исключительное благоговение, которым окружают колокола Церковь и фольклор<sup>67</sup> — русские любовно называли свои тяжелые колокола личными именами, например, Сысой, Реут (от глагола *реветь*). Медведь, Голодарь (звонивший в дни поста). Полиелейный, Лебедь — в трудные времена колокола не раз служили сырьем для отливки пушек. Зато в мирное время это заставляло думать об акустических, конструктивных и технологических улучшениях колоколов, заказывавшихся в больших количествах, и довело их до высокой степени совершенства.

Такой круговорот колокольной бронзы привел к полному исчезновению древних колоколов большого размера, и сейчас не представляется возможным проследить на фактическом материале, как развивалось и откуда берет свое начало сходство русского и английского способов звона. Но в связи с тем, что репутация английских колоколов была с древнейших времен самой высокой<sup>68</sup> — небесным патроном колокольных мастеров Европы являлся ирландский святой Форкерн († 490) — и островные миссионеры были главными распространителями колокольной музыки на континенте<sup>69</sup>, мы все же вправе допустить возможность того, что обычай пользоваться колоколами и техника производства колоколов пришли на Русь не только через Германию, как это принято считать, а и непосредственно из Англии. Этимологически русское *колокол* может происходить как из древне немецкого *glokka*, так и непосредственно от его предшественника, древнеирландского *clocc*<sup>70</sup>. Еще во времена Ярослава Мудрого англосаксы бывали на Руси<sup>71</sup> и, конечно, привозили сюда дары своей родины. В их числе вполне могли найти свое место такие произведения прикладного искусства, как колокола. Их язык не нуждался в переводе и обладал свойством нравиться всем.

Английские связи Новгорода ждут своего дальнейшего изучения. Древняя и утонченная культура Британии, давшая Европе импульс для Каролингского возрождения, принесла молодой христианской культуре Новгорода новые жизненные соки. Для этого имелись исключительно благоприятные условия — могучие силы всасывания древней Руси и небывалые масштабы исхода англосаксов, покидавших завоеванную норманнами родину.

<sup>65</sup> Рубцов Н. Н. Знаменитый литец Андрей Чохов // Литейное производство. М., 1951. № 4. С. 22–25.

<sup>66</sup> Оловянишников Н. История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912.

<sup>67</sup> Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hg. von E. E. Hoffmann-Krayer und H. Bächtold-Stäubli. Bd. 3. Berlin; Leipzig, 1930. Sp. 868–876.

<sup>68</sup> Morris E. Towers and Bells of Britain. London, 1955.

<sup>69</sup> Mahrenholz Ch. Glocken. Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 5. Kassel; Basel, 1956. Sp. 276–291.

<sup>70</sup> Duft J. Die Bregenzer St. Gallus-Glocke in St. Gallen // Montfort. Heft 3. 1966 (Sonderdruck).

<sup>71</sup> Алексеев М. П. К вопросу об англо-русских отношениях при Ярославе Мудром // Научный бюллетень Ленинградского университета. Л., 1945. № 4. С. 31–33

## АНДРЕЙ ПЕРВОЗВАННЫЙ В ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ. *Статья* *опубликована: Палестинский сборник. Вып. 19 (82). Л., 1969. С. 159–163.*

Понимание литературного памятника связано с такой сложной системой знаний, что время от времени пересмотр филологического комментария нужен даже в тех случаях, если непосредственно о самом памятнике за истекший период ничего не писалось, новые данные всегда найдутся среди результатов смежных исследований. Еще раз прочитаем много раз обсуждавшееся сообщение Повести временных лет (в дальнейшем – ПВЛ) о странствии апостола Андрея Первозванного по русской земле:

«Ондрей уащю въ Синопии и пришедшю ему в Корсунь, увиде, яко ис Корсуны близъ устье Днепрское, [и] въсхоте пойти в Римъ и пройде въ вустье Днепрское, [и] оттоле поиде по Днепру горе. И по приключюау приде и ста подь горами на березе. [И] заутра въставъ и рече к сущимъ с нимъ ученикомъ: "Видите ли горы сия? – яко на сихъ горахъ восияеть благодать Божья; имать градъ великъ [быти] и церкви многи Богъ въздвигнути имать". [И] въшедъ на горы сия, благослови я, [и] постави крестъ, и помоливъся Богу, и сълезъ с горы сея, идеже послеже бысть Киевъ, и поиде по Днепру горе. И приде въ Словени, идеже ныне Новъгородъ, и виде ту люди сушая, како есть обычай имъ, [и] како ся мыють [и] хвощются, и удивися имъ. И иде въ Варяги, и приде в Римъ, и исповеда, елико научи и елико виде, и рече имъ: "Дивно видехъ словеньскую землю. Идучи ми семо, видехъ бани древены, и пережгутъ е рамяно, [и] совлокутъся, и будутъ нази, и облекутъся квасомъ уснинымъ, и возмутъ на ся прутье младое, и быють ся сами, и того ся добыють, едва влезутъ ле живи, и облекутъся водою студеною, и тако ожиють". И то творять по вся дни, не мучими никимже, но сами ся мучать, и то творять мовенья себе, а не мученья". Ты слышаще дивляхуса. Ондрей же, бывъ в Риме, приде в Синофию»<sup>1</sup>.

Откуда Нестор почерпнул эти сведения? Первым на этот вопрос ответил В. Н. Татищев: «Иоаким же точно говорит: Андрей в Киеве крестил, зри ниже, гл. 4, н. 35, и сие вероятнее, ибо он прежде Нестора более как за 120 лет писал»<sup>2</sup>.

Нас здесь интересует не степень соответствия действительности, а только сам факт высказывания первого епископа Новгорода Иоакима Корсунянина (с 989 г.) по этому вопросу, однако современная наука не оставляет почти никаких шансов на то, что утраченный текст, считавшийся В. Н. Татищевым Иоакимовской летописью, был действительно древним, не говоря уже о том, что относительно возраста своего списка и сам В. Н. Татищев не питал никаких иллюзий<sup>3</sup>.

В 1832 г. отставной чиновник Кондрат Лохвицкий, ссылаясь на «высочайшее повеление об открытии древностей», заявил киевскому генерал-губернатору о своем желании «раскрывать киевские древности из недр земли» и получил официальное разрешение на раскопки. Он начал с того места, где, по его предположению, апостол Андрей, посетив горы киевские, водрузил крест и предсказал великое будущее города. Здесь Лохвицкий вырыл куски соснового бревна и объявил их остатками апостольского креста, но занимавший тогда Киевскую митрополицию кафедру академик Евгений (Болховитинов) отмежевался от этого открытия: «...по признакам вещей мирских, найденных в яме, сие место было не священное, а хозяйственное»<sup>4</sup>.

А. Погодин дал обстоятельный обзор оценок и мнений, высказанных в дальнейшем по поводу сообщения ПВЛ об Андрее Первозванном<sup>5</sup>. Принято считать, что легенда о пребывании апостола на Руси отразила стремление молодой Русской Церкви обзавестись собственными христианскими древностями, ее борьбу за престиж и политическую независимость от Византии. Между тем М. Д. Приселков высказал оставшееся незамеченным противоположное мнение: те, кто хотел независимости от Царь-града, должны были отнестись к легенде об апостольской проповеди на Руси отрицательно, так как она неизбежно введет к унижительной для национального достоинства мысли, что русские ничему не научились у самого апостола и вынуждены были много веков спустя обратиться с просьбой о крещении к грекам<sup>6</sup>.

\* Sic! – Ред.

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стлб. 8–9.

<sup>2</sup> Татищев В. Н. История Российская. Т. I. М.; Л., 1962. С. 104.

<sup>3</sup> Тихомиров М. Н. О русских источниках «Истории Российской» // Татищев В. Н. История Российская... С. 51.

<sup>4</sup> Каргер М. К. Древний Киев. Т. I. М.; Л., 1958. С. 36.

<sup>5</sup> Погодин А. Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // Byzantinoslavica. Т. 7. Praha, 1937/8. Р. 128–147.

<sup>6</sup> Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII веков. СПб., 1913. С. 161.

А. А. Шахматов считал эпизод об Андрее Первозванном вставкой в ПВЛ, существовавшей в готовом виде отдельно от летописи и сложившейся в Киеве на основании устных преданий<sup>7</sup>. По его мнению, Нестор включил эту легенду в ПВЛ примерно в 1110 г., а в 1080-х годах, создавая Чтение о Борисе и Глебе, он ее еще не знал<sup>8</sup>. Существует и другая точка зрения, по ней рассказ об апостоле Андрее включен в летопись между 1113 и 1116 гг. игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром, переработавшим ПВЛ по поручению Владимира Мономаха<sup>9</sup>. В этой связи Д. С. Лихачев указывает на почитание апостола Андрея в семье Владимира Мономаха, особенно развившееся в конце XI – начале XII в.<sup>10</sup> Заметим, однако, что уже Всеволод Ярославич, родившийся в 1030 г., получил при крещении христианское имя Андрей<sup>11</sup>. Одно это в определенной степени объясняет выбор небесного патрона для киевской церкви св. Андрея 1086 г., равно как и постройку в Новгороде в конце XI в. церкви св. Андрея в память скончавшегося в 1093 г. Всеволода Ярославича<sup>12</sup>, и, пожалуй, не оправдывает переноса вставки в ПВЛ на период Сильвестра.

После систематизирующей работы Франтишека Дворника становится ясным, почему и в Византии XI в. было распространено убеждение, что апостол Андрей посетил Русь<sup>13</sup>. Руководствуясь не презумпцией невозможности, а критическим отношением к источникам, мы должны признать, что для миссионера I в. н. э. посещение греческих колоний Северного Причерноморья не являлось проблемой. Уже в VII–V вв. до н. э. пришельцы из античной Греции оставили археологические следы в Приднепровье и Побужье<sup>14</sup>, на территории Киева в культурном слое первых веков нашей эры найдены римские монеты<sup>15</sup>. Христианство пустило корни в Боспорском царстве под воздействием тех же социальных и духовных факторов, что и в остальном греко-римском мире<sup>16</sup>, и мы не видим оснований присоединяться к высказанной на последнем конгрессе византинистов точке зрения Д. Моравчика и Л. Мюллера, считающих известие ПВЛ о миссии апостола Андрея лишенным исторической почвы. Миссия могла быть, могла и не быть, и сегодня нет данных, чтобы решить этот вопрос окончательно<sup>17</sup>.

В качестве иллюстрации византийских представлений о русской миссии апостола Андрея указывают на письма императора Михаила VII Дуки Всеволоду Ярославичу, упоминающие, что одни и те же самовидцы божественного таинства и вещатели провозгласили слово Евангелия у обоих народов<sup>18</sup>. Однако, как убедительно показал М. В. Левченко, письма императора были адресованы вовсе не Всеволоду, а в Италию, Роберту Гвискарду<sup>19</sup>. Впрочем, это не меняет существа разбираемого вопроса, поскольку еще Ориген († 253/4) писал о посещении апостолом Андреем страны скифов<sup>20</sup>.

Если принять во внимание, что византийское предание приписывало Андрею Первозванному основание Царьградской кафедры<sup>21</sup>, а Вселенский Патриарх, который лично должен был совершать

<sup>7</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. Т. IV. М.; Л., 1940. С. 149–150.

<sup>8</sup> Шахматов А. А. Заметки к древнейшей истории русской церковной жизни // Научный исторический журнал. Т. 2. Вып. 2, СПб., 1914. С. 46. К датировке Несторова Чтения ср.: Поппэ А. В. О роли иконографических изображений в изучении литературных произведений о Борисе и Глебе // ТОДРЛ. Т. XXII. М.; Л., 1966. С. 43.

<sup>9</sup> Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. М., 1964. С. 139.

<sup>10</sup> ПВЛ. Ч. 2. М.; Л., 1950. С. 218.

<sup>11</sup> Янин В. Л., Лутаев Г. Г. Новые материалы о происхождении Владимира Мономаха // Историко-археологический сборник в честь А. В. Арциховского. М., 1962. С. 211.

<sup>12</sup> Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. 1. М., 1860. С. 15.

<sup>13</sup> Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge (Mass.), 1958; Mur'janoff M. Andreas der Erstberufene im mittelalterlichen Europa // Sacris Erudiri. Bd. XVII. 2. Steenbrugge, 1966. S. 411–427 (Наст. изд. Ч. I. С. 177–191).

<sup>14</sup> Онайко Н. А. Античный импорт в Приднепровье и Побужье в VII–V вв. до н. э. М., 1966.

<sup>15</sup> Кропоткин В. В. Клады римских монет на территории СССР. М., 1961.

<sup>16</sup> Кубланов М. М. Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 2. М.; Л., 1958. С. 68.

<sup>17</sup> Moravcsik D. Byzantinische Mission im Kreise der Türkvolker an der Nordküste des Schwarzen Meeres; Müller L. Byzantinische Mission nördlich des Schwarzen Meeres, vor dem 11. Jahrhundert // XIII International Congress of Byzantine Studies. Oxford, 1966.

<sup>18</sup> Ammann A. M. Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche (988–1459). Würzburg, 1955. S. 65.

<sup>19</sup> Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 407–418. Ср.: Анна Комнина. Алексиада. М., 1965. С. 75, 462.

<sup>20</sup> Origenes. Commentarii in Matthaeum / Ed. E. Klostermann // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 38. Leipzig, 1933. S. 76.

<sup>21</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 34.

литургию всего три раза в год, включает в эти дни 30 ноября, праздник Андрея Первозванного<sup>22</sup>, то станет ясным, что развитие христианства на Руси должно было сопровождаться очень ранним заимствованием и усвоением этого специализированного культа, занимавшего на Руси почетное место и в позднейшие века. В главном храме русского государства – Успенском соборе московского Кремля – хранилась посланная в благословение царю Михаилу Федоровичу от Вселенского патриарха Парфения кисть правой руки апостола Андрея, правильным сложением ее перстов патриарх Московский Иоаким (1674–1690) обличал старообрядцев<sup>23</sup>.

При жизни Нестора почитание апостола Андрея на Руси выражалось, насколько мы вправе судить по документальным данным, в наличии по меньшей мере трех Андреевских церквей – в Киеве (1086 г.), Переяславле (1090 г.) и Новгороде (конец XI в.). Имелась и служба апостолу, засвидетельствованная славянским переводом канона Андрею Первозванному, выполненным в XI в.<sup>24</sup> Иконографические памятники время не пощадило, но по крайней мере есть уверенность в том, что монах Нестор не мог не видеть мозаичного Андрея в перенесшей все невзгоды Софии Киевской (освящена в 1046 г.) – седобородого, с розовым лицом и белыми волосами, имеющими переборки из зеленых кубиков, в водянисто-синем хитоне с белыми переливами и блекло-зеленом плаще, выветленном белым<sup>25</sup>. Как раз в то время, когда Нестор записал легенду об Андрее, создавалась мозаичная «Евхаристия» Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве (1111/2 г.), где тоже был апостол Андрей<sup>26</sup>.

Обратимся ко второй части летописной легенды об Андрее Первозванном, к рассказу о новгородских банях. Все сходится на том, что это киевская шутка, грубоватая насмешка над новгородцами, неучтиво заставляющая апостола служить орудием полемики между соперничающими городами. Только Н. К. Никольский, не разбирая специально этого вопроса, мимоходом отметил, что легенда об Андрее в ПВЛ имеет, по-видимому, варяжское происхождение<sup>27</sup>. Мы не видим никаких реальных оснований считать, что юмор такого рода неуместен в устах самих новгородцев, не говоря уже о том, что честь апостольского посещения не идет ни в какое сравнение с мнимым уколom новгородскому самолюбию. По наблюдениям этнографов, потомки варягов, нынешние шведские крестьяне, тоже охотно рассказывают о северных банях<sup>28</sup>.

Д. С. Лихачев отметил, что рассказ о новгородских банях приобрел в XVI в. популярность международного анекдота, как это видно на примере рассказа Дионисия Фабриция о папском легателе-итальянце, пришедшем в ужас от посещения парной бани монастыря Фалькенау под Тарту<sup>29</sup>. «Ливонская история» Дионисия Фабриция написана в XVII в.<sup>30</sup> Анекдот о бане не может отражать монастырский быт XVI в., поскольку это бурное для Тарту столетие почти целиком занято Реформацией и иезуитской контрреформацией, а в 1525–1582 гг. (до взятия Тарту Стефаном Баторием) монахов в Фалькенау вообще не было. У Фабриция анекдот помещен в разделе, излагающем события 1223–1238 гг., однако у него не все согласуется с историческими данными, так как доминиканцы, о которых идет речь, в действительности обосновались в Тарту лишь около 1300 г.<sup>31</sup>, а монастырь Фалькенау, основанный в 1234 г., принадлежал Цистерцианскому ордену<sup>32</sup>. Хотя фактической основы рассказа нам обнаружить не удалось<sup>33</sup>, есть основания предположить, что Фабриций пользовался материалом старше XVI в. Например, существует западный источник 1496 г., тоже соответствующий содержанию древнерусской шутки. Мы имеем в виду рисунок пером «Женская баня» Альбрехта Дюрера из собрания Бременской художественной галереи, исчезнувший при разграблении бомбоубежищ галереи в конце Второй мировой войны<sup>34</sup>.

<sup>22</sup> *Konstantinidis Ch.* La fête de l'apôtre S. André dans l'Eglise de Constantinople à l'époque byzantine et aux temps modernes // *Mélanges en l'honneur de Msgr. Michel Andrieu*. Strasbourg, 1956. P. 243–261.

<sup>23</sup> *Михайловский В.* Св. апостол Андрей Первозванный. СПб., 1882. С. 19–20.

<sup>24</sup> [Ягич И. В.] Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. XIV–XV, 493–503.

<sup>25</sup> *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 105. Табл. 47.

<sup>26</sup> *Лазарев В. Н.* Михайловские мозаики. М., 1966. С. 63–65. Табл. 43–46.

<sup>27</sup> *Никольский Н. К.* Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры. Вып. I. Л., 1930. С. 38.

<sup>28</sup> *Talve J.* Bastu och torkhus i Nordeuropa. Stockholm, 1960. S. 486.

<sup>29</sup> ПВЛ. Ч. 2. М.; Л., 1950. С. 218.

<sup>30</sup> *Scriptores rerum Livonicarum*. T. 2. Riga; Leipzig, 1848. P. 447–448.

<sup>31</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche* / Hg. von J. Höfer und K. Rahner. Bd. 3. Freiburg, 1959. Sp. 525 f.

<sup>32</sup> *Cottineau L.* Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés. T. 1. Macon, 1939. Col. 1130

<sup>33</sup> Ср.: *Sild O.* Die Kirchenvisitationen im Lande der Esten von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart. Tartu, 1937.

<sup>34</sup> *Winkler F.* Die Zeichnungen A. Dürers. Bd. 1. Berlin, 1936. N 152. S. 102. Ср.: *Busch G.* Die schönsten

Одна из молодых женщин, изображенных Дюрером, держит в красиво запрокинутой руке банный веник. Это заставляет задуматься над подоплекой рисунка великого немецкого художника.

Известно, что этот рисунок является вершинным достижением Дюрера в изображении обнаженного женского тела. Ему предшествуют всего два опыта – страсбургский рисунок 1493 г. (Байонна, музей Бонна) и исполненный в Венеции рисунок 1495 г. (Париж, Лувр), уже преодолевший статичность первой работы<sup>35</sup>. Известно также, что «Женская баня» относится к началу нюрнбергского периода творчества Дюрера. Откуда же этот банный веник, немыслимый в южной Германии? Не является ли он косвенным доказательством того, что Дюрер, как это и полагал Е. Панофски<sup>36</sup>, исходивший, впрочем, из других соображений, действительно побывал в ганзейских городах Западной Европы? Сюда обычаи новгородских бань вполне могли быть занесены купцами.

Немецкие этнографы колеблются в решении вопроса о том, кто у кого заимствовал древний обычай париться в банях, пользуясь березовыми вениками, – северные германцы у славян, или наоборот<sup>37</sup>. Финская наука придерживается взгляда на парную баню как на исконно финский объект материальной культуры, насчитывающий более чем тысячелетнюю историю и воспетый в финском фольклоре<sup>38</sup>. Мы вправе доверять древности дописменного финского народного творчества, которое по характеру этнического субстрата на новгородской земле имеет для понимания исторического контекста нашей летописной шутки по крайней мере не меньшее значение, чем документы XV–XVII вв.

---

Handzeichnungen von Dürer bis Picasso, aus dem Besitz der Kunsthalle Bremen. Bremen, 1964. S. 3–5.

<sup>35</sup> *Нессельштраус Ц. Г.* 1) А. Дюрер. Л.; М., 1961. С. 45–49; 2) Рисунки Дюрера. М., 1966. С. 14.

<sup>36</sup> *Panofsky E. A.* Dürer. Oxford, 1948.

<sup>37</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* / Hg. von H. Bächtold-Stäubli. Bd. 1. Berlin; Leipzig, 1927. Sp. 796 ff.

<sup>38</sup> *Viherjuuri H.* Finnische Sauna. Helsinki, 1958. S. 19; *Hasan J.* The Finnish Sauna // *World Medical Journal*. Vol. 11. New York, 1964. P. 196–198.

**ЗАМЕТКИ К КИЕВО-ПЕЧЕРСКОМУ ПАТЕРИКУ. Статья опубликована:**  
*Byzantinoslavica. Roč. XXXI. Č1. 1970. S. 42–49.*

Успенский собор Печерской лавры, сооруженный к лету 1077 г. на вершине киевского холма, охарактеризован в Патерике с помощью яркого художественного образа: «На семь камни съгради Господь церковь сию, и врата ада не одолеют ей»<sup>1</sup>.

Это – перефразированное заимствование из Евангелия от Матфея 16, 18–19, где Христос обращается к апостолу Петру:

«Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи от Царства небесного».

Если в контексте Евангелия заложено двойное сравнение – апостола Петра со скалой (греч. πέτρα – 'камень') и христианского сообщества со зданием<sup>2</sup>, а в латинской теологии Мф 16, 18 уже является главным аргументом в пользу примата римской кафедры как основанной Петром<sup>3</sup>, то в киевской легенде цитата, из которой упоминание об апостоле устранено, обретает новый смысл.

### 1. КАМЕНЬ ОСНОВАНИЯ

В период высшего расцвета иудейского государства царь Соломон (960–927 гг. до н. э.) воздвиг главный иерусалимский храм<sup>4</sup>; для этой постройки было выбрано место, где по древнему преданию должно было состояться жертвоприношение Авраама – скала Мория. Храм был разрушен римлянами в 70 г. н. э., но и его руины продолжали считаться как величайшая святыня. В 691 г. калиф Абдель-Мелек соорудил здесь Купол Скалы – большой центрический октогональный храм, существующий до настоящего времени<sup>5</sup>. Внутри него находится огромный камень основания, которым, согласно талмудической мифологии, Бог запечатал устье преисподней, написав на нем свое неизреченное имя. Он лежит над бездной и сдерживает напор адской стихии, которая затопила бы мир. С этого камня началось сотворение мира, он является центром мироздания, от которого простираются четыре стороны света. По мусульманским представлениям, труба архангела, стоящего на нем, возвестит о наступившем конце света<sup>6</sup>.

В эпоху крестовых походов Купол Скалы воспринимался христианами как храм Господень, *templum Domini*, и обладал такой притягательной силой, что по нему был наименован рыцарский орден храмовников (тамплиеров), которые в 1099 г. стали владельцами Купола Скалы и затем построили по его подобию свои орденские храмы в Лаоне, Меце, Лондоне<sup>7</sup>.

Образ скального основания Церкви, символизирующий ее незыблемость, иногда материализовался предельно подчеркнуто – история средневекового зодчества знает примеры храмов, высеченных внутри скалы. Один из них – прославленное святилище Михаила архангела «над морской пучиной», созданное на гранитной горе, омываемой водами Ла-Манша<sup>8</sup>, в нормандских легендах об этом храме Н. П. Сычев искал созвучий с преданиями Киево-Печерского патерика об Успенском соборе<sup>9</sup>. Впрочем, и в недрах иерусалимского камня основания вырублена полость, оборудованная под святилище.

В культовой архитектуре имелся и другой способ выражения идеи камня основания. С древних времен существовал обычай обставлять особой торжественностью закладку в котлован первого камня храмового здания. В Ветхом Завете есть впечатляющая картина этой процедуры, сопровождаемой ликующими криками толпы, трубным ревом, громом кимвалов и гимнами<sup>10</sup>. В христианской обрядности выработался ритуал, по которому закладка первого камня, именуемого камнем основания и по своему идейному значению приравненного Христу, являлась

<sup>1</sup> Киево-Печерский патерик / Под ред. Д. И. Абрамовича. Киев, 1930. С. 9.

<sup>2</sup> Rheinfelder H. Der übersetzte Eigenname. Philologische Erwägungen zu Matth 16, 18 // Philologische Schatzgräbereien. Gesammelte Aufsätze. München, 1968. S. 3–25.

<sup>3</sup> Maccarone M. La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali. Spoleto, 1960; Dvornik F. Byzance et la primauté romaine. Paris, 1964.

<sup>4</sup> 2 Пар 3, 1; The Interpreters Dictionary of the Bible. Vol. 3. New York, 1962. P. 438–439.

<sup>5</sup> Grabar O. The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem // Ars Orientalis. Vol. 3. Washington, 1959. P. 33–62.

<sup>6</sup> Schmidt H. Der heilige Fels in Jerusalem. Tübingen, 1933.

<sup>7</sup> Le Strange G. Palestine under the Moslems. Beirut, 1965. P. 130.

<sup>8</sup> Millénaire monastique du Mont Saint-Michel / P. p. Dom J. Laporte. Paris, 1967.

<sup>9</sup> Сычев Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители. Сборник в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 289–294.

<sup>10</sup> 1 Езд 3, 10–11.

священнодействием епископа. В православном Требнике имеется детальнейший «Чин на основание храма», в то время как понтификалы западной Церкви делают упор на торжественный ритуал освящения готового храма<sup>11</sup>, обходя молчанием вопрос о церемонии закладки первого камня. Все же известно, что во всех случаях этому *камню основания* предписывалась четырехгранная форма как символ четырех сторон света, и мыслилось, что вся тяжесть сооружения покоится на нем<sup>12</sup>. В средневековых текстах нет указаний на место *камня основания*, и можно лишь предположить, что его закладывали в районе главной апсиды будущего храма. При археологических раскопках обычно не ставится задача полного извлечения фундаментной забутовки и *камня основания* не ищут (М. К. Каргер, руководивший раскопками десятков древнерусских храмов, сообщил нам, что ему не случалось видеть *камень основания*); в литературе по зодчеству Киевской Руси есть сведения только о двух случаях обнаружения этого камня – при перестройке в 1820 г. Никольской церкви 1086 г. в Новгороде-Северском и при обследовании в 1962–1963 гг. зоны алтаря Успенского собора Киево-Печерского монастыря<sup>13</sup>.

Иерусалимский *камень основания* имеет свою иконографическую традицию. Как отметил Н. П. Кондаков, «он стал символической скалой, служащей подножием Спасителя в образе Учителя вселенной. Именно такая скала или холмик под ногами Спасителя или Доброго Пастыря или даже Агнца изображается на множестве древнехристианских памятников»<sup>14</sup>. Из нее изливаются четыре источника, которые истолковываются как символ четырех Евангелий, ср. у Павлина Ноланского (начало V в.): «*Petram superstat ipse petra Ecclesiae, de qua sonori quattuor fontes meant Evangelistae viva Christi flumina*»<sup>15</sup>.

## 2. ВРАТА АДА

Одоление чего-либо с помощью *врат* может, на первый взгляд, показаться признаком не очень хорошего слога, при любых скидках на архаическую недоразвитость стиля. Нужен специальный угол зрения, чтобы увидеть мрачное величие этого тропа.

Синекдоха «часть вместе целого» (*pars pro toto*) обладает способностью не только выражать свойства целого его частью, но и гиперболизировать их. Когда, например, о человеке говорят *голова*, то этим выражается не только само собой разумеющееся наличие туловища, но прежде всего выдающиеся качества обсуждаемого индивида. Врата, двери и вообще вход тоже обладают подчеркнутой экспрессивностью, вручение апостолу Петру ключей от райских врат<sup>16</sup> следует понимать как высшее отличие.

Монументальный образ *врат ада* как синекдоха, выражающая мощь и неумолимость сил преисподней, употребителен в Ветхом Завете<sup>17</sup>, им пользуются Гомер, Эсхил, Еврипид, а также орфическая поэзия<sup>18</sup>. Наглядность усиливается, когда в «Илиаде» или в 107 псалме говорится о вратах из металла<sup>19</sup>. В Апокалипсисе отмечено, что ключи от *врат ада* находятся у Христа<sup>20</sup>.

Патристика истолковывает *врата ада* как моральное понятие, олицетворение богопротивных сил<sup>21</sup>. Образ имел широкое хождение в апокрифической христианской литературе<sup>22</sup> и, наконец, вошел в качестве обязательного композиционного элемента в праздничную икону «Сошествие во ад» – специфически византийскую, не привившуюся на Западе, версию живописной темы «Воскресение Христово» (Анастасис).

<sup>11</sup> Andrieu M. Les Ordines Romani du haut Moyen Age. T. 4. Louvain, 1956; Vogel C, Elze R. Le Pontificat romano-germanique du X<sup>e</sup> siècle. T. 1. Città del Vaticano, 1963.

<sup>12</sup> Sauer J. Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg, 1924. S. 113–114.

<sup>13</sup> Холостенко Н. В. Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры // Культура и искусство древней Руси. Сборник в честь М. К. Каргера. 1967. С. 60.

<sup>14</sup> Православная богословская энциклопедия. Т. 6. СПб., 1905. С. 553.

<sup>15</sup> Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Bd. 29. Wien, 1894. Epistula 32. S. 10.

<sup>16</sup> Ключ является одним из иконографических атрибутов Петра; см.: Sotomayor M. S. Pedro en la iconografia paleocristiana. Granada, 1962. P. 70–80.

<sup>17</sup> Ис 38, 10; Иов 17, 16.

<sup>18</sup> Илиада V, 646; IX, 312; Одиссея XIV, 156; Эсхил. Агамемнон 1291; Еврипид. Алкестида 126; Orphei hymni / Ed. W. Quandt. Berlin, 1941.

<sup>19</sup> Илиада VIII, 15.

<sup>20</sup> Апокалипсис 1, 18.

<sup>21</sup> Gregorius Magnus, st. Moralia sive Expositio in Job//Patrologia latina / P. p. J.-P. Migne. T. 76. Paris, 1849. Col. 490.

<sup>22</sup> Lange R. Die Auferstehung. Recklinghausen, 1966. S. 9–11.

Сошествие воскресшего Христа в преисподнюю есть христианская догма, зафиксированная в IV в. Аквилейским символом веры. Она имеет сирийское происхождение<sup>23</sup> и отражена в гимнах византийской литургии<sup>24</sup>. Ни один канонический текст Нового Завета не содержит указаний на это событие, в основе легенды лежит, как предполагают, сирийско-палестинская адаптация античного мифологического сюжета (ср. мифы об Иштаре, Изиде, Таммузе, Орфее, Геракле), уже во II в. получившая признание во всем христианском мире. В начале V в. апокрифическое Евангелие от Никодима<sup>25</sup> посвятило сошествию Христа в преисподнюю целую главу, ставшую непосредственным источником для всей последующей литературной и изобразительной традиции.

Древнейшим изображением «Сошествия во ад» является датируемая примерно 700 годом черная эмаль сирийско-палестинской ставротеки Фиески-Моргана, находящейся в Нью-Йоркском Метрополитен-музее<sup>26</sup>. Воскресший Христос, поправ ногами поверженного сатану, схватил запястье правой руки Адама, чтобы вывести его из преисподней в царство небесное. Лежащий сатана пытается схватить ногу Адама, рядом с которым стоит, молитвенно протянув руки к Христу, Ева. В левом верхнем углу пластины – погрудные изображения псалмопевца Давида и царя Соломона, в правом верхнем углу – *врата ада* в виде двух скрещенных створок, повисших в воздухе. В IX в. врата находят для себя более убедительное композиционное место – под ногами Христа, как это показано на эмали Мартвильского энколпиона Тбилисского музея<sup>27</sup>, хотя такое построение утвердилось не сразу – на фреске X в. часовни Токали Килисе в Гереме створка врат поставлена вертикально, рядом с Христом<sup>28</sup>.

Реалистическим новшеством является мозаичное «Сошествие» в конхе нартекса монастыря св. Луки в Фокиде, начала XI в.<sup>29</sup> Здесь под ногами Христа на зияющем черном фоне преисподней видны не только створки поверженных врат, но и разбросанные металлические детали – пять ушек, ключ, личинка замочной скважины, ручка. Этот набор выглядит еще полнее на миниатюре XI в. лекционария Афонской лавры<sup>30</sup>, где добавлены гвозди и цепочка для ключей. Обязательности изображения таких мелочей, конечно, не существовало, величественная фреска «Сошествия» в киевском Софийском соборе (середина XI в.), помещенная в северной части трансепта<sup>31</sup>, ограничивает детализацию показом шести филенок на каждой створке. На фреске Мирожского монастыря во Пскове (середина XII в.) створки написаны трехфиленчатыми<sup>32</sup>. На византийской перегородчатой эмали XII в. Оружейной палаты московского Кремля обе черные створки окантованы красным цветом и покрыты голубыми кружочками в золотой оправе<sup>33</sup>. На грузинской эмалевой панагии из Мартвили (X–XI в.) черные створки врат прочерчены голубыми полосами с золотой окантовкой, такие же голубые полосы есть на грузинской эмалевой иконе из Шемокмеди, конца X в.<sup>34</sup> В последних трех примерах *врата ада* превратились в изящные ювелирные композиции, от первоначальной идеи устрашения здесь не осталось ничего.

Единственной в своем роде является композиция «Сошествия во ад» на свинцовой печати иерусалимского патриарха Софрония II, датируемая 1064–1065 гг. Здесь за Адамом стоит архангел Михаил, что не имеет параллелей в других памятниках<sup>35</sup>. Свою особенность имеет и мозаичное «Сошествие» в Дафни, конца XI в. Здесь под ногами Христа находятся и сатана, и поверженные *врата ада*<sup>36</sup>. Такая компоновка в последующем широко применялась в иконописи, в том числе древнерусской<sup>37</sup>. В тех немногих случаях, когда сюжет находил свое воплощение в западноевропейском искусстве, вход в преисподнюю оформляли чаще всего в виде пасти чудовища –

<sup>23</sup> Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Vol. 4. Paris, 1920. Col. 683.

<sup>24</sup> Raes A. La risurrezione di Gezu Christo nella liturgia bizantina // Gregorianum. T. 39. Roma, 1958.

<sup>25</sup> Hennecke E., Schneemelcher H. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Tübingen, 1959. S. 350–351.

<sup>26</sup> Lucchesi Palli E. Der syrisch-palastinensische Darstellungstyp der Höllenfahrt Christi // Römische Quartalschrift. 57. Freiburg, 1962. Taf. 18a.

<sup>27</sup> Ibid. Taf. 20a.

<sup>28</sup> Restle M. Byzantine wall painting in Asia Minor. T. 2. Recklinghausen, 1987. Pl. 95.

<sup>29</sup> Byzanz und der christliche Osten / Hrsg. von W. Volbach und J. Lafontaine-Dosogne. Berlin, 1968. Taf. 15.

<sup>30</sup> Weitzmann K. Das Evangelion im Skevophylakion zu Lawra // Seminarium Kondakovianum 8. Praga, 1936. 83 f.

<sup>31</sup> Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 44.

<sup>32</sup> Древнерусское искусство. Художественная культура Пскова. М., 1968. С. 145.

<sup>33</sup> Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1966. № 185.

<sup>34</sup> Amiranachvili Ch. Les émaux de Géorgie. Paris, 1962. P. 43, 89.

<sup>35</sup> Byzanz und der christliche Osten. Taf. 101c.

<sup>36</sup> Lange R. Die Auferstehung. S. 55.

<sup>37</sup> Древнерусское искусство. Художественная культура Пскова. С. 109–113, 139–156.

например, на миниатюре саксонской псалтыри начала XIII в. Штутгартской библиотеки<sup>38</sup>, – хотя есть и примеры написания врат, в частности, на миниатюре южнонемецкой псалтыри начала XIII в. библиотеки Фрайбургского университета<sup>39</sup>.

Большой интерес представляет редкий, так называемый литургический вариант композиции «Сошествия во ад». Старшим представителем этой группы памятников является миниатюра кодекса № 1 грузинского Иверского монастыря на Афоне, выполненная в первой половине XI в.<sup>40</sup> Здесь Христос в нимбе и мандорле стоит фронтально на возвышении, по обе стороны от него – коленапреклоненные Адам и Ева. Насколько можно судить по черно-белой репродукции, на этой миниатюре очень плохой сохранности не было изображения *врат ада*, их отсутствие согласуется с иносказательным выражением грузинского церковного гимна, сохранившегося в списке X в., где содержится обращение к св. Григорию Просветителю, наполнившему армянскую землю благовонием божественного учения: «Ты утвердил Христову церковь на непобедимой скале верою в Бога всех!»<sup>41</sup>.

Считается, что на этой миниатюре холмик, являющийся подножием Христа, символизирует преисподнюю<sup>42</sup>. Полагаем, что в действительности здесь подразумевалась не преисподняя, а как раз *камень основания*, ее запечатавший.

В христианской традиции получила развитие тема воскресения Адама, примыкающая к сюжету его выведения Христом из преисподней в рай. Оригену (185–254) известно, что Адам был погребен на Лобном месте, где впоследствии совершилась казнь нового Адама – Христа<sup>43</sup>; Епифаний Кипрский (315–403) пишет, что при распятии Христа его кровь окропила кости Адама<sup>44</sup>, и это находится в полном согласии с иконографией. В византийском искусстве подножие голгофского креста часто оформляется в виде холмика с зияющим отверстием могилы, где под стекающими с ног Христа струйками крови виднеются останки Адама – череп или скелет<sup>45</sup>. Иногда изображаются не кости, а результат воскрешения – голова с раскрытыми глазами или Адам, выбирающийся из могилы<sup>46</sup>, упреждая события «Сошествия Христа во ад». В ряде случаев содержимое могилы изображено настолько схематично, что нет возможности отличить череп от живой головы – например, на крышке серебряной ставротеки Эрмитажа, конца XI в. или начала XII в., или на одновременной перегородчатой эмали этого же собрания<sup>47</sup>. На новгородской иконе «Распятие» конца XV в. субституттом останков Адама является загадочный фигурный знак, написанный белым по черному фону<sup>48</sup>, тем более удивительный, что в новгородской художественной традиции есть примеры правильного понимания сути дела, исключаящие какую бы то ни было вероятность недоразумения – прежде всего «Распятие» из праздничного ряда иконостаса Софийского собора, относящееся к первой половине XIV в., где к черепу добавлена довольно редкая иконографическая тонкость, ребро Адама, символизирующее сотворенную из него Еву; ср. также «Восшествие на Крест» 1509 г. в этом же иконостасе<sup>49</sup>. Любопытно, что до Московского собора 1667 г. в Русской Церкви существовал обычай печатать на просфорах крест и голову Адама<sup>50</sup>. По очертанию могильный холмик Адама часто имеет сходство с *камнем основания*, и нельзя не обратить внимание на общность их функции как подножия Христа<sup>51</sup>.

Подводя итог, можно сказать, что слова «На семь камени съгради Господь церковь сию, и врата адава не удолеют ей» отражают воззрение на Соломонов храм как на прототип всех христианских храмов, и вместе с тем они могут рассматриваться как подчеркивание особого места прославляемой Патериком святыни в системе духовных ценностей древнерусского государства. Ведь это была

<sup>38</sup> Boeckler A. Deutsche Buchmalerei vorgotischer Zeit. Königstein im Taunus, 1959. S. 66.

<sup>39</sup> Engelmann U. Wurzel Jesse. Beuron, 1960. S. 65.

<sup>40</sup> Хунгопулос А. 'Ο ὁμολογικὸς εἰκονογραφικὸς τύπος τῆς εἰς τὸν " Ἀδὴν καθόδου τοῦ Ἰησοῦ // Ἐπετηρὶς Ἐτ. Βυζ. Σπουδ. 17. 1941. 114.

<sup>41</sup> Март Н. Я. Крещение армян, абхазов и аланов св. Григорием (арабская версия). СПб., 1905. С. 154.

<sup>42</sup> Lange R. Die Auferstehung. S. 37.

<sup>43</sup> Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 38. Leipzig, 1935. S. 265.

<sup>44</sup> Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 2. Leipzig, 1922. S. 208 f.

<sup>45</sup> Alpatov M. L'interprétation des icônes russes (à propos de la Crucifixion de Dionysos) // L'information d'histoire d'art. Paris, 1968.

<sup>46</sup> Wessel K. Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Lfg. 1. Stuttgart, 1963. S. 53.

<sup>47</sup> Банк А. В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. Л.; М., 1966. № 187, 199.

<sup>48</sup> Лазарев В. Н. Новгородская иконопись. М., 1969. Табл. 72.

<sup>49</sup> Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. С. 75, 81.

<sup>50</sup> Никольский К. Т. Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. СПб., 1900. С. 377.

<sup>51</sup> Jeremias J. Golgotha und der heilige Fels. Angelos // Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde. Bd. 2. Göttingen, 1926.

Великая церковь — так назывался, по аналогии с константинопольской св. Софией и римской Санта Мария Маджоре, только задуманный Феодосием Печерским Успенский собор, по своим размерам превысивший все сооружения домонгольской Руси.

## РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЕ ЦЕРКОВНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В КОНЦЕ XI

**ВЕКА.** *Статья опубликована: Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сб. ст., посвященных Льву Владимировичу Черепнину. М., 1972. С. 216–224.*

Осенью 1066 г. в битве при Гастингсе погиб последний англосаксонский король Гарольд II. 25 декабря состоялась коронация Вильгельма Завоевателя. Началась новая глава английской истории.

Семья Гарольда II вскоре покинула Англию и рассеялась, дочери Гита и Гунхильда оказались в Дании. «Голубой интернационал» владетельных домов Европы имел хорошо поставленную информацию о брачных вакансиях: в 1074–1075 гг. Гиту, приходившуюся кузиной датскому королю<sup>1</sup>, выдали замуж в далекую Русь, за 22-летнего Владимира Мономаха, княжившего тогда в Смоленске, где «связи с Западной Европой чувствовались сильнее, чем в каком-либо другом древнерусском городе»<sup>2</sup>. В 1076 г., ознаменованном походом Мономаха в польские и чешские земли, юная княгиня подарила ему первенца. Сына назвали Мстиславом, а в память деда по матери – и Гарольдом. К нему впоследствии будет обращено знаменитое Поучение Владимира Мономаха<sup>3</sup>; он же, унаследовав от отца великокняжеский стол Киева, выступит в роли последнего редактора Повести временных лет и, между прочим, первого норманиста, если верно предположение, что он включил в нее легенду о призвании варягов<sup>4</sup>.

История оценивает княжение Владимира Мономаха и Мстислава как период внутренней стабилизации русского государства и относительного спокойствия его внешних границ. До настоящего времени остается неизученной европейская политика Владимира Мономаха и Мстислава в специфическом аспекте церковных противоречий. Англосаксонские и варяжские связи Владимира и особенно Мстислава пересекли конфессиональную границу христианской Европы, и раскол между греческой и латинской Церковью, юридически оформленный в июле 1054 г. взаимной анафемой патриарха Михаила Керуллара и папских легатов, должен был как-то отразиться на расстановке сил внутренней русской политики.

Прежде всего попытаемся составить общее представление о процессе натурализации Гиты Гарольдовны в русской среде.

Девушка, находившаяся возле порога совершеннолетия, получила воспитание в стране с древними и устойчивыми традициями христианской культуры и прибыла в недавно крещеную Русь, еще бурлившую смутами на почве столкновения языческих верований с насаждаемым сверху христианством. О лицах, сопровождавших Гиту, сведений нет. Ясно, однако, что сын киевского великого князя и дочери византийского императора<sup>5</sup> обставил свою женитьбу на кузине датского короля Свена с подобающей торжественностью. Очевидное незнание одинокой невестой русского языка являлось препятствием для исповеди и причастия перед венчанием. Эту обязательную часть ритуала должен был выполнить священник-англосакс из свиты невесты. Необходимость в нем не отпала и после формального перехода новобрачной в веру супруга. Католический священник отправился на жительство в Русь со всем необходимым для своей роли духовного отца, имея при себе как минимум рукописи литургического и церковно-правового содержания. Нельзя себе представить, чтобы Гита и англосаксы ее ближайшего окружения были безучастны к вопросам церковной жизни или безоговорочно признавали святость константинопольской церковной политики, всячески поносившей «латинскую веру» с целью предупредить возможность перехода Руси в сферу влияния западной Церкви. Пришельцы из страны, давшей Европе Беду Достопочтенного, Фульдву и каролингское Возрождение, имели, конечно, собственное мнение о «поганных латинянах», хотя в силу своего положения в русской среде не могли идти на обострение отношений с местными епископами. В оценке церковной политики Владимира Мономаха, ставшего великим князем уже после смерти Гиты, скончавшейся в 1107 г., исследователи расходятся во мнениях о принадлежности Владимира к грекофильской или русской партии, но каких-либо признаков его западной ориентации не обнаружено<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Leib B. Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1924. P. 167.

<sup>2</sup> Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956. С. 355.

<sup>3</sup> Ср.: Воронин Н. Н. О времени и месте включения в летопись сочинений Владимира Мономаха // Историко-археологический сборник в честь А. В. Арциховского. М., 1962. С. 265–271.

<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. М., 1964. С. 139–140.

<sup>5</sup> Янин В. Л., Литаврин Г. Г. Новые материалы о происхождении Владимира Мономаха // Историко-археологический сборник в честь А. В. Арциховского. С. 204–221.

<sup>6</sup> Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946. С. 54–65; Ammann A. M. Abriss der ostslawischen

Напрашивается мысль, что в более явной форме духовное влияние Гиты должно было сказаться на сыне Мстиславе, о котором знали в Скандинавии<sup>7</sup>. И в самом деле, собранный нами материал как будто подтверждает, что Мстислав был по своей идеологии не только сыном Владимира Мономаха, но и внуком Гарольда II. Церковная политика Мстислава в своем основном содержании находилась, конечно, в русле официального православия, но существуют признаки того, что даже в чисто религиозных вопросах он отнюдь не был послушным орудием в руках ставленников константинопольского патриарха.

В 1045–1050 гг. на территории новгородского детинца вырос внушительный бастион государственной религии – пятиглавый Софийский собор, ставший главным палладиумом великого города. Однако христианизация Северо-Западной Руси все еще была далека от завершения, в Новгороде народ за короткий промежуток времени с 1055 по 1068 г. расправился подряд с тремя епископами<sup>8</sup>. Где-то между 1074 и 1076 гг. богохульное подстрекательство волхва подготовило бунт против правительства, все простолюдины обратились на сторону волхва и вознамерились убить епископа, и лишь взмах топора князя Глеба, раскrojившего волхву череп на глазах взбодораженного народа, предотвратил мятеж<sup>9</sup>.

В 1088 г. новгородским князем становится 11-летний Мстислав-Гарольд, с коротким перерывом в 1093–1095 гг. его княжение в Новгороде продолжается до 1117 г. На этот период приходится целый ряд событий новгородской истории, подготовивших будущую вечевую республику. Уже на рубеже XII в. князь теряет власть над детинцем. Софийский собор перестает быть княжеским храмом и переходит в руки епископа<sup>10</sup>. Мстислав, переселившийся на Городище под Новгородом, противопоставил потерянной Софии новую церковь Благовещения, заложенную в 1103 г.<sup>11</sup> Теперь, после раскопок М. К. Каргера, мы знаем, что разрушенный в XIV в. храм Благовещения по своим масштабам предвосхищает былинную мощь Георгиевского собора новгородского Юрьева монастыря.

Можно предполагать, что экономические связи Новгорода с другими странами Европы побуждали князя Мстислава к сотрудничеству не только с иноверным купечеством, но и духовенством.

Документом, способным пролить свет на этот совершенно темный вопрос, является литургический календарь Мстиславова Евангелия<sup>12</sup>, предназначенного для храма Благовещения, – второй по старшинству после Остромирова Евангелия древнерусской рукописи (ГИМ, Синод, собр., № 1203), датируемой началом XII в. Как известно, номенклатура литургически чествуемых святых в средние века не была связана единой регламентацией и допускала в довольно большой степени инициативу местного духовенства<sup>13</sup>. Еще И. Д. Мансветов указал несомненные признаки католического влияния на состав святых календаря Мстиславова Евангелия<sup>14</sup>, хотя и не мог дать этому удовлетворительное объяснение.

Систематический анализ литургического расписания церкви Благовещения на уровне современной исторической литургики является делом будущего, но уже сейчас обращает на себя внимание одна, на наш взгляд, самая яркая черта Мстиславова календаря – поминовение св. Бенедикта Нурсийского не только 14 марта, иногда встречающееся в православных месяцесловах, но и 21 марта, когда его чествует только латинский мир. Ничего подобного в других русских рукописях нет<sup>15</sup>. Факт сам по себе не новый, но до сих пор не ставившийся в связь ни с конфессиональной

---

Kirchengeschichte. Wien, 1950. S. 30.

<sup>7</sup> Мстислава упоминает «Knytinga saga». Об этой саге см.: Kulturhistoriskt lexicon för nordisk medeltid. Bd. 8. Malmö, 1963. S. 615–617.

<sup>8</sup> Казачкова Д. А. Зарождение и развитие антицерковной идеологии в Древней Руси XI века // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 5. М., 1958. С. 291.

<sup>9</sup> Мавродин В. В. Народные восстания в Древней Руси. М., 1961. С. 38–39.

<sup>10</sup> Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 17.

<sup>11</sup> НПЛ. С. 19. По некоторым данным, ее начали строить в 1099 г. (Martinov J. Annus ecclesiasticus graeco-slavicus. Bruxelles, 1863. P. 110; ср.: Здравомыслов К. Я. Иерархи Новгородской епархии. Новгород, 1897. С. 9). Вполне возможно, что закладка храма Благовещения связана с появлением на свет старшего сына Мстислава Всеволода, год рождения которого неизвестен (Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 62).

<sup>12</sup> Билярский П. С. Состав и месяцеслов Мстиславова списка Евангелия // Изв. ОРЯС. Т. X. СПб., 1861. С. 110–137.

<sup>13</sup> Подробнее см.: Gamber K. Codices liturgici latini antiquiores. Freiburg, 1968.

<sup>14</sup> Мансветов И. Д. Полный месяцеслов Востока. Разбор сочинения архиепископа Сергия // Отчет о XX присуждении наград графа Уварова. СПб., 1878. С. 709.

<sup>15</sup> Ср.: Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Владимир, 1901. С. 73, 81.

свободой заказчика рукописи и строителя церкви Благовещения на Городище, ни с попытками миссионерской деятельности бенедиктинцев на Руси<sup>16</sup>. Повышенное внимание к небесному патрону латинских монахов невозможно принять за случайность. Бенедиктинцы, имевшие, начиная с раннего средневековья, сильное влияние на образование, нередко выступали в роли духовников или доверенных лиц владетельных особ. В Новгороде, в разноязычной среде международного торгового центра, где иностранные европейские купцы имели постоянную колонию, а князь, наполовину англосакс, к тому же женатый на шведской королевне Христине, постоянно мерялся силами с епископом и боярством, и, следовательно, нуждался в политической поддержке и деньгах, бенедиктинцы с их связями и ученостью были весьма полезными людьми, хотя близость с ними не следовало афишировать.

В 1106 г. в Новгороде появился Антоний Римлянин. Для него самого, если следовать легенде, прибытие в чужой город было полной неожиданностью – кусок скалы, на которой Антоний молился на берегу Средиземного моря, отломился и за трое суток примчал его на берег Волхова, к тому месту, где с 1117 г. высится собор Рождества Богородицы Антониева монастыря. К счастью, несколькими днями позже сюда же к берегу прибило бочку с ценностями, принадлежавшими Антонию. На эти средства с разрешения епископа Никиты развернулось строительство православной обители, которая по ряду признаков явилась опорным пунктом католического влияния в Новгороде<sup>17</sup>. Вполне возможно, что камень Антония, до сих пор лежащий у входа в собор Рождества Богородицы, причалил бы где-нибудь в другом месте, если бы Римская церковь не имела оснований рассчитывать на хлебосольство Мстислава-Гарольда. Подчеркнем, что в типологическом отношении житие Антония Римлянина, не совпадая ни с одним из древнерусских памятников, перекликается с агиографией родины Гиты, плавание на камне является «специальностью» кельтских святых<sup>18</sup>.

В 1113 г. произошло событие, положенное в основу памятника древнерусской литературы «Чудо св. Николы о князе Мстиславе»<sup>19</sup>. Заболевший князь молился св. Николаю угоднику, и явившийся ему во сне чудотворец описал икону киевского Софийского собора, от которой следует ждать исцеления. Посланцы князя отправились в Киев, но буря на озере Ильмень вынудила их остановиться на три дня у островка Липно. Затем послы заметили на поверхности воды какой-то плавающий предмет и, выловив его, с изумлением обнаружили, что это и есть икона св. Николы, в точности соответствующая описанию, приснившемуся Мстиславу. Приплывшую из Киева целбодательную святыню торжественной процессией доставили к князю, который тут же выздоровел и по обету построил в ее честь собор св. Николы на Ярославовом дворище, в своем первоначальном пятиглавии<sup>20</sup> явивший собой еще один гордый вызов боярству и епископу.

«Чудо св. Николы о князе Мстиславе» не дошло до нас в рукописях домосковского периода, но есть все основания отнести предание к самому моменту событий, даже если оно сохранялось несколько столетий лишь в устной форме. За древность предания говорит не только сооружение в 1292 г. церкви св. Николы на Липне, но и единственная уцелевшая фреска Николо-Дворищенского собора, расписанного в 10–20-е годы XII в. Фреска изображает созвучную «Чуду» библейскую тему – многострадального Иова на гноище<sup>21</sup>. Этот сюжет отнюдь не является стандартной частью программ фресковой росписи храмов, в древнерусской монументальной живописи он вообще больше не встречается. В отличие от обычая наделять жену Иова отталкивающей внешностью<sup>22</sup>, новгородский фрескист изобразил стройную женщину с благородным, строгим лицом; и это можно понять как желание представить параллель к жене Мстислава в возможно более выгодном свете, даже вопреки букве и духу ветхозаветного текста.

<sup>16</sup> Ср.: *Dvornik F.* Les bénédictins et la christianisation de la Russie // *L'Église et les Églises, études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin*. T. I. Chevetogne, 1954. P. 323–349.

<sup>17</sup> *Palmieri A.* Antoine de Rome // *Dictionnaire d'Histoire et de géographie ecclésiastiques*. Vol. 3. Paris, 1924. Col. 808 sq.

<sup>18</sup> *Snieders I.* L'influence de l'hagiographie irlandaise sur les vitae des saints de Belgique // *Revue d'histoire ecclésiastique*. T. 24. [Louvain, 1928.] P. 617.

<sup>19</sup> *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // *СБОРЯС*. Т. 82. № 4. СПб., 1907. С. 58–61.

<sup>20</sup> См. реконструкцию внешнего вида собора: *Штендер Г. М.* Памятники архитектуры Новгорода. Николо-Дворищенский собор. Новгород, 1958. Рис. 4–5.

<sup>21</sup> *Сычев Н. П.* Забытые фрагменты новгородских фресок XII в. // *Записки отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества*. Т. 12. Пг., 1918. С. 116–131; *Лазарев В. Н.* Новгород Великий // *История русского искусства*. Т. 2. М., 1954. С. 76–78.

<sup>22</sup> *Lexikon der christlichen Ikonographie* / Hrsg. von E. Kirschbaum. Bd. 2. Freiburg, 1970. S. 407–414.

Сооружение Николо-Дворищенского княжеского собора представляет особый интерес, если обратить внимание на выбор небесного патрона для этого храма. Культ св. Николая чудотворца, самого почитаемого святого греческой Церкви, в рассматриваемый нами период стал точкой столкновения интересов Византии и Рима. В 1087 г. разбойные купцы вывезли мощи св. Николая из Мир Ликийских в Италию, в адриатический порт Бари, что вызвало негодование в Константинополе<sup>23</sup>. Этому делу сопутствовала интенсивная дипломатическая игра, в 1088–89 гг. антипапа Климент III послал на Русь к митрополиту Иоанну легата кардинала Григория для переговоров о сепаратном воссоединении Русской Церкви с Римской, в 1091 г. папа Урбан II подарил великому князю Всеволоду Ярославичу (деду Мстислава) с епископским посольством реликвию св. Николая<sup>24</sup>. Южные славяне приняли сторону греков<sup>25</sup>, но Киевская Русь учредила в 1091 г.<sup>26</sup> латинский праздник перенесения мощей св. Николая 9 мая: «Приспе день светлаго торжества, град Барский радуется и с ним вселенная вся ликовствует песньми и пеньми духовными: днесь бо священное торжество, в перенесении честных и многоценных мощей святителя и чудотворца Николая, яко же солнце незаходимое возсия светозарными лучами и разгоняя тьму искушений и бед от вопиющих верно: спасай нас, яко предстатель наш, великий Николае!» (Тропарь, глас 4)<sup>27</sup>.

Хотя русские церковники всегда старались заретушировать подоплеку введения праздника «Николы вешнего»<sup>28</sup>, этот акт Киева нельзя расценивать иначе, как открытую демонстрацию против Константинополя, как нанесение личного оскорбления патриарху Николаю III Грамматику (1084–1111). Что же касается новгородского Мстислава-Гарольда, то он зашел еще дальше, его Николо-Дворищенский собор отмечал свой престольный праздник не в традиционный православный Николин день 6 декабря, а именно 9 мая, подчеркивая тем самым примат латинского торжества<sup>29</sup>.

Летописание и археология не знают ни одной Никольской церкви в Новгороде и Киеве, предшествующей Николо-Дворищенскому собору, поскольку о времени существования церкви св. Николы, построенной на могиле легендарного Аскольда и упоминаемой Повестью временных лет, ничего определенного сказать нельзя<sup>30</sup>. Лишь в 1136 г. новгородец Ирожнет «заложил церковь святого Николы на Яколи улице», освященную на следующий год в праздник Николы зимнего<sup>31</sup>. Но уже в XIII в. культ св. Николы принял на Руси небывалые масштабы, особенно на Севере, где даже расстояния можно было оценивать по числу Никольских церквей: «От Холмогор до Колы – тридцать три Николы»<sup>32</sup>.

В числе побудительных мотивов инициативы Мстислава, возможно, крылось нечто большее, чем охотная поддержка дипломатического демарша Киева. На родине его матери Гиты в то время, когда еще очень немногие местности Европы знали культ св. Николая, уже имелась литургия этому святому, засвидетельствованная кодексом примерно 1060 г. (Лондон, Британский музей, MS Cotton Nero El), написанным, как полагают, по заданию Вульфстана, последнего англосаксонского епископа<sup>33</sup>. Если дочь последнего англосаксонского короля сохранила народный праздник св. Николая в памяти о собственном детстве, то рассказы матери о чудесах этого фольклорного святого могли стать одной из радостей маленького Мстислава и тем самым подготовить почву для будущего замысла основания собора св. Николы. Выдвигая такое предположение, мы выходим на путь, проложенный М. П. Алексеевым, которому принадлежит идея связать Поучение Владимира

<sup>23</sup> Mur'janoff M. Zur Geschichte der Verehrung des hl. Nicolaus // Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. 10. Regensburg, 1967. S. 171–175.

<sup>24</sup> Пащутко В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 130–131.

<sup>25</sup> Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 172.

<sup>26</sup> Круглов А. В. Святитель Николай чудотворец. М., 1916. С. 41.

<sup>27</sup> Жизнь и чудеса святого Николая чудотворца, архиепископа Мирликийского. М., 1915. С. 47–48.

<sup>28</sup> О фольклорном переосмыслении событий см.: Назаревский А. А. Из истории русско-украинских литературных связей. Киев, 1963 (легенда о Николе и Касьяне).

<sup>29</sup> Макарий (Миролюбов), архим. Описание чудотворной иконы святителя Николая Мирликийского чудотворца, находящейся в новгородском Николаевском Дворищенском соборе. Новгород, 1911. С. 13. Икона (начала XII в.) находится в музее (Новгородский историко-архитектурный музей-заповедник. Каталог. Л., 1963. С. 9; репродукцию ее см.: Новгород, к 1100-летию города. М., 1964. С. 49).

<sup>30</sup> Каргер М. К. Древний Киев. Т. I. М.; Л., 1958. С. 280.

<sup>31</sup> НПЛ. С. 23.

<sup>32</sup> Антонова В. И. Московская икона начала XIV века из Киева и «Повесть о Николе Зарайском» // ТОДРЛ. Т. XIII. М.; Л., 1957. С. 382.

<sup>33</sup> Jones Ch. The Saint Nicholas liturgy and its literary relationships. Berkeley; Los Angeles, 1963. P. 7–11.

Мономах с англосаксонским памятником Поучение отцов (Faeder Larcwidas)<sup>34</sup>, основанная на том, что семья Гарольда до эмиграции из Англии жила в Эксетере и, вероятно, общалась с ученым местным епископом Леофриком<sup>35</sup>, которому принадлежал единственный дошедший до нас список памятника. Гипотеза М. П. Алексеева нашла поддержку в работе В. В. Данилова, принимающего возможность того, что через англосаксов, прибывших с Гитой, Владимир Мономах мог ознакомиться даже с ранней латинской патристикой<sup>36</sup>, однако А. С. Орлов сдержанно отнесся к мысли об англосаксонском родстве Поучения и высказался за необходимость дальнейшего изучения вопроса: «Указанные источники параллелей к Поучению сами еще не доследованы библиологически. Мало найти схожий текст, надо еще знать историю книги, откуда он мог быть заимствован в XI–XII веках»<sup>37</sup>. И, наконец, И. У. Будовниц, обнаруживший неизвестное М. П. Алексееву обстоятельство, что содержание Поучения Мономаха «неразрывно связано с определенной общественной обстановкой, с фактами его исторической биографии», объявил гипотезу «чрезвычайно искусственной и натянутой»<sup>38</sup>.

Отдадим себе отчет в том, что при любой библиологической виртуозности наши сведения о знакомстве Гиты с библиотекой Леофрика и о содержании их предполагаемых бесед не увеличатся ни на йоту, в этом отношении в 1935 г. сделано все, что можно было бы сделать сегодня<sup>39</sup>. Построение М. П. Алексеева, оставаясь гипотетическим, убедительно для нас уже тем, что оно могло служить ориентиром в данном исследовании.

Наши данные о весьма вероятном знании Гитой легенд о св. Николае тоже ведут в библиотеку Леофрика – к упоминавшемуся М. П. Алексеевым миссалу X в. из Реймса<sup>40</sup> (ныне – Оксфорд, Bibl. Bodleiana, MS 579) и к Евангелию Экстерского собора, написанному в X в. бенедиктинцами бретонского аббатства Ландевеннек (ныне – Оксфорд, Bibl. Bodleiana, MS Auct. D. 2. 16)<sup>41</sup>. К обоим этим рукописям приплетены перечни церковных реликвий Экстера, в миссале – латинский текст XI–XII вв., в Евангелии – англосаксонский текст XI в.<sup>42</sup> Из обеих редакций явствует, что Экстер считал себя обладателем головы св. Николая<sup>43</sup>. По средневековой иерархии ценностей это очень важный момент, не случайно перечни переплетены заодно с рукописями литургического назначения<sup>44</sup>. Нет

<sup>34</sup> Алексеев М. П. Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. II. М.; Л., 1935. С. 39–80; ср.: Он же. Очерки из истории англо-русских литературных отношений XI–XVII вв. (Тезисы диссертации на степень доктора филологических наук). Л., 1937. Тезис 3.

<sup>35</sup> Rose-Troop F. Leofric the first bishop of Exeter // Reports and Transactions of the Devonshire Association for the Advancement of Science, Literature and Art. Vol. 74. Plymouth, 1942. P. 41–66.

<sup>36</sup> Данилов В. В. «Октавий» Минуция Феликса и «Поучение» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. V. М.; Л., 1947. С. 97–107; ср.: Marcus Minucius Felix Octavius / Hrsg. B. Kytzler. München, 1965.

<sup>37</sup> Орлов А. С. Указ. соч. С. 126.

<sup>38</sup> Будовниц И. У. Изборник Святослава 1076 г. и Поучение Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // ТОДРЛ. Т. X. М.; Л., 1954. С. 66; Он же. Общественно-политическая мысль Древней Руси. М., 1960. С. 135–136.

<sup>39</sup> Ср.: Шушарин В. П. Древнерусское государство в западно- и восточноевропейских средневековых памятниках // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 439. Специально об Экстерской рукописи Леофрика см.: The Exeter Book / Ed. by G. Krapp and E. van Kirk Dobbie. London; New York, 1936; Coveney D. The Ruling of the Exeter Book // Scriptorium. T. 12. Bruxelles. 1958. P. 51–55; The Advent Lyrics of the Exeter Book / Ed. by J. Campbell. Princeton; London, 1959; Blake N. The Scribe of the Exeter Book // Neophilologus. Jg. 46. Groningen, 1962. P. 316–319.

<sup>40</sup> Warren F. The Leofric Missal. Oxford, 1883. Вопреки укоренившемуся обозначению, это не миссал, а sacramentary (Gamber K. Codices liturgici latini antiquiores. Freiburg, 1968. S. 419).

<sup>41</sup> Отметим еще один кодекс первой половины XI в. из исчезнувшего собрания Леофрика, включающий англосаксонские тексты, в том числе перевод сочинения Беды Достопочтенного (ныне – Кембридж, Corpus Christ; College, MS 41; ср.: Grosjean P. Notes d'hagiographie celtique // Analecta Bollandiana. T. 81. Bruxelles, 1963. P. 269–271).

<sup>42</sup> Fürster M. Zur Geschichte des Reliquienkultus in Altengland // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. H. 8. München, 1943. S. 56 ff.

<sup>43</sup> Сейчас католическая медиевистика не считает св. Николая Мирликийского историческим лицом (Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 7. Freiburg, 1962. S. 994 f; ср.: Groot A. de. Saint Nicholas. A psychoanalytic Study of his History and Myth. Haag, 1965).

<sup>44</sup> Литургия Экстерского собора отражена также в коллектарии, составленном во время пребывания Леофрика на епископской кафедре (ныне – Лондон, Британский музей, MS Harleian 2961; см.: The Leofric Collectar. Vol. 1 / Ed. by E. Dewick. London, 1914; Vol. 2 / Ed. by W. Frere. London, 1921; cp: Camber K. Codices liturgici latini antiquiores. Freiburg, 1968. S. 555; Doble G. Some remarks on the Exeter martyrology. Bristol, 1933).

никаких оснований сомневаться в том, что в Эксетере чествование св. Николая было ко времени пребывания здесь семьи Гарольда II прочной традицией без малого вековой давности<sup>45</sup>.



*Кафедральный собор Юрьева монастыря (Новгород, 1119 г.)*

За время пребывания на великокняжеском столе (1125–1132) Мстислав построил в Киеве церковь и монастырь, посвященные св. Федору, своему небесному патрону<sup>46</sup>. В церкви Федоровского Вотча монастыря его и похоронили.

За этим последовало дробление государственной власти и естественное желание увековечить последнюю сильную личность домонгольской Руси причислением ее к лику святых. Требуемое для этого проложное житие<sup>47</sup> было сочинено киевлянином, современником Мстислава<sup>48</sup>, причем о сооружении Николо-Дворищенского собора в нем сочли нужным умолчать, ставя в заслугу князю лишь сооружение церковью Благовещения и св. Федора.

Согласия Константинополя на канонизацию не последовало<sup>49</sup>. Мстислав остался неофициальным святым Русской Церкви, поминаемым 15 апреля, но не внесенным в богослужебные книги<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> На английскую почву культ св. Николая перенесен из Лотарингии, где получил образование Леофрик. На континенте распространение культа связано с женитьбой императора Оттона II на греческой принцессе Феофано (972 г.), но в Риме два оратория св. Николая построены уже при папе Льве IV (847–855).

<sup>46</sup> Каргер М. К. Древний Киев. Т. I. С. 276. Новгородская III летопись ошибочно считает, что христианское имя Мстислава – Георгий; это недоразумение, основанное на путанице с Мстиславом Ростиславичем Храбрым, фигурирует и в новейшей литературе (Азбелев С. Н. Новгородские летописи XVII в. Новгород, 1960. С. 93).

<sup>47</sup> Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития // ЧОИДР. 1915. Кн. 3. С. 48.

<sup>48</sup> История русской литературы. Т. I. М.; Л., 1941. С. 335.

<sup>49</sup> О порядке канонизации см.: Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 274 f.

<sup>50</sup> Сергий (Спасский), архиеп. Указ. соч. Т. 2. С. 662, 695.

**СТАТЬЯ ТИТА БОСТРСКОГО В ИЗБОРНИКЕ 1073 г. Статья опубликована:**  
*Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 307–316.*

Материалом для нашего разбора является текст на л. 177 об. – 178 Изборника:

Тита вотрьскааго камо сѧ дѣ отзрѣзанаѧ Г(оспод)на плзть  
Да то вѣдѧть и намъ недовѣдомыхъ и неписанныхъ и помалчанныхъ пы-  
таѧшѧ и чѣсо дѣла на висоцѣ дрѣвѣ жьремъ ксть Х(ристо)сѧ а не подз  
кровъмъ или бѣдетъ да въздохъ кстьство очиститъ и ѧкоже прѣчистаѧ Ыго крзвъ сѧ  
водою въ врѣмѧ страстѧноѧ очисти землю капавъ на нѧ такоже и отзрѣзанаѧ плзть  
погребена ос(ва)ти ѧ въсѧкоже нмже вѣсть Самъ разоумъ самохотѧкъ Обрѣзаныи сѧхра-  
ни обрѣзаноѧ ѧкоже и въ врѣмѧ възкрѣсенѧ Ымоѧ и тѣмъ без не статъ ка си възстанетъ  
испѧзнь сын бес тѣла въсѣмъ Тѣломъ и мы бо на възкрѣсенѧ наше тѣло испѧзнь при-  
имема ѧ ѧкоже погребено ксть отзрѣзаноѧ свѧтын и б(о)жѣствьнын Х(ри)с(т)овъ оудъ  
по прѣвоумоу оубо прѣданныѧ повѣдаѧтъ и донынѣ нижден такаѧ погрѣбаѧшѧ ветъхы  
хранѧшѧ въ лѣпотѣ нравъ :↵

А. В. Горский и К. И. Невоструев отождествили этот текст с № 145 изданных Гретсером «Вопросов и ответов» Анастасия Синаита, отметив по поводу ссылки на Тита, что «в греческом сего нет» и в Изборнике «ответ несколько дополнен»<sup>1</sup>. Сейчас первоисточник имеется в доброкачественном критическом издании Зикенбергера, и по поводу ссылки на Тита можно сказать, что в греческом тексте она есть, а расширение ответа по сравнению с редакцией Анастасия Синаита является не собственным творчеством славянского переводчика, а результатом того, что к ответу он добавил перевод греческой схолии:

Τί γέγονεν ἡ περιτμηθεῖσα τοῦ κυρίου ἀκροβυστία; Τίτου ἐπισκόπου Βόστρων.  
Εἰπάτωσαν καὶ ἡμῖν οἱ τῶν ἀδελῶν καὶ ἀγράφων καὶ σεσιωπημένων περιεργαζό-  
μενοι, τίνας ἐνεκεν ἐφ' ὑψηλοῦ τοῦ ἰκρίου θύεται Χριστὸς καὶ οὐχ ὑπὸ στέγῃν.  
ἢ πάντως, ἵνα τοῦ ἀέρος τὴν φύσιν καθάρῃ; καὶ ὥσπερ τὸ ἄχραντον αὐτοῦ αἷμα  
μετὰ ὕδατος ἐν τῷ καιρῷ τοῦ πάθους ἐκάθαρεν τὴν γῆν στάξαν ἐν αὐτῇ, οὕτω  
ἡ περιτμηθεῖσα ἀκροβυστία κατορυχθεῖσα ταύτην ἡγίασεν. πάντως δὲ καὶ οἷς  
οἶδεν λόγοις ὁ ἐκουσίως περιτμηθεὶς ἐφύλαξεν τὸ περιτμηθέν, ὅπως καὶ κατὰ τὸν  
καιρὸν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κατὰ τοῦτο ἀνελλιπῶς ἔχων αὐτὸς ἀναστῇ  
πλήρης ὑπάρχων καὶ ἄφθαρτος ὅλῳ τῷ σώματι. καὶ γὰρ ἡμεῖς ἐν τῇ ἀναστάσει τὸ  
ἡμέτερον σῶμα πλήρες ἀποληψόμεθα.

“Οτι γὰρ κατωρύχθη τὸ περιτμηθέν ἱερὸν καὶ θεῖον τοῦ Χριστοῦ μόριον κατὰ  
τὴν ἀρχαίαν πάντως παράδοσιν, δηλοῦσι μέχρι καὶ νῦν Ἰουδαῖοι τὰ τοιαῦτα  
κατορύττοντες παλαιῶ φυλάττοντες εἰκότως ἔθει<sup>2</sup>.

2

Высказывалось мнение, что комментарий к Евангелию от Луки, откуда взят этот текст, сочинен не Титом, епископом Бостры († до 378 г.), а неизвестным автором VI или даже VIII в.<sup>3</sup>, однако аргументацией эта точка зрения не подкреплена. Если она в принципе правильна в отношении ко всему сочинению в целом, то все же вопрос об авторстве каждого отдельного звена произведений с такой структурой (их средневековое название – цепи, catenae) может иметь отдельное решение, и авторство Тита в данном случае отвергать не следует.

Бостра (Босра), ныне деревня в южной Сирии, став в 105–106 гг. столицей римской провинции Аравия, выдвинулась как крупный культурный центр; Ориген участвовал здесь в нескольких синодах. Не позже чем в 300 г. Бостра получила митрополичью кафедру, подчиненную иерусалимскому патриарху, а после Халкедонского собора (451) перешедшую в подчинение к антиохийскому патриарху. Расцвет города, извлекавшего большие выгоды из своего географического

<sup>1</sup> Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II. Ч. 2. М., 1859. С. 380.

<sup>2</sup> Sickenberger J. Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien. Leipzig, 1901. S. 78, 150–151 (текст по двум ватиканским спискам X в.).

<sup>3</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 422, 471.

положения на перекрестке торговых путей, ознаменовался завершением строительства в 512 г. кафедрального собора св. Сергия, Вакха и Леонтия, послужившего одним из архитектурных прототипов для константинопольского собора св. Софии. Впрочем, грандиозная св. София (диаметр купола – 30,8 м) в инженерном отношении не превзошла собор Бостры (диаметр купола – 36,1 м), хотя по убранству он был скромным – без мозаик, только с фресками<sup>4</sup>. В 613 г. Бостра была разорена персами, в 634 г. завоевана арабами и постепенно захирела<sup>5</sup>.

Во второй половине VII в. христианско-арабский поэт ал-Ахталъ упоминает вино из Бостры<sup>6</sup>, в конце VII или в начале VIII в. на поприще догматики выступал Стефан из Бостры, цитируемый Иоанном Дамаскиным<sup>7</sup>. В 1344 г. собор святых Сергия, Вакха и Леонтия еще функционировал, как это видно из зарегистрированной И. Ю. Крачковским надписи на греческом Евангелии XI в., пожертвованном собору и впоследствии попавшем в антиохийскую патриаршую библиотеку<sup>8</sup>. Развалины города были опознаны археологами в 1857 г. и к настоящему времени в основном раскопаны; поэтому вряд ли будут обнаружены еще какие-то материалы, которые могли бы пролить дополнительный свет на эпоху Тита.

Литературная деятельность Тита приходится на последние десятилетия существования Римской империи, когда легализованное христианство вырабатывало основные устои своей догматики, и этот процесс содержал в себе столько спорного, что даже императорская власть круто меняла свое отношение к отдельным течениям, то поддерживая их, то признавая ересь. Были и внешние факторы, представлявшие собой серьезный противовес новой государственной религии – в частности, набиравшее силу манихейство. Борьба с манихейством – основная задача Тита как богослова и церковного деятеля. Это настолько видная фигура в мире арабских христиан, что ему впоследствии нередко приписывали сочинения, автором которых он не являлся<sup>9</sup>. Произведения Тита<sup>10</sup> имели хождение на сирийском, греческом и коптском языках, высокого мнения о них был Иероним. По Иоанну Дамаскину и некоторым календарным данным<sup>11</sup>, Тит был причислен к лику святых, но сведений о времени его канонизации нет.

Постановка Титом вопроса о символическом значении того, почему Христос принял смерть не под кровом, не имеет параллелей в патрологии. Более того, она приходит в противоречие с иконографией, рано установившимся обычаем оформлять изображения особо важных лиц и событий священной истории архитектурным обрамлением, когда и изображение Распятия нередко оказывалось под условным кровом<sup>12</sup> – например, на резной деревянной двери римского монастыря Санта Сабина (V в.), где над каждым из троих распятых на Голгофе изображена маленькая двускатная крыша. Необычный вопрос Тита имеет свои логические основания. В самом деле, теоретически вполне можно было бы себе представить, что земной путь Агнца Божия окончится Его закланием в храме на алтаре и состоится иудейская ола – жертва всесожжения; хотя человеческие жертвы иудеями не приносились, в данном исключительном случае она была бы обоснована самим названием Агнца и ветхозаветным прообразом жертвоприношения Авраамом Исаака<sup>13</sup>. Поскольку

<sup>4</sup> Leroy J. Bosra // *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*. Lfg. 3. Stuttgart, 1965. Sp. 731–737.

<sup>5</sup> The Encyclopaedia of Islam. Vol. 1. Leiden; London, 1960. P. 1275–1277.

<sup>6</sup> Крачковский И. Ю. Вино в поэзии ал-Ахталъ // Крачковский И. Ю. Избр. сочинения. Т. 2. М.; Л., 1956. С. 421.

<sup>7</sup> Beck H.-G. Op. cit. S. 447; Grqf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 1. Città del Vaticano, 1944.

<sup>8</sup> Крачковский И. Ю. Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха Антиохийского // Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 6. М.; Л., 1960. С. 429.

<sup>9</sup> Beck H.-G. Op. cit. S. 193. На Руси было известно, по данным картотеки Н. К. Никольского (БАН СССР), «В неделю цветную блаженною Тита Слово о просвещении Лазаря и о цветоносии (нач.: Якоже неизмеримая глубина точит без зависти источники вод)», в действительности Титу не принадлежащее: Sickenberger J. Titus von Bostra. S. 135–136.

<sup>10</sup> Сейчас их текстологической разработкой занимается Петер Негель (ГДР); см.: Nagel P. Die Paradieserzählung bei Titus von Bostra. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der christlich-manichäischen Polemik // *Studia Byzantina* / Hg. von J. Irmscher. Halle, 1966. S. 211–219.

<sup>11</sup> Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Владимир, 1901. С. 52, 57 (день памяти – 22 или 27 февраля).

<sup>12</sup> Schiller G. Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 2. Die Passion Jesu Christi. Gütersloh, 1968.

<sup>13</sup> Применимость этого прообраза доказуема уникальным произведением живописи: на миниатюре сакраментария епископа Вармунда 1001–1002 гг. (Ивреа, Библиотека капитула, кодекс 86, л. 24 об.), изображающей обрезание младенца Христа, нож находится в руках Авраама, а надпись «Exiit a vitis nos circumcisio Christi» («Избавляет нас от грехов обрезание Христово») подтверждает, что смысл первого кровопролития божественного Младенца есть часть общего плана спасения. Репродукцию миниатюры см.: Ladner G. Die italienische Malerei im 11. Jahrhundert // *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*. Bd. 5.

искупительная жертва Христа произошла, по Библии, в иных обстоятельствах, богословы обсуждали символический смысл этих обстоятельств, но обсуждали только, так сказать, смещение по горизонтальной оси. На вопрос, почему казнь Христа имела место за пределами города, готовый ответ находили в Послании апостола Павла к евреям (13, 11–12)<sup>14</sup>.

Вертикальный сдвиг обходился молчанием. Сама идея алтаря (алтарь есть *alta ara*, т.е. место, возвышающееся над уровнем земли), на котором совершается Жертва, уже содержит в себе символ высоты, важнейший в ритуалах жертвоприношений для всех религий, считающих небо, конечный предел высоты, местопребыванием божества. Но Крестное Древо Христа было выше обычного стола-алтаря, выше крестов рядом распятых разбойников. Литургическая гимнография подчеркивает его гигантский масштаб, это представление прочно укоренилось и нашло себе место в русском фольклоре<sup>15</sup>. Иконография тоже искала и находила выходы в беспредельность: на храмовых распятиях можно видеть убрусы с вышивкой в виде золотых звезд, символизирующие небосвод<sup>16</sup>.

Акт жертвоприношения окутан благоговейным молчанием, это его органический признак во всех религиях. Тексту древнерусского Изборника соответствует ветхозаветное пророчество: «Как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст своих» (Ис 53, 7). Тит из Бостры с неодобрением говорит о тех, кто, доискиваясь значений священнодействия, пытается выразить их словами. Любопытство всегда несет опасность профанации неизреченного Таинства, поэтому философия мистериального осуждала любопытных рационалистов<sup>17</sup> и вместе с тем заботилась, чтобы Таинство имело притягательную силу для любопытных. Градация явного и тайного в объяснении Библии и ритуалов регламентировалась с учетом исторического опыта элевсинских мистерий античности<sup>18</sup>, в которые были посвящены некоторые раннехристианские мыслители – например, Климент Александрийский. Предусматривалось, что некоторые высшие моменты вообще не подлежат письменной фиксации и будут передаваться из поколения в поколение только устно, внутри самого узкого круга первосвященников, связанных обетом хранить тайну<sup>19</sup>. Так это в основном и происходило, и текст Тита является редчайшим исключением, случаем, как сейчас принято говорить, утечки информации. Посмотрим, что она может дать медиевистике.

Западногерманская исследовательница Фотина Рех, приводя в систему материалы по культу Креста, обратила внимание на необъяснимо большой удельный вес русских данных, особенно старообрядческих<sup>20</sup>. Ее наблюдение правильно и может быть дополнено целым рядом фактов.

Символика Креста играет в восточной Церкви значительно большую роль, нежели в западной<sup>21</sup>. Есть, конечно, и общие моменты, но, не останавливаясь на них, укажем на некоторые различия. Только в византийском богослужении существует Крестопоклонная Неделя, с впечатляющим ритуалом, когда звучит гимн «Кресту Твоему» и все простираются в земном поклоне; каждая неделя года построена так, что среда и пятница – дни суда и казни Христа – посвящены Кресту. Годовой цикл праздников сгруппирован вокруг Распятия и Пасхи, тогда как кульминацией западного церковного года является Рождество. Во время богослужения в православном храме участвующие осеняют себя множеством раз крестным знамением, такое поведение показалось бы в католическом или протестантском храме по меньшей мере странным, тогда как для средневековой русской

---

Wien, 1931. S. 134, Abb. 109; *Magnani L.* Le miniature del Sacramentario d'Ivrea e i altri codici Warmondiani. Roma, 1934.

<sup>14</sup> Ср. основное средневековое руководство по объяснению Библии, *Glossa ordinaria* Псевдо-Балафрида Страбона (действительный автор – Ансельм Ланский, начало XII в.): *Patrologia latina* / P. p. J.-P. Migne. T. 114. Paris, 1852. Col. 669–670; *Скабалланович М. Д.* Из Апостола (трудные места). Киев, 1911. С. 30–32. О патристическом толковании Крови Христовой см.: *Richter G.* Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19. 34b) // *Münchener theologische Zeitschrift*. Jg. 21. München, 1970. S. 1–21; *Thurén J.* Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen vom Hebräerbrief 13. Åbo, 1973.

<sup>15</sup> *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Т. III–IV. СПб., 1881. С. 70.

<sup>16</sup> См.: *Wild G.* Bogumilen und Katharer in ihrer Symbolik. Bd. 1. Wiesbaden, 1970. S. 80–81.

<sup>17</sup> *Mette J.* Neugier und Neuzeit. Antike und Abendland. Bd. 16. Berlin, 1970. S. 1–11.

<sup>18</sup> О них см.: *Ludin Jansen H.* Die eleusinische Weihe // *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata*. T. 1. Leiden, 1972. S. 287–298.

<sup>19</sup> *Sfameni Gasparro G.* L'Hermetismo nelle testimonianze del Padri // *Rivista di storia e letteratura religiosa*. T. 7. Firenze, 1971. P. 215–251.

<sup>20</sup> *Rech Ph.* Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. Bd. 1. Salzburg; Graz, 1966. S. 475–546.

<sup>21</sup> Ученый бенедиктинец Адальберт Кужея пишет, что к началу XI в. зависимость от Византии латинская символика Креста представляла собой довольно бледную картину: *Kurzeja A.* Der älteste Liber ordinarius der Trierer Domkirche. Münster, 1970. S. 137.

религиозности оно органично, а у старообрядцев и того более, начиная с протопопы Аввакума, обличавшего «крестоборную ересь никонианскую»<sup>22</sup>.

Ритуал инициации, делающий человека членом Церкви, только в славянских языках называется «крещение», в прочих языках христианской культуры это название по смыслу означает не «осенение Крестом», а «окувание в воду», причем славянская общность, перекрывающая внутренние конфессиональные противоположности, показывает, что слово «крещение» создано и введено в обиход до разделения славян на восточное и западное вероисповедания, т.е. оно датируется не позже чем эпохой Кирилла и Мефодия. Есть в рассматриваемой совокупности понятий еще более древний слой. Кирилл и Мефодий, будучи миссионерами Византии, опирались на греческую церковную письменность и греческий язык, поэтому можно было бы ожидать в церковнославянском языке в качестве названия для основной эмблемы христианства слово, производное от греческого *σταυρός*<sup>23</sup>. В действительности принято слово совершенно другого корня – Крест. Установлено его германское происхождение, причем предполагается, что источником заимствования послужил древневерхненемецкий язык<sup>24</sup>. Согласиться с последним предположением, на наш взгляд, невозможно, поскольку в этом случае неизбежно пришлось бы принять слишком далеко идущие последствия о роли краткого эпизода с баварской миссией IX в. в славянских землях, об источниках славянского христианства. Но противопоставить такой интерпретации реального факта можно только одно – предположение, что слово «крест» восходит к другому германскому языку, готскому, и что оно вошло в лексику древних славян во время готских миграций по славянским землям, продолжавшихся не одно столетие<sup>25</sup>.

Нам думается, что есть должная мера исторической осторожности в предположении, что в условиях совместного проживания на одной территории предки славян, не воспринимая от готов их религиозных представлений и тем более не вникая в теологические контroversы между готским арианством и греческим православием, все же знали от готов слова, которыми последние называли своего бога и свой главный магический знак, слова, которые сами по себе никакой сакральной тайны не составляют.

Но с Изборником Симеона–Святослава к славянам пришло и сокровенное учение о Кресте<sup>26</sup>. В рукописи, предназначенной для болгарского царя и русского великого князя, имеющих право доступа к сакральным тайнам, текст Тита намекнул на то, что входило в раннюю восточнохристианскую традицию, составляло ее отличительную особенность. Не привлекая давно опубликованного текста Тита, об этой особенности наиболее проницательные медиэвисты догадывались по ряду иконографических признаков. Например, по поводу иконы XII в. «Поклонение Кресту» Третьяковской галереи В. Н. Лазарев пишет: «Иконографический тип поклонения Голгофскому Кресту восходит к очень старым сирийским источникам <...> По-видимому, мастер иконы использовал какую-то древнюю иконографическую традицию»<sup>27</sup>.

Теперь есть возможность внести ясность в наше понимание сирийской традиции Креста, по крайней мере в отношении ее главного признака – благодаря Титу мы знаем, что Крест должен быть высоким, с тем, чтобы освятить воздушный океан<sup>28</sup>.

Необходимость в освящении воздуха вытекает из учения о бесплотных силах: по Евагрию Понтийскому, главному восточному авторитету в демонологии и современнику Тита, воздух является местом обитания демонов, основная субстанция их естества – воздух, тогда как у ангелов – пламя и у

<sup>22</sup> На Ближнем Востоке средневековые распри о крестном знамении принимали особенно ожесточенный характер, в календаре коптских монофизитов 29 сентября значится как день 80 000 пальцев, отрубленных александрийскими греками у коптов за то, что они крестятся одним пальцем.

<sup>23</sup> Подобно тому, как беспрепятственно вошли в русский язык последующих веков *ставрата*, *ставропигия*, *ставротека*, *ставрида*, *Ставрополь*; ср. также былинное личное имя *Ставр Годинович*.

<sup>24</sup> *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Под ред. О. Н. Трубачева. Т. 2. М., 1967. С. 374.

<sup>25</sup> Ср.: *Horst G.* Spuren der Goten im Osten // *Norsk tidsskrift for Sprogvidenskap*. Bd. 25. Oslo, 1971. S. 45–90.

<sup>26</sup> Ср. у Максима Грека: «выпросил мя еси раскрыта тебе силу тайнаго апостольскаго предания сиречь образа крестного» (*Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1939. С. 186–187).

<sup>27</sup> *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 105. Об отличиях между сирийским культом Креста и общехристианской традицией упоминается: *Leroy J.* Les manuscrits syriaques à peintures. Paris, 1964. P. 360–361.

<sup>28</sup> В греческом тексте Тита имеется в виду не освящение, а очищение, катарсис. *Чистое – нечистое* представляет собой не эквивалент пары *сакральное – преклонное*, а выражение пригодности для освящения: *Hennig J.* Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum // *Archiv für Liturgiewissenschaft*. Bd. 10. Regensburg, 1968. S. 355–374; *Paschen W.* Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte. München, 1970.

людей – прах<sup>29</sup>. Латинский апологет христианства Фирмик Матерн (около 347 г.) высмеивал эти восточные представления о воздухе, имеющие весьма древние корни<sup>30</sup>.

Подъем Креста, символизирующий освящение пространства<sup>31</sup>, осуществим трояким образом – поэтической гиперболизацией размеров Голгофского Креста, ритуалом воздвижения, совершаемым с большой торжественностью и, наконец, применением креста в качестве навершия любого сакрального архитектурного ансамбля – им увенчаны иконостас, киот, хоругвь, арочная роспись, архиерейский посох, головной убор патриарха. Сюда же относится и крест, увенчивающий верхнюю точку храма.

Верхней точкой храма, построенного по классической крестовокупольной схеме, является центральный камень купольного свода, создающий распор сходящейся к нему, как к полюсу, кладке, его постановка на свое место завершает строительство. В архитектурной символике этот камень приравнивается Иисусу Христу<sup>32</sup>, который отнес к себе слова Псалма 117, 22: «Камень, который отвергли строители, тот самый соделался главою угла»<sup>33</sup>. Но этот камень невидим – снизу он покрыт штукатуркой, сверху кровлей, и поэтому должен быть особым образом обозначен. Для наблюдателя, находящегося внутри храма, этот полюсный камень находится в зените купола. Здесь при живописном оформлении интерьера располагается либо лик Христа с крещатым нимбом, либо крест, либо хризмон (монограмма Христа), либо Агнец. Оптической особенностью всякого наблюдаемого объекта, находящегося строго в зените, является то, что глазомер почти полностью утрачивает способность оценивать расстояние до него, высоту его расположения. Но для наблюдателя, стоящего вне храма, полюсный камень, символизирующий Христа, маркирован водруженным на нем крестом, высота расположения которого отчетливо видна и сама по себе, и как организующая ордината градостроительного ансамбля. Поднять точку водружения надкупольного креста – крайне заманчивая зодческая цель, но каждый фут подъема – это два фута увеличения диаметра купола, значительное усложнение инженерных проблем всего сооружения. Прямая наследница сирийской традиции – древнейшая кавказская храмостроительная практика показывает, каким образом нашлось одно из возможных разрешений этого противоречия: кровля купола приобрела вид конуса, что дало возможность и сохранить необходимую для символики интерьера форму полусферы – небосвода и, не увеличивая диаметр этой сферы, заметно увеличить высоту наружного вида.

Второй способ решения задачи – постановка в качестве основания купола высокого цилиндрического барабана, возведение которого не представляет технических трудностей, если пропорции здания достаточно обоснованы эстетически. Такое обоснование появилось не как заранее заданная норма, а в результате исторической эволюции, в течение которой тяга ввысь то усиливалась, то ослабевала; были и локальные различия.

Феномен храмовой башни, обсуждаемый историками архитектуры с конца прошлого века, остается необъясненным. Пока мнения сошлись только в одном, что родиной этой идеи является Сирия<sup>34</sup> – несмотря на столь серьезное препятствие, как сейсмическая опасность, в целом повлиявшая на характер местной архитектуры<sup>35</sup>.

Действительная причина феномена башни находится в сведениях, сообщаемых Титом из Бостры. Есть и более раннее высказывание, в какой-то степени предвещающее зодческий вкус к высоте, – мы имеем в виду Послание Игнатия Антиохийского к Ефесянам: «Вы – камни храма Отца, подготовленные для строительства Богом Отцом, вы возносите на высоту орудием Иисуса Христа, то есть крестом, посредством каната святого Духа; вера ваша влечет вас на высоту»<sup>36</sup>. Но эпоха

<sup>29</sup> *Guillaumont A.* Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre de Pontique. Paris, 1958 (Cent. 1, 68).

<sup>30</sup> *Julii Firmici Materni «De errore profanarum religionum»* / Ed. A. Pastorino. Firenze, 1956. Cap. IV; *Vogt J.* Toleranz und Intoleranz im constantinischen Zeitalter. Der Weg der lateinischen Apologetik // *Saeculum*. Vol. 19. New York, 1968. S. 344–361.

<sup>31</sup> *Der Papyruscodex saec. VI–VII der Philippsbibliothek in Cheltenham* / Hg. Von W. E. Crum. Strassburg, 1915. S. 58 (коптская рукопись).

<sup>32</sup> *Schmidt E. G.* Antike und mittelalterliche Schlußsteinsymbolik // *Das Altertum*. Bd. 14. Berlin, 1968. S. 31–37; *Bandmann G.* Ikonologie der Architektur. Darmstadt, 1969.

<sup>33</sup> Мф 21, 42 = Мк 12, 10 = Лк 20, 17.

<sup>34</sup> *Schnell H.* Die Entwicklung des Kirchturms und seine Stellung in unserer Zeit // *Das Minister*. Jg. 22. München, 1969. S. 85–96. Ср.: *Банк А. В.* К вопросу о роли Сирии в формировании византийского искусства // *Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран*. Сб. в честь Н. В. Пигулевской. М., 1967. С. 77–83.

<sup>35</sup> *Lassus J.* Églises d'Apamène // *Bulletin d'études orientales*. T. 25. Damas, 1973. P. 20.

<sup>36</sup> *Ignace d'Antioche.* Lettres / P. p. P. Th. Camelot. Paris, 1958. P. 76–78; *Wejenborg R.* Les lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire. Leiden, 1969; [*Ягич И. В.*] Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 0130.

гонений, к которой этот документ относится, не выдвигала задачи строительства храмов. Игнатий написал свое послание в 110 г., направляясь под конвоем в Рим, где принял мученическую смерть. Во времена Тита легализованная Церковь не только развернула храмовое строительство, но и имела эффективный конкурентный стимул для устремления ввысь – лаконичное указание Вавилонского Талмуда, кодифицированного к VI в.: «*Всякий город, чьи крыши выше, чем синагога, в конце концов разрушается*» (трактат Шаббат)<sup>37</sup>.

В IV–V вв. североафриканские храмы были приземистыми, в VI в. они потянулись вверх<sup>38</sup>. В Каппадокии часто строились на скальные храмы<sup>39</sup>. Сопутствующим процессом было столпничество, развившееся в Сирии и Палестине IV–VI вв. Например, св. Симеон Старший провел последние десятилетия своей жизни (422–459) на площадке колонны, достигавшей высоты до 20 м<sup>40</sup>. Последователи этого благочестивого подвига нашлись только на Руси, в домонгольский период – вышедший из окружения Юрия Долгорукого Никита Столпник в Переяславле Залесском († в 1186 г.).

Вторая волна интереса к храмовой высоте прокатилась по всей Европе во второй половине XI в. До этого организация элементов архитектоники шла по горизонтали, но вдруг акценты сместились, стал подчеркиваться вертикальный элемент стены. Например, около 1010 г. близ Феррары была построена церковь имперского аббатства Санта Мария ди Помпоза, в масштабах, «по вневременному христианскому обычаю», близких к человеческой мере. Но прошло полстолетия – и к ней почему-то пристроили башню такой высоты, что рядом с ней «смертный человеческого роста просто исчезает»<sup>41</sup>. В это время и создавался Изборник 1073 г., а его владелец Святослав в этом же году участвовал в закладке Успенского собора Киево-Печерской лавры, самого высокого сооружения домонгольской Руси, не только по абсолютной высоте, но и по пропорциям, небывало вытянутым вверх<sup>42</sup>. Со второй половины XI в. во многих европейских храмах устанавливаются так называемые триумфальные кресты – распятия, располагаемые на самом высоком месте<sup>43</sup>.

За неимением археологического материала не представляется возможным датировать обычай (и его догматическое толкование) ставить под купольными крестами знак полумесяца. Уже для Максима Грека это тема для предположений, в серпе полумесяца он видит букву ипсилон: «Этою буквою святые отцы учат нас гадательно, что крест есть ὕψος, то есть высота и слава Христова», и добавляет: «Так постигает мой слабый ум, а если кто может лучше объяснить, тот пусть просветит нас»<sup>44</sup>. Если прав Максим Грек и присоединившийся к его точке зрения знаток новгородских древностей архимандрит Макарий<sup>45</sup>, то постановка креста над полумесяцем означает, что высота Воздвижения Креста символически оказывается выше небесного светила. Но символ по самой своей природе всегда многозначен, и в данном случае в нем присутствует значение триумфа над мусульманской эмблемой полумесяца, заменявшей кресты на храмах, переоборудованных в мечети; очевидно, это вторичное значение развилось после свержения татаро-монгольского ига.

<sup>37</sup> Ср. в Ветхом Завете: «Вот закон храма: на вершине горы все пространство его вокруг – Святое Святых, вот закон храма!» (Иез 43, 12).

<sup>38</sup> Christern J. Emporenkirchen in Nordafrika // Akten des 7. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Trier, 1965. Città del Vaticano; Berlin, 1969. S. 407–425.

<sup>39</sup> Jerphanion G. Les églises rupestres de Cappadoce. Vol. 1–3. Paris, 1925–1934; Thierry N. Thierry M. Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Paris, 1964.

<sup>40</sup> Delehaye H. Les saints stylites. Bruxelles, 1923; Lassus J. Sanctuaires chrétiens de Syrie. Paris, 1947; Peeters P. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Bruxelles, 1950. P. 93–136; Lafontaine-Dosogne J., Orgels B. Recherches sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune. Bruxelles, 1968.

<sup>41</sup> Von den Stelnen W. Der Kosmos des Mittelalters. Bern; München, 1959. S. 365. Taf. 11.

<sup>42</sup> Мурьянов М. Ф. Золотой пояс Шимона // Византия, южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Сб. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 187–198. (См.: Наст. изд. Ч. I. С. 575–592. Далее ссылки на настоящее издание даются в круглых скобках без указания на редакторские дополнения. – *Ред.*)

<sup>43</sup> Hausherr R. Triumphkreuz // Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 4. Freiburg, 1972. Sp. 356–359.

<sup>44</sup> Сказание о том, что под крестом на церкви окружен, аки месяц млад // Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 179.

<sup>45</sup> Макарий (Миролюбов), архим. О форме крестов на главах храмов и колоколен // Известия Императорского Археологического общества. Т. 2. СПб., 1860. С. 4.

## МЕФОДИЙ СОЛУНСКИЙ И СОЗДАНИЕ СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

*Статья опубликована: Вестник Академии наук СССР. 1985. № 9. С. 114–119.*

В этом году славянский мир отмечает знаменательную дату. 1100 лет назад завершился жизненный путь Мефодия (ок. 815– 885), старшего из двух братьев, являвшихся первоучителями славян, – так называют Мефодия и Кирилла (ок. 827–869) за непреходящую заслугу создания славянской письменности. Они начали с разработки славянской азбуки. К концу их жизни существовала уже целая библиотечка достаточно сложных текстов, переведенных с греческого языка на славянский, а также некоторое количество оригинальных произведений. Так было положено начало славянскому письму. Гипотеза о существовании у славян зачатков письменности еще до Кирилла и Мефодия, до недавнего времени отстаивавшаяся отдельными энтузиастами, не подтверждается фактами.

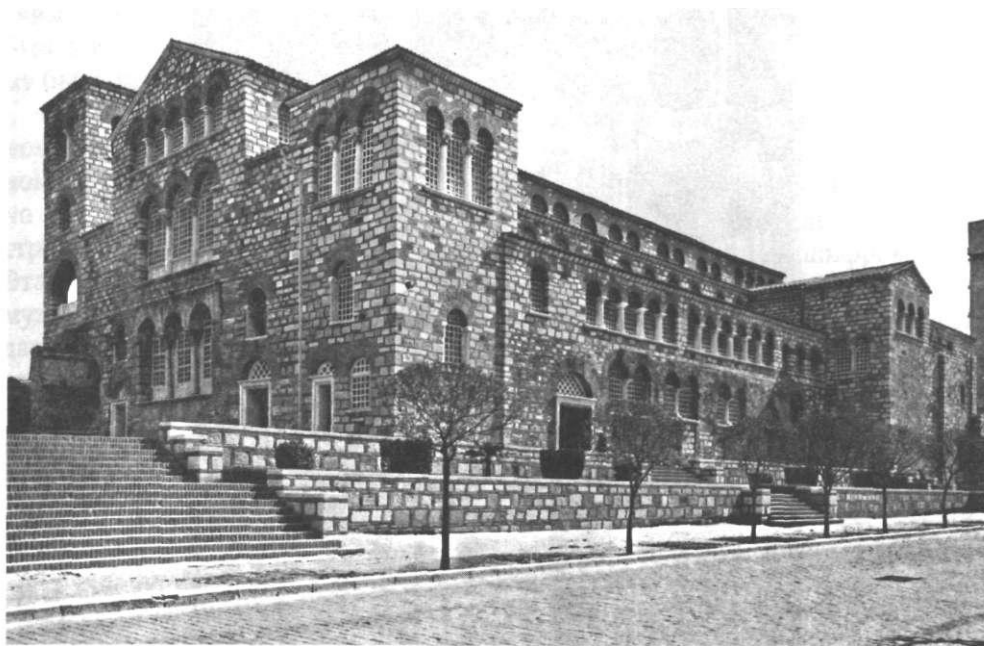
Историческими предпосылками возникновения славянской письменности послужили растущее могущество славянских народов, населявших огромную территорию от Балкан до Балтийского моря, и объективная необходимость их дальнейшего развития – необходимость, осознанная ими самими. Это осознание явилось результатом весьма трезвого, по государственному дальновидного сравнения собственных возможностей развития на основе бесписьменной культуры и тех преимуществ, которые давала письменность народам Средиземноморья – древней колыбели европейской цивилизации. Объективные условия для такого сравнения имелись: славяне на протяжении столетий поддерживали достаточно тесные хозяйственные связи с этими народами.

Мефодий и Кирилл были выходцами из Солуны (ныне Салоники), второго по значению – после Константинополя – города Византийской империи. Они владели как греческим, так и славянским языком. Разностороннее филологическое образование, полученное в Византии, длительное пребывание в славянской среде дали им все необходимое для того, чтобы справиться с задачей точного изложения на славянском языке достаточно сложных абстрактных представлений, для которых зачастую не было готовых славянских слов и синтаксических моделей. Недостающее Мефодий и Кирилл создавали сами, их заслуги в формировании древнеславянского литературного языка достойны высочайшей оценки.

Творчество Мефодия и Кирилла образует ту хронологическую грань, которая разделяет две эпохи в периодизации истории славянского языка: то, что было до Мефодия и Кирилла, сейчас называется праславянским языком, а с них начинается древнеславянский язык. Различие между праславянским и древнеславянским языками настолько велико, что для каждого из них историками языка создается свой словарь. Методы создания таких словарей принципиально различны. Праславянский словарь (работу над ним возглавляет член-корреспондент АН СССР О. Н. Трубачев в Институте русского языка АН СССР) строится как словарь этимологический и представляет собой теоретическую экстраполяцию, реконструкцию вероятного облика слов на основе косвенных данных, в том числе данных, почерпнутых из родственных языков нашей индоевропейской языковой семьи. Словарь древнеславянского языка (его создает Чехословацкая академия наук) строится по принципу документированности каждого слова, его наличия в памятниках письменности. Нет текстового подтверждения – нет слова.

В филологической традиции принято говорить о Мефодии и Кирилле как создателях богослужения на славянском языке. Это понятно: в ту эпоху монополия на образованность принадлежала Церкви, и непосредственной целью создания письменности в стране, где христианство имело права государственной религии, могло быть прежде всего создание литературы, обслуживающей нужды Церкви, текстов, оглашаемых в ритуалах священнодействий.

Возникнув на Ближнем Востоке в среде эллинизированных иудеев, христианство поначалу не имело сомнений в первенствующем значении греческого языка, несмотря на то, что языком государственного делопроизводства на всей территории Римской империи, включавшей Ближний Восток, была латынь. Даже в самом Риме до IV в. языком христианского культа являлся греческий язык, а в Константинополе до VI в. языком государственной канцелярии являлась латынь. Затем в Римской церкви победила латынь; она навязывалась на обширной территории от Северной Африки до Ирландии и Скандинавии, на которую распространялась папская власть. На этой языковой основе реализовалось единство западноевропейской книжной культуры средневековья. Но за это единство приходилось дорого платить: такая культура оставалась элитарной, широкие массы этнически разнородного населения Западной Европы не понимали латынь, на которой молились. В западной Церкви возникла тенденция утвердить сакральный авторитет латыни рассуждением о том, что единственно и равно священными являются еврейский, греческий и латинский языки, поскольку



*Базилика св. Димитрия (Салоники, VII в.)*

только на них была сделана надпись на главной святыне христианства – голгофском кресте, прочие же языки недостойны иметь свою письменность (эту концепцию иногда называют триязычной ересью).

Византия с этим не соглашалась. Именно в кирилло-мефодиевскую эпоху византийский император Михаил III возражал папе римскому Николаю I, настаивая на незаконности такого возвеличения латыни. Одновременно с этим Константинополь санкционировал решение о создании славянской письменности (до этого было разрешено богослужение на готском, армянском, грузинском языках). Константинопольский патриарх Фотий поручил Мефодию и Кириллу создать славянские богослужебные тексты по образцу греческих. Ситуация осложнялась назревшими в то время разногласиями по вопросу о том, кого же считать главой христианской Церкви – константинопольского патриарха или римского папу, так как назревало разделение церквей.

Мефодию удалось сочетать поручение от Константинополя (он никогда не мог бы получить его от Рима) с принятием священства и сана архиепископа от Рима. В «Житии Мефодия», памятнике, написанном в конце IX в., вскоре после смерти славянского первоучителя, сообщается, что папа римский Николай I (апостолик Никола, как называет его автор, тем самым подчеркивая первенство Римской церкви) признал сакральную полноценность славянских богослужебных книг, подготовленных Мефодием и Кириллом. Он ритуально возложил эти книги на апостольский престол св. Петра и велел впредь делать то же, что делалось в IV в. в Риме в знак уравнивания в правах латыни с греческим языком: читать во время мессы Священное Писание на обоих языках. Однако это не оградило Мефодия от интриг и даже тюремного заключения, инспирированного конкурирующим немецким духовенством, настаивавшим на незаконности славянского богослужения.

Разностороннее исследование деятельности Мефодия и Кирилла составляет важную область палеославистики – науки о славянских древностях времени возникновения письменности. Разрабатывается кирилло-мефодиевская проблематика интенсивно – одно лишь библиографическое перечисление написанного составляет на сегодня четыре книги<sup>1</sup>, однако исследования ведутся недостаточно планомерно.

До сих пор не осуществлена идея, рожденная в начале XX в. в единоборстве филологической науки с Церковью, реконструировать текст главного труда Мефодия и Кирилла – славянского Писания, увязанный с греческим текстом той редакции, которая имела в распоряжении славянских первоучителей, – что это за редакция, как раз и предстоит выяснить. Между тем критический текст Писания, основанный на древнейших рукописях, имеется сегодня на многих языках мира, кроме

<sup>1</sup> См.: Ильинский Г. А. Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии. София, 1934; Попруженко М. Г., Романский Ст. Кирилло-мефодиевская библиография за 1934–1940 гг. София, 1942; Можяева И. Е. Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике, 1945–1974 гг. М., 1980; Дуйчев К, Кирмагова А., Паунова А. Кирилло-мефодиевская библиография. 1940–1980. София, 1983.



*Св. Димитрий между основателями церкви (префект Леонтий и неизвестный епископ). Мозаика столба базилики св. Димитрия в Салониках; вскоре после 634 г.*

древнеславянского языка. Прежде этот факт имел достаточно вескую причину. Инициативу такого масштаба могла взять на себя только русская филологическая наука, а официальная позиция правительствующего синода и массовое религиозное сознание верующих не могли принять этой идеи. Их вполне удовлетворяла так называемая елизаветинская Библия – церковнославянская библия, текст которой был подготовлен в первой половине XVIII в. по распоряжению Петра I синодальными справщиками, не имевшими ни малейшего представления ни об истории языка, ни о правилах реконструкции утраченных текстов по разночтениям позднейших списков. Но то, что удовлетворяет религиозную практику, не может удовлетворить науку – потому-то она так часто входила в конфликт с жесткими ограничениями, накладывавшимися Церковью. И потребность в такого рода критическом издании остро ощущается современной историко-филологической наукой.

То, что Мефодий и Кирилл организовали славянское богослужение, означает, что переводили они с греческого языка не только Писание, но и основной по объему компонент корпуса православных богослужебных текстов – гимнодию. На перевод всей гимнодии, какая имела у византийцев в кирилло-мефодиевскую эпоху, ушло, как полагал академик И. В. Ягич, не менее столетия, но гимны главнейших праздников календаря перевели сами первоучители. Об этом прямо говорит «Житие Мефодия», хотя оно и не уточняет, какие именно праздничные службы подразумеваются. Одну подробность агиограф все же назвал: переводческий труд продолжался до 26 октября – календарного дня Димитрия Солунского, по случаю чего Мефодий совершил праздничную службу.

По традиции архиерей назначается только на конкретную территорию, на нее распространяется его реальная или символическая юрисдикция. Город, архиепископом которого числился Мефодий, – это Сирмий в Нижней Паннонии, с которым была связана деятельность Димитрия. Сейчас этот югославский город называется Сремска Митровица, причем Митровица является производным от личного имени Димитрий. Сирмий, разгромленный в 441 г. гуннскими полчищами Аттилы, на некоторое время обезлюдел, и тогда в V в. центр культа Димитрия окончательно переместился в Солунь, где и приобрел черты четкой локальной ограниченности. Димитрий стал Димитрием Солунским, духовным защитником Солуны. Таким образом, Димитрий Солунский был для Мефодия

символом родного города и символом того места, к которому было приурочено его архиерейское служение.

Октябрьская служебная Минея дошла до нас в новгородском пергаменном списке 1096 г., ныне хранящемся в Москве в Центральном государственном архиве древних актов. Есть еще один экземпляр, менее древний (XII в.), но имеющий свое преимущество: письмо в нем более тщательно, а между строками текста вписана музыкальная нотация, донныне не расшифрованная. Эта рукопись находится также в Москве в Государственном историческом музее. Служба Димитрию Солунскому, входящая в состав этих рукописей, давно привлекает внимание палеославистов одной замечательной особенностью: в ней помещен не один, как обычно, а два канона – как для большого праздника, причем второй канон, для которого не обнаружен греческий первоисточник, содержит слова, невозможные для пера обычных византийских сочинителей гимнов, творивших в условиях размеренной, по-своему комфортной монастырской жизни, не смущаемой внешними бурями. Вот два тропаря из заключительной (девятой) песни канона, построенные как прямая речь, обращенная к Димитрию Солунскому:

Оуслыши, Славныѣ, нищаѣ твоѣ нынѣ (и) оумоли сѧ, іако ѡтзлѹчихомъ сѧ далече  
соуше ѡтъ свѣтлаго храма твоего и горѣть възнутрь сѣрдьца наша, и желакмъ, свѣте,  
твоеѧ цѣркве, и поклонити сѧ кѣгда твоими молитвами.

По чѣто, мудре, нищїи твои раби кднни лишаемъ сѧ твоѧ оубо красоты, любѣве ради  
жизнителя по чѣжимъ землямъ и градомъ ходаще, на посрамленик, блажене, трїязычникъ  
и еретикъ люте воини бывающе<sup>2</sup>.

2

(«Услыши, славный, нищих твоих ныне и дай себя умолить, потому что мы отлучились и пребываем далеко от светлого храма твоего и горят внутри сердца наши, и мы желаем, святой, твоей церкви, и [желаем] поклониться [в ней] когда[-нибудь в будущем], благодаря твоим молитвам.

За что, мудрый, мы, нищие твои рабы, одни лишаем себя твоей [храмовой] красоты, ради любви к Творцу скитаясь по чужим землям, и городам на посрамление, блаженный, трезязычникам, и являясь воинами против лютых еретиков».)

Строго говоря, авторским признаниям, касающимся необычных частных жизненных ситуаций, не должно быть места в гимнодии, рассчитанной на ежегодное исполнение от имени всех присутствующих на богослужении – и в момент первого исполнения гимна, и через двести, и через тысячу лет. Иными словами, жанровая природа гимнодии такова, что в ней поэт вправе говорить только о типичном, общечеловеческом. Видимо, этим и руководствовались редакторы окончательного состава печатной церковнославянской Минеи, не включив в нее этот канон. Но филологам он дороже прочих, и они пытаются выяснить, кто его автор. Многие отвечают; Мефодий Солунский.

При установлении авторства Мефодия нужно считаться с тем, что в Словакии обнаружены фрагменты еще одного канона Димитрию Солунскому в славянской рукописи конца XI – начала XII в. Их издатель сетовал, что он не может найти в Праге греческий источник этого канона<sup>3</sup>, но и по нашим данным он не отыскивается. Есть древние стихиры Димитрию Солунскому на славянском языке, для которых тоже нельзя назвать греческое соответствие<sup>4</sup>. В византийском мире на эту тему писалось много, один лишь Иосиф Гимнограф (816–886) сочинил пять канонов Димитрию Солунскому.

То, что Мефодий был автором канона, столь драматично изображающего ностальгию, вполне вероятно. Это признавал незаслуженно забытый первооткрыватель канона А. В. Горский, сделавший свое открытие в 50-е годы XIX в. в процессе порученного ему описания рукописей синодального собрания, ныне принадлежащего Государственному историческому музею. Свои соображения он сформулировал с образцовой осторожностью: «Надеемся, что это <...> голос самих солунских проповедников <...> Все это как нельзя ближе идет к положению солунских братьев-проповедников

<sup>2</sup> См.: [Ягич И. В.] Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 190.

<sup>3</sup> См.: Панъкевич И. Острожницкие пергаменные отрывки Минеи XI–XII вв. // Byzantinoslavica. Т. 28. С. 2. Praha, 1957. С. 271–274.

<sup>4</sup> См.: История на България. Т. 2. София, 1981. С. 438.

и, может быть, их одних»<sup>5</sup>. В томе описания рукописей, вышедшем посмертно, эта мысль обрела еще более сдержанную форму: «Сей канон св. Димитрию можно относить ко времени действия двух солунских уроженцев, Кирилла и Мефодия, или учеников их в Моравии или Болгарии»<sup>6</sup>.

Сейчас остается добавить то, чего не мог знать А. В. Горский. В начале XX в. сотрудники Русского археологического института в Константинополе под руководством академика Ф. И. Успенского приняли деятельное участие в расчистке заштукатуренных мозаик V–VII вв. в салоницкой базилике св. Димитрия – том самом храме, о котором говорит автор приведенных нами тропарей. Раскрывшиеся мозаичные изображения Димитрия Солунского<sup>7</sup> видели своими глазами Мефодий и Кирилл.

Дело Мефодия и Кирилла – это не только далекое прошлое, оно присутствует в славянской современности. Научная общественность славянских стран отметила памятную дату – 1100 лет со дня смерти Мефодия Солунского – конференциями медиевистов, на которых были подведены итоги изучения древнейшей славянской письменности.

---

<sup>5</sup> Кирилло-мефодиевский сборник, изданный М. П. Погодиным. М., 1865. С. 279–280.

<sup>6</sup> Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. III. Ч. 2. Книги богослужебные (часть вторая). М., 1917. С. 21.

<sup>7</sup> См.: *Xyngopoulos A. The Mosaics of the Church of Saint Demetrius in Thessaloniki. Thessaloniki, 1969.*

Идея Креста, ее восприятие и развитие на славянской почве – показательный пример того, сколь чувствительны узы, соединяющие святыню и язык.

Не все в сфере сакрального может быть выражено средствами языка, здесь существенное место принадлежит тому, что издревле мыслилось как неизреченное, а в терминах нового времени связывается с невербальным интеллектом. Но и могущее быть выраженным словами далеко не безразлично к тому, на каком из языков оно выражается – древнем или новом, родном или чужом для этноса, внутри которого возникла данная религия. Смена языка ее священнодействий сопровождается неизбежными смысловыми деформациями, ведь абсолютно точных переводов не бывает. Подобно этому знакомство с английским или арабским переводом Пушкина, вышедшим из-под пера хотя бы и гениальных переводчиков – не то же самое, что знание русского Пушкина.

Славяне получили христианское вероучение от грекоязычных византийцев, почти вся церковнославянская терминология переведена с греческого, работу эту выполнила посланная константинопольским патриархом Фотием миссия Кирилла и Мефодия. Однако название главного символа христианской религии, Крест, является одним из исключений, оно пришло не оттуда и не тогда. По последнему слову лингвистики, праславянское \*krъstь «заимствовано из древневерхненемецкой (или готской?) формы имени Христа в докирилломефодиевское время в придунайских землях»<sup>1</sup>.

Обстоятельства появления этого слова в языке древних славян изложены в неучтенной нашими этимологами статье немецкого слависта Г. Шрамма, пришедшего к следующему выводу: «Поверхностное ознакомление с христианством, отразившееся в грубо невежественной (hanebüchen) контаминации значений, с которой мы столкнулись, подходит – гораздо лучше, нежели к тем славянам, какие были объектом планомерной миссионерской деятельности – к их языческим предкам, наводнявшим с 500 г. Балканский полуостров. Если кто видел храмы только снаружи и о вере посещающих храмы сколотил себе лишь сырое начальное представление (eine rohe Anfangsvorstellung zusammenzimmerte), то для него Христос, к которому зывали христиане, очень даже мог совпасть со знаком Креста, употреблявшимся христианами в качестве их главного символа»<sup>2</sup>.

Профессор Г. Шрамм основателен в своих выкладках, но этот его вывод излишне категоричен, недостаточно осмотрителен. Зададимся вопросом: почему Кирилл и Мефодий, тонко чувствуя язык и будучи компетентными богословами, не вытеснили грубо невежественную контаминацию своим словотворчеством? Почему они освятили старую ошибку доморожденных предшественников христианского просвещения своим высоким авторитетом, почему при написании священных текстов у них безотказно поднималась рука выводить на месте, где в оригинале находится ὁ σταυρός, несообразное \*krъstь, продукт фантазии язычников, видевших храмы только снаружи?

Одно из двух: либо внутренняя форма слова \*krъstь успела к кирилло-мефодиевскому времени потерять прозрачность и стать непроницаемой для творцов славянской письменности, и они не подозревали, какому варварскому слову-недоразумению они открыли доступ в святая святых христианского культа, либо, что более похоже на истину, Кирилл и Мефодий сознательно санкционировали слово \*krъstь.

Для этого было необходимо одно условие – чувство историзма в языке, понимание того, что семантика слов эволюционирует. Для таких наблюдений более чем достаточный материал давала образованным византийцам находившаяся в их поле зрения тысячелетняя литература на греческом языке.

Разные это задачи, писать или говорить о Кресте в век евангелистов и в VI–VIII вв. В первом случае ὁ σταυρός, (буквально 'кол, стояк', известное уже Гомеру производное от ἵστημι 'ставить'<sup>3</sup>) – это прежде всего орудие смертной казни. Во втором случае понятие уже не было юридической реалией, оно абстрагировалось и наполнилось христологическим содержанием, выработанным патристикой. Христология создавалась Отцами Церкви, писавшими на греческом языке, но они, даже если бы и захотели, не имели права заменить безрелигиозное по своему происхождению плотническое

<sup>1</sup> Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 13. М., 1985; 1987. С. 76.

<sup>2</sup> Schramm G. *Balkanische Anfänge eines christlichen Wortschatzes der Slawen: \*съркы Kirche und \*Кръстъ Christus, Kreuz, Taufe* // *Zeitschrift für slavische Philologie*. Bd. 45. Heidelberg, 1985. S. 85.

<sup>3</sup> Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Vol. 4.1. Paris, 1977. P. 1044–1045.

слово ὁ σταυρός, попавшее в Новый Завет, каким-либо другим термином. В таком же положении находилась и латинская Церковь, в языке которой эквивалентом к ὁ σταυρός служило имя женского рода σπυχ 'столб', 'кол', заимствование из какого-то средиземноморского языка, возможно – из финикийского, состоявшееся во время Пунических войн (264–146 гг. до н.э.)<sup>4</sup>. В противоположность этому славяне не были обременены грузом прошлого, они, поздно войдя в соприкосновение с христианским Средиземноморьем, застали там развитую церковную культуру, готовую христологию. В неологизме \*krъstъ они сумели, как в одной точке, сфокусировать отличительные данности своего хронологического среза. В этом языкотворческом акте славяне превзошли своего германского предшественника по христианизации, готского епископа Вульфилу (311–382/3), который, переводя греческий Новый Завет на готский язык, остался на древнем уровне смысла ὁ σταυρός и передал его готским galga, производным от индоевропейского \*ghalg(h) – 'столб', 'кол'<sup>5</sup>. Чтобы воздать должное структурному изяществу славянского народно-поэтического неологизма, нужно видеть, с чего начиналось обрастание ὁ σταυρός христологическими смыслами, например, в описании воскресения Христова в распространившемся с середины II в. неканоническом Евангелии от Петра:

<...>

39. ...они увидели выходящих из гробницы трех мужей, и двоих из них поддерживающих одного, и Крест (σταυρόν), следующий за ними.

40. И главу у двоих, достигающую неба, тогда как у ведомого за руки она была выше небес.

41. И они слышали глас, исходящий из небес; который говорил: «Проповедывал ли ты дремлющим?»

42. И был слышен ответ, исходящий от Креста (ἀπὸ τοῦ σταυροῦ): «Да»<sup>6</sup>.

В греческом оригинале способностью ходить и говорить наделен стояк, ὁ σταυρός, высокие смыслы наслоились на слово извне, тогда как в славянском неологизме \*krъstъ они находятся внутри, имя Христа – один из исходных компонентов структуры слова, не имеющей аналогий в других языках.

Не в связи ли с неологизмом \*krъstъ возник в языке древних славян глагол \*kresiti с его производными **крѣснѣнѣ**, **взскрѣснѣнѣ**? «Этимологический словарь славянских языков» ничего не говорит о возможности такого сближения, здесь \*kresiti определен как глагол, соотносительный с \*kresati, последний «должен был иметь значение 'создавать, творить'»<sup>7</sup>, и выражение \*kresati огонь «вполне отвечало древним воззрениям на живую природу огня»<sup>8</sup>; нашими пращурами подразумевалась «не техническая семантика жара, огня и подобное, а семантика жизни, цвета жизни», когда они создавали ранее производное от глагола \*kresati, имя \*krasa<sup>9</sup>.

Это, бесспорно, очень сильная этимология, проникающая в философствование дописьменного периода. В совершенных потьмах она нащупала первотолчок к рождению теории прекрасного. И все же, если лексику специфически христианскую, выражающую диковинное для иных систем мировоззрения понятие возвращения умерших к жизни, этимологизировать без данных самой системы христианского мировоззрения, не видя храмы даже снаружи, это создает впечатление некоторой неполноты суждения. Дело в том, что внутри христианства семантика креста многозначна, крест – не только реальное орудие смертной казни в священной истории Нового Завета, но и чудесный инструмент возвращения в жизнь, обновленную, чистую. Об этом отчетливо сказано, к примеру, в византийской Крестовоздвиженской стихире, имеющейся и в древнерусском переводе по новгородской служебной Минее конца XI в.:

Χαίροις, ὁ τῶν τυφλῶν ὁδηγός, τῶν ἀσθενούντων ἰατρός, ἡ ἀνάστασις ἀπάν-  
των ὧν τεθνεώντων, ὁ ἀνυψώσας ἡμᾶς εἰς φθορὰν πεσόντας· σταυρὲ τίμιε<sup>10</sup>.

10

Радѹи сѧ, слѣпымъ вожѹ, немощнымъ врачѹ, възскрѣшеніе въсѣмъ ѹмьршимъ,  
вздвигыи насъ въ тьлю падзшихъ сѧ, Кр(ь)сте ч(ь)стны<sup>11</sup>.

11

<sup>4</sup> Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Vol. 1. Paris, 1959. P. 153.

<sup>5</sup> Lehmann W. P. A Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986. P. 142.

<sup>6</sup> Evangile de Pierre / Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. G. Mara. Paris, 1973 (= Sources Chrétiennes. N 201). P. 59.

<sup>7</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып. 12. С. 97.

<sup>8</sup> Там же. С. 125.

<sup>9</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып. 12. С. 125.

<sup>10</sup> Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ, I. Ἐν Ῥώμῃ. 1888. Σ.137.

<sup>11</sup> [Ягич И. В.] Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским

В свое время автор этих строк позволил себе усомниться в правильности толкования Д. С. Лихачевым фразы «Слова о полку Игореве» *ѿ Игорѣва хрѣброго плѣкѹ не крѣсити*<sup>12</sup>. Академик немедленно дал «Необходимые разъяснения»: «Спор со мной необходим М. Ф. Мурьянову для того, чтобы затем обосновать свою гипотезу – о происхождении слова "кресити" из слова "крест". Однако гораздо важнее было бы для него спорить не со мной, а с А. Вайяном, который обстоятельно и на высоком профессиональном лингвистическом уровне доказал, что в основе глагола "кресити" лежит корень "краше" <...> Вряд ли <...> *крест* вошел и в язык как обозначение воскресения – в русский или славянский язык при этом»<sup>13</sup>.

Заметим, что мнение А. Вайяна не поддержано другими этимологами, имя \*krasa считается производным от глагола, а не наоборот<sup>14</sup>. Производна ли лексика воскресения от имени \*krъstъ – это, конечно, требует подтверждения фактами истории языка, а не только умозрительными гипотезами. Осторожному «вряд ли» относительно существования таких фактов, высказанному Д. С. Лихачевым, теперь можно противопоставить абсолютно достоверный факт, впервые опубликованный в 1985 г. и свидетельствующий, что в наиболее квалифицированной среде монастырских уставщиков Киевской Руси воскресный день назывался крестным днем, воскресная стихира Октоиха – крестной стихирой. Цитируем Студийский Устав по рукописи XII в. (ГИМ, Синод, собр., № 330); речь идет о порядке службы Рождества Иоанна Предтечи, 24 июня:

На стѣх(о)внѣ же · аще ключить с(а) праздни(к)ъ Пр(ѣ)д(з)т(ѣ)чевъ · въ кр(ь)стѣнъ д(ь)нѣ · га(а)гол(ѣ)тъ с(а) кдина стѣх(ѣ)ра кр(ь)стѣна тѣчню · и Пр(ѣ)д(з)т(ѣ)чи самоглас(ь)на глас(ъ) · д · Раздрѣшають Захаринно мѣлчанник · и друг(а)а · стѣх(ѣ)ра · глас(ъ) · г · Възна д(ь)н(ь)сь ... аще ли нѣс(ть) кр(ь)стѣна д(ь)не · ничтоже ѡт(ъ) октанка покть с(а) (л. 171).

На стѣх(о)внѣ · ꙗкоже речено ксть · аще бѡдетъ кр(ь)стѣнъ д(ь)нѣ · покть с(а) пѣрвѣк кр(ь)стѣна стѣх(ѣ)ра кдина · по семь Пр(ѣ)д(з)т(ѣ)чи ... аще ли не бѡдет(ь) кр(ь)стѣна д(ь)не · ничтоже ѡт(ъ) октанка не покть с(а) (л. 172)<sup>15</sup>.

15

Далее в предписаниях об этой же службе эта же рука вывела синонимы – название воскресного дня *недѣла* и относящиеся к нему прилагательные *недѣльныи* и *вскрѣсьныи*<sup>16</sup>.

Есть в славянском понимании креста еще одна особенность, не замеченная языковедами и богословами, хотя возникла она едва ли не вместе с термином \*krъstъ. Особенно заметной она становится на контрастном фоне сравнения Славии с другими частями христианского мира.

Крест и казнимый на нем Христос составляют в известном смысле одно целое, именуемое в изобразительном искусстве одним словом – Распятие. Если оно написано с прописной буквы, подразумевается предмет, если со строчной буквы – подразумевается действие казни. Глагол, обозначающий действие казни на кресте, обычно произведен от имени, обозначающего Крест. Так греческое имя *ὁ σταυρός*, дало глаголы *σταυροῦν* и редкое *σταυρίσκειν*, латинское имя *crux* – глаголы *cruciare* и *crucifigere*, древневерхненемецкое имя *krūzi* – глаголы *crūcigōn*, *chriuzigōn*; этот ряд можно продолжить на материале других древних языков. Вопреки этому правилу старославянский язык имеет разные корни в имени и в глаголе, имя – *крѣстъ*, а глагол – *распати*, *распинати* или *пропати*, *пропинати*. Попытки следовать общепринятой словообразовательной модели славянами делались, но это не привилось, оставив по себе память в таких редких словах, как глагол *раскрѣстити* (*σταυροῦν*) в Супрасльском кодексе XI в.<sup>17</sup> и отглагольное имя *крестование* «казнь на кресте» в «Проскинитарии святых мест Иерусалима», переведенном с греческого оригинала 1679 г. чудовским монахом Евфимием в 1686 г.<sup>18</sup> В чем преимущество и смысл утвердившейся необычной модели

рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 0110.

<sup>12</sup> Мурьянов М. Ф. Поэтика старославянизмов // Сравнительное изучение литератур. Сборник статей к 80-летию академика М. П. Алексеева. Л., 1976. С. 13–15 (Наст. изд. Ч. I. С. 248–250).

<sup>13</sup> Лихачев Д. С. Необходимые разъяснения // Русская литература. 1976. № 4. С. 104.

<sup>14</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып. 12. С. 125.

<sup>15</sup> Мурьянов М. Ф. Миня как тип средневековой книги // Советское славяноведение. 1985. № 5. С. 73 (Наст. изд. Ч. II. С. 111).

<sup>16</sup> Там же. С. 74.

<sup>17</sup> Sloviník jazyka staroslověnského. Sv. 34. Praha, 1981. S. 406.

<sup>18</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 41.

словообразования, русским богословам нового времени было неясно, знание давно утратилось. Это отчетливо видно по тому, что при осуществлении Русской Церковью миссионерской деятельности среди чувашей, татар, якутов и создании церковной терминологии на языках этих народов глагол действия казни на кресте был производным от имени, представляющего собой название креста на этих языках. Не должно быть градации христиан по глубине и содержанию их веры в зависимости от языка, применяемого для изложения их вероучения, идея равенства языков отстаивалась Кириллом и Мефодием. Для миссионерствовавшей Русской Церкви фактически это было актом добровольного отречения от некоей частицы славянского сакрального опыта, ей не придавалось значения. Так в чем же ее смысл?

Корень в глаголах **расплати**, **проплати**, **распинати**, **пропинати** (был и вариант **распропинати**<sup>19</sup>) имеет семантику натяжения, а приставка означала пространственную ориентацию силы натяжения, ее направленность от центра натягиваемого объекта. В современном языке корень особенно выразителен в имени *пяло* (уменьшительное – *пяльцы*), означающем раму, внутри которой равномерно растягивают во все стороны ткань, мех, кожу и т.п. Имело ли место натяжение тела человека, казнимого на Кресте?

Процедура публичной казни Христа достаточно ясна. Положенная по римскому праву четверка солдат повергла Его навзничь на землю и, разведя руки в стороны, прибила их к деревянному брус, по одному железному гвоздю в каждую руку. Затем брус подняли и укрепили в качестве перекладины вкопанного в землю столба высотой 2,5–3 м, так, что концы ног отстояли от земли примерно на 1 м. Ступню каждой ноги тоже прибили железным гвоздем к столбу (изображаемая в иконографии нижняя поперечина для опоры ног не нужна, ее по всем данным и не было). Иногда в столб вбивали штырь на высоте паха, именуемый по-латыни *sedile* 'седалище' или *cornu* 'рог', а по-гречески *πῆγμα*. Корчась в муках, Казнимый мог присесть на него, чтобы ослабить нагрузку на руки, но опора на штырь причиняла нестерпимую боль в паху. В таком виде Казнимого оставляли умирать. Смерть наступала обычно не ранее чем через несколько часов, ее причина – крах функций внутренних органов и коллапс кровообращения (разрыв сердца)<sup>20</sup>. Ничего похожего на растяжение, какое имело место при том виде казни, когда ноги были привязаны к полу, а поднятые вверх и связанные вместе руки вытягивались канатом на лебедке, вращаемую палачом, здесь не было. Сведениями обо всем этом славяне располагали, казнь на кресте достаточно широко практиковалась у многих народов, но христианский термин был построен славянами именно таким, по точному смыслу слова противоречащим физике явления: **расплати**.

Непосредственная причина своеобразия этого словотворческого акта поддается определению. У славян был прецедент, точно так же поступили при создании глагола, обозначающего действие казни на кресте, их давние соседи готы, и больше никто. В готском языке крест – *galga*, казнить на кресте – (*us*)*hrāmjan*. Думается, что Ю. Покорный был не совсем прав, интерпретируя готский глагол как «прикреплять к раме» (*an ein Gestell heften*)<sup>21</sup>, поскольку такое понимание не включает в себя фактор натяжения прикрепляемого тела. Фактор, как будет показано далее, самый существенный, он верно отражен в выборе славянского слова, соответствующего готскому. *Ushramjan* дало **расплати**, но к его же корню *\*krom-*, имеющемуся только в германском и славянском<sup>22</sup>, восходит и немецкое *Rahmen*, и русское *рама* – как раз тот предмет, на котором ткань равномерно распинают, пяльцы.

Тот факт, что славянское **расплати** построено по готскому образцу, влечет за собой довольно большую определенность в хронологии этого события. Последние остатки остготской государственности державы Теодориха Великого (493–526), включавшей в себя Далмацию и Славонию, пали под ударами византийской военной силы в 562 г. После этого возможность культурного влияния готов на славян становится маловероятной – тем более, что после военного разгрома они были дискредитированы и конфессионально, как ариане. Поэтому наиболее вероятно, что **расплати** датируется первой половиной VI в., куда логично будет отнести и возникновение славянского христианского термина *\*krǣstь*.

<sup>19</sup> Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903; *Sloviník jazyka staroslověnského*. Sv. 34. S. 609.

<sup>20</sup> *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Abbaye de Maredsous, 1987. P. 317.

<sup>21</sup> *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern; München, 1959. S. 624.

<sup>22</sup> *Ibid.* S. 623.

Растворяясь в романском населении Средиземноморья, готы обогатили варварскую латынь «Салической правды» (начало VI в.) глаголом, производным от своего *ushramjan* – это *ad(h)ramire* 'присягать на суде'<sup>23</sup>.

Идея натяжения тела Христова на Кресте, появившаяся в готском переводе Библии сверх буквы греческого оригинала евангельского повествования, не была переводческим недоразумением. Епископ Вульфилла обнаружил здесь переводческое мастерство и богословскую компетентность. Идея подана другим контекстом в Евангелии, предшествующим повествованию о казни и еще не говорящим прямо о Кресте. Имеем в виду пророчество в речи Христа перед эллинами и иудеями в великий вторник: *καὶ ὁ ἄν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν, ὥστε ἵνα πάντες ἐμαυτὸν ἀγαπήσωσιν, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, *лице възнесеиъ еждѣ отъ земли въа приваѣкъ къ себѣ* (Ин 12, 32)<sup>24</sup>. Уже ранняя патристика придавала большое значение этому высказыванию, в *ὑψοῦν* здесь находили двоякий смысл – предсказание и Вознесения, и крестной казни<sup>25</sup>. По поводу второго значения говорилось, что *Крест* – это подъемная машина (*ἡ μηχανή*), а Святой Дух – ее канат<sup>26</sup>; сила привлечения всех людей к вознесшемуся Христу, в чем-то подобная силе магнитной, и, как всякая сила, таинственная<sup>27</sup>, имела в сознании Отцов Церкви мистическую природу<sup>28</sup>.

Образность, умело сконструированная Вульфиллой, развилась под пером ученойшего Кассиодора, который был придворным Теодориха Великого, в представление об арфе с натянутыми струнами как символе Распятия<sup>29</sup>. Сейчас невозможно определить, что чему помогало, в какой последовательности происходило сцепление событий, но в другом германском языке, в древнеанглийском, появилось вторичное значение для германизма *harpa* – уже не 'арфа', а 'орудие для пытки'<sup>30</sup>, по всей вероятности, орудие для растяжения тела.

Сравнение было распространено на архетип всех арф – на лук с натянутой тетивой. Германист Ф. П. Пикеринг, подчеркнул, что многолетние разыскания не привели его к более древнему примеру на такой троп, нежели то, что есть в богословском трактате Готфрида Адмонтского (XII в.): «Лук состоит из куска дерева или рога и тетивы, что благородно указывает (*nobiliter demonstrat*) на нашего Спасителя. Тетива может означать Его Пресвятое Тело, которое в бедствии Его мук небывалым образом напряжено и вытянуто. Эта благородная тетива (*nobilis haec chorda*), Его святая плоть, натянута глумлением, напряжена оскорблением и распята пригвождениями (*affixiones*) ради нашего спасения. Это тот самый лук, который был обещан тем же Отцом, когда он сказал: "Отложу лук мой во облаках неба" (*ponam arcum meum in nubibus coeli*) (Быт 9, 13)»<sup>31</sup>.

Палеославистика располагает возможностью существенного удревнения данных об этом тропе. Сошествие Христа во ад – событие между Его смертью на Кресте и воскресением из гроба, не упоминаемое в Св. Писании, но со II в. пустившее корни в церковном предании и в IV в. ставшее догмой, зафиксированной Аквилейским символом веры, изображается в Супрасльском кодексе XI в. как последовательность ответных действий Христа по отношению к владыке ада, таких же действий, которые Христос испытал на себе самом при казни: «И копьемъ пронзашюуемоу Б(о)жии рѣбра бесплътное сръдце мжителю прокоу • тоу сзкроуши дрзжавъ лжкомъ его • егда Крстъ • яко лжкъ Б(о)жииа ржками • жзми яко тативож налче»<sup>32</sup>. Это – перевод из авторитетного современника епископа Вульфиллы, архиепископа Епифания Кипрского (ок. 315–403), из его «Слова о погребении Тела Господня», где читаем *τὰ κράτη τῶν τόξων, ὅτε τῷ σταυρῷ τοῦτότας χειροθέους νεύρας διέτεινε*<sup>33</sup>.

Итак, из собранного материала можно сделать как будто непротиворечивый вывод. Готский и праславянский глаголы, называющие действие казни на Кресте, согласно между собой привносят в

<sup>23</sup> *Mittellateinisches Wörterbuch*. Lfg. 2. Berlin, 1960. Sp. 243–244; *Niermeyer J. F. Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden, 1984. P. 16–17.

<sup>24</sup> [Востоков А. Х.] Остромирово Евангелие. СПб., 1843. Л. 42 об.

<sup>25</sup> *Theologisch.es Wörterbuch zum Neuen Testament* / Hrg. von G. Friedrich. Bd. 8. Stuttgart, 1969. S. 470, 608.

<sup>26</sup> *Schnackenburg R. Das Johannesevangelium*. Teil II. Kommentar zu Kap. 5–12. Freiburg; Basel; Wien, 1985. S. 493.

<sup>27</sup> *Мурьянов М. Ф.* Сила (понятие и слово) // *Этимология*. 1980. М., 1982. С. 50–56 (наст. изд. Ч. I. С. 325–331).

<sup>28</sup> *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 2. Stuttgart, 1935. S. 500–501.

<sup>29</sup> *Lurker M. Wörterbuch biblischer Bilder and Symbole*. München, 1973. S. 132–133.

<sup>30</sup> *Gamillschog E. Romania Germanica*. Berlin, 1970.

<sup>31</sup> *Pickering F. P. Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter*. Berlin, 1966. S. 190–191.

<sup>32</sup> [Северьянов С.] Супрасльская рукопись. СПб., 1904. С. 462.

<sup>33</sup> *Slovník jazyka staroslověnského*. Sv. 17. Praha, 1968. S. 171. О спорности авторства Епифаниевых проповедей см.: *Schneemelcher W. Epiphanius von Salamis* // *Reallexikon für Antike und Christentum*. Lfg. 38. Stuttgart, 1961. Sp. 920.

то, что было сказано об этом же на языке греческого оригинала, дополнительное, причем возвышенное, значение. На Голгофе среди множества свидетелей казни одни, составлявшие подавляющее большинство, видели ее, по выражению византийского пиита Иоанна Мниха, чувственно (αἰσθητῶς), а другие – их было ничтожное меньшинство – тайно (μυστικῶς)<sup>34</sup>, т.е. они видели духовными очами то, что невозможно видеть очами телесными. Что для телесных очей казалось прибавлением корчащегося человека к столбу с перекладиной (действие по глаголу σταυροῦν), то для очей духовных было вытягиванием ввысь Тела Богочеловека, напряженного как тетива, исполненная страшной силой (действие по глаголам ushramjan, **расплати**). Греческий контекст Евангелия тоже имел одухотворенность, – и еще какую! – но она была в контексте, а не внутри глагола σταυροῦν, тогда как готский и славянский контексты заместили нейтральное σταυροῦν глаголом мистериальным. Строго говоря, такие слова полагалось бы ограждать от профанации, не допускать их произнесения устами людей, к религиозной тайне непричастных.

Готско-славянский семантический аргумент смотрится великолепно, делая текст переводов чуть ли не лучше греческого оригинала, если перед нами – Послание апостола Павла к Галатам: «А я не желаю хвалиться, разве только Крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (6, 14). Но переводчики попали в ими же расставленную ловушку, когда понадобилось перевести в Евангелии той же самой лексикой прямую речь иудейской толпы, требующей казни Христа, как и прямую речь отвечающего ей Пилата. Вместо Σταύρωσον σταύρωσον и ответного Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε получилось «распни, распни Его!» и «возьмите Его вы и распните» (Ин 19, 6)<sup>35</sup>. Люди, глубоко чуждые нарождающемуся христианству, оказались наделенными возвышенным образом мыслей, подстать св. Игнатию Антиохийскому, кажется, первым подавшему на рубеже I–II вв. идею о Кресте как подъемной машине, вытягивающей Тело Христово ввысь канатом св. Духа (Еф 9, 1)<sup>36</sup>.

При гонении на христиан в первые века церковной истории множество их погибло смертью мучеников. Из агиографии известны случаи, когда палачи, изощренно разнообразя способы казни, пригвождали христиан к крестам. По-славянски это действие называлось распинанием, распятием, но крест с пригвожденным мучеником никогда не назывался Распятием, это слово применимо только к изображениям Голгофского Креста с пригвожденным Христом. В этой исключительности сохранилась исходная идея, позже утраченная, когда глагол **расплати** стали применять не только к Христу.

Наибольшая частотность лексики, относящейся к теме Креста, наблюдается в гимнографических текстах Крестопоклонной недели. В старшей рукописи Постной Триоди XII в. (ГИМ, Синод, собр., № 319) есть случаи, когда имени σταυρός греческого оригинала соответствует древнерусское **расплатиѣ**, наряду с численным преобладанием синонима **Кръстѣ**. Первый пример – в Крестовоздвиженской стихире **Гласъ пророка твоего Иосѣа** по списку конца XI в.<sup>37</sup>, позднейшим редактированием снятый. В древнерусских рукописях отыскиваются синонимы **Пропало** (**Симонъ Кириненъ, носивыи пропало въ слѣдѣ Иисуса**)<sup>38</sup>, **Распало** (**рѣцѣ простеръ на распалѣ**)<sup>39</sup>. Наряду с этими синонимами, живыми в сербскохорватском языке (propelo, raspelo), существовал синоним того же корня **распонъ**, отнесенный в «Материалах» И. И. Срезневского к женскому роду, с формой именительного падежа **Распона**, выведенной из фразы **пригваждаемъ на Распонѣ, Христѣ Божѣ нашѣ** (Служебник Варлаама Хутынского, конец XII в. – ГИМ, Синод, собр., № 604, л. 26). Словоформа **Распонѣ** по признаку рода неоднозначна, но в Синайском Евхологии XI в., единственном старославянском памятнике, где это слово встречается, причем 11 раз, есть релевантная фраза **отъ**

<sup>34</sup> Эти эпитеты противопоставлены в службе Знамению Креста, см.: Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ, V. Ἐν Ῥώμῃ. 1899. Σ. 36.

<sup>35</sup> Так во всей славянской традиции, от древнейших списков X в. до русского синодального текста; то же самое – в переводе новейшем, якобы уточненном, который опубликован о. Леонидом Лутковским: Литературная учеба. 1990. № 4.

<sup>36</sup> Die Apostolischen Väter / Hrsg. von K. Bihlmeyer. Tübingen, 1924. S. 82.

<sup>37</sup> [Ягич И. В.] Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 0120, 27.

<sup>38</sup> Срезневский И. И. Материалы для Словаря... Т. 2. СПб., 1895. С. 1559.

<sup>39</sup> Там же. Т. 3. СПб., 1903. С. 85.

распона того (ἀπὸ τοῦ σταυροῦ)<sup>40</sup>, не оставляющая места для сомнений в мужском роде существительного; что в Пражском словаре старославянского языка он определен как средний – очевидное недоразумение.

В своем каноне мученикам Тимофею и Мавре (календарный день памяти – 3 мая) византийский пиит Иосиф Гимнограф, современник славянских первоучителей, употребил слово *παράτασις*, «растягивание, продление» (в Ефремовской Кормчей XII в. – *протърѣннѣ*<sup>41</sup>), обычно употреблявшееся во временном, очень редко – в пространственном значении; в данном случае речь шла о том, что мучители растянули страдания мучеников и само продление было пыткой, но Тимофей и Мавра все выдержали, не пали духом:

Βιαιότατον ὄντως  
θάνατον, ἅγιοι,  
παράτάσει τῶν πόνων  
καθυπεμείνατε<sup>42</sup>

В церковнославянской печатной Минее это выглядит так: *Нѣжданѣйшѣи воистиннѣ смерть с(вѣ)тѣи простертїемъ болѣзни претерпѣсте*, но в единственной древней рукописи, содержащей этот тропарь, четвертый восьмой песни – в Минее XII в. (РНБ, Соф. собр., № 203, л. 14) его текст имеет иной вид:

Нѣужноу сѣмръть оставивша  
пропиль болѣзньми долѣ претърѣста.

Налицо неумение выразить превосходную степень прилагательного *βίαιος* «насиловательный», опущено слово, которое должно было передать наречие *ὄντως* «воистину», возникли из ничего наречие *долѣ* и причастие *оставивша*, изменены падежные отношения словосочетания *παράτάσει τῶν πόνων*, где дательный инструментальный первого имени и родительный принадлежности второго следовало бы передать по-славянски творительным первого и родительным второго, а не винительным первого и творительным второго. При столь разрушительных отклонениях от оригинала, возможно, накопившихся при небрежных переписываниях перевода, мало что могло уцелеть из содержания высказывания. И все же в подборе эквивалента для *παράτασις* переводчик пришел к поразительному результату, к имени *пропиль*, славянской исторической лексикографии доныне неизвестному. Производное от праславянского \**рьпѣ*, \**reṭi* 'натягивать', оно по консонантизму – и, пожалуй, по смыслу – не отличается от *пропало*. Тяготение к этому корню было обусловлено в сознании переводчика, с одной стороны, широким контекстом, где финалом мучений Тимофея и Мавры была их смерть на крестах друг против друга; с другой стороны, пониманием производности имени *παράτασις* от глагола (пара)τείνειν 'растягивать', 'распяливать', последнее обстоятельство не оказало бы влияния на выбор переводческого решения, если бы перевод происходил в первые века христианства, до епископа Вульфила, придумавшего конгениальное *ushramjan* для выражения действия казни на Кресте.

Мотивация выбора, сделанного Вульфиллой, неизвестна и, вероятно, таковой останется – не только потому, что IV в. умеет хранить свои тайны. Ведь Вульфила – из ариан, арианская литература истреблялась Церковью особенно тщательно. К тому же, на эпоху Вульфила приходится расцвет феномена, вошедший в историю Церкви под названием *discipline arcana*.

По патристическим данным прослеживается, что этот феномен, заключавшийся в строжайшем неразглашении определенной части христианского вероучения, возник в середине II в., а к концу VI в. отошел в область преданий<sup>43</sup>; сегодня жив его лексический реликт во французской культуре, существительное мужского рода *arcane* – «благородный синоним к словам *mystère* или *secret*»<sup>44</sup>.

Готы Центральной Европы сошли с исторической сцены к концу VI в., но около 841 г. южнонемецкому бенедиктинскому монаху Валафриду Косоглазому (Walahfried Strabo) известно, что так называемые малые готы, живущие к югу от устья Дуная, все еще пользуются готским переводом Св. Писания<sup>45</sup>, а с учителем Валафрида франкским богословом Грабаном Мавром (около 776–856)

<sup>40</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 17. S. 609.

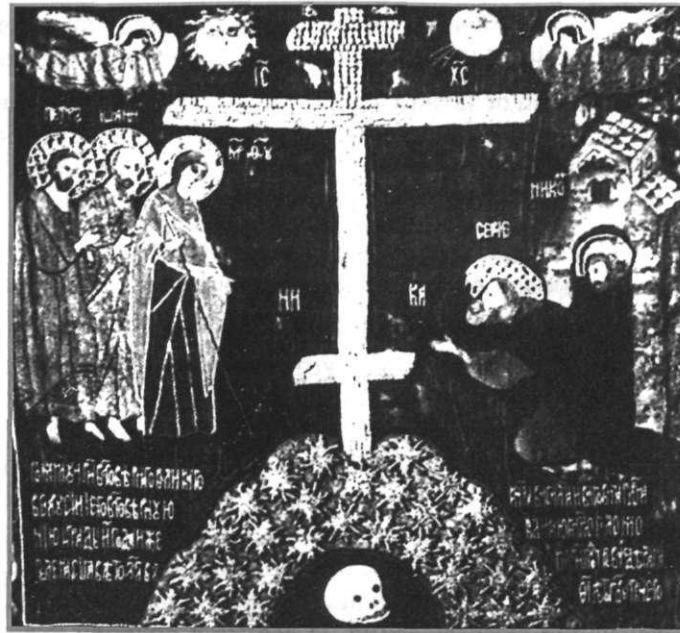
<sup>41</sup> Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1907. С. 624–625.

<sup>42</sup> Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ, V. Ἐν Ῥώμῃ. 1899. Σ.18.

<sup>43</sup> Lederq H. Secret // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Vol. 15/1. Paris, 1950. P. 1128.

<sup>44</sup> Trésor de la langue française. Vol. 3. Paris, 1974. P. 408.

<sup>45</sup> Walahfried Strabo. Liber de exordiis et incrementis / Hrsg. von A. Knoepfler München, 1899. S. VII.



*Изображение Креста на Плащанице преп. Сергия Радонежского  
(1525 г.)*

связывают начало традиции представления об арфе ветхозаветного царя Давида как символе и прообразе Креста Христова<sup>46</sup>.

И все же главную готскую особенность в богословии Креста, идею натяжения, выражаемую глаголом *ushramjan*, воспроизвели аналогичным образом не другие приобщаемые к христианству германские культуры, а славянство.

<sup>46</sup> Chatillon F. Quelques mots sur la cithare de David // *Revue du Moyen Age latin*. Vol. 42. P. 33–35.

## **ХРОНОМЕТРИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ. Статья опубликована: Советское славяноведение. 1988. № 5. С. 57–69.**

Повседневные действия людей, составляющих общество, в значительной мере согласуются между собой. Эта координация осуществима постольку, поскольку действующие лица знают, *который час*. Человечество насыщено множеством башенных, настенных, напольных, настольных, ручных, нашейных и карманных часов, они есть на уличных столбах и в пультах управления машинами; производство часов находится на уровне 600 млн штук в год [1]. Радио ежечасно передает для сверки сигналы точного времени, у всех есть возможность набрать в любую минуту номер телефона «говорящих часов». Люди спорят так, что иногда вспыхивают войны, но в отношении того, *который час*, все находятся в идеальном согласии – и не ослабляют внимание к движению минутной стрелки. Для психики это составляет своего рода работу, дополнительную нагрузку, а право отключиться, побыть расточительным в расходовании времени ощущается как отдых. По глубокому замечанию поэта, *счастливые часов не наблюдают*.

Глобальная служба времени, сегодня основанная на атомном эталоне, погрешность которого в одну секунду может накопиться за 700 000 лет, возникла не вдруг, не на пустом месте. Историки культуры знают, что считать и ценить время, разделять суточный круг на все более дробные части люди учились издавна. Первооснова этого развития – внутренние часы человека, существовавшие уже на заре времен и сейчас изучаемые хронобиологией, молодой наукой, объектом которой являются циклические биологические процессы на всех уровнях организации живой системы. Появление часов как орудия, сделанного руками человека, открывает одну из первых страниц истории техники.

Конструктивный принцип первых часов построен на осознании того, что видимое движение солнца по небу закономерно и предсказуемо, а соответственно этому длину и направление тени от неподвижного предмета можно градуировать в единицах времени. Отбрасыватель тени и градуированная шкала при нем составляют солнечные часы. Не останавливаясь на гипотезах о хронометрическом назначении доисторических мегалитических построек – таких, как знаменитый Стоухендж, отметим, что солнечные часы знали в колыбели цивилизации – в Месопотамии [2] и в Древнем царстве Египта [3]. Они продолжали применяться – для юстировки всех других видов часов – до середины прошлого века, пока не начала действовать электросвязь.

В этюде, озаглавленном словами Плавта о Риме, – «Полон город солнечных часов» – О. А. Добиаш-Рожественская привела мысль остготского короля Теодориха Великого, записанную новоназначенным юным квестором Кассиодором (сам Теодорих, как и подобало германскому герою эпохи Великого переселения народов, писать не умел) в послании бургундскому королю Гундовальду, направленном в 507 г. вместе с часами, сконструированными философом Боэцием, и часовщиками впридачу: «Смутно проходит круговорот жизни, если неизвестно точно средство ее расчленения. Обычай скотины – чувствовать часы по алканию голодного брюха. Человеку свойственно искать для своего быта верного и твердого указателя» [4]. Этюд недавно переиздан [5], но без обновления ссылок на первоисточники. Латинский оригинал цитаты см. теперь в [6].

Давний долг русистики – поддержать материалом Киевской Руси тему, выдвинутую выдающимся медиевистом-западником О. А. Добиаш-Рожественской. Однако часов Киевской Руси в музеях нет, археология хранит молчание. Догадка автора этих строк, что в домонгольскую эпоху должны были существовать водяные часы, поскольку без этого невозможна система колокольного звона древнего города [7], не встретила отклика. Предположение черниговского краеведа Г. И. Петраша, что движение солнечного света и тени по орнаменту кладки башни местного Спасо-Преображенского собора XI в. может говорить о хронометрическом назначении орнамента [8], безоговорочно – но и бездоказательно – поддержано В. Л. Ченакалом [9; 10]. Оно осталось предположением, тогда как сходная идея, выдвинутая тем временем в отношении Аахенского собора Карла Великого, имеет обоснование, расчеты и иллюстрации, составившие монографию [11], отрецензированную в печати [12].

На территории нашей страны солнечные часы найдены на армянских храмах с IV в. [13; 14]. По любезному сообщению С.А.Беляева (Институт всеобщей истории АН СССР), в неопубликованной документации археологических раскопок Херсонеса тоже как будто есть данные о солнечных часах в городе, положившем начало крещению Руси. Но сама Киевская Русь образует в представлениях медиевистов, писавших по этому вопросу, пустое место. Книга по всеобщей истории хронометрии, недавно увидевшая свет в нашей стране, приводит данные о древностях Средиземноморья, Китая, Индии, Перу, Родезии – но ни слова о Киевской Руси, причем без объяснения причин, без фиксации

внимания на самом факте пробела [15]. Соответственно этому пишут о наших предках и западные медиевисты [16].

Между тем, пробела не было бы, если бы мы внимательнее читали И. И. Срезневского. В его «Материалах для словаря древнерусского языка» дана цитата из Студийского Устава по рукописи конца XII в. (ныне ГИМ, Синод, собр., № 330, л. 36): По прѣшѣствни третниаа стража ноци, рекъше ѿ час(ъ), падають знаменнѣ водныхъ час(о)въ. Цитата помещена в статье *часъ* и предваряется определением реалии: «Снаряд для измерения времени по часам, часы (во множ.)» [17].

Эти многообещающие сведения были в поле зрения только языковедов: они отмечены в «Этимологическом словаре славянских языков» [18] и так же лаконично – в одной из статей по исторической лексикологии [19], где новые идеи не выдвигаются, а написание *падають* вместо *падаютъ* существенно преобразовало синтаксис и смысл фразы. Обращение к рукописи удостоверило, что в «Материалах» И. И. Срезневского ошибки нет. Стремление осмыслить интересующий нас текст есть в учебном пособии для филологических факультетов университетов: «Водяные часы упоминаются в Уставе Студийском конца XII в. По-видимому, это византийские *клепсидры*» [20]. Предположение придется отклонить: А. А. Дмитриевским давно опубликован греческий текст этого предписания Устава. В нем, как увидим ниже, называется не *клепсидра*, а *гидрологий*.

В интересах полноты интерпретации текста есть необходимость расширить границы цитаты – не в упрек И. И. Срезневскому, поскольку в его «Материалах» ставилась задача лексикографической регистрации факта, взятые там границы соответствовали поставленной задаче вполне. Нужный для историко-культурной интерпретации широкий контекст возьмем в двух древнерусских редакциях – по вышеупомянутому Студийскому Уставу конца XII в. и по никем не привлекавшемуся в делах хронометрии Типографскому Уставу конца XI – начала XII в. (Библиотека Третьяковской галереи, К-5349, л. 12 об.) – а также по греческой редакции.

I. Текст из Типографского Устава.

О с(ва)тѣи велицѣи недѣлѣ. вѣдѣти ксть . іако пришьствик ѿ стражю рекъше . въ ѿ час(ъ) . падають знаменнѣ водныхъ часовъ . такоже всю недѣлю . до антипасхы . поп(ъ) възстають възбоужаи . и обиходит(ь) възбоужаи брат(н)ю . съ свѣцею вѣщаи іаснѣмъ гласѣмъ . Х(ристо)съ възкръсе.

II. Текст из Студийского Устава.

О с(ва)тѣи и велицѣи недѣлѣ. вѣдѣти ксть . іако по прѣшѣствни третниаа стража ноци . рекъше . ѿ . час(ъ) . падають знаменнѣ водныхъ час(о)въ . по семь възстають възбоужаи . и обиходит(ь) възбоужаи брат(н)ю . съ свѣцею . вѣщаи іаснѣмъ глас(ъ)мъ . Х(ристо)съ възкръсе.

III. Греческий текст по рукописи № 322 (956) XIII–XIV вв. Ватопедской библиотеки (Афон), л. 132 [21].

Περὶ τοῦ ἁγίου Πάσχα. Ἰστέον, ὅτι μετὰ τὸ παρελθεῖν δευτέραν φυλακὴν ἢ καὶ τρίτην, ἥτοι τὴν ἐννάτην ὥραν λίπτει τοῦ ὑδρολογίου τὸ σύσσημον, καὶ τῇ τούτου σημασίᾳ ἐγείρεται ὁ ἀφυπνιστὴς ἅμα τοῦ κανονάρχου καὶ λαμβάνουσιν ἅμφω εὐχὴν εἰς τὸν καθηγούμενον, καὶ ὁ μὲν ἀφυπνιστὴς μετὰ φανοῦ περιέρχεται τοὺς κοιτῶνας, προτρέπόμενος τοὺς ἀδελφοὺς εἰς ἐξανάστασιν τῆς ἐωθινῆς δοξολογίας· ὁ δὲ κανονάρχης ἀπέρχεται τῆς τοῦ ξύλου κρούσεως ἐν τοῖς ὠρισμένοις τόποις.

Теперь становится ясным: речь идет об определении с помощью водяных часов центрального мгновения в центральный день года – в праздник Пасхи, мгновения, когда долгая скорбь Великого Поста, Страстной недели, смерти на Кресте и Сошествия во ад, символизируемого сном монастырской братии, завершается вспышкой яркого света пасхального ликования от первого, пробуждающего возгласа «Христос воскрес!».

Известно, как долго и трудно складывалась система определения дня, в который надлежит праздновать Пасху, имеющую подвижную юлианскую дату. По этому вопросу, главному стимулу поддержания и развития астрономических знаний в средние века, нет единообразного ответа в разных регионах христианского мира, но существует необъятная литература. В противоположность этому почти ничего не написано о том, в какой момент пасхальной ночи было принято начинать

праздник, а написанное плохо согласуется с тем, что значится в процитированных выше древних Уставах [22].

Первоисточник – Новый Завет обходит молчанием тему о часе события воскресения Христова, причем это не упущение евангелистов. По словам митрополита Филарета (Дроздова), «никто из живущих в теле не видал Воскресения Христова в то тайное мгновение ночи или глубокого утра, когда оное совершилось. Так было, может быть, по самому свойству сего действия, в котором и видимое Христово Тело, преобразуясь в духовное и прославленное, выступало за пределы мира видимого» [23]. Иначе говоря, соприкосновение с запредельностью делает, в понимании богослова, земные часы недействительными, время внутри вечности не существует. О том же говорит существовавший во времена Филарета обычай останавливать в момент кончины человека маятники часов в его доме.

Существует любопытный текст, свидетельствующий о том, что некогда была предпринята попытка дать часовое расписание пяти главных моментов жизни Христа, задним числом примыслить земное время к сакральной вечности. Этот текст, обозначающий дни событий датами египетского (коптского) календаря, возводит самого себя к апостольскому веку, дошел он до нас в составе киевского Изборника 1073 г. и имеется в числе греческих первоисточников этого памятника, готовящихся сейчас к изданию Институтом истории СССР АН СССР. В Изборнике он читается так:

О оуавлении Господни отъ ап(осто)льскихъ заповѣдинъ :—  
Роди бо сѧ оубо Г(оспод)ъ нашъ І(исус)с(ъ) Х(ристо)с(ъ) · отъ с(вѧ)тыи Д(ѣ)вы Ма-  
риа · въ Внѡлемѣ по кѣптѣмъ · х(она)ка · кѣ · въ часъ · 3 · днѣ · кже ксть прѣжде · и · ка-  
ландъ нѣноуаревъ · крѣсти же сѧ въ · а · ко лѣто отъ Иоанна · тивнѡ · а · въ часъ · 1 · нош-  
ти · въ Иорданѣ рѣцѣ · прѣвы же сѧ намъ въ мирѣ · проповѣдаи кѡбаггелни ц(е)с(а)ръства  
н(е)б(е)сьнаго и цѣла всѧкъ недугъ · и всѧ язѧ въ людѣхъ · донѣже бы лѣтъ · а · и  
мѣсѧци · 1 · въ · а · распѣтъ бы фаменѡ · а · въ д(ь)нь · 5 · въ часъ · 5 · и лѣны въ · а · вста-  
же въ третин д(ь)нь · фамоуѡ · въ д(ь)нь · а · въ часъ · 5 · ношти · и яви сѧ въ сѣмъ намъ  
оученикомъ Его · и оуави славѣ свои · дѣньми · а · десѧты · оуа ны проповѣдовати о име-  
ни Своѣмъ по каази · и оставленнѣ грѣховъ · възиде же пахона · а · въ часъ · а · дѣни :—  
[24, л. 247 об.].

В подборе этих чисел есть особенность, производившая большое впечатление на умы, восприимчивые к мистике: дата первой Пасхи, праздника с переменной датой, пришлась на такую точку шкалы неподвижного календаря, что событие оказалось первым днем первого месяца неподвижного календаря. Впечатление таинственности производит и неожиданно ночной час крещения на Иордане. Этой особенностью, возможно, объясняется темный колорит некоторых живописных изображений на данную тему [25]. В апокрифе начала VII в. «Пасхальной Хронике» Крещение Христово отнесено к десятому часу дня, а Рождество – к седьмому часу не дня, а ночи [26]. Час Воскресения не совпадает в Изборнике 1073 г. с тем, который подразумевается процитированными выше Устами.

У ритуалов есть фундаментальное свойство: они считаются действенными и подобающими, если совершаются не кому когда заблагорассудится, а в определенный момент, соответствующий возвращению циклического времени в ту же точку, в какой имело место чествуемое ритуалом событие. Соблюсти это условие труднее, чем кажется на первый взгляд.

Циклизация времени при церковном счете идет одновременно по четырем циклам – суточному, недельному, восьминедельному (восемь недель составляют столп, или полный цикл выпевания Октоиха), годовому. Удастся достигнуть точности совпадения только по годовому циклу, т.е. календарной дате. Согласно Изборнику 1073 г., Крещение Христа состоялось въ третин д(ь)нь недѣла, т.е. во вторник, а родился он · 5 · въ часъ · 3 · днѣ [24, л. 248, 250], иначе говоря – в субботу в шестом (а не седьмом, как выше) часу. При праздновании Рождества и Крещения ждать совпадений по дню года и дню недели пришлось бы долго, потому что в году – не целое число недель. Если бы и были доподлинно известны часы всех событий, ставших поводами для церковных ритуалов, то соблюдение таких часов означало бы дезорганизацию общества: что ни день, то новое смещение церковных служб и перестройка расписания жизни. Порядка ради утвердилось такое понимание суточного цикла, которое обязывает вместить в этот цикл всегда одинаковое число служб в одни и те же уставные часы. Хронометрический педантизм при этом не требуется, богослужбное время не обязано совпадать с временем физическим или соответствовать буквально словам, которые

обозначают некоторую протяженность физического времени или место этого отрезка на суточном круге. Так, никого не смущает, что служба, именуемая всенощным бдением, на самом деле продолжается не всю ночь, а часа три, и оканчивается еще до наступления ночи; служба утрени может совершаться вечером, но из-за этого она не теряет своего названия. Литургия должна следовать за службами первого, третьего и шестого часов, но для экономии физического времени возник обычай параллельного, одновременного совершения литургии в храме, а службы часов – в притворе. Богослужбное время даже пускается вспять – когда, совершив литургию, по идее возможную только однажды в день, тут же начинают ее снова.

Люди постригались в монастыри Киевской Руси, чтобы сделать богослужения своим главным занятием. Монастырские храмы жили деятельной и насыщенной жизнью, в суточном круге было тесно от следовавших одна за другой, с небольшими перерывами, церковных служб. Выдерживать ритм, предотвращать систематические сбои можно было не иначе, как с помощью часовых приборов.

Требование Типографского и Студийского Уставов, назначающее момент побудки в пасхальную ночь, не случайно выражено в двух системах счета. Указан девятый час для тех, кто имеет часовой прибор, но названа и третья стража ночи, та часть суток по римскому распределению смен сторожевой охраны Иерусалима, которую иначе называли *galli cantus*, ἀλεκτοροφωνία «пение петуха». Она длилась от полуночи до трех часов ночи по нашему счету; названия всех четырех смен ночной стражи перечислены в Мк 13, 35.

Петух – это живой будильник. Присущая ему – и только ему! – неодолимая биологическая потребность подавать голос в определенное время ночи была первопричиной одомашнивания кур, выходцев из Индии. Почему петух поет посреди ночи, биологам неизвестно и поныне, но этой полезной для человека особенностью воспользовались. Древние монахи, отправляясь основывать обитель, брали с собой петуха [27]. Паломница Эгерия, посетившая Святую землю между 381–384 гг., отметила в дневнике, что ночное пение петуха было тем знаком, по которому начинал священнодействовать епископ [28].

Соответствует ли ночное пение петуха девятому часу? Дело в том, что мы привыкли отсчитывать время от полуночи, а создатели Уставов принимали за начальную точку отсчета суток заход солнца.

Момент захода солнца ежедневно смещается по суточному кругу, это создает неудобства для счета времени, усложняет конструкцию часовых приборов. Еще одна трудность древнерусской хронометрии – сосуществование двух традиций в порядке членения суточного круга. Обе заимствованы из Византии.

В первой традиции день и ночь делятся порознь каждая на 12 равных долей, именуемых часами, такие часы (ῥαί ὥραι) имеют переменную продолжительность. Так делили время иудеи новозаветной эпохи, что удостоверяется фразой Евангелия от Иоанна «Не двенадцать ли часов в дне?» (11, 9), причем это – слова самого Господа, *ipsissima verba Domini*, назидательно сказанные его ученикам.

Во второй традиции час является величиной постоянной, равной  $\frac{1}{24}$  суток, а день и ночь имеют переменное число этих так называемых равноденственных часов (ῥαί ἰσημεριναί), в зависимости от времени года; для удобства вычислений это число часов принимается в пределах календарного месяца постоянным.

Понятно, что как продолжительность переменного часа, так и разность в количестве равноденственных часов между днем и ночью одних и тех же суток зависит от географической широты места наблюдения. В «Записках о Галльской войне» Цезарь лаконично отметил результаты учиненной им в Британии проверки литературных данных о том, что на некоторых островах этого региона якобы бывает полярная ночь: *de quibus insulis non nulli scripserunt dies continuae XXX sub bruma esse noctem. Nos nihil de eo percontationibus reperiebamus, nisi certis ex aqua mensuris breviores esse quam in continenti noctes videbamus* (V, 13), «об этих островах некоторые писали, что зимой ночь длится тридцать суток подряд. Расспросами ничего из этого мы не подтвердили, только видели по точным измерениям водой, что ночи короче, чем на материке».

Латинисты единодушны в том, что под водой здесь следует понимать водяные часы. Добавим от себя, что посредством водяных часов Цезарь вычислил то, что принципиально невозможно было определить с помощью часов солнечных. Принцип взаимной дополнительности был предусмотрен и в подарке Теодориха, посланном Гундовальду из Равенны на другие широты (резиденция бургундского короля перемещалась, он облюбовал себе Лион, Вьенну, Шалон-на-Соне). Подарок состоял из солнечных и водяных часов.

Григорий Турский (ок. 540–594) в астрономическом трактате «Расчет движения звезд» дал таблицу длительности дня, в которой июньский максимум составляет 15 часов, декабрьский минимум – 9 часов, между экстремумами длительность дня ежемесячно уменьшается на 1 час, а затем снова увеличивается ежемесячно на 1 час [29]. По этому поводу О. А. Добиащ-Рождественская заметила: «Какой широте соответствует эта разница? Она не реальна для той Турской страны, где писал Григорий, и скопирована им с более южного текста. Основываясь на этом, мы не придаем значения живого свидетельства этому отрывку и тому знанию, какое обнаруживает Григорий по вопросу о системе равноденственных часов и годовых колебаний их числа днем и ночью» [5, с. 14].

Этот вопрос стоит не только перед исследователями культуры меровингского государства, но и палеославистами. Маргиналии Ассеманиева Евангелиария X–XI в. содержат шкалу переменного числа часов по месяцам, совпадающую с данными Григория Турского [30]. Более того: в том самом списке Студийского Устава, который выше цитировался по доводу водяных часов, находятся такие же сведения, из них достаточно взять относящиеся к максимуму и минимуму часов дня:

**М(Ъ)С(А)ЦЬ · ИУНИИ · РЕКОМЫИ** изокъ · нмат(ъ) · д(ь)нии · ѿ · д(ь)нь нмат(ъ) · час(ъ) · ѿ · а нош(ь) · ѿ · (л. 169).

**М(Ъ)С(А)ЦЬ · ДЕКАМЕРЬ · РЕКОМЫИ** студеныи · нмат(ъ) · д(ь)нии · ѿ · д(ь)нь нмат(ъ) · час(ъ) · ѿ · а нош(ь) · ѿ · (л. 101 об.).

И это при том, что вся территория Киевской Руси помещалась на широтах севернее Тура! В широтном отношении для Киевского государства значительно лучше подошла бы разбивка часов, связываемая с именем лучшего астронома своего времени, «гения расчета времен в гиберно-саксонской культуре», как назвала О. А. Добиащ-Рождественская Беду Достопочтенного (672–735): «Есть все основания думать, что именно Бедо принадлежит тот знаменитый календарь, прототип всех календарей европейского Севера, где точное наблюдение распределения потемок и света в различные месяцы закреплено в твердой схеме, соответствующей широте Британских островов:

December – Nox horas XVIII, dies VI.

Martius – Nox horas XII, dies XII.

Junius – Nox horas VI, dies XVIII.» [5, с. 16–17].

Сейчас трактат Беды «О расчете времен» (725) имеется в превосходном критическом издании [31]. Со своей стороны, чтобы сделать ясным положение Киевской Руси в актуальном для средневековья диапазоне широт, даем таблицу вычисленной нами долготы дня в летнее солнцестояние для ряда географических точек. Момент восхода и захода солнца – по верхнему краю диска, по местному времени.

По разъяснению Государственного астрономического института имени Штернберга, изменения этой картины в течение нашей эры малы и для наших целей ими можно пренебречь. Поэтому мы вели расчет по последнему «Астрономическому ежегоднику» [32]. Результат дает основание для следующих выводов.

Загадочная параллель, на которую почему-то ориентировались Григорий Турский, компутист македонского Ассеманиева Евангелиария и древнерусский Студийский Устав, оказывается, в точности соответствует географической широте мыса Кумкале на азиатской стороне южного входа в Дарданеллы. Античное название этого пролива – Геллеспонт (нынешнее турецкое – Чанаккале-Богазы). На часы, настроенные на эту параллель, могли без переналадки ориентироваться Афон, Солунь, Константинополь, Закавказье и Рим. Отсюда – ее высокий авторитет; другая сторона медали – отпадение стимула у этих культурных центров поддерживать и развивать знания, необходимые для профессионального решения задач на вычисление продолжительности дня и ночи на разных широтах. Вкус к этому возник в гиберно-саксонской культуре, давшей Европе множество ученых миссионеров и часовую схему Беды Достопочтенного, основанную на параллели, где наибольший день составляет 18 часов. Эта параллель проходит отнюдь не через монастырь Джарроу, где жил Беда, она находится даже вне освоенной территории английского государства его времени, но имеет решающее преимущество – уравниженность между теми частями британского архипелага, которые находятся на юг и на север от нее. Островные миссионеры, в свое время вызвавшие к жизни каролингское Возрождение, иногда добирались и до Киевской Руси [33], но до заимствования Русью часовой схемы Беды дело не дошло.

№ п/п	Место	Широта	Восход солнца	Заход солнца	Долгота дня
1	Синайский монастырь	28°32'	5 03	19 00	13 57
2	Александрия	31°12'	4 56	19 06	14 10
3	Иерусалим	31°47'	4 54	19 07	14 13
4	Южный вход в Дарданеллы	40°00'	4 31	19 31	15 00
5	Афон и Ереван	40°10'	4 30	19 33	15 03
6	Солунь	40°38'	4 29	19 34	15 05
7	Константинополь	41°01'	4 27	19 35	15 08
8	Тбилиси	41°44'	4 25	19 37	15 12
9	Рим	41°53'	4 24	19 38	15 14
10	Херсонес	44°36'	4 15	19 48	15 33
11	Тур	47°23'	4 02	20 00	15 58
12	Галич	49°11'	3 54	20 07	16 13
13	Южная оконечность Англии	49°52'	3 50	20 10	16 20
14	Киев	50°26'	3 47	20 16	16 29
15	Джарроу	54°59'	3 20	20 43	17 23
16	Новгород	58°30'	2 51	21 12	18 21
17	Валаамский монастырь	61°22'	2 17	21 44	19 27
18	Северная оконечность Фарерских островов	62°24'	2 01	22 02	20 01

Григорий Турский и Беда Достопочтенный начинали не на пустом месте, под ними было мощное основание александрийской учености Клавдия Птолемея (II в.), известное в новое время под арабизированным названием «Альмагест». В «Альмагесте» градация широт осуществлена по равномерно увеличивающейся – с интервалом в четверть часа – долготе дня в летнее солнцестояние. Для каждой из полученных таким образом параллелей вычислены градусы и минуты северной широты и по возможности указан реальный географический ориентир. Для 15-часового дня широта обозначена в 40°56', а в качестве ориентира назван Геллеспонт [34]. У предшественника Птолемея – Марина Тирского, производившего вычисления между 107–114 гг., 15-часовому дню соответствует IV климат, ориентированный тоже на Геллеспонт, но с широтой 40°51' [35]. Знание северных земель у античных ученых, естественно, уступало знанию Средиземноморья. Для 18-часового дня Птолемей называет широту 58°, соответствующую «южным частям Малой Бреттании», у Марина это VII климат с широтой 58°04', без топографической привязки.

Обращение к «Альмагесту» с его четвертьчасовыми интервалами долготы наибольшего дня дает повод задаться вопросом о разрешающей способности часовых приборов, о доступных древним пределах дробности в делении времени.

Установлено, что шумеры делили идеальный год из 360 суток на 12 месяцев по 30 суток, а по этому образцу и сутки членились на 12 *danna* по 30 *geš*. К шумерам восходит и уподобление деления круга делению времени – на 360 градусов [36]. Дальнейших подробностей о делении времени на мелкие доли уцелевшие шумерские тексты не имели повода зафиксировать, как впоследствии не имел его и огромный по объему памятник цельного характера, наш основной источник сведений о древней лексике – Библия. Вместе с тем замечено, что около 100 г. н. э. Гамалиил II в календарных расчетах движения луны пользовался единицей времени, равной  $\frac{1}{1080}$  часа [37]. По нашему мнению, причиной выбора главой палестинского Синагга столь странного знаменателя дроби является его кратность по отношению к 360, он представляет собой не что иное, как утроенное 360 и поэтому, вероятно, был архаичен уже для Гамалиила II, заслужившего, между прочим, вечную благодарность филологов включением «Песни песней» в Библию.

Мысль древних проникала в проблему делимости времени глубже, чем это позволяли регистрирующие приборы. Пифагор, умирая, завещал ученикам развивать теорию колебаний струны изобретенного им монохорда [38], хотя тогда и много позже не было возможности вычислить частоту этих колебаний, о ней судили только по характеру производимого звука, меняя длину струны.

Евангелист Лука нашел для бесконечно малого времени образ точки, поместив определенное событие, сотворение чуда дьяволом, ἐν στίγμῃ χρόνου «в точке времени» (Лк 4, 5)<sup>1</sup>. По определению Герона Александрийского, точка есть то, что не имеет величины, по Евклиду, точка не имеет частей [42]. В кругу единомышленников П. А. Флоренского учили, что «как начало всего точка и есть и не есть» [43]. Это место Нового Завета стало контекстом, в котором находится самое древнее свидетельство для слова часъ в славянской письменности – в Мариинском Евангелии начала XI в., где ἐν στίγμῃ χρόνου переведено как въ чѣсѣхъ вѣременнѣхъ [44]. Здесь чѣсѣхъ, часъ, означая не  $\frac{1}{24}$  часть суток, не отрезок, а его границу, наиболее близок к своему исходному значению, установленному этимологией – «зарубка, отметина» [45]. В готском переводе IV в. это выражение передано через *in stika melis*, здесь *stiks* сопоставимо с нем. *Stich* 'укол' [46].

Когда в славянском часъ развилось вторичное значение, относящееся уже не к собственно зарубке, точке на воображаемой линии времени, а к расстоянию между двумя точками, к  $\frac{1}{24}$  части суток, терминологическое значение предельно малой частицы времени оказалось за уменьшительным производным от *часа* – существительным часьцѣ, часецѣ. Кирик Новгородец в «Учении о числах» (1136) делит час на 5 дробных часов, дробный час – на 5 вторых дробных часов и так далее до седьмых дробных часов, ( $\frac{1}{5}$ )<sup>7</sup> часа, величины, которая обладает свойством неделимости и называется часецъ [47]. В пересчете на привычную нам шкалу часец равен примерно 46 миллисекундам. Для сравнения отметим, что каролингская ученость в лице бенедиктинца Грабана Мавра умела делить час на 60 частей – они назывались остентами (лат. *ostentum* «знамение»)<sup>2</sup>, а предельно малая частица времени, равная  $\frac{1}{376}$  остента, называлась *ictus oculi* «мгновение ока» или *atomus* «атом» [49]. Она равна примерно 159 миллисекундам. Как видим, Кирик Новгородец тоньше Грабана Мавра, в этом сказалась его профессия – он был регентом в Антониевом монастыре и, как все музыканты средневековья, имел дело с Пифагоровым монохордом.

Как раз между мельчайшими единицами Кирика и Грабана – в диапазоне 55–62 миллисекунд – находится принятая в современной психологии и теории информации длительность, воспринимаемая сознанием как собственно настоящее, момент, или *nunc stans* «стоящее теперь», по выражению Фомы Аквинского, считавшего себя в этом вопросе Последователем Боэция [50]. Об остановке этого отрезка времени думалось Фаусту, когда он заключал пакт с Мефистофелем:

Werd ich zum Augenblicke sagen:  
Verweile doch! du bist so schön!

Когда мгновенью я скажу:  
Останься же! ты так прекрасно!

Основоположителем учения о моменте является петербургский академик К. М. Бэр, один из самых глубоких и разносторонних естествоиспытателей. В речи «Зависимость нашей картины мира от длины нашего момента» он сказал: «Я не сомневаюсь, что малая мера времени, которую мы называем секундой и определили искусственно, взята от нашего удара пульса или сердца, потому что в человеке зрелого возраста пульс бьется довольно точно из секунды в секунду. Между тем собственно основная мера, с которой действительно работает наше ощущение, еще меньшая, а именно она является временем, потребным для осознания впечатления на наши органы чувств <...> Очень часто в названии мельчайшей единицы времени можно распознать ее происхождение, это наиболее выразительно в немецком слове *Augenblick*, которое означает время, достаточное для того, чтобы бросить взгляд. Римляне называли мельчайшую единицу времени *momentum*, или также *punctum temporis*. Буквально *punctum* – это укол, *punctum temporis* представляет собой, вероятно, время, которое мне нужно, чтобы ощутить укол. Слово *momentum* производят от глагола *move* 'двигать'. Вероятно, здесь имелось в виду вздрагивание, следующее за внезапным уколом. Это латинское слово перешло во многие новые языки. Русское слово *миг*, означая быстрое движение верхнего века над глазным яблоком, тоже имеет значение мельчайшей единицы времени. Точно так же обстоит дело в некоторых других языках, как например в эстонском *silmarilk*». Конечный вывод К. М. Бэра: «Так как наша духовная жизнь состоит в осознании изменений внутри нашей

<sup>1</sup> О чуде см. [39]. Чуду не удалось поколебать Христа, в ранней латинской литургике была попытка, учредить в память об этом праздник *Recessio diaboli a Domino*, «Отступление дьявола от Господа», 14 (или 15) февраля [40; 41].

<sup>2</sup> Деление часа на 60 минут, минуты на 60 секунд аналогично шумерской градации мер веса, где талант делился на 60 мин, мина на 60 секелов. О делении часа на 60 долей древними греками см. [48].

способности к воображению, то в каждой секунде мы имеем в среднем примерно шесть моментов жизни, самое большее десять» [51].

Итак, весь диапазон хронометрии, непосредственно доступный органам чувств человека, был Киевской Русью освоен и осмыслен. В том, что относится к техническому усилению органов чувств, тексты говорят о существовании водяных часов, причем даже имеющих будильное устройство, падающее **знамение** (τὸ σύστημα).

Главным – если не единственным – требованием к работе церковных водяных часов в Киевской Руси было более или менее стабильное распределение суточного круга местного времени, дающее знак к началу семи ежесуточных богослужений. Высокая точность привязки к истинному началу солнечных суток, т.е. к полуночи [52], не требовалась, но сверку – днем, с помощью солнечных часов – иногда осуществляли, чтобы набегаящие погрешности хода не увели показания водяных часов к явному несоответствию с тем, что показывается положением солнца на небе. Днем солнечные часы просто и верно покажут полдень, а сдвигами восхода и захода солнца по сравнению с уставными данными, вычисленными для Геллеспонта, приходилось пренебрегать, вследствие неумения сделать расчет для своей географической широты. В обозначении того, *который час*, средневековые отличались от нынешнего словоупотребления. К примеру, третий час, по унаследованному от греков счету, значило, что три часа исполнилось, идет следующий час после трех [53].

У литургистов бытует мнение, что на службе утрени фраза *Слава Тебе, показавшему нам свет!*, возглашаемая перед великим славословием, в идеальной древности совпадала с моментом, когда брызнут первые лучи восходящего солнца. Похоже, что здесь желаемое выдается за действительное: столь виртуозное совпадение без верных часов, настроенных на свою географическую широту, может состояться только как редчайшая случайность. В какой-то мере ей можно способствовать, если при канонархии бдительно следить за состоянием утренней зари и своевременно либо опускать часть тропарей, либо наоборот, какие-то части канона исполнять *по двоици*.

Часы любой эпохи являются изделием точной механики. Это значит, что либо они должны быть изготовлены со всей технологически достижимой тщательностью, либо они будут никуда не годными. Вкус к точности продемонстрировала китайская культура. В одной из словарных картотек Института русского языка АН СССР\* мы обнаружили упоминание о таком средстве повышения точности китайских водяных часов, которое неведомо профессору Пекинского университета, выступившему с материалом по истории китайских часов [54]. Русский текст, взятый из утраченной рукописи «Описание книги сея государства китайского или хинского» (1734) [55], гласит: «Тѣмъ же есть рѣчка, из которой китайцы елинт(ъ) водѣ и дѣлаютъ часы воданыя, понеже та вода всегда равнаа». Вероятнее всего, это – образчик китайского юмора, предназначенный для всему удивлявшихся иностранцев. Среди печатных источников это произведение не числится [56].

В часовой культуре древности и средневековья есть все признаки реального – хотя и медленного – технического прогресса. От простейшей клепсидры (ἡ κλεψύδρα), т.е. сосуда с донным отверстием, который отмеренным истечением воды регламентировал длину публичных речей [57], безотносительно к их месту на шкале суточного круга, произошел переход к хитроумному устройству с движущимися частями, показывающему, *который час*. Оно называлось *гидрологием* (τὸ ὑδρολόγιον), это слово отыскивается у греческих авторов начиная со II в. н. э., причем все они – ученые: астрономы Клеомед, Ахиллес Таций, математик Птолемей, философ Прокл [58]. Развитие конструктивных идей сегодня лучше всего прослеживается на египтологическом материале: от устройств, показывающих часы в течение месяца, произошел переход к часам, одинаково точным в течение года [59]. Лексиколог отметит для себя, что в языке египтян каждый из 24 часов суток имел название, да еще с синонимами [60].

Когда в греко-латинском мире точные науки захирели, первенство в конструировании водяных часов перешло к арабам [61; 62]. В 806 г. Карл Великий получил в дар от калифа Гаруна-аль-Рашида водяные часы «с удивительным механизмом» [63]. На арабской науке учился Герберт из Орильяка, как раз на пороге времени, когда Русь стала приобщаться к средиземноморской культуре. В начале 989 г. он пишет в Реймсе письмо о вычислении долготы дня водяными часами, заканчивающееся двумя таблицами [64]. Первая распределяет долготу дня по месяцам для широты, где самый длинный день равен 18 часам, но это распределение не такое, как у Беды и его последователей [65]. Вторая таблица – для 15-часового максимума и называется геллеспонтской (Horologium Ellesponti), однако она не совпадает с данными Григория Турского и Студийского Устава. Последний издатель письма

\* Ныне: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН. – *Ред.*

Герберта уверен в его зависимости от Марциана Капеллы, латинского писателя карфагенского происхождения, чье творчество относят к концу IV в. н. э. Но в геллеспонтскую таблицу Герберта не укладываются неправильные данные Марциана Капеллы, у которого *Diahellesponti maximus horas quindescim, minimus octo* [66] (вместо правильного *novem*). Таблица Герберта – плод его собственных вычислений, будущий папа Сильвестр II был математиком [67], тогда как Марциан Капелла этой добродетелью, насколько знаем, не обладал. Пристрастие к точным наукам, конструированию часов и другие странности создали Герберту репутацию колдуна. Его выкладки показывают, какой степенью точности градуировки часов удовлетворялись лучшие математические умы Европы как раз времен крещения Руси. Месяцем осеннего равноденствия Герберт счел октябрь!

Языческая Русь, расположенная на континентальной равнине, не имела дела с главным стимулом к развитию хронометрии – плаванием в открытом море, куда губительно было уходить без знания самых больших, во все небо, часов вселенной – движущихся созвездий, без накопленных эмпирических данных о розе ветров. Уже в IV в. до н. э., если не раньше, греки регулярно сообщались с Крымом по кратчайшему маршруту, проложенному поперек Черного моря, между Херсонесом и главным центром черноморской торговли – Гераклеей Понтийской, выходцами из которой и был основан Херсонес [68]. Но путь из варяг в греки пролегал на своих морских участках вдоль побережий, навигационных задач, неразрешимых без часов, при движении по нему не возникало. Византийские церковные ритуалы впервые познакомили Киевскую Русь с часовыми устройствами, эта техника привилась и распространила свое влияние на осмысление времени в повседневной жизни. Если начальное летописание еще не обращается к понятию часа (евангельская цитата\* в «Речи философа», включенной в статью 986 г. «Повести временных лет» – не в счет, так как речь идет не о древнерусских реалиях), то уже в статье 1045 г. Новгородской первой летописи факт зарегистрирован с указанием на час события, для современников столь важного, что ничего другого они в эту летопись не вносили целых пять лет: *Съгорѣ сѣ(вѣ)таѣ Софїи • въ соуѣ(отѣ) • по заѣтѣрнии въ час(ъ) • г. мѣ(сѣ)цѣ марта • въ • ѿ • въ то же лѣт(о) заложенъ бы(тъ) сѣ(вѣ)таѣ Софїи Новѣгородѣ Володимиромъ кн(а)зѣмъ* [69].

Так сгорела «дубовая церковь Софии "о тринадцати верхах", выстроенная в 989 г. присланным из Киева первым новгородским епископом Иоакимом» [70] и на ее месте был заложен каменный Софийский собор, который высится в новгородском Кремле и поныне. Час пожара назван за много лет до появления Студийского Устава на Руси. Это значит, что в резиденции новгородского владыки служба времени уже тогда была оснащена всем необходимым.

Следующий эпизод, обозначенный новгородской первой летописью с точностью до часа, находится в статье 1069 г. Водское войско подступило к Новгороду 23 октября *въ час(ъ) • ѿ • д(ѣ)ни*. Подробность уместна, военная операция состоит во взаимодействии больших пеших и конных масс, а чем оно точнее расписано по часам, тем эффективнее. Новгородцы действовали слаженно, они выставили против пришельцев полк во главе с князем Глебом, вожане были разбиты. С такой же военной четкостью «Повесть временных лет» отметит в статье 1095 г., что 24 февраля *въ час(ъ) • ѿ • д(ѣ)не* Святополк и Владимир послали Олегу требование присоединиться к их походу на половцев, а в статье 1107 г. – что 12 августа *въ • ѿ • час(ъ) д(ѣ)не* наше войско форсировало вброд Сулу, чем привело в ужас половцев. Но это было позже, а в статье 1074 г. «Повесть временных лет» впервые отхронометрировала собственно киевское событие: 3 мая *въ час(ъ) • ѿ • д(ѣ)не* скончался инициатор введения Студийского Устава на Руси игумен Феодосий Печерский. До этого не удостоился указания на час кончины даже креститель Руси великий князь Владимир. Лишь 17 лет спустя киевские летописцы находят еще одно событие достойным хронометрирования: 14 августа 1091 г. *въ час(ъ) • ѿ • д(ѣ)не* состоялось торжественное перенесение мощей Феодосия Печерского. Участник этой церемонии епископ Владимира Волынского Стефан, в прошлом игумен Печерский, тоже сподобился быть отмеченным указанием «Повести временных лет» на час своей кончины: он умер 27 апреля 1094 г., *въ час(ъ) • ѿ • ноци*. В статье 1101 г. это сделано по отношению к первому мирянину: 14 апреля *въ • ѿ • час(ъ) д(ѣ)не* скончался князь Всеслав Брячиславич, последняя сильная личность Полоцкой земли.

\* Из Евангелия от Марка: Мк 15, 33–37. – *Ред.*

Исследователям летописания известна замечательная особенность летописных известий о затмениях солнца и луны – их проверяемость. Они даны с точностью до часа, начиная с солнечного затмения в 7-м ч. д(ь)не 21 мая 1091 г.; астрономия в состоянии вычислить с еще большей точностью, насколько правильны эти показания [71]. Сейчас есть вычисления по всем затмениям за время существования цивилизации, объяснены закономерности искажений в древних свидетельствах [72].

На закате Киевского государства произошло вызвавшее смятение среди современников землетрясение 1230 г., в день памяти Феодосия Печерского (3 мая), когда в Успенском соборе Киево-Печерской лавры митрополитом всея Руси Кириллом в присутствии великого князя совершалась служба. До внесения этого события в летопись были собраны показания очевидцев из других городов, ближних (Переяславль) и дальних (Владимир Залесский) – и выяснилось, что тож(е) все вы(ть) по всеї земли одного д(ь)ни одного ч(а)с(а): в год(ъ) с(в)л(а)тыи лит(ур)г(и)и [73].

Киев и Владимир находятся на разных меридианах (30°30' и 40°25'), разница в местном времени, по которому совершались службы, составляет между этими городами  $\frac{2}{3}$  часа, что летописцу было так же неизвестно, как скорость и направление сейсмической волны. Он записал событие так, как оно отложилось в народном сознании, добросовестно не упустив уточняющую хронометрическую подробность: в Златоверхой церкви Богородицы во Владимире паникадило покачнулось ч(о)м(у) с(в)л(а)т(о)м(о)у Еп(и)с(ко)п(у)м(у), этим погрешность в расчете отстояния подземного толчка от известного современникам начала литургии сводится к немногим минутам.

Закончим выражением надежды, что археологи извлекут когда-нибудь из домонгольского культурного слоя вещественное доказательство того, что строки о водяных часах в Уставах – не пустой перевод греческого текста, якобы ненужного в этой части для упрощенного обихода Киевской Руси. Самое совершенное знание обоих языков не помогло бы киевскому переводчику так искусно и непринужденно изложить фразу о водяных часах, если бы за ней он не видел фактов материальной культуры, не знал предмета, о котором идет речь. Что словарь техники консервативнее самой техники, в данной теме доказывается последствиями дара Теодориха, поступившего во Францию: французское слово horloge не отыскано ранее чем около 1170 г. [74], т.е. оно заметно моложе русского. В устной речи все могло быть наоборот, но в письменности – именно так.

Что же касается слова ч(а)с(а) в значении «мерный отрезок времени,  $\frac{1}{24}$  доля суток», то в древнерусской письменности оно засвидетельствовано уже в той рукописи, которую многие историки языка склонны считать первой по старшинству – во все еще не изданной Путятиной Минее\*. Надписание службы 7 мая, в греческом оригинале имеющее вид Ἡ ἀνάμνησις τοῦ σημείου τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ φανέντος τοῦ τιμίου σταυροῦ ἐν τῇ ἀγία πόλει περὶ ὧραν τρίτην τῆς ἡμέρας (Париж, Национальная библиотека, Suppl. grec 564, f. 36), рука писца Путятиной Минеи, которому трудно было бы отказать в понимании своего текста, вывела так: Пам(а)ть знаменнѣхъ. Крѣста • ꙗгда мѣи сѧ на н(е)б(е)си • въ с(в)л(а)тѣмъ градѣ • въ 7-мъ ч(а)с(ѧ) д(ь)ни (РНБ, Соф. собр., № 202, л. 25 об.).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Будущее часов. Материалы международного семинара «Интердизайн-85», Ереван. М., 1986. С. 18.
2. Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии. М., 1983. С. 13.
3. Graefe E. Sonnenuhr // Lexikon der Ägyptologie. Bd. 5. Wiesbaden, 1984. Sp. 1106.
4. Добиаши-Рождественская О. А. Oppletum oppidum est solariis (По вопросу о часах в раннем средневековье) // Из далекого и близкого прошлого. Сборник этюдов из всеобщей истории в честь Н. И. Кареева. Пр.; М., 1923. С. 64.
5. Добиаши-Рождественская О. А. Культура западноевропейского средневековья. М., 1987. С. 8–9.
6. Cassiodori Senatoris Variae. Lib. I, 46 // Corpus Christianorum. Series Latina. T. 96 / Cura et studio Å. J. Fridh. Turnhout, 1973.
7. Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре XII в. // Sacris Erudiri, XIX. Steenbrugge, 1969–1970. С. 430 (Наст. изд. Ч. I. С. 79).
8. Петраш Г. Годиннику 940 літ // Наука і суспільство. Київ, 1975. № 1. С. 47–48.

\* За последнее время Путятин Миней издана трижды: А. Б. Страховым (по материалам М. Ф. Мурьянова): Palaeoslavica. 1998. Т. VI. С. 114–208; Т. VII. С. 140–200; 2000. Т. VIII. С. 123–221; Л. И. Щеголевой: Путятин Миней (XI век) в круге текстов и истолкования. 1–10 мая. М., 2001; В. А. Барановым: Новгородская служебная миней на май (Путятин Миней): Текст, исследования, указатели. Ижевск, 2003. – Ред.

9. Ченакал В. Л. Когда появились на Руси солнечные часы // Земля и Вселенная. М., 1978. № 1. С. 72–75.
10. Ченакал В. Л., Ченакал Л. Г. Солнечные часы на Европейской части СССР // Солнечные часы и календарные системы народов СССР. Л., 1985. С. 18–19.
11. Weisweiler H., Hennecke G. Das Geheimnis Karls des Grossen. Astronomie in Stein: Der Aachener Dom. München, 1981.
12. Bibliographische zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Jg. 16. Baden-Baden, 1983. S. 149–150.
13. Туманян Б. Е. Солнечные часы в древней и средневековой Армении // Солнечные часы и календарные системы народов СССР. Л., 1985. С. 94–102.
14. Азатян А. Солнечные часы на монастырских стенах «Амарас» и «Гандзасар» // Солнечные часы и календарные системы народов СССР. Л., 1985. С. 123–126.
15. Пипуныров В. Н. История часов с древнейших времен до наших дней. М., 1982.
16. Lexikon des Mittelalters. Bd. 2. Lfg. 10. München; Zürich, 1983. Sp. 2043–2046.
17. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1903. С. 1481.
18. Этимологический словарь славянских языков. Вып. 4. М., 1977. С. 28.
19. Вяткина Л. В. Из истории слов – терминов времени // Древнерусский язык. Лексикология и словообразование. М., 1975. С. 86.
20. Черных П. Я. Очерк русской исторической лексикологии. М., 1956. С. 141.
21. Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I. Ч. I. Киев, 1895. С. 225.
22. Огицкий Д. П. A quel moment débute la célébration de Pâques dans la liturgie de la Passion? Essai liturgique // Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe. Vol. 30. Paris, 1982. P. 108–121.
23. Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей. Харьков, 1900 (Репринт – Грац, 1977). С. 560.
24. Изборник 1073 г. М., 1984.
25. Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 4. Freiburg, 1972. Sp. 251–252.
26. Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne. T. 92. Paris, 1860. С. 545.
27. Hahn E. Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Leipzig, 1896. S. 304.
28. Väänänen V. Le journal – épître d'Egerie (Itinerarium Egeriae). Etude linguistique. Helsinki, 1987 (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Series B. T. 230). P. 140.
29. Gregorii episcopi Turonensis de cursu stellarum ratio, qualiter ad officium implendum debeat observari / Edidit B. Krusch // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. T. I. Pars II. Hannover, 1885. P. 863.
30. Kurz J. Evangeliář Assemanův. T. II. Praha, 1955. S. 224, 244, 251, 256, 273, 285, 288, 292, 296, 303, 307.
31. Corpus Christianorum. Series Latina. T. 123 B. Turnhout, 1977. P. 263–544.
32. Астрономический ежегодник СССР на 1989 г. Т. 68. Л., 1987. С. 560–567.
33. Пауцто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 136.
34. Ptolemy's Almagest / Translated and annotated by G. J. Toomer. London, 1984.
35. Abel K. Zone // Pauly-Wissowa-Kroll. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Suppl. XIV. München, 1974.
36. Thureau-Dangin F. Esquisse d'une histoire du système sexagésimal. Paris, 1932. P. 41 – 44.
37. Историко-математические исследования. Вып. VI. М., 1953. С. 207.
38. Münxelhaus B. Pythagoras musicus. Bonn, 1976.
39. Hester D. С Luke 4, 1–13. – Interpretation. T. 31. Richmond, 1977. P. 53–59.
40. Munding E. Die Kalendarien von St. Gallen. Untersuchungen. Beuron, 1951. S. 38.
41. Dumas A., Deshusses J. Liber sacramentorum Gellonensis. Turnhout, 1981.
42. Начала Евклида. Кн. I–VI / Пер. с греч. и коммент. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии М. Я. Выгодского и И. Н. Веселовского. М.; Л., 1948. С. II, 224.
43. Флоренский П. А. (?) Точка // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1982. Л., 1984. С. 106.
44. Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 5. Praha, 1962. S. 229.
45. Мельничук А. С. Корень \*kes- и его разновидности // Этимология. 1966. М., 1968. С. 231.
46. Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; New York, 1975. S. 748.
47. Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. Вып. VI. М., 1953. С. 196.

48. Langholf V. Ὠρα-Stunde. Zwei Belege aus dem Anfang des 4. Jh. vor Chr. // Hermes. Bd. 101. Wiesbaden, 1973, S. 382–384.
49. Patrologia latina / P. p. J.-P. Migne. T. 107. Paris, 1864. С 677–678.
50. Neumann O. Moment. III. Psychologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Basel; Stuttgart, 1984. Sp. 108.
51. Baer K. E. von. Reden gehalten in wissenschaftlichen Versammlungen. St. Petersburg, 1864 (-Beiheft zu Bd. 3 der Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft. Quickborn bei Hamburg, 1962). S. 254, 256.
52. Speyer W. Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum // Vivarium. Festschrift Th. Klauser. Münster, 1984. S. 314–326.
53. Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. Berlin; New York, 1971. Sp. 1771.
54. Лю Сянь-чжоу. Об изобретении в Китае приборов для измерения времени // Вопросы истории естествознания и техники. Вып. 4. М., 1957. С. 106–107.
55. Указатель источников Картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв. М., 1984. С. 188.
56. Скачков Я. Е. Библиография Китая. 1730–1930. М.; Л., 1932.
57. Pauly-Wissowa-Kroll. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hlbd. 21. Stuttgart, 1921. Sp. 807–809.
58. Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. T. II. Oxford, 1940. P. 1845.
59. Sambin C. Les horloges hydrauliques dans l'Egypte Ancienne. Etat des questions // L'Homme et l'eau en Méditerranée et en Proche Orient. III. L'eau dans les techniques. Les Travaux de la Maison de l'Orient. Paris, 1986. N 11. P. 75–84.
60. Osing J. Stundeneinteilung // Lexikon der Ägyptologie. Bd. 6. Wiesbaden, 1986. Sp. 100–101.
61. Hill D. R. On the Construction of Water-Clocks: Kitab Arshimidas fi 'amal al-binkamat. London, 1976.
62. Hill D. R. Arabic Water-Clocks. Aleppo, 1981.
63. Васильев А. А. Карл Великий и Харун-ар-Рашид // Византийский временник. Т. XX. Вып. 1. СПб., 1913. С. 104.
64. Die Briefsammlung Gerberts von Reims / Bearbeitet von F. Weigle. Weimar, 1966. S. 180–181 (N 153).
65. Patrologia latina / P. p. J.-P. Migne. T. 138. Paris, 1853. P. 1279–1286, 1291–1294.
66. Martianus Capella / Ed. J. Willis. Leipzig. 1983. Lib. VIII.
67. Gerbert. Opera mathematica / Collegit N. Bubnov. Berlin, 1899.
68. Зедгенидзе А. А. К вопросу о причинах основания Херсонеса // Материалы I Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья. Тбилиси, 1979. С. 91.
69. Новгородская харатейная летопись. М., 1964. С. 10–11.
70. Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 11.
71. Святский Д. О. Астрономические явления в русских летописях. Пг., 1915.
72. Demandt A. Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen- und Mondlinsternisse. Mainz, 1970.
73. Полное собрание русских летописей. Т. I. Вып. II. Л., 1927. С. 454.
74. Le Grand Robert de la langue française. T. 5. Paris, 1985. P. 248.

## О КОСМОЛОГИИ КИРИКА НОВГОРОДЦА. *Статья опубликована: Вопросы истории астрономии. Сб. 3. М., 1974. С. 12–17.*

Что можно ответить на вопрос о характере космологических воззрений в культуре Древней Руси? Новейшие исследователи истории отечественной философии, отмечая отсутствие источников по этому разделу знаний, указывают на зависимость русской образованности этой эпохи от переводной литературы, прежде всего византийской<sup>1</sup>. При этом называются имена русских деятелей, имевших среди современников репутацию философов; таким был, в частности, киевский митрополит Климент Смолятич (середина XII в.). Однако сейчас выяснилось, что термин «философ» в древнерусском употреблении имел смысл далеко не достаточный, чтобы считать тех, к кому он применялся, носителями философской традиции в нашем понимании этого слова<sup>2</sup>. В результате перестало быть ясным, имелись ли в Древней Руси теоретики, способные думать и спорить, например, о проблеме времени, особенно после того, как получила признание точка зрения, согласно которой «развитие представлений о времени – одно из самых важных достижений *новой* (курсив мой. – М. М.) литературы. Постепенно все стороны существования оказались изменяемыми: человеческий мир, мир животный, растительный, мир мертвой природы – геологическое строение земли и мир звезд»<sup>3</sup>.

Да, в общественном сознании многое изменилось именно за последние столетия, естествознание и гуманитарные науки открыли новые подходы к проблеме времени. Относительная суженность прежних представлений об изменяемости мира все же не равнозначна статичности. Идея греческой философии, что время является свойством изменения, была революцией в понимании времени, когда это понятие, дематериализуясь, освобождалось от антропоморфизма и теоморфизма<sup>4</sup>, и гносеологический аспект времени рассмотрен Зеноном Элейским с такой логической виртуозностью, что философский интерес к его апориям не ослабевает в течение двадцати четырех столетий. Древнеиндийская философия пришла к идеям разномасштабности параллельного времени для существ разных порядков и обратимости времени<sup>5</sup>.

Эволюция средневековой космологии является в наше время предметом углубленных исследований<sup>6</sup>, и достойно сожаления, что только русский материал выпал из поля зрения историков науки<sup>7</sup>.

В 1136 г. Кирик, 26-летний диакон новгородского Антониева монастыря, написал трактат «Учение имже ведати человеку числа всех лет», в котором говорится:

*«Об обновлении неба.* Небо обновляется через 80 лет. Таких обновлений от Адама до 6644 года – 83. От последнего обновления протекло 4 года.

*О земном обновлении.* Земля обновляется через 40 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 166, а от последнего обновления прошло 4 года.

*На каком году обновляется море.* Море обновляется через 60 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 110, от последнего обновления прошло 44 года.

*Обновление воды.* Воды обновляются через 70 лет. Таких обновлений было от Адама до настоящего времени 94 и еще остается 64 года»<sup>8</sup>.

Издатель этого текста В. П. Зубов указал в комментарии: «Какие-либо аналогии этим периодам в античной и средневековой литературе нам неизвестны»<sup>9</sup>. Этим замечанием исчерпывается все, что можно прочесть в нашей медиевистике об идее Кирика. Попытаемся ее проанализировать.

<sup>1</sup> История философии в СССР. Т. I. М., 1968. С. 85–90; Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI–XIX вв. Л., 1970. С. 54–56.

<sup>2</sup> Гранстрем Е. Э. Почему Климента Смолятича называли философом // ТОДРЛ. Т. XXV. Л., 1970. С. 20–28.

<sup>3</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 232.

<sup>4</sup> Бунге М. Пространство и время в современной науке // Вопросы философии. 1970. № 7. С. 82–83.

<sup>5</sup> Eliade M. Le Temps et l'Eternité dans la pensée Indienne // Eranos-Jahrbuch. Bd. 20. Zürich, 1952. P. 219–252.

<sup>6</sup> Sticker B. Bau und Bildung des Weltalls. Kosmologische Vorstellungen in Dokumenten aus zwei Jahrtausenden. Freiburg, 1967; Schaeffler R. Einige Stationen aus der Geschichte der philosophischen Zeitproblematik // Studium generale. Bd. 20. Berlin, 1967. S. 53–68; Smart J. J. C. Time // The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 8. New York; London, 1967. P. 126–134; Nobis H. M. Die Umwandlung der mittelalterlichen Naturvorstellung, ihre Ursachen und ihre wissenschaftsgeschichtlichen Folgen // Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 13. Bonn, 1969. S. 34–57; Morrison J. L. Augustine's two theories of Time // The New Scholasticism. Vol. 45. Baltimore, 1971. P. 600–610.

<sup>7</sup> Ср.: Коняев П. Г. Проблемы космологии и современное православное богословие // Вопросы научного атеизма. Вып. 7. М., 1969. С. 63–87.

<sup>8</sup> Кирик Новгородец // Историко-математические исследования. Т. 6. М., 1953. С. 183.

Материя, состоящая из ряда элементов, обладает свойством внутреннего развития, совершаемого в виде циклических плавно идущих обновлений, причем каждый элемент имеет собственную, раз навсегда заданную длительность цикла обновления, существенно отличную от длительности циклов для прочих элементов, и точное повторение состояний единовременной полной обновленности всех элементов Вселенной происходит через наименьшее общее кратное длительностей всех циклов, т.е. через каждые 1680 лет. Такая концепция развития мира не излагается в дошедших до нас философских сочинениях античности и средневековья<sup>10</sup>, но она, бесспорно, не является беспричинной и вполне самостоятельной игрой ума молодого человека, обитавшего в недавно основанном Антониевом монастыре<sup>11</sup> в качестве регента монастырского хора, – это давало ему повод задумываться над феноменом времени, в связи с акустическим эффектом музыкальных интервалов. Время Кирик понимает как дискретную величину; мельчайшая единица, не поддающаяся дальнейшему делению, принята им равной  $\frac{1}{5}^7 = \frac{1}{78125}$  часа<sup>12</sup>. Для измерения такой величины физических приборов не существовало, но она близка к пороговому значению протяженности времени, различимому на слух очень хорошего музыканта. Что же касается принципа цикличности развития материи, иными словами – цикличности времени, то он был хорошо известен в античной философии, и в «Физике» Аристотеля излагается так: «Называют человеческие дела круговращением и переносят это название на все прочее, чему присущи естественное движение, возникновение и гибель. И это потому, что все подобные явления оцениваются временем и приходят к концу и к началу как бы периодически, ибо и само время кажется каким-то кругом. А оно в свою очередь кажется кругом потому, что измеряет движение такого рода и само им измеряется»<sup>13</sup>.

Правда, у Аристотеля ничего не говорится о различиях в величине циклов развития отдельных элементов материи. Идея цикличности времени, по своей природе наиболее архаическая<sup>14</sup>, была известна и Отцам Церкви. В частности, Ориген выдвинул связанную с ней концепцию апокатастасиса, которая была осуждена как ересь, поскольку возобновление Вселенной после эсхатологического конца лишает Страшный суд и ад серьезного значения<sup>15</sup>. В истории русской философской мысли идея цикличности времени повторилась в песнословии А. Н. Радищева «Творение мира»:

Хор

Первенственные семена, опочив в тишине,  
Действия чужды и жизни восторга лежали,  
Времени круга миры когда не измеряли.

Бог

Да явится вещество.

Часть хора

Божественна утроба рдеет,  
Клубя в рожденье вещество<sup>16</sup>.

Столетие спустя профессор греческой философии Базельского университета Фридрих Ницше тоже пришел к идее цикличности времени и принял ее за свое собственное открытие<sup>17</sup> – красноречивое свидетельство того, что проблема все еще оставалась совершенно неисследованной.

Эмпедокл учил, что мир состоит из земли, воды, воздуха и огня, Аристотель добавил сюда пятый элемент – эфир (αἰθήρ, у Гомера и других греческих поэтов имеющий значение «небо») и считал его единственным неизменным элементом<sup>18</sup>. Кирик ему не следует и сверх того проводит

<sup>9</sup> Кирик Новгородец. С. 194–195.

<sup>10</sup> Photiou-Lukides S. Etude comparée de la théorie cosmogonique et cosmologique des éléments chez les penseurs de l'antiquité grecque et indienne. Paris: These d'Université, 1970.

<sup>11</sup> О культурной ориентации этого монастыря см.: Мурьянов М. Ф. О новгородской культуре XII века // Sacris Erudiri. Т. XIX. Steenbrugge, 1969–1970. P. 415–434 (наст. изд. Ч. I. С. 68–82).

<sup>12</sup> Кирик Новгородец. С. 196.

<sup>13</sup> Аристотель. Физика. Кн. IV, 14. М., 1937. С. 104.

<sup>14</sup> Лебедев В. П., Степин В. С. Гносеологический аспект понятия времени // Вопросы философии. 1970. № 10. С. 50.

<sup>15</sup> Müller G. Origenes und die Apokatastasis // Theologische Zeitschrift. Bd. 14. Basel, 1958. S. 174–190.

<sup>16</sup> Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. I. М.; Л., 1938. С. 18.

<sup>17</sup> Mugler Ch. Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. Supplément Letters d'Humanité. Vol. 25. Paris, 1966. P. 405–419.

<sup>18</sup> Lieben F. Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten. Wien, 1953; Seeck G. A. Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles. München, 1964.

существенное различие между морем и водой. Очевидно, он придерживался мнения, что море – субстанция посюсторонняя, а вода, выпадающая в виде дождя, находится над небесной твердью<sup>19</sup>.

Идеи античных философов об изменяемости мира во времени, о составе материи и структуре Вселенной были основаны на постепенном осмыслении эмпирических данных, чего нельзя сказать о числовых коэффициентах времени обновления элементов материи, приводимых Кириком, – эти величины не наблюдались на опыте и недоказуемы логически. В числовых мистификациях находила вкус пифагорейская школа, выдвинувшая принцип «все есть число». Как известно, учение пифагорейцев развивалось только в устной форме и в настоящее время поддается лишь очень приблизительной реконструкции на основе косвенных фрагментарных данных. Мы не исключаем вероятности того, что взгляды неизвестного автора, послужившего источником для загадочного сочинения Кирика, восходят – через посредство гностиков – в конечном счете именно к этому мировоззрению, о котором ученик Аристотеля Евдем Родосский писал: «Если верить пифагорейцам, то в будущем, когда все, согласно числу, вернется, я буду опять рассказывать вам сказки, держа в руке эту палочку, а вы, как и сейчас, будете сидеть здесь предо мною, и все остальное будет таким же, как ныне»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Lexikon der alten Welt. Zürich; Stuttgart, 1965. Sp. 1602.

<sup>20</sup> Pauly-Wissowa-Kroll-Mittelhaus-Ziegler. Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 47. Halbband. Stuttgart, 1963. Sp. 295. Ср.: Garcia-Junceda J. A. El pitagorismo antiguo // Estudios filosoficos. T. 17. Madrid, 1968. P. 419–469.

**О ЗНАНИЯХ ИОАННА ЭКЗАРХА БОЛГАРСКОГО ПО АСТРОНОМИИ.** *Статья опубликована: На рубежах познания Вселенной. 1992. М., 1994. С. 138–141. (Историко-астрономические исследования. [Вып.] XXIV).*

Опубликованная выше статья профессора астрономии Софийского университета Н. Николова обращает внимание историков естествознания на первые тексты на старославянском языке, заговорившие об астрономии – так, как ее себе представляли славяне, только что включенные в сферу византийской культуры, приобщившиеся к церковной образованности. Исконные собственно славянские представления об астрономии остаются неизвестными, они по ходу внедрения на славянскую почву византийской культуры были искоренены и не засвидетельствованы памятниками письменности.

Текстов, о которых идет речь у Н. Николова, всего два, оба они связаны с именем Иоанна экзарха Болгарского – одного из руководителей новоорганизованной болгарской Церкви, вышедшего, как полагают, из той же константинопольской школы, что и его старшие современники Кирилл и Мефодий Солунские, создатели славянской письменности. Тексты эти – «Богословие» и «Шестоднев».

«Богословие» представляет собой славянский перевод с греческого языка произведения Иоанна Дамаскина (ок. 650 – до 754), араба из Дамаска, получившего христианское воспитание, образованного в греческом духе. «Иоанн Дамаскин – систематизатор наследия ранневизантийской церковной мысли. К новизне идей и теорий он не стремился, верный своему девизу: "Я не скажу ничего от себя". Разносторонность познаний позволила ему соединить разнородный мыслительный материал в единую замкнутую систему» [1]. Имеется капитальное издание «Богословия», с параллельными славянским и греческим текстами, переводом на современный немецкий язык и критическим аппаратом [2].

«Шестоднев» характеризуется Н. Николовым как оригинальное произведение славянского экзарха, написанное «в манере византийских сочинений, растолковывающих повествование библейской Книги Бытия о сотворении мира в течение шести дней. В "Шестодневе" к разъяснениям автора привлечены и некоторые естественнонаучные знания древних».

С филологической точки зрения эта формулировка нуждается в уточнении. Если обратиться не к популярному переводу «Шестоднева» на современный болгарский язык, а к научному изданию древнего текста, осуществленному Р. Айтцетмюллером [3], то можно убедиться, что к подавляющему большинству отрезков текста «Шестоднева» имеется византийский оригинал на греческом языке, удобно расположенный лицом к лицу со славянским переводом. Иоанн Экзарх выступает в этом произведении как компилятор и переводчик. Названы главные первоисточники, вошедшие в компиляцию: это греческие Отцы Церкви епископы Василий Неокесарийский (ок. 330–379), Севериан Габальский († после 408), Феодорит Киррский (ок. 393–ок. 466). Разыскание прочих греческих первоисточников «Шестоднева» Иоанна Экзарха – дело будущего.

Неоригинальность космологических идей нисколько не умаляет роли Иоанна Экзарха в зарождении славянской образованности. Этот деятель выполнил ту задачу, которую перед ним поставило время. Младописьменный язык славян не имел для выражения понятий естествознания ничего даже отдаленно похожего на богатейшие возможности литературно обработанного греческого языка, который был традиционным для философии. Заслуга Иоанна Экзарха – в том, что он заложил основы славянского языка естествознания, обогатил его соответствующей терминологией. Если смотреть на Иоанна Экзарха как на творческую личность в области не астрономии, а филологии, то все станет на свои места, и у болгарского книжника окажется пальма первенства.

В отличие от античности и эпохи Возрождения, новых космологических идей средневековье не выдвигало, и было бы неправомерно ожидать, что это течение событий будет нарушено, причем не в цветущих культурных центрах с давними учеными традициями и богатыми библиотеками, а в только приобщавшемся к элементарной грамотности Болгарском государстве. Церковные иерархи если и были книжниками, то все же не принадлежали к тому типу ученых, которых можно было бы назвать астрономами. Астрономия их интересовала лишь постольку, поскольку она дает мыслительный материал для упрочнения религиозного мировоззрения – такого, какое соответствовало бы космогонии, изложенной в Священном Писании (первая глава Книги Бытия и креационистский Псалом 103).

И вот как раз в этом пункте, в космологии, находилась главная болевая точка религиозности византийцев и их славянских учеников. Сегодня уже нельзя понимать историю культуры так, что после падения Римской империи «начинается эпоха *темного* (курсив мой. – М. М.) средневековья»,

нельзя «мнение, что Земля является четырехугольником», выставлять в качестве наглядной иллюстрации наивности и дремучего невежества людей средневековья, растерявших и перезабывших все интеллектуальные достижения средиземноморской античности. Ведь представление о сферичности Земли отнюдь не было интеллектуальным достоянием каждого грека дохристианских времен, оно бытовало только в кругу ученых. А когда господствующей религией стало христианство и истиной в последней инстанции – буква Священного Писания, ничего не знающего о сферичности Земли, искренне богобоязненные византийцы при всей любви к букве Священного Писания здесь, и только здесь, отступились от него в сторону языческой космологии эллинизма, причем до такой степени официально, что сфера, изображающая Землю, была одним из государственных символов Византийской империи, наряду со скипетром и короной. Нельзя думать, что этот символ (его называли яблоком, или державой) не тревожил византийскую религиозную совесть, в VII в. он был в угоду букве Священного Писания изъят из символической атрибутики [4], но ведь просто изъят, а не заменен чем-либо соответствующим библейскому представлению о форме Земли, что тревожило бы натурфилософскую совесть наследников александрийской языческой учености.

При том взгляде на раннюю историю астрономии, какого придерживаются и Н. Николов и его советский единомышленник академик А. А. Михайлов [5], становятся незаметными этнически обусловленные особенности подходов к астрономии, даже вопроса об этом не возникает. Между тем их швейцарский коллега Б. Л. Ван дер Варден исходит из того, что в эпоху эллинизма вавилонская и греческая астрономические школы, будучи высокоразвитыми, имели глубокое различие: вавилонская астрономия по преимуществу арифметична, она основана на счете периодичности наблюдаемых явлений, тогда как греческая астрономия геометрична, она изучает круговое движение небесных тел; около 200 г. до н. э. греки создали тригонометрию [6]. Эту же разницу обозначают иначе, когда говорят, что пространственно-временные отношения семитское мышление усваивает по преимуществу в категориях времени, греческое мышление – в категориях пространства [7]. С той же неизбежностью следствия, как повышенная музыкальная одаренность семитов и непревзойденное чувство меры греков в скульптуре (искусстве, семитам неведомом, находившемся под сакральным запретом), из этой противоположности восприятия произошло разногласие в понимании формы Земли, имевшее место в христианской среде, поскольку христианство было синтезом ближневосточного и греческого начал. Главная святыня христианства, Новый Завет, содержит несбалансированное соединение совершенно примитивных астрономических представлений с реминисценциями из эллинистической науки [8]. Но нельзя сказать, что это соединение разнородного ушло из нашего вышколенного на научных истинах сознания: привычка различать четыре стороны света (восток – запад – север – юг), восходящая к ближневосточной идее четырехугольности Земли, поныне неистребима. Этот прием ориентации в пространстве давно распространился и на ориентацию во времени, мы ведь делим час на четверти, а не на пятые части, как это было на противоположном от Ближнего Востока краю ойкумены – в средневековой Англии. Поразительная стойкость идеи находит свое объяснение не в естествознании, а в религиозной символической. Четырехчастность пространства математически сводима к образу креста – основополагающему символу христианства. Оно усматривало в этом универсальном символе любую масштабность, применяло его и к микрокосму, и к макрокосму, т.е. и к отдельному человеку, и ко всей Вселенной. Об этом писал уже апостол Павел («А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, а я для мира» – Гал 6, 14), а вслед за ним – многие Отцы Церкви [9].

Приступая к изданию «Шестоднева», Р. Айтцетмюллер писал, что оно «поставило себе целью вырвать одно из главных, если не главное произведение древнеболгарской литературы эпохи царя Симеона из незаслуженного и бесплодного сна» [3, т. I, с. V]. Истекшее время, равное расчетной продолжительности жизни поколения, не было бесплодным, знания о «Шестодневе» и его авторе углублялись, хотя только с филологической стороны. Можно только приветствовать, что в лице Н. Николова об Иоанне Экзархе впервые заговорил профессиональный астроном.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
2. Des hl. Johannes von Damaskus Ἡμετέρις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Hrsg. von L. Sadnik. Bd. 1–4. Wiesbaden; Freiburg, 1967–1983.
3. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes / Hrsg. von R. A. Aitzetmüller. Bd. 1–7. Graz, 1958–1975.
4. *Haussig H.-W.* Kulturgeschichte von Byzanz. Stuttgart, 1959.
5. *Михайлов А. А.* Астрономия // Большая советская энциклопедия. Т. 2. М., 1970. С. 351–353.

6. *Van der Waerden B. L.* Astronomie // Der kleine Pauly. Bd. I. Stuttgart, 1964.
7. *Boman Th.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. Göttingen, 1965.
8. *Gundel W.* Astronomie // Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. Von Th. Klauser. Bd. I. Stuttgart, 1950.
9. *Reich Ph.* Inbild des Kosmos: Eine Symbolik der Schöpfung. Bd. I. Salzburg, 1966. S. 475–515.



## II. КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ СЛАВЯН

### К КУЛЬТУРНЫМ ВЗАИМОСВЯЗЯМ РУСИ И ЗАПАДА В XII ВЕКЕ. *Статья опубликована: *Recherche Slavistische*. Vol. XIV. Roma, 1966. P. 29–41.*

Сын Владимира Мономаха, великий князь Мстислав Владимирович, был последним правителем Киевской Руси, обеспечивавшим внутреннюю политическую устойчивость страны и оборону ее внешних границ. Сразу после его кончины в 1132 г. древнерусское государство распалось на полтора десятка княжеств, истощавших свои силы в непрекращающейся междоусобной борьбе<sup>1</sup>.

Одной из характерных фигур этой роковой игры был Владимир Мстиславич, родившийся в год смерти Мстислава от его второго брака с дочерью новгородского посадника Дмитрия Завидовича<sup>2</sup>. Безотцовство вытеснило его на задворки большой политики, так как претендентов на власть в любом уделе было более чем достаточно. Владимир был безземельным, но великий князь Изяслав, сын Мстислава от первой жены, шведской королевны Христины, считал нужным ввести потомство Мстислава от второго брака, «мачешичей», в свои дипломатические расчеты, подкрепив им традиционные связи киевского стола с венгерским королевским домом Арпадов.

Они ведут начало еще от времен равноапостольного Владимира, когда, как полагают, венгерский князь Михаил, дядя крестителя Венгрии Стефана I, в конце X в. женился на русской княжне<sup>3</sup>, и «Повесть временных лет» охарактеризовала отношения между Владимиром и Стефаном I: «...бе миръ межю ими и любы»<sup>4</sup>. Впоследствии и Ярослав Мудрый выдал свою дочь Анастасию за сына венгерского герцога и русской княжны, жившего на Руси с 1034 по 1046 г. и затем ставшего королем Венгрии под именем Андрея I (1046–1060)<sup>5</sup>. Существует также предположение, что брат Ярослава Мудрого, Святослав Владимирович (убит в 1015 г.), был женат на венгерской герцогине<sup>6</sup>. Дочери Владимира Мономаха Евфимия и Евпраксия были выданы замуж за венгерских королей Коломана (1095–1114) и Белу II (1131–1141)<sup>7</sup>.

Изяслав принял решение продолжить традицию. Евфросинья Мстиславовна стала супругой Гейзы II (1141–1181)<sup>8</sup>, и таким образом два внука Мстислава Владимировича стали впоследствии

<sup>1</sup> Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. М., 1964. С. 139–141.

<sup>2</sup> ПСРЛ. М., 1962. Т. II. Стлб. 286.

<sup>3</sup> Шушарин В. П. Древнерусское государство в западно- и восточноевропейских средневековых памятниках // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 435.

<sup>4</sup> ПСРЛ. М., 1962. Т. I. Стлб. 126.

<sup>5</sup> Шушарин В. П. Древнерусское государство... С. 435.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1956. С. 32.

<sup>8</sup> Дроздов П. И. Вехи многовековой дружбы (к истории советско-венгерских связей). М., 1965. С. 33.

королями Венгрии – Стефан II и Бела III. Владимира Мстиславича женили на дочери дяди Гейзы II, бана Белуша. Свадьба с неизвестной нам по имени «бановной» состоялась в конце 1150 г., когда жениху было 18 лет<sup>9</sup>. Однако если Евфросинья, отличаясь умом и энергией, приобрела и долго сохраняла при муже и детях положительное влияние на политические дела, то для Владимира со смертью Изяслава (1154 г.) и наступлением частых перемен князей на киевском столе хорошие времена кончились. Он стал трусливым и беспринципным авантюристом, неоднократно нарушавшим крестное целование<sup>10</sup>. По случайному стечению обстоятельств Владимир получил в феврале 1174 г. великокняжеский стол, но, пробыв на нем неполных четыре месяца, умер от внезапной болезни<sup>11</sup> в возрасте 42 лет оставив после себе четырех сыновей.

Один из них, Ярослав, женился на родной сестре жены Всеволода Большое Гнездо<sup>12</sup>. Совершенно ясно, что ничем не примечательный Ярослав получил шансы на этот многообещающий брак лишь благодаря своему громкому имени кузена венгерского короля Белы III (1172–1196).



Р и с. 1. Церковь Спаса на Нередице  
(вид с северо-запада, 1199 г.)

Всеволод не мог не знать, что Бела III, воспитывавшийся при константинопольском дворе, приходился зятем императору Мануилу I Комнину (1143–1180) и до того момента, когда у Мануила I родился сын, считался наследником византийского престола<sup>13</sup>.

В 1181 г. Ярослава Владимировича сделали князем Великого Новгорода<sup>14</sup>. Он оставил след в истории тем, что подписал первый известный нам договор с Западом<sup>15</sup> и построил изумительную церковь Спаса на Нередицком холме под Новгородом<sup>16</sup> (рис. 1). Популярности среди новгородской верхушки Ярослав не приобрел и дважды был вынужден оставлять княжение. В августе 1199 г. Всеволод Большое Гнездо окончательно отозвал его из Новгорода<sup>17</sup>. Этому банкротству предшествовала семейная трагедия Ярослава, смерть его двух малолетних сыновей в 1198 г.<sup>18</sup>, в память которых и была, по нашему мнению, поставлена Спас-Нередица, построенная летом 1198 г. и расписанная в 1199 г., – последнее каменное сооружение новгородских князей<sup>19</sup>, миниатюрная домовая церковь загородной резиденции, ставшая ядром Нередицкого монастыря.

Когда в Новгород пришло известие о кончине основателя монастыря – это произошло после 1206 г.<sup>20</sup>, – нередицкие инок увековечили его память исполнением в аркосолии на южной стене западного нефа фрески Иисуса Христа, принимающего модель Спаса-Нередицы из рук Ярослава (см. рис. 2). Это вторая известная нам ктиторская фреска в древнерусской живописи, первая находилась в Софии Киевской и дошла до нас в фрагментарном виде<sup>21</sup>. Нередицкая

<sup>9</sup> Грот К. Я. Из истории Угрии и славянства в XII веке (1141–1173). Варшава, 1889. С. 158–159.

<sup>10</sup> Указатель к первым восьми томам Полного собрания русских летописей. Отдел 1. СПб., 1898. С. 156.

<sup>11</sup> ПСРЛ. М., 1962. Т. II. С. 566–567.

<sup>12</sup> Сестры были, по одной версии, осетинками, по другой – чешками: Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Прага, 1935. Т. 1. С. 89–90.

<sup>13</sup> Uhlig K. und M. Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns. Bd. I. Graz; Wien; Köln, 1963. S. 411.

<sup>14</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 37.

<sup>15</sup> Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л., 1949. С. 55–56; Покровский В. С. Договор Великого Новгорода с Готландом и немецкими городами как памятник международного права // Известия ВУЗ'ов. Правоведение. Л., 1959. № 1. С. 90–100.

<sup>16</sup> Гладенко Т. В., Красноречьев Л. Е., Штендер Г. М., Шулях Л. М. Архитектура Новгорода в свете последних исследований // Новгород, к 1100-летию города. М., 1964. С. 193–201.

<sup>17</sup> Романцев И. Каталог князей Великого Новгорода. Новгород, 1912. С. 20.

<sup>18</sup> Новгородская первая летопись. М.; Л., 1950.

<sup>19</sup> Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 248

<sup>20</sup> В 1206 г. Ярослав был изгнан из Вышгорода Ростиславом Рюриковичем, и на этом следы его теряются: ПСРЛ. М., 1962. Т. I. Стлб. 426.

<sup>21</sup> Висоцкий С. О. Про портрет родины Ярослава Мудрого у Софійському соборі у Києві // Вісник Київського університету. Серія історії та права. Київ, 1967. № 8. Вип. 1. С. 35–44.



*Р и с. 2. Христос и князь Ярослав Владимирович с макетом храма в руке  
(церковь Спаса на Нередице, 1199 г.)*

ктиторская фреска не входила в первоначальную программу росписи и заменила собой какое-то другое изображение. Панегирическая надпись (рис. 3) гласит:

Нъ о боголюбивы княже вторыи Всеволодь злыя облича добрыя любя живая кормя и вся църквѣныя чины и манастирскыя лики милостивенн имая но о милост(и)вьче кто твоя до(бро)детели может (воспе)ти но дажд(ь у)бо церствие небесное съ всеми святы ужожем(и) ти въ бесконе(ч)ьныя веки аминь<sup>22</sup>.

Последующие поновления фрески значительно изменили тип лица князя<sup>23</sup>, но и в этом виде оно производит глубокое впечатление своим выражением душевной боли. Траурной скорбью проникнута вся атмосфера фрескового интерьера церкви, последнего аккорда русского искусства XII в.

Спас-Нередица, как и другие святыни великого города, загублена фашистскими громилами. На Софийской стороне Новгорода они оскверняли, разворовывали, жгли. «Они покрыли пошлыми, наглыми надписями и рисунками уцелевшие древние фрески»<sup>24</sup> наших храмов. Церкви Торговой стороны и пригородов, в том числе и Спас-Нередицу, до которых им было не дотянуться через линию фронта, бандиты хладнокровно расстреливали из пушек с территории Юрьева монастыря, в подлом расчете на то, что Красная Армия здесь не применит средств контрбатарейной борьбы, что у русских не поднимется рука на могучий, словно древняя былина, Георгиевский собор, служивший врагу прикрытием.

Все, что осталось от росписи Спаса-Нередицы – это около 15% уцелевшей под завалом площади стен, главным образом в алтаре и диаконнике<sup>25</sup>, и 70 корзин кусков фресковой штукатурки<sup>26</sup>, бережно сохраняемых, хотя они годятся разве только на то, чтобы приводить в отчаяние будущие поколения реставраторов.

Гибель памятника не снимает необходимости его дальнейшего изучения. По церкви Спаса-Нередицы существует обширная довоенная фотодокументация, хранящаяся в Ленинградском отделении Института археологии Академии наук СССР, имеется образцово изданный альбом

<sup>22</sup> Транскрипция по Ю. Н. Дмитриеву: Новгородский исторический сборник. Вып. 3/4. Новгород, 1938. С. 51.

<sup>23</sup> Артамонов М. И. Мастера Нередицы // Новгородский исторический сборник. Вып. 5. Новгород, 1939. С. 44.

<sup>24</sup> Каргер М. К. Новгород Великий. С. 4.

<sup>25</sup> Штендер Г. М. Восстановление Нередицы // Новгородский исторический сборник. Вып. 10. Новгород, 1961. С. 170.

<sup>26</sup> Семенов А. И. Нередица. Новгород, 1962. С. 11.

Русского музея<sup>27</sup> и довольно большая исследовательская литература. Однако пока нигде не говорится о принципиальных основах анализа программы нерединской росписи в целом, не объясняется, с чем именно ее следует сравнивать в конкретных условиях Новгорода XII в. и наших знаний о нем. До сих пор в искусствоведении определился только один фундаментальный вопрос – были или не были романские стилистические признаки в группе нерединских фресок по классификации М. И. Артамонова?<sup>28</sup> Мнения разделились, и обе точки зрения представлены авторитетными именами. В пользу романских признаков высказывались В. К. Мясоедов и Н. П. Сычев, а В. Н. Лазарев видит в Спасе-Нередице только местное, новгородское, художественное начало<sup>29</sup>.

Полагаем, что истинной причиной спора является недостаточное внимание к личности заказчика росписи, которого почему-то принято путать с отцом Александра Невского, к условиям, в которых формировалась идеология Ярослава Владимировича. Никто из историков и искусствоведов не обратил внимания на то, что ктитор Спаса-Нередицы был наполовину венгром<sup>30</sup>, что его ничтожный отец, метавшийся по всей стране в поисках союзников по интригам, существенной роли в воспитании сыновей играть не мог, и, следовательно, они были оставлены на попечение «бановны», не терявшей связей с венгерской родиной<sup>31</sup> и несомненно связанной с латинским духовенством. Если в свое время Анастасия Ярославна привела с собой в Венгрию целую группу русских монахов<sup>32</sup>, то «бановна», будучи глубоко несчастной, тем более нуждалась в моральной поддержке родных и духовном врачевании. Это создавало благоприятные условия для появления в ее окружении латинских монахов-бенедиктинцев, а требуются ли какие-либо другие доказательства их влияния на Ярослава, если в роспись Спаса-Нередицы было включено единственное в древнерусской живописи изображение св. Бенедикта Нурсийского! Мы его воспроизводим на рис. 4, по своим стилистическим признакам оно отнесено именно к романской группе классификации М. И. Артамонова, к тому же колончатая надпись БЕНДИКОС выдает безупречное знание русского языка фрескистом Спаса-Нередицы.

Те, кто отрицает романский компонент в искусстве Спаса-Нередицы, упустили из виду еще одно немаловажное обстоятельство, подмеченное архимандритом Макарием: среди всех памятников новгородской живописи только в нерединской росписи имеется отступление от греческого именословного перстосложения на фресках святителей (см. рис. 4–5)<sup>33</sup>.

Можно представить, что Ярослав Владимирович, проводивший свою жизнь в городах вроде Луцка и Дорогобужа и вдруг оказавшийся князем Великого Новгорода, с особым благоговением



Р и с. 3. Надпись на фреске  
«Христос и князь Ярослав Владимирович  
с макетом храма в руке»  
(церковь Спаса на Нередице, 1199 г.)

<sup>27</sup> Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925.

<sup>28</sup> Артамонов М. И. Указ. соч. С. 41–44.

<sup>29</sup> Лазарев В. Н. Фрески Старой Ладogi. М., 1960. С. 94.

<sup>30</sup> Точно так же никто из исследователей русско-венгерских связей не поинтересовался судьбой потомства «бановны»; ср.: Iglói E. Az orosz oskrónika (Повесть временных лет) magyar vonatkozású helyeirel // Acta Universitatis Debrecenensis. T. 3. Budapest, 1959. P. 47–80; Perényi J. Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai. Tanulmányok a magyar-orosz irodalmi kapcsolatok köréből. Budapest, 1961. T. 1. P. 28–54.

<sup>31</sup> Ее свекровь гостила у Гейзы II в 1155 г., «король же вда много имения тещи своей»: ПСРЛ. М., 1962. Т. II. С. 482–483.

<sup>32</sup> Дроздов П. И. Вехи многовековой дружбы (из истории советско-венгерских связей). С. 32.

<sup>33</sup> Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 2. С. 30.



Р и с. 4. Преп. Бенедикт Нурсийский  
(церковь Спаса на Нередице,  
1199 г.)



Р и с. 5. Преп. Конон  
(церковь Спаса на Нередице,  
1199 г.)

относился ко всему, что здесь было связано с периодом княжения Мстислава, находившегося на новгородском столе с 1088 по 1117 г., и стремился показывать, что внук и дед представляют единую фамильную традицию. При всем различии в их роли, обусловленном социально-политическими изменениями в Новгороде, прежде всего установлением в 1136 г. вечевого республиканства, между ними действительно есть специфический общий признак, западная ориентация в церковной политике, не часто наблюдаемая у русских князей. Напомним, что матерью Мстислава была Гита Гарольдовна, дочь англосаксонского короля Гарольда II, вышедшая замуж за Владимира Мономаха в 1074/75 г. При Мстиславе в Новгороде впервые пустили корни монахи-бенедиктинцы, оставившие след в месящеслове Евангелия церкви Благовещения на Городище (ныне ГИМ, Синод, собр., № 1203, рукопись начала XII в.), куда записан небывалый на Руси латинский праздник св. Бенедикта Нурсийского 21 марта<sup>34</sup>.

Высказанное нами мнение о связях Мстислава и Ярослава с латинской Церковью полностью совпадает с показаниями своеобразного политического барометра, каким являлся новгородский монастырь Антония Римлянина, знаменитый своими бесспорно романскими фресками<sup>35</sup> и латинской церковной утварью<sup>36</sup>. Основанный при Мстиславе и сразу поставленный как очень мощная экономическая организация, он быстро захирел после установления вечевого республиканства, но дела его снова пошли в гору в конце XII в., т.е. при Ярославе, после чего опять последовал затяжной спад<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Симони П. К. Мстиславово Евангелие начала XII века в археологическом и палеографическом отношении. СПб., 1910.

<sup>35</sup> Каргер М. К. Древнерусская монументальная живопись. М.; Л., 1964. С. 8; рис. 46–49.

<sup>36</sup> Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV века). М., 1966.

<sup>37</sup> Жизнь преподобного Антония Римлянина новгородского чудотворца, с приложением краткой истории Антониева монастыря. Новгород, 1913. С. 30–31.

Обратимся к вопросу о возможностях сравнительного изучения программы нередицкой росписи как целого. С чем ее можно сопоставлять, если она является единственной известной более или менее полно номенклатурой новгородских фресок домонгольской эпохи? В остальных храмах Новгорода XII в. уцелели единичные фрески, а идейно наиболее близкая к Спасу-Нередице церковь Рождества Богородицы на Молоткове в Михалицком женском монастыре, основанная женой Ярослава Владимировича в 1199 г.<sup>38</sup> во время траура по сыновьям, давно не существует.

Программа монументальной живописи христианского храма изучена как система лишь в своих важнейших частях, композициях апсид<sup>39</sup> и купола<sup>40</sup>. Следует сказать, что как целое она не представляет собой какое-то изолированное явление, а входит как компонент в систему более общего порядка, созданную вокруг литургии, этого центрального художественного произведения средневековья<sup>41</sup>. Если говорить об изображениях мучеников, святителей, преподобных, то фреска, мозаика, витраж или икона – это лишь один из способов прославления лица, причисленного к лику святых<sup>42</sup>.

Общее число святых несметно, десятки тысяч из них нам неизвестны даже по именам и распознаются только по времени или месту мученичества. Сам факт внесения святого в календарную систему месяцеслова является его чествованием. Месяцеслов является номенклатурой самого широкого диапазона, в один и тот же день календаря можно внести и добавлять любое число святых. Месяцеслов представляет собой основу для следующих по рангу и все более ограниченных по объему номенклатур.

Первая из них – святые, внесенные в литургическое расписание календарного года, т.е. отмечаемые специальным богослужением<sup>43</sup>. Праздники литургически чествуемых святых могут обставляться с разной степенью торжественности, в особо важных случаях иметь навечерие и седмицу. В этой номенклатуре не может поместиться более двух-трех сотен имен.

Номенклатура следующего ранга – это программа монументальной росписи интерьера храма. Она вмещает еще меньшее число святых, укрупнение размеров храма несущественно увеличит емкость этой номенклатуры, так как появится необходимость выполнить мозаики или фрески в более крупном масштабе. Монументальная живопись вносит в отправление культа особенно впечатляющее начало. Известно, что хорошо найденное архитектурное решение храма и величественные фигуры святых не оставляют равнодушными даже людей, далеких от религии. В Средние века живопись была особенно необходимой потому, что она оказывала неотразимое эмоциональное воздействие на прихожан, в основной своей массе неграмотных и поэтому смутно понимавших смысл слов литургии. Если святой, чествуемый богослужением, привлекает к себе всеобщее внимание лишь в свой календарный день, то монументальное изображение напоминает о себе постоянно, находится на виду у всех. По этому признаку наиболее четко видна иерархическая разница между обеими номенклатурами.

Еще выше следует поставить следующую номенклатуру – святых, представленных в данном храме реликвиями, прежде всего частицами мощей. Почитание реликвий, вера в их чудотворную силу вели средневековых пилигримов в далекие странствия, молитва в местах, связанных преданием с жизнью прославленных мучеников или святителей, считалась особо действенной<sup>44</sup>. Очень интересное с психологической точки зрения благоговейное отношение к реликвиям своеобразно проявляется не только во всех религиях, но даже и в атеистическом обществе, где существует практика создания мемориальных музеев, национальных усыпальниц.

Наконец, вершиной рассмотренной иерархии является патроциний одного или нескольких святых, которым посвящены приделы храма, весь храм или даже город в целом<sup>45</sup>. Календарные дни патрональных святых справляются с особой торжественностью, как престольные праздники.

В каждом крупном культурном центре средневековья исторически складывалась своя собственная иерархическая структура такого типа, и изучение ее особенностей дает немало

<sup>38</sup> Новгородская первая летопись... С. 44.

<sup>39</sup> *Ihm Ch.* Die Programme der christlichen Apsismalerei. Wiesbaden, 1960; *Wessel K.* Apsisbilder: Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Lfg. 2. Stuttgart, 1963.

<sup>40</sup> *Dufrenne S.* Les programmes iconographiques des coupoles dans les églises du monde byzantin et postbyzantin // L'information d'histoire de l'art. Vol. 10. Paris, 1965. P. 185–199.

<sup>41</sup> Cp.: *Vogel C.* Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age. Spoleto, 1966.

<sup>42</sup> *Kollwitz J.* Bild und Bildertheologie im Mittelalter // Glaube und Forschung. Bd. 15. Gladbeck, 1957. S. 109–138.

<sup>43</sup> *Brightman F., Hammond C.* Liturgies Eastern and Western. London, 1966.

<sup>44</sup> *Kötting B.* Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. Köln; Opladen, 1965.

<sup>45</sup> *Orselli A.* L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana. Bologna, 1965.

фактических сведений для историка, поскольку то, что делалось в Церкви, было тесно связано с вполне земными обстоятельствами.

Горизонтальная стратификация перечисленных нами номенклатур предполагает существование и вертикальных связей. Конкретно: освящение алтаря возможно только при наличии в нем реликвии патронального святого<sup>46</sup>, этот же святой займет почетное место в храмовой живописи. Патроциний влияет и на градостроительное решение; так, церкви Параскевы Пятницы ставились возле рынков<sup>47</sup>, а храмы Михаила Архангела – на горных вершинах или холмах<sup>48</sup>. Именно вертикальные связи создают известную подвижность структуры. Одна номенклатура вырастает из другой, и все они корнями уходят в нижний, исходный уровень – месяцеслов.

Наше построение с большей, чем это имело место до сих пор, точностью отражает реальную картину фактов и дает необходимые ориентиры для исследований. Применительно к церкви Спаса-Нередицы это значит, что программу ее росписи можно и нужно сравнивать не столько с монументальной живописью Сицилии или Малой Азии, как это любят делать искусствоведы, сколько с новгородскими номенклатурами других рангов. Мы никогда не узнаем состава фресок построенной Мстиславом церкви Благовещения на Городище (1099–1103), уничтоженной в 1342 г.<sup>49</sup>, мы не имеем литургических документов церкви Спаса-Нередицы, но методологически оказывается вполне возможным перекрестное сопоставление – фресок Спаса-Нередицы и календаря Мстиславова Евангелия как принадлежащих к одной и той же фамильной княжеской традиции. Кроме того, оказывается полезным привлечение еще одного литургического документа Новгорода, календаря первой по старшинству древнерусской рукописи – Остромирова Евангелия 1056–1057 гг.<sup>50</sup>, бесспорно повлиявшего на всю последующую церковную традицию Новгорода.

При таком подходе к проблеме Спаса-Нередицы обнаруживается недоказанность культурных контактов Новгорода и Кавказа, существование которых выводилось из наличия в росписи Спаса-Нередицы фресковых изображений св. Григория Армянского и особо чтимой на Кавказе св. Рипсимии<sup>51</sup>. Кавказ здесь ни при чем, источниками для составителей программы росписи Спаса-Нередицы служили Мстиславова рукопись, где фигурирует св. Григорий Армянский, и Остромирова рукопись, где есть св. Рипсимия. Мы имеем дело с общевизантийской книжной агиологической традицией, а прямая связь между клириками и художниками Новгорода и Кавказа XII в. требовала бы совсем другой аргументации – тем более что древнерусские памятники канонического права, следуя за византийской теологической литературой этой эпохи<sup>52</sup>, называют армян гнуснейшими из еретиков<sup>53</sup>, каковыми они еще не считались при сложении византийской традиции культа святых Григория и Рипсимии<sup>54</sup>.

В качестве другого примера рассмотрим фреску св. Конона, находившуюся в церкви Спаса-Нередицы на северной стене жертвенника, ярусом выше фрески св. Бенедикта Нурсийского (см. рис. 5, колончатая надпись: <АГ>ИОС КОНОНО). М. И. Артамонов отнес ее к романской группе своей классификации, отметив попутно, что красная прокладка в лике святого, вероятно, имеет значение иконографической особенности<sup>55</sup>. Проверить этот атрибут путем сопоставления не представляется возможным, нередицкая фреска являлась единственным дошедшим до нашего времени изображением св. Конона. Столь же скудно он отражен и в агиографии. На протяжении средневековья и даже в науке XX в. нередко смешивают нескольких святых с этим именем – св. Конона Исаврийского, св. Конона Памфилийского (градара) и св. Конона Иконийского с сыном

<sup>46</sup> Braun J. Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung. München, 1924.

<sup>47</sup> Тухомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956. С. 249.

<sup>48</sup> Giloteaux P. La dévotion à saint Michel et aux saints anges. Paris, 1964.

<sup>49</sup> Новгородская первая летопись... С. 354.

<sup>50</sup> Подготовлен к изданию проф. Н. А. Мещерским (Ленинградский университет).

<sup>51</sup> Григорян К. Н. Из истории русско-армянских культурных связей X–XVII веков // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. IX. С. 325; Пайчадзе Г. Г. Русско-грузинские отношения в X–XVIII веках // Страницы из истории Грузии. Тбилиси, 1965. С. 38.

<sup>52</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

<sup>53</sup> Ответы митрополита Киприана игумену Афанасию (1390–1405 гг.) // Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. С. 250; Правило о верующих в гады (Номоканон XIV века); Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1914. С. 146.

<sup>54</sup> Ср.: Charanis P. The Armenians in the Byzantine Empire. Lisboa, 1963; Mécérian J. Histoire et institutions de l'Eglise arménienne. Beyrouth, 1965.

<sup>55</sup> Артамонов М. И. Мастера Нередицы // Новгородский исторический сборник. Вып. 5. Новгород, 1939. С. 43–44.

Кононом<sup>56</sup>. Четкий различительный признак для нередицкой фрески дает календарь Мстиславова Евангелия в записи на 5 марта: св. Конон градарь (огородник, садовник)<sup>57</sup>, что согласуется с изображенным на фреске атрибутом в руке мученика – цветами. Он происходил из Назарета Галилейского и занимался садоводством в Памфилии, чем и снискивал себе пропитание, будучи неграмотным и скромным человеком. При гонениях на христиан, учиненных императором Децием (249–251), Конона градаря пытали, и он умер как добрый христианин<sup>58</sup>.

Архиепископ Сергей<sup>59</sup>, Иван Франко<sup>60</sup>, Х. М. Лопарев<sup>61</sup> и И. У. Будовниц<sup>62</sup> посеяли недоразумения в вопросе о русской традиции жития св. Конона градаря, в частности ошибочно указывая на Супрасльскую mineю XI в. как древнейший русский источник. В действительности в Супрасльской рукописи речь идет о св. Кононе Исаврийском<sup>63</sup>, а Мстиславова рукопись и фреска в Спасе-Нередице являются единственными сведениями о св. Кононе градаре в домонгольский период русской культуры. Следующим по времени свидетельством является текст службы в день св. Конона в мартовской mineе Новгородского Софийского собора, написанной в 1369 г. «повелением боголюбиваго архиепископа Новгородского Алексея. А писалъ многогрешным, нерозумным, худым владычнь парбокъ Семеон», как сказано в колофоне кодекса<sup>64</sup>. За этим следует текст жития (Начало: «Той бе в лета Декиа царя») в неопубликованной части Макарьевских mineй, т.е. опять-таки новгородский памятник<sup>65</sup>.

Романский характер нередицкой фрески св. Конона градаря побуждает искать соответствия в западных источниках, но этого святого не знает латинская агиография. Полагаем, что у составителей программы росписи Спаса-Нередицы не было никаких причин самым возвысить столь малоизвестного святого из литургической номенклатуры в ранг монументальной живописи, скорее всего, св. Конон градарь имелся в фресковой росписи церкви Благовещения на Городище и, таким образом, его появление в новгородском богослужении и живописи всецело обязано Мстиславу. Чем это может объясняться?

Перебирая все нити, связывавшие Мстислава с внешним миром, приходим к следующему.

Его мать Гита перед эмиграцией из завоеванной норманнами Англии прожила около полутора лет в Эксетере. М. П. Алексеев первым обратил внимание на возможные последствия этого факта, выдвинув гипотезу: осиротевшая семья Гарольда II безусловно находилась под личной опекой местного епископа Леофрика, ученого библиофила, приобщившего Гиту к родной литературе. Из общения с Леофриком Гита вынесла знакомство с «Поучением отцов» («*Faederlarcwidas*»), известным нам по единственной рукописи, принадлежавшей именно Леофрику<sup>66</sup>; впоследствии, когда Гита стала супругой Владимира Мономаха, мотивы этого англосаксонского памятника навевали знаменитое «Поучение» Мономаха, обращенное к Мстиславу<sup>67</sup>. В этом гипотетическом построении ничто не находится вне пределов возможного, ничто не противоречит нашему пониманию ситуации. Неожиданным образом гипотеза подтверждается географией культа св. Конона – он представлен реликвией святого именно в Эксетере<sup>68</sup>, и нигде больше.

Передаточным звеном были клирики-англосаксы, выехавшие из Англии в составе придворных семьи Гарольда II в Данию, а затем сопровождавшие Гиту в Смоленск и нашедшие на Руси вторую

<sup>56</sup> Lexikon für Theologie und Kirche / Hg. von J. Höfer und K. Rahner. Bd. 6. Freiburg, 1961. S. 461.

<sup>57</sup> Билярский П. С. Состав и месяцеслов Мстиславова списка Евангелия // Изв. ОРЯС. СПб., 1861. Т. X. С. 110–137.

<sup>58</sup> Knopf R., Krüger G. Ausgewählte Märtyrerakten. Tübingen, 1929. S. 64–66.

<sup>59</sup> Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2.

<sup>60</sup> Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1910. Т. V. С. 16–27, 45–60, 294–296.

<sup>61</sup> Богословская энциклопедия. СПб., 1911. Т. XII. С. 830.

<sup>62</sup> Будовниц И. У. Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы. М., 1962. С. 87.

<sup>63</sup> Ср.: Trautmann R., Klostermann R. Das Martyrium von Konon dem Isaurier // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 11. Leipzig, 1934. S. 299 ff.

<sup>64</sup> Ныне рукопись Соф. собр., № 198 Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, л. 14–17; Гранстрем Е. Э. Описание русских и славянских пергаменных рукописей. Л., 1953. С. 33–34.

<sup>65</sup> Подробное оглавление Великих Четиих Миней всероссийского митрополита Макария. М., 1892. 5 марта. Ст. 7.

<sup>66</sup> The Exeter Book / Ed. by G. Krapp and E. Van Kirk Dobbie. London; New York, 1936.

<sup>67</sup> Алексеев М. П. Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. М.; Л., 1935. Т. II. С. 39–80; Алексеев М. П. Очерки из истории англо-русских литературных отношений XI–XVII веков: Тезисы дис. д-ра филолог, наук. Л., 1937. Тезис 3.

<sup>68</sup> Forster M. Zur Geschichte des Reliquienkultus in Altengland // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. H. 8. München, 1943. S. 74. N 50.

родину. О них нет прямых сведений в источниках, но то, что такие лица были, не подлежит никакому сомнению. Одинокaя невеста считалась бы безродной, а ведь Гита была не только дочерью убитого Гарольда II, но и кузиной здравствовавшего датского короля Свена<sup>69</sup>, устроившего этот брак<sup>70</sup>, и, следовательно, представительство родни невесты на свадьбе и последующие регулярные связи были делом престижа датской короны. Кроме того, Гита, выходя замуж, конечно, не знала русского языка, поэтому обязательные исповедь и причастие перед венчанием мог взять на себя только ее собственный духовный отец, отправившийся на жительство в Русь со всем необходимым для выполнения своей роли духовника, т.е. имея при себе как минимум литургические и церковно-правовые рукописи, а также житийную литературу.

Исход англосаксов из Англии после норманнского завоевания принял такие масштабы, что они стали не редкостью даже в императорской гвардии Константинополя<sup>71</sup>. Было бы в природе вещей, если реликвия св. Конона, оказавшаяся в Эксетере в результате какого-то паломничества на Ближний Восток<sup>72</sup>, была бы увезена из Англии при эмиграции Гиты Гарольдовны и в конечном счете дала всходы в новгородской литургии и фресковой живописи. Ближневосточное происхождение св. Конона снимало все возражения византийских ставленников в русских церковных кругах, которые в эпоху Мстислава противились всему латинскому, западному<sup>73</sup>. Кроме того, прививка культа эксетерского святого на новгородской почве могла существенно облегчиться тем, что Конона градаря знали на Афоне, его житие на греческом языке опубликовано именно по рукописи Ватопедского монастыря<sup>74</sup>, более древней, чем новгородские памятники, а связи Руси с Афоном уже начинали складываться<sup>75</sup>.

Таким образом, церковь Спаса-Нередицы как художественное явление обусловлена новгородской политической действительностью конца XII в. и личной драмой ктитора Ярослава Владимировича, западная ориентация которого получила бесспорные доказательства. Это является решающим положительным аргументом в вопросе о том, сказалось ли западное, романское влияние на мастеров Спаса-Нередицы.

---

<sup>69</sup> Leib B. Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1924. P. 167.

<sup>70</sup> Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. Hauniae, 1931. Lib. XI.

<sup>71</sup> Vasiliev A. A. The opening stages of the Anglo-Saxon immigration to Byzantium in the eleventh century // Annales de l'Institut Kondakov (Seminarium Kondakovianum). Praha, 1937. P. 39–70.

<sup>72</sup> Ср.: Hall D. English medieval pilgrimage. London, 1965.

<sup>73</sup> Bornand G.-H. Le schisme de 1054 entre l'Occident et l'Orient chrétien. Paris, 1963.

<sup>74</sup> Bibliotheca Hagiographica Graeca / Ed. F. Helkin. Bruxelles, 1957. N 361.

<sup>75</sup> Smolitsch J. Le Mont Athos et la Russie: le millénaire du Mont Athos. 963–1963. Etudes et Mélanges. T. I. Chevetogne, 1963.

**ANDREAS DER ERSTBERUFENE IM MITTELALTERLICHEN EUROPA. Стаття  
опубликована: Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. 1966. Bd. XVII. Fasc. 2. S.  
411–427.**

Die Geschichte der abendländischen Andreasverehrung im Mittelalter liegt uns heute nur in vereinzelt wissenschaftlichen Beiträgen vor, die verschiedene Aspekte des Problems ziemlich wenig zusammenhängend darstellen. Lediglich das byzantinische Vorspiel kennen wir auf dem Niveau der heutigen Forschung<sup>1</sup>, auch die Verpflanzung des Andreaskultes nach Italien im 5. Jahrhundert ist verhältnismässig gut dokumentiert.

Früheste Zeugnisse sind die Reliquienübertragungen in die Basiliken von Nola und Fondi unter dem Bischof Paulinus (409–431)<sup>2</sup>. Bald danach verfasst der Bischof von Ravenna Petrus Chrysologus († 450) einen *Sermo in Andream apostolum*<sup>3</sup>. Im ravennatischen Baptisterium der Arianer befindet sich ein Andreasbild, das um 450 entstanden ist<sup>4</sup>. Der Papst Simplicius (468–483) gründet auf dem Esquilinischen Hügel die erste römische Andreaskirche, ihr folgen das Oratorium des hl. Andreas in der Via Labicana unter Gelasius I. (492–496), die erzbischöfliche Kapelle in Ravenna Ende des 5. Jahrhunderts und die Andreas-Rotunde neben der St. Petrus-Kathedrale Anfang des 6. Jahrhunderts<sup>5</sup>. Die Sitzungen des Concilium Agathense im Jahre 506 fanden in der Andreasbasilika zu Agde (Südfrankreich) statt<sup>6</sup>. Gregor von Tours berichtet über ein Wunder in der Kirche des hl. Andreas in Clermont-Ferrand im Oktober 563: Eine Lerche, die hineingeflogen war, löschte alle Kerzen mit ihren Flügeln<sup>7</sup>. Andernorts erwähnt Gregor von Tours eine Andreaskirche in Neuville-le-Roi bei Tours<sup>8</sup>.

Diese dürftigen Angaben sind umso wertvoller, als liturgische Handschriften des 5. und 6. Jahrhunderts, von einigen Evangeliaren, Psalterien und Sakramentarfragmenten abgesehen, nicht erhalten sind, obwohl es solche nachweisbar gegeben hat. Die älteste erhaltene Sakramentarahandschrift, das berühmte Sacramentarium Veronense (Leonianum) in Verona, Biblioteca capitolare cod. LXXXV, geschrieben am Anfang des 7. Jahrhunderts, möglicherweise auch schon am Ende des 6. Jahrhunderts, in Verona oder Ravenna, enthält vier Andreas-Messen!<sup>9</sup>

Noch um die Mitte des 6. Jahrhunderts gab es in Rom kein offizielles Sakramentar. Der Papst oder sein Sekretär formulierte jeweils der Situation entsprechend meistens neu, und die Presbyter schöpften die Formulare für ihren Gottesdienst aus den im päpstlichen Archiv des Laterans aufbewahrten Niederschriften. Als Verfasser der Messformulare des Veronense werden von den Sakramentarforschern die Päpste Leo der Grosse (440–461), Hilarius (461–468), Simplicius (468–483), Felix III. (483–492), Gelasius I. (492–496) und Vigilius (537–555) genannt. Die Veroneser Handschrift ist kein Sakramentar im strengen Sinne des Wortes, sondern nur eine als private Stoffsammlung verfertigte Abschrift von losen «Libelli missarum» der Päpste<sup>10</sup>.

Die bisherige Forschung schreibt die Andreas-Messen des Veronense entweder dem Papst Hilarius zu<sup>11</sup> oder setzt sie in die Zeit nach 500<sup>12</sup>. Meines Erachtens darf man die 20 Formeln der Andreas-Formulargruppe eher als eine heterogene Sammlung betrachten; ich glaube nicht, dass die nachweislichen Mitverfasser des Veronensischen Gebetsgutes Simplicius, Gelasius I. und Vigilius nichts dazu beigetragen haben, wenn die ersten beiden die Andreaskirchen gründeten und der letzte den Maximianus, der in

<sup>1</sup> Dvornik F. *The Idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew*. Cambridge (Mass.), 1958.

<sup>2</sup> Paulinus Nolanus, Ep. XXXII, 17; Carmen XXVII, 406 (C. S. E. L. T. 29. P. 292, 25; T. 30. P. 280).

<sup>3</sup> Olivar A. *Los sermones de San Pedro Crisologo*. Montserrat, 1962. P. 272.

<sup>4</sup> Wessel K. *Andreas* // *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*. Lfg. 1. Stuttgart, 1963. Sp. 154–156.

<sup>5</sup> Dvornik F. Op. cit. P. 149–153; Aurenhammer H. *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Lfg. 2. Wien, 1960. S. 133.

<sup>6</sup> *Concilia Galliae* A. 311 – A. 506/Ed. C. Munier // *Corpus Christianorum, Series Latina*. T. 148. Turnhout, 1963. P. 192.

<sup>7</sup> *Gregorii Turonensis. Historia Francorum*. Lib. IV, 31 / Hrsg. von R. Buchner. Bd. 1. Berlin, 1955. S. 238. Über die Textüberlieferung des Werkes vgl. zuletzt die Beiträge von H. Butzmann und M. Mur'janoff // *Scriptorium*. T. XX. Bruxelles, 1966. S. 31–40, 55–57.

<sup>8</sup> *Gregorii Tubonensis. Liber in gloria martyrum* // *Mon. Germ. Hist., Script, rerum Merovingicarum*. T. 1. Hannoverae, 1885. P. 506, 540.

<sup>9</sup> Mohlberg L., Eizenhöfer L., Siffrin P. *Sacramentarium Veronense*. Roma, 1956. P. 155–157, n°n° 1219–1238.

<sup>10</sup> Gamber K. *Codices liturgici latini antiquiores*. Freiburg, 1963. S. 110 f, n° 601 (Neuausgabe wird gedruckt).

<sup>11</sup> Rule M. *The Leonian Sacramentary. An analytical study* // *The Journal of Theological Studies*. 1909. Vol. 10. P. 92.

<sup>12</sup> Bourque E. *Étude sur les Sacramentaires Romains*. I. Les textes primitifs. Rome, 1949. P. 136, 144.

Konstantinopel die Reliquien des hl. Andreas für Ravenna aufgetrieben hatte, 546 unter Verleihung des Palliums konsekrierte, und zwar zu Patras, dem Ort des Martyriums des Apostels<sup>13</sup>.

Papst Gregor der Grosse (590–604), der ein Andreas-Kloster auf dem Coelius gründete<sup>14</sup>, hat im Zuge seiner liturgischen Reform das Andreasfest am 30.XI. in den «Liber sacramentorum anni circuli» aufgenommen<sup>15</sup>. Das Gregorianum entselbst Gottesdienst halten sollte<sup>16</sup>. Kein liturgisches Buch hielt nur Messformulare für die Tage, an denen der Papst hat einen solchen Einfluss auf die Entwicklung der abendländischen Messbücher gehabt wie dieses. Die Ausstrahlung des Gregorianums, unterstützt durch die besondere Ehre der Einfügung des Namens des Apostels in den täglich zu betenden Embolismus *Libera nos* des Messkanons<sup>17</sup>, verbreitete die Andreasverehrung über das gesamte Abendland und setzte sie auch im gallikanischen Liturgiebereich durch<sup>18</sup>. Am frühesten gelangte das Liturgiebuch Gregors nach England, als Überbringer nennt man Benedikt Biscop († 689), den Abt des St. Petersklosters von Canterbury und Gründer der Klöster Wearmouth und Yarrow<sup>19</sup>. Auf Wunsch von Benedikt Biscop entsandte Papst Agatho 680 Johannes, den Archikantor von St. Peter in Rom, in das Kloster Wearmouth, wo er einige Monate lang die Kantoren Englands in den liturgischen Gebräuchen der römischen Kirche unterwies<sup>20</sup>.

Die dem hl. Andreas gewidmete literarische Tradition des Mittelalters ist durch hervorragende Namen vertreten. Den Sermo des Petrus Chrysologus haben wir schon erwähnt. Gregor von Tours verfasste den «Liber de miraculis beati Andreae apostoli»<sup>21</sup>. Beda Venerabilis hat zwei Andreas-Hymnen gedichtet<sup>22</sup>. In England sind in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts die ersten Andreas-Denkmäler in einer Nationalsprache entstanden, angelsächsische Dichtungen, die man öfters Cynewulf zuschrieb<sup>23</sup>. Während der karolingischen Renaissance entstand im Fulda Hrabans, wohl nicht ohne Einfluss der angelsächsischen Gedankenwelt<sup>24</sup>, ein lateinischer Hymnus in natale S. Andreae<sup>25</sup>, in seiner künstlerischen Höhe der späteren sanktgallischen Andreas-Sequenz aus dem Kreis Notkers des Stammlers freilich weit nachstehend<sup>26</sup>.

Aus der anonymen Literatur möchte ich im Rahmen des vorliegenden Beitrages nur zwei Werke behandeln, deren Überlieferung mit dem neuen Leningrader Handschriftenmaterial bereichert werden kann. Diese Handschriften haben vor allem eine nicht geringe kunsthistorische Bedeutung.

I. Die lateinisch im 6. Jahrhundert entstandene Epistola presbyterorum et diaconorum Achaiae, eine Passio sancti Andreae apostoli<sup>27</sup>, hat M. Bonnet auf Grund von 12 Handschriften herausgegeben<sup>28</sup>. Im Archiv der Leningrader Abteilung des Instituts für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der UdSSR liegt unter der Signatur 30/626 noch ein Zeuge der Überlieferung, das 256 x 170 mm grosse Fragment des 10.

<sup>13</sup> Mohlberg L., Eizenhöfer L., Siffrin P. Sacramentarium Veronense. Roma, 1956. S. LXIII, LXXXV. Es wäre nützlich, diesen Vorschlag mit der mir unzugänglichen Untersuchung zu vergleichen: Chavasse A. Messes du pape Vigile dans le sacramentaire leonien // Ephemerides Liturgicae. 1950. T. 64. P. 161–213; 1952. T. 66. P. 145–219.

<sup>14</sup> Weber L. M. Gregor I. // Lexikon f. Theologie und Kirche. Bd. 4. Sp. 1177 f; vgl. auch: Grisar H. Der kürzlich veröffentlichte älteste Messkanon der römischen Kirche // Zeitschr. f. kath. Theologie. 1886. Bd. 10. S. 1–35, 30 f.

<sup>15</sup> Gamber K. Wege zum Uregregorianum, Beuron, 1956. S. 50.

<sup>16</sup> Gamber K. Codices liturgici latini antiquiores. Freiburg, 1963. S. 121. Über die hervorragende Stelle des Andreasfestes im Orient s.: Konstantinidis Ch. La fête de l'apôtre saint André dans l'Église de Constantinople // Mélanges en l'honneur de Msgr. Michel Andrieu. Strassbourg, 1956. P. 243–261 (unzugänglich).

<sup>17</sup> Jungmann J. A. Missarum Sollemnia. Wien, 1952. Bd. II. S. 353–354 (unzugänglich).

<sup>18</sup> Vgl. Formulare der Andreas-Messe bei: Siffrin P. Konkordanztabellen zu den lateinischen Sakramentarien. Bd. I–III. Roma, 1958–1961.

<sup>19</sup> Gamber K. Sakramentartypen. Beuron, 1958. S. 86.

<sup>20</sup> Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5. Freiburg, 1960. Sp. 1078.

<sup>21</sup> Mon. Germ. Hist. Script, rerum Merovingicarum. T. 1. Hannoverae, 1885. P. 821–846; Dekkers-Aem. Gaar E. Clavis patrum latinorum. Steenbrugge, 1961, n° 1027.

<sup>22</sup> Corpus Christianorum, Series Latina. T. 122. Turnhout, 1955. P. 435–438. Vgl. Auch die anonyme: Translatio reliquiarum in Scotiam saec. VIII // Bibliotheca hagiographica latina. T. 1. Bruxelles, 1898, n° 436–438.

<sup>23</sup> Brooks K. R. Andreas and the Fates of the Apostles. Oxford, 1961.

<sup>24</sup> Vgl. zuletzt: Baesecke G. Kleinere Schriften zur althochdeutschen Sprache und Literatur / Hrsg. von W. Schröder. Bern; München, 1966.

<sup>25</sup> Mon. Germ. Hist. Poetae latini aevi Carolini. T. 2. Berolini, 1884; Chevalier U. Repertorium Hymnologicum. T. 2. Louvain, 1897. P. 136, n° 12008. Vgl.: Manitius M. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Teil. 1. München, 1911. S. 300 f.

<sup>26</sup> Ein Beitrag von mir zur Überlieferung der Notkerischen Andreas-Sequenz liegt zum Druck in der Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte.

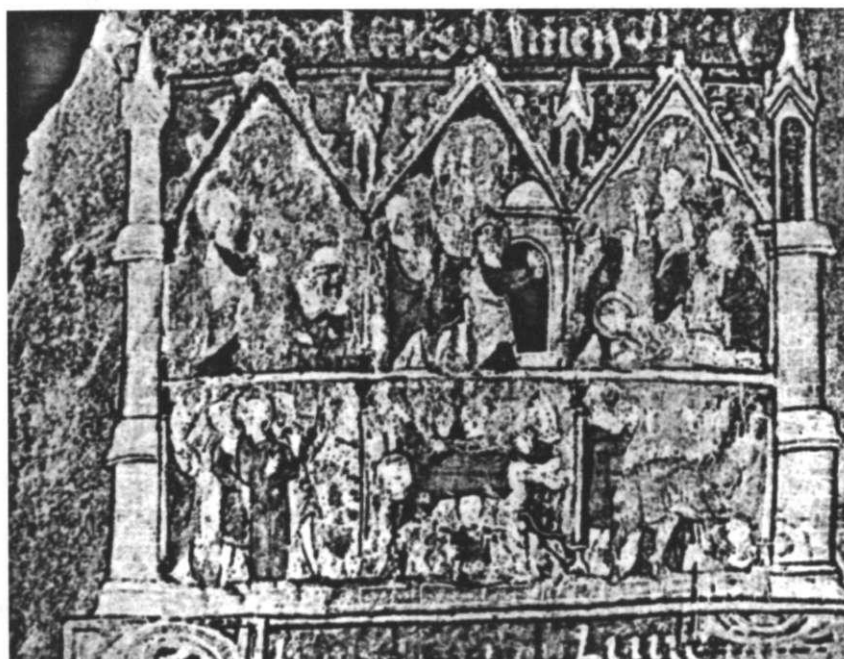
<sup>27</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 402.

<sup>28</sup> Acta apostolorum apocrypha / Ed. R. Lipsius et U. Bonnet. Vol. II, 1. Lipsiae, 1898. P. 1–37; fotomechan. Neudruck mit einem Vorwort und ergänzender Literatur von H. Kraft. Darmstadt, 1959.

Jahrhunderts, das den Anfang der Epistola enthält<sup>29</sup>. Die einstige Handschrift war etwa 47 x 31 cm gross und hatte auf jeder Seite etwa 52 blind vorlinierte Zeilen. Im Fragment sind nur die oberen 30 Zeilen vorhanden, dabei sind von den Zeilen der Spalte b der Vorder-seite bzw. der Spalte a der Rückseite durchschnittlich 2–3 Buchstaben erhalten, was sich jedoch für die Rekonstruktion als genügend erweist:



Заставка с изображением ап. Андрея. Фрагмент рукописи  
(Северная Италия, X в.)



Житие ап. Андрея. Миниатюра  
(Сев. Франция, конец XIII в.)

Recto (= Haarseite), Spalte a

<ANTE DIEM> II KALENDAS DECEMBRES. PASSIO	1
SANCTI ANDREE APOSTOLI.	
ANDREAS qui interpretatu<r aposto>lus	
DEI decorus frater Petri. hie pro.....it	
Scythiam et.....in ci-	5

<sup>29</sup> Aus der ehemaligen Privatsammlung des Akademiestandes N. P. Lichatscheff, vgl.: Академия Наук СССР. Путеводитель по архиву Ленинградского отделения Института истории. М.; Л., 1958.

uitate Patras occubuit pridie <kalendas>  
decembris.

QUOD

OCVLIS N<OSTRIS>

UIDIMUS omnes

10

Presbyteri et diaconi

aecclesiarum Achaye

scripsimus

uniuersis aecclesiis que sunt in oriente

et occidente. in meridiano et septem-

15

trione in Christi nomine constitutis

pax uobis et uniuersis qui credunt

in unum deum et in trinitatem perfectam

uerum patrem ingenitum. uerum filium

unigenitum. et uerum spiritum sanctum proce-

20

dentem ex patre et filio. et hoc esse uni-

genitum filium. quod est et ille qui genuit

Et spiritum sanctum hoc esse in maiestate.....

pater et <fi>lius. Hanc fidem didi<imus>

a sancto And<re>a apostolo domini nostri Iesu Christi

25

cuius passionem quam coram positi uidimus

prout possumus explicamus. Proconsul

itaque Egeas Patras ciuitatem ingressus

cepit conpellere credentes in Christo ad sacri-

30

.....

Recto, Spalte b (= Bonnet, S. 5–7)

Eg<eas> dixit: Ista superstitiosa et uana

1

uerba Iesus uester dum praedicaret,>

Iud<aei> ilium crucis patibulum adfixerunt.>

An<dreas> respondit: O si uellis scire mi-

5

sterium crucis, quam rationabili caritate>

au<ctor> humani generis pro restauratione

nostra hoc crucis patibulum non inuitus>

sed <sponte> suscepit! Aegeas dixit: Cum>

tra<ditus> adseratur a suo discipulo et a Iu->

dei<s> tentus et ante praesidem adductus>

10

et a<d> petitionem Iudaeorum a militibus praesidis>

cru<cifixus>, quo modo tu dicis eum crucis subisse pati->

bul<um> ? Andreas respondit: Ideo ego dico

spontaneum quoniam simul cum ipso fui cum a

suo discipulo traderetur, et antequam trade-

15

retur dixit nobis quod tradendus esset

et crucifigendus pro salute hominum et die

tertia resurrecturum se esse praedixit.

cui cum frater meus Petrus diceret :>

Propi<tius> esto tibi domine, non fiat istud, indi->

20

gna<tus> sic ait Petro: Vade retro Satanas>

q<uia> non sapis ea quae sunt dei. Et ut ple-

nus nos instrueret quoniam sponte>

pas<sionem> susciperet, dicebat nobis: Potestatem>

25

hab<eo> ponendi animam meam et potestatem>

hab<eo> iterum adsumendi eam. Ad ultimum dum

cenaret nobiscum et diceret: Vnus uestrum>

me <traditurus> est. et ad istam uocem omnes>

con<tristare>mur, ne suspensus cogitatio>

tru<cidaret>, ait: Cui dederam panis fragmentum>

30

.....

Verso, Spalte a (= Bonnet, S. 9–12)

.....<prae>dicator	1
<gloriam supplicii, quia per audaciam poenam> non	
<times mortis. Andreas respondit: Non> per au-	
<daciam sed per fidem poenam non timeo mo>rtis.	
<mors enim iustorum pretiosa est, mors> autem	5
<peccatorum pessima. et ideo audire te> uolo	
<crucis misterium, ut agnitum forsitan> creda.	
<et credens ad restorationem tuae anim>ae	
<quoquo pacto pertingas. Aegeas dixit:	
Restauratur hoc quod perisse docetur.	10
numquid anima mea periit, ut ad> eius	
<me restorationem necesse sit uenire per> fidem	
<nescio quam tu adseras? Andreas respondit:	
Hoc est quod te dicere desiderabam, ut	
dum perditas animas omnium hominum docuero,	15
istam restorationem earum per crucis mi-	
sterium pandam. primus enim homo per lignum prae-	
uaricationis mortem induxit, et necessarium hoc	
erat generi humano ut per lignum pas-	
sionis mors quae ingressa> fuerat	20
<pelleretur. et quoniam de immaculata> terra	
<factus fuerat homo primus, qui per lig>num	
<praeuaricationis mundo mortem intul>erat,	
< necessarium fuit ut de immaculata uirg>ine	
<natus perfectus homo, in quo dei filius, qui	25
primum hominem fecerat, mixtus, uitam aeter-	
nam, quam perdiderant per Adam homines,	
repararet ac de ligno crucis lignum concu-	
piscentiae excluderet, panderet in c>ruce	
<immaculatas manus pro manibus incont>inen-	30
<ter>.....	

Verso, Spalte b (= Bonnet, S. 14–17)

Miror te uirum prudentem haec ignorare.	1
Si uis scire quomodo possit hoc fieri, assume	
formam discipuli. ut possis doceri quod quaeris.	
Egeas dixit. Ego a te tormentis exigo huius	
rei notitiam. Sanctus Andreas respondit. Miror te	5
hominem prudentem ad tantam stultitiam de-	
uolutum ut putes tormentis me tibi diuina	
pandere sacrificia. Audisti mysterium	
crucis. audi mysterium sacrificii. Si credi-	
deris Christum filium dei qui crucifixus est	10
a Iudeis uerum deum esse. pandam tibi quo or-	
dine occisus uiuat agnus. Qui cum sacrifi-	
catus et comestus fuerit. Integer tamen	
et immaculatus in suo regno permaneat.	
Egeas dixit. Et quomodo agnus in suo regno	15
permanet... sit occisus. et ab omni populo ut	
asseris deuoratus. Sanctus Andreas respondit.	
Si credideris ex toto corde tuo. discere	
poteris. Si autem credere nolueris. penitus	
numquam tu ad indaginem huius ueritatis	20
attinges. Tunc iratus Egeas iussit eum	
in carcerem trudi. Vbi dum esset inclusus	
uenit ad eum multitudo pene totius pro-	

uincie. ita ut Egeam uellent occidere. Et  
beatum Andream apostolum fractis ianuis liberare. 25  
Quos sanctus Andreas his uerbis ammonuit  
dicens. Nolite quietem domini nostri Iesu Christi in se-  
<ditionem diabolicam excitare. Nam traditus>  
dominus omnem patientiam prebuit. non contendit  
non clamauit. nec in plateis aliquis eum cla- 30  
<mantem audiuit.>.....

Der Text enthält manche sonst nicht belegte Lesarten, vor allem die Präambel, die bei M. Bonnet und den Bollandisten überhaupt fehlt. Sie nennt Skythien als Missionsgebiet des Apostels Andreas und verknüpft damit unsere Handschrift mit der Tradition, die man bis zum Griechen Origenes († 253/4) verfolgen kann<sup>30</sup>. Im Abendlande schrieb der Bischof von Lyon Eucherius (428–450) als erster: «Andreas Scythas praedicatione mollivit»<sup>31</sup>.



Апостолы. Фрагмент фрески «Страшный Суд»  
(церковь Спаса на Нередице, 1199 г.)

Die Paläographie der Handschrift und der Stil der Initiale weisen nach Norditalien<sup>32</sup>. Die ikonographische Überlieferung des Andreasbildes in der frühromanischen Buchmalerei Italiens kennt m. W. bisher nur zwei Zeugen, und zwar:

1. die Miniatur des Prachtsakramentars cod. 86 der Biblioteca capitolare zu Ivrea, für den Dom zu Ivrea in der lokalen Schule geschrieben in den Jahren 1001–1002, unter Bischof Warmund und Kaiser Otto III. Auf dem Blatt 116<sup>v</sup> wird die Kreuzigung des hl. Andreas dargestellt, wie auch in den Sakramentarien der Fuldaer Buchmalerei des 10. und 11. Jahrhunderts<sup>33</sup> und schon im Sakramentar des Bischofs Drogo von Metz aus der Mitte des 9. Jahrhunderts<sup>34</sup>. Die Miniaturen des Warmundus-Sakramentars bleiben durchwegs unter dem Niveau des künstlerischen Vermögens der Zeit in Italien und noch mehr in Deutschland. Die Zeichnung ist unsicher, die Farben matt und bleich»<sup>35</sup>;

2. die rote Federzeichnung im Sakramentar cod. F 12 in S. Pietro zu Rom, wohl aus Rom oder dessen Nähe, aus der Zeit der Jahrtausendwende. Auf dem Blatt 73 finden sich drei mit Nimbus versehene Heilige; der eine trägt ein Buch, der andere zwei Schlüssel, der dritte weist mit der rechten Hand nach oben, während

<sup>30</sup> Origenes. Commentarii in Matthaeum / Ed. E. Klostermann // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd. 38. Leipzig, 1933. S. 76.

<sup>31</sup> S. Eucherii Lugdunensis Instructionum lib. 1 // C. S. E. L. T. 315. Vindobonae, 1894. P. 135; Dekkers-Aem. Gaar E. Clavis patrum latinorum. Steenbrugge, 1961, n° 489.

<sup>32</sup> Boeckler A. Abendländische Miniaturen bis zum Ausgang der romanischen Zeit. Berlin; Leipzig, 1930. S. 65–71.

<sup>33</sup> Aurenhammer H. Lexikon der christlichen Ikonographie. Lfg. 2. Wien, 1960. S. 136.

<sup>34</sup> Abgebildet im: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / P. p. Dom F. Cabrol et Dom H. Leclercq. Vol. 11. Paris, 1933. Col. 1362, lettrine 6.

<sup>35</sup> Ebner A. Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum. Freiburg, 1896. S. 54, 60.

die Linke eine offene Pergamentrolle hält. A. Ebner schlägt unschlüssig vor, darunter die Apostel Petrus, Paulus und Andreas zu verstehen<sup>36</sup>.



*Спящие угеники. Фрагмент фрески «Моление о таше». В центре — ап. Андрей (церковь Спаса на Нередице, 1199 г.)*



*Апостолы Андрей и Филипп. Фрагмент фрески «Вознесение» (церковь Спаса на Нередице, 1199 г.)*

---

<sup>36</sup> Ebenda. S. 186.

In unserer Initiale, die, soweit beim Mangel an Vergleichsmaterial ersichtlich, in gewissem Masse eine Parallele zum zweiten Zeugen darstellt, trägt der hl. Andreas in der rechten Hand ein Buch, die Linke weist ziemlich nach oben. Der obere Querbalken des Buchstabenkörpers hat mit den Attributen des Heiligen nichts zu tun, er führt lediglich zu der Zeile, mit der die Initiale zu verbinden ist. Der eigentliche graphisch notwendige Querbalken des Q wird durch das flatternde Kleid des Apostels und den grünen Zusatz zum rot umsäumten blauen Grund der Initiale gebildet. Die Ausführung der Initiale ist erstaunlich fein, man darf sie wohl eine Glanzleistung der frühromanischen Malerei nennen<sup>37</sup>.

II. Sehr interessant ist der Andreas-Zyklus der Miniatur im nordfranzösischen Prachtlegendar F 403, fol. 31<sup>v</sup> der Leningrader Bibliothek der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Diese erst 1963 bekanntgegebene Handschrift<sup>38</sup> des ausgehenden 13. Jahrhunderts wird von meiner Kollegin Halina Szczerba in der Gegend von Mons lokalisiert, und zwar auf Grund mundartlicher Kriterien<sup>39</sup>. Das halbzerstörte Pergament enthält vor dem Anfang des fast unleserlichen Andreaslebens<sup>40</sup> ein zweistöckiges Häuschen mit sechs winzigen Abbildungen:

1. die Gattin des Statthalters Aegeas, Maximilla, kniet vor dem hl. Andreas, der sie geheilt, bekehrt und zur ehelichen Enthaltsamkeit angehalten hatte<sup>41</sup>;
2. die Einkerkierung des hl. Andreas auf Befehl des Statthalters;
3. die Geisselung des Apostels, in liegender Stellung;
4. die Kreuzpredigt des hl. Andreas vor der Hinrichtung: «O bona crux quae decorem et pulchritudinem de membris Domini suscepisti, diu desiderata, sollicitè amata, sine intermissione quaesita et aliquando iam concupiscenti animo praeparata, accipe me ab hominibus et redde me magistro meo» (Bonnet, S. 25);
5. die Kreuzigung in horizontaler Stellung! Dieses Bild (vgl. auch Glasfenster im Chor der Kathedrale von Troyes und im linken Seitenschiff der Kathedrale von Auxerre, in der Kathedrale von Evreux, Miniatur im Psalter aus Cîteaux, gegen 1260, Bibl. de Besançon, Ms. 54, fol. 22) scheint auf falscher Deutung der literarischen Überlieferung über das Martyrium des hl. Andreas zu fussen, denn Johannes Belet (12. Jh.) z. B. schreibt in seinem *Rationale divinorum officiorum* von einer Kreuzigung «per transversum», in Wirklichkeit ein schräges Kreuz meinend, das schon im Troparium von Autun, Anfang des 11. Jahrhunderts (Paris, Bibl. de l'Arsenal, Ms. 1169) dargestellt wird<sup>42</sup>;
6. das Zerfleischen des Statthalters Aegeas durch den Teufel: «Aegeas vero areptus a daemonio antequam perveniret ad domum suam in via in conspectu omnium a daemonio vexatus expiravit» (Bonnet, S. 35).

Die besondere Liebe der Franzosen zum hl. Andreas erklärt sich z. T. dadurch, dass die Burgunder glaubten, sie seien einst während ihres Aufenthaltes in Skythien durch den hl. Andreas bekehrt worden<sup>43</sup>. Versuchen wir einmal, die viel bestrittene Missionierung des Apostels in Skythien ruhig und eingehend zu besprechen. Den Kern der Überlieferung bildet die Mitteilung der russischen Urchronik:

Als Andreas in Sinope lehrte und nach Korsuñ (= Taurischer Chersones) kam, erfuhr er, dass nahe bei Korsuñ die Dnjepr mündung sei; und er wollte nach Rom gehen und fuhr in die Dnjepr mündung, und von da zog er den Dnjepr aufwärts. Und zufällig kam er und machte am Ufer am Fusse der Anhöhen halt. Und als er am andern Morgen aufgestanden war, sprach er zu den Jüngern, die mit ihm waren: «Seht ihr diese Berge? Über diesen Bergen wird Gottes Gnade leuchten; eine grosse Stadt wird hier entstehen, und viele Kirchen wird Gott errichten». Und er ging auf die Anhöhen hinauf und segnete sie und errichtete ein Kreuz; und nachdem er zu Gott gebetet hatte, stieg er von dieser Anhöhe, auf der hernach Kiew entstand, herab und zog den Dnjepr hinauf. Und er gelangte zu den Slovenen, wo jetzt Nowgorod steht, und sah die Sitten der dort lebenden Menschen, wie sie sich waschen und sich schlagen; und er wunderte sich über sie. Und er ging zu den Warägern und kam nach Rom und erzählte, wieviel er gelehrt und wieviel er gesehen hatte, und sprach zu ihnen: «Wunderliches sah ich im slovenischen Land, indem ich hierher zog. Ich sah holzerne Badhäuser, und sie heizen sie tüchtig, und dann ziehen sie sich aus und sind nackt und begiessen sich mit Gerberlauge und nehmen sich junge Gerten und schlagen sich selbst, und sie schlagen sich so, dass sie kaum lebend heraussteigen: und dann begiessen sie sich mit kaltem Wasser, und so leben sie wieder auf. Und das tun sie alle Tage, von niemandem gequält, quälen sie

<sup>37</sup> Vgl.: *Kaftal G. Iconography of the Saints in central and south Italian painting. Firenze, 1965; Kaftal G. Iconography of the Saints in Tuscan Painting. Firenze, 1952.*

<sup>38</sup> Академия наук СССР. Неизвестный памятник книжного искусства. М.; Л., 1963.

<sup>39</sup> *Щерба Г. М. Старофранцузская рукопись F 403 Библиотеки Академии наук СССР: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1967 (im Druck).*

<sup>40</sup> Vgl.: *Meyer P. Légendes hagiographiques en français // Histoire littéraire de la France. Vol. 33. Paris, 1906. P. 328–458; W. S. Lublinsky identifizierte den Leningrader Text mit der Fassung Paris, Bibl. Nationale, ms. fr. 987, fol. 102<sup>v</sup>: Неизвестный памятник... С. 49.*

<sup>41</sup> *Aurenhammer H. Op. cit. S. 136.*

<sup>42</sup> Abgebildet bei: *Rohault de Fleury Ch. Les saints de la Messe et leurs monuments. Vol. X. Paris, 1900. Pl. 48.*

<sup>43</sup> *Aurenhammer H. Op. cit. S. 134.*

sich selbst. Und das tun sie, um sich zu baden, nicht, um sich zu quälen». Und die das hörten, wunderten sich. Nachdem er in Rom gewesen war, kehrte Andreas nach Sinope zurück<sup>44</sup>.

Nach A. A. Schachmatoff hat der Mönch Nestor des Höhlenklosters bei Kiew diese Legende um 1110 in die von ihm fortgesetzte Urchronik eingefügt<sup>45</sup>.

Man nimmt gewöhnlich an, dass sie das Streben der jungen russischen Kirche nach Prestige zum Ausdruck bringt<sup>46</sup>. Nur M. D. Priselkoff weist scharfsinnig darauf hin, dass das darin steckende Geständnis der Ergebnislosigkeit der apostolischen Mission eher eine Erniedrigung für die Russen ist, die erst viel später sich von den Griechen christianisieren liessen<sup>47</sup>.

Für den Herausgeber der letzten russischen kritischen Edition, D. S. Lichatscheff, ist es selbstverständlich, dass der Apostel Andreas das Land der Russen nie besucht hat<sup>48</sup>, die spätere sowjetische Forschung stellte jedoch fest, dass die Verbreitung des Christentums im Bosporianischen Reich dieselben sozialen und geistigen Voraussetzungen hatte wie in der übrigen griechisch-römischen Welt<sup>49</sup>. Beachtenswert ist auch das Auftauchen der römischen Münzen aus den ersten christlichen Jahrhunderten in den entsprechenden archäologischen Schichten bei den Ausgrabungen auf dem Territorium von Kiew<sup>50</sup>. Die Reise nach Skythien scheint also im Prinzip kein Problem für die christlichen Missionare des 1. Jahrhunderts zu sein.

Was die Quelle der Nestorschen Mitteilung betrifft, so vermutet hier A. A. Schachmatoff die Kiewer mündliche Überlieferung als Vorstufe. Der Herausgeber D. S. Lichatscheff ist derselben Meinung und sieht dabei in der Erzählung von den Dampfbädern eine gegen die Nowgoroder gezielte Spöttelei, die später, im 16. Jahrhundert, in einem andern Kontext auftaucht, nämlich im scherzhaften Bericht des Dionysius Fabricius über die Visitation des Klosters Falkenau bei Dorpat durch einen päpstlichen Legaten:

Cum autem sabbatum advenisset jubent balnea suo more calefieri ut plurimum, eo introducentes Italum fratrem, aquam infundunt in lapides candentes, calore nimio mox implerunt balnea. Ipsi vero adsueti, nudi arripientes singuli scopas, incipiunt se caedere, aqua frigida se perfundentes. Quod cum intolerabile videretur Italo, exsiliens ex balneis, proh Deum! inquit: austera nimis haec vestra est vitae regula; vix audita ab hominibus. Hac relatione Italum ignarum locorum et morum gentis asperioris vitae, Romam expediunt, qui insueta referens Pontifici, ut illi videbantur, facile impetrat, ut pro Ordine et fratribus Monasterii intercedat ad Episcopum Dorpatensem, ut augetur illorum reditus<sup>51</sup>.

In den Ausführungen von A. A. Schachmatoff und D. S. Lichatscheff gibt es keinen schlagenden Beweis für die Kiewer Herkunft der Legende. Meines Erachtens ist für Nowgorod die Ehre des Apostelbesuches unvergleichlich wichtiger als der angebliche Nadelstich. Nachträglich sehe ich, dass auch N. K. Nikolsky zur Annahme einer warägischen Quelle neigt<sup>52</sup>.

Der Text von Dionysius Fabricius, dem Schriftsteller des 17. Jahrhunderts!, ist zu jung, auch wenn der uns interessierende Passus im Abschnitt über die Frühgeschichte Livoniens (1158–1238) steht<sup>53</sup>. Es gibt eine viel ältere Quelle, die dem Scherz der Nestorchronik ebenso gut entspricht, und zwar eine der kostbarsten Urkunden im Werke Dürers, die gegenständlich wie formal einzigartig in seiner Zeit gewesen ist, seine Nürnberger Federzeichnung «Frauenbad» aus dem Jahre 1496, seit dem Frühling 1945 aus dem Bergungsort der Bremer Kunsthalle verschollen<sup>54</sup>. «Die drastische Wahrheit der Szene ist frei von lüsterner Erotik, das Animalische, Erregende solcher Fleischmassen ist durch die energische, feste Hand Dürers gebändigt»<sup>55</sup>. Im

<sup>44</sup> Die altrussische Nestorchronik *Povest' vremennykh let*, in Übersetzung / Hrsg. Von R. Trautmann. Leipzig, 1931. S. 4–5.

<sup>45</sup> *Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники* // ТОДРЛ. Т. IV. М.; Л., 1940. С. 149–150.

<sup>46</sup> *Погодин А. Повесть о хождении апостола Андрея в Руси* // *Byzantinoslavica*. Roč. 7. Praha, 1937/8. S. 128–147.

<sup>47</sup> *Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII веков*. СПб., 1913. С. 161.

<sup>48</sup> *Повесть временных лет*. Ч. 2. М.; Л., 1950. С. 218.

<sup>49</sup> *Кубланов М. М. Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре* // *Ежегодник Музея истории религии и атеизма*. Т. 2. М.; Л., 1958. С. 68.

<sup>50</sup> *Каргер М. К. Древний Киев*. Т. 1. М.; Л., 1958. С. 72–82.

<sup>51</sup> *Scriptores rerum Livonicarum*. Bd. 2. Riga; Leipzig, 1848. S. 447 f.

<sup>52</sup> *Никольский Н. К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры*. Вып. 1. Л., 1930. С. 38.

<sup>53</sup> Die historische Unterlage des Falles habe ich nicht finden können, vgl.: *Sild O. Die Kirchenvisitationen im Lande der Esten von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart*. Tartu, 1937; *Cottineau L. Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*. T. 1. Macon, 1939. Col. 1103.

<sup>54</sup> Vgl. Sonder-Ausgabe: *Landes-Kriminalblatt Bremen* / Hrsg. vom Landeskriminalamt Bremen, Fahndung nach Kunstgegenständen der Freien Hansestadt Bremen. 5. Mai 1952. S. 6. n° 2. Das Stück ist noch nicht aufgetaucht (Briefliche Mitteilung des Direktors der Kunsthalle Bremen Dr. G. Busch vom 31.X.1966).

<sup>55</sup> *Winkler F. Albrecht Dürer. Leben und Werk*. Berlin, 1957. S. 94; *Нессельштраус Ц. Г. Альбрехт Дюрер*. Л.; М,

Оfen sehen wir glühende Steine, auch der Birkenquast fehlt nicht. Woher kannte Dürer diese Details des nordischen Dampfbades? Ich möchte hier Einwirkungen der hanseatischen Stadtkultur sehen. Das Alter der finnischen Sauna hat man auf über tausend Jahre geschätzt<sup>56</sup>. Hier wurzeln die Badesitten des alten Nowgorod, von hier aus konnte sich die Sauna bis zur Hansestadt Brügge und nach Süden verbreiten.

Neben der Andreas-Liturgie in kirchenslawischer Sprache<sup>57</sup> gab es bei uns im 11. Jahrhundert drei nachweisbare Andreaskirchen, und zwar in Kiew (1086), Perejaslaw (1090)<sup>58</sup> und Nowgorod (nach 1093)<sup>59</sup>. Die Wahl des Himmelspatrons für diese Gründungen glaube ich damit verbinden zu dürfen, dass der damalige Grossfürst Vsewolod (1078–1093) bei der Taufe den christlichen Namen Andreas erhielt<sup>60</sup>. Sein Geburtsjahr 1030 ist also das erste nachweisbare Zeugnis der Andreasverehrung in Altrussland.

Die Reihe der ikonographischen Zeugen beginnt mit dem noch heute existierenden Andreas-Mosaik der Kiewer Sophienkathedrale (geweiht 1046)<sup>61</sup>; ebenda befindet sich der hl. Andreas in einer musivischen Darstellung der Eucharistie aus der 1938 liquidierten Kathedrale des Kiewer Michaelklosters<sup>62</sup> (2. Hälfte des 11. Jhs.). Der hl. Andreas ist auch erhalten im Fresko «Das Jüngste Gericht» auf der südlichen Hälfte des mittleren Tonnengewölbes in der Demetriuskathedrale zu Wladimir<sup>63</sup>, gegen 1194.

Den letzten Klang im Akkord der russischen Monumentalkunst des 12. Jahrhunderts bilden die weltberühmten Fresken der Erlöserkirche Spas-Nerediza bei Nowgorod<sup>64</sup>, gebaut 1198, ausgemalt 1199, vernichtet durch die Deutschen 1941/44 im Rahmen der planmässigen Ausrottung der russischen Kultur<sup>65</sup>. Der hl. Andreas erscheint hier dreimal: als eine der Apostelfiguren, die das Kuppelfresko «Himmelfahrt Christi» tragen, im «Jüngsten Gericht» und als Schlafender in Gethsemane.

Nach der stilistischen Klassifizierung von M. J. Artamonoff gehören die schlafenden Apostel in Gethsemane zur Gruppe der romanisch beeinflussten Fresken von Spas-Nerediza<sup>66</sup>. V. N. Lasareff lehnt die Möglichkeit eines westlichen Einflusses in Spas-Nerediza ohne weiteres ab<sup>67</sup>. Die philologisch-historische Beweisführung der benediktinischen Mitverfasserschaft im Programm der Freskomalerei von Spas-Nerediza liegt z. Z. im Druck<sup>68</sup>.

*Leningrad, Natale S. Andreae 1966*

---

1961. С. 45, 49; *Нессельштраус Ц. Г.* Рисунки Дюрера. М., 1966. С. 14.

<sup>56</sup> *Viherjuuri H.* Finnische Sauna. Helsinki, 1958. S. 19. (Vgl: *Talve J.* Bastu och torkhus i Nordeuropa. Stockholm, 1960).

<sup>57</sup> [Ягич И. В.] Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. XIV–XV, 493–503.

<sup>58</sup> Повесть временных лет. Ч. 2. М.; Л., 1950. С. 218.

<sup>59</sup> *Макарий (Миролюбов), архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. 1. М., 1860. С. 15.

<sup>60</sup> Энциклопедический лексикон О. И. Сенковского. Т. 12. СПб., 1838. С. 161–163 (beste Biographie von Vsewolod).

<sup>61</sup> *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 105. Табл. 47.

<sup>62</sup> История русского искусства. Т. 1. М., 1953. С. 206–208.

<sup>63</sup> *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. Т. 2. М., 1948. Табл. 191.

<sup>64</sup> *Мясоедов В. К., Сычев Н. П.* Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925.

<sup>65</sup> *Каргер М. К.* Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 248–256.

<sup>66</sup> *Артамонов М. И.* Мастера Нередицы. Новгородский исторический сборник. Вып. 5. Новгород, 1939.

<sup>67</sup> *Лазарев В. Н.* Фрески Старой Ладogi. М., 1960. С. 94.

<sup>68</sup> *Мурьянов М. Ф.* Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ. Т. XXIII. М.; Л., 1968 (Наст. изд. Ч. I. С. 29–51).

**ZUR GESCHICHTE DES OSTERVIGILGOTTESDIENSTES. Впервые опубликовано:  
Archiv für Liturgiewissenschaft. 1966. Bd. IX. Hbd. 2. S. 412–417.**

**I**

Im Archiv der Leningrader Abteilung des Instituts für Geschichte, Akademie der Wissenschaften der UdSSR, finden sich zwei zueinander gehörende Pergamentstreifen (Signatur 44/625), die etwa zwei Drittel des einstigen Blattes bilden. Das ursprüngliche Format der Handschrift betrug etwa 19 x 14 cm, jede Seite enthält 16 Zeilen.

Die Tintenlinierung soll nach Auskunft der maßgebenden Handbücher<sup>1</sup> bedeuten, daß die Handschrift nicht früher als im 13. Jahrhundert entstanden ist. Dieser Satz kann leider nicht als dogmatische Wahrheit gelten; S. Schulten berichtet z. B. über die mit Tinte linierten Blätter saec. XI ex. / XII inc. im Psalter-Ms. 30 der Bibl. Munic. Dijon<sup>2</sup>.

In unserem Fall scheint mir die Schrift dem Grad der Gotisierung nach ins 12. Jahrhundert zu gehören. Das gerade *d* ist nicht völlig verschwunden, das runde *s* kommt sehr selten am Ende des Wortes vor, *i* hat seinen Strich noch nicht erhalten.

Die Streifen bieten den Text des österlichen Preisgesanges des *Exsultet*. Er weicht in manchen Einzelheiten vom *Missale Romanum* ab. Dem Preisgesang folgen die Antiphonen zur österlichen *aspersio* oder *lustratio* mit dem Weihwasser. Aus der Erzabtei Beuron teilt man mir freundlicherweise mit: «Die erste dieser Antiphonen *Vidi aquam* <...> ist bis heute in Gebrauch; Sie finden den Text bei Schott im Anhang zu Beginn des Kyriale, zur Austeilung des Weihwassers in der Osterzeit. Die zweite Antiphon *In die resurrectionis meae* <...> haben wir nirgends gefunden außer im *Responsoriale Romanum* beim *ordo ad Vesperas* zum Ostersonntag (PL 78, 771A), dort steht auch etwas später (771B) die Antiphon *Vidi aquam*...»<sup>3</sup> Nachträglich sehe ich, daß es sich um das Antiphonar Karls des Kahlen handelt (Paris, Bibl. Nat. lat. 17436), das nach der Schätzung von A. Wilmart 860–880 geschrieben ist. *Le manuscrit provient de l'Abbaye Saint-Corneille de Compiègne, il avait dû être destiné primitivement à une église où S. Médard et S. Vast étaient particulièrement honorés*<sup>4</sup>. Was unsere zerschnittene Handschrift betrifft, so darf man vermuten, daß sie für eine Kirche hohen Ranges bestimmt war, weil *ecclesie huius archipr(esul?)* erwähnt wird (Verso Zeile 3).

Die musikpaläographische Wertung der linienlosen Neumen, die ich Berufeneren überlasse, wird zeigen, woher die Handschrift stammt, und welche Bedeutung im Werden der nicht vor dem 12. Jahrhundert entstandenen üblichen Exsultet-Melodie<sup>5</sup> ihr zukommt. Es sei mir eine ungefähre Lokalisierung gestattet: die Antiphonen scheinen deutsch neumierte zu sein<sup>6</sup>.

Recto

<Sed iam colu>mpne huius preconia nouimus  
<quam in h>onorem dei rutilans ignis accendit.  
<Qu>i licet diuisus in partes mutuati ta  
<men lumi>nis detrimenta <non nouit>. Alitur  
<enim liquantibus c>eris quas in sub <stantiam>preciose huius  
<lampadis apis m>ater eduxit. O uere beata nox que  
<exspoliavit ae>gyptios ditau<t hebr>eos. Nox in qua  
<terrenis caeles>tia iunguntur. Oramus ergo te do  
<mine ut cer>eus iste † in honorem nominis tui  
<consecratus a>d noctis huius caliginem destruendam  
<indefcens per>seueret et in odorem suauitatis accep  
<tus supernis> luminaribus miscea<tur. Flam>mas eius  
<lucifer matu>tinus inueniat. <Ille inqua>m luci

<sup>1</sup> S. zuletzt Forester H. Abriß der lateinischen Paläographie. Stuttgart, 1963. S. 76.

<sup>2</sup> Münchner Jb. der bildenden Kunst. 1956. 7. S. 85.

<sup>3</sup> Brief vom 9.4.1965. – Die älteste Quelle der Ostervesper ist Ordo Rom. XXVII aus der Mitte des 8. Jh. Hier finden sich beide Texte in der Vesper des Ostersonntags. Vgl.: Andrieu M. Les Ordines Romani du Haut Moyen Age III. Louvain, 1951. P. 364. N. 74 (*In die*) und P. 365 N. 77 (*Vidi aquam*). Als direkte Quelle für unser Fragment ist jedoch der *Ordo Romanus antiquus* anzusehen, wo die beiden Antiphonen erstmals als Gesänge bei der Aspersionsprozession vor dem Osterhochamt erscheinen. Vgl.: Ordo Rom. L, Cap. XXXI. N. 3 (Andrieu, a.a.O. V [Louvain 1961] 299).

<sup>4</sup> Hesbert R. J. Antiphonale Missarum sextuplex. Bruxelles, 1935. XIX f.

<sup>5</sup> LThK 32 (1959) 1318f.

<sup>6</sup> Les Moines de Solesmes (Hgg.). La notation musicale des chants liturgiques latins. Solesmes, 1963. Pl. 2.

<fer qui nesci>t occasum. Ille qui regressus ab infe  
<ris humano> generi serenus illuxit. Precamur ergo  
<te domine u>t nos famulos tuos omnem clerum

#### Verso

et deuotissimum populum una cu<m beatissi>  
mo papa nostro N et gloriosissimo <rege nostro>  
N necnon et ecclesie huius archipr<esule N qui>  
ete temporum concessa in his paschali<bus gaudiis>  
conseruare digneris. Per dominu<m nostrum>  
Jesum Christum filium tuum qui tecu<m uiuit et>  
regnat in unita <te sp>iritus sancti deu<s per omnia>  
secula seculorum AmeN. *Postquam asp<ersio> (aspersum est?)*  
Vidi aquam egredientem d<e templo a late>  
re dextro alleluia et omnes ad <quos peruenit>  
aqua ista salui facti sun<t et dicent>  
alleluia alleluia. <&> Confitemini d<omino quoniam bonus>  
<I>n die resurrectionis mee dicit <dominus>  
alleluia congregabo gentes <et colligam>  
regna et effundam super uos <aquam>  
mundam alle<lulia>.

## II

Die Handschriften- und Inkunabelabteilung der Leningrader Rot-Banner-Bibliothek der Akademie der Wissenschaften der UdSSR ließ im Sommer 1965 auf meine Bitte hin die Pergamentbruchstücke aus den Einbänden einiger Wiegendrucke ablösen. Bei der Durchmusterung der Mappe mit dunkelbraunen Handschriftenresten, die aus der Werkstatt gebracht wurde, blitzte wie ein grelles Licht das wertvollste Stück, hellgelbes Pergament saec. XI auf, mit den Worten: *Exultet iam angelica turba*. Es ist das entzweigesechnittene 32. Ganzblatt eines Riesensakramentars von 47 x 32 cm, zweispaltig mit je 38 Zeilen beschrieben und wie folgt verliniert:

| 43 mm | 97 mm | 31 mm | 97 mm | 52 mm |

Über die Provenienz des Stückes berichtet die Beschreibung der Inkunabel Nr. 521:

*Meffreth. Sermones de tempore et de sanctis, sice Hortulus reginae*. t. 3: *Sermones de sanctis* (Basel, Nicolaus Kessler, vor 11. VII. 1486). 2°. 197 ff. Als Vor- und Nachsatz dienen Blätter der Pergamenthandschriften saec. XI–XII, kirchlich-didaktischen Inhaltes. Eingegangen 1854 mit der Sammlung des Grafen F. A. Tolstoi. Auf dem ersten Blatt steht: *Sum Seminarii Mergentheimensis ... Anno 1654*<sup>7</sup>.

Das Fragment selbst gibt weitere Auskunft durch folgende probationes pennae: *RDMF Ingolstadiensis s. und Admodum X (?) dies D. Michael faber meritissimus ... alumnus et sacellanus dignissimus*. Dennoch dürfte man die erste Probatio als *Reverendus Dominus Michael Faber Ingolstadiensis sacellanus* entziffern und diesen mit dem katholischen Stadtpfarrer zu Mergentheim identifizieren, der daselbst evangelischer Prediger wurde, nachdem er 1633 öffentlich zur evangelischen Kirche übergetreten war<sup>8</sup>.

Das Fragment enthält die gelasianischen Formeln aus dem *Ordo deferia VI de Passione Domini*<sup>9</sup> und die *Benedictio cerei*, wie sie im *Missale Romanum* steht (*Exultet bis O inestimabilis dilectio caritatis*). Dazwischen ist das zweigliedrige Formular *In sabbato sancto benedictio ignis* eingeschoben, das dem Formular *Benedictio ignis* im oberrheinischen Pontifikale Cod. 192 saec. IX ex. der Fürstlich Fürstenbergischen Hofbibliothek Donaueschingen genau entspricht<sup>10</sup>. Die erste dieser Formeln ist insgesamt fünfmal belegt, darunter nur einmal außerhalb des deutschen Raumes<sup>11</sup>. Die Alia-Formel, Nr. 243 der Donaueschinger Handschrift, kann ich mit meinen Mitteln nirgends finden. Allerdings scheint die deutsche Herkunft des neu gefundenen Blattes gesichert zu sein.

Es trägt nun die Signatur F. 411.

<sup>7</sup> Biblioteka Akademii Nauk SSSR. Katalog inkunabulow. Moskwa; Leningrad, 1963. S. 143 (in russ. Sprache).

<sup>8</sup> Fortsetzung und Ergänzungen zu Ch. G. Jochers Allgemeinem Gelehrten-Lexikon. Bd. 2. Leipzig, 1787. S. 977.

<sup>9</sup> P. Siffrein OSB. Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentarien. II: Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae (Cod. Vatican. Regin. lot. 316) (Roma 1959) 51 f. N. 406; 407b; 408; 409b; 410; 411b; 412; 413b; 414; 415b; 416; 417b.

<sup>10</sup> Metzger M. J. Zwei karolingische Pontificalien vom Oberrhein. Freiburg, 1914. N. 242–243.

<sup>11</sup> Vgl. die Konkordanz bei: A. Dold OSB, L. Eizenhofer OSB (Hgg.). Das Prager Sakramentar. II: Prolegomena und Textausgabe. Beuron, 1949. 57\*.



Фрагменты пергаментных кодексов из собрания А. И. Малеина  
(XII в.)

### III

*Le texte du Pontifical romano-germanique publié par Melchior Hittorp ne se laisse classer dans aucune famille de manuscrits du Romano-germanique connue jusqu'à ce jour, ni pour l'ordonnance d'ensemble des diverses pièces, ni pour les variantes de chacune d'entre elles.* So charakterisieren die Herausgeber des Pontifikale<sup>12</sup> die heutige Situation mit der Erschließung der geheimnisvollen Vorlage des Hittorpschen Druckes<sup>13</sup>.

In diesem Zusammenhang wird das Blatt H saec. XIII im Fragmentenbändchen lat. O. v. I. 47 (*antiphonariorum fragmenta collecta per abbatem Tersan*) der Öffentlichen Rot-Banner-Staatsbibliothek Leningrad nicht unbedeutend erscheinen, das nach Ausweis des kritischen Apparates bei Vogel-Elze nur dem Text von Hittorp entspricht und zum Teil sonst nicht belegte Stücke und Lesarten enthält.

Es ist das 39. Blatt der einstigen Handschrift, 24 x 18 cm, mit Tinte verliniert, beiderseitig mit je 20 Zeilen beschrieben und mit linienlosen Neumen versehen.

...nunc ecclesia ex profectu renascentis tante multitudinis. Presta patris atque nati compar sancte spiritus ut te solum omni semper diligamus tempore.

#### MISSA

Kyrieleyson. Alleluia. &. Confitemini domino quoniam bonus quoniam in seculum misericordia eius. Tractus. Laudate dominum.

#### XXI. In die Pasche ad aspersionem.

Vidi aquam egredientem de templo a latere dextro alleluia et omnes ad quos peruenit aqua ista salui facti sunt et dicent alleluia alleluia.

Item. In die resurrectionis mee dicit dominus alleluia congregabo gentes et colligam regna et effundam super uos aquam mundam alleluia.

#### Ad processionem.

Cum rex glorie Christus infernum debellaturus intraret et chorus angelicus ante faciem eius portas principum tolli preciperet sanctorum populus qui tenebatur in morte captiuus uoce lacrimabili clamauerat. Aduenisti desiderabilis quern expectabamus in tenebris ut educeres hac nocte uinculatos de claustris te nostra uocabant suspiria te larga requirebant lamenta tu factus es spes desperatis magna consolatio <in tormentis alle>uia.

#### Versus.

Salue festa dies toto uenerabilis euo. Qua deus infernum uicit et astra tenet.

<sup>12</sup> Vogel C., Elze R. Le pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le Texte. T. II (Studi e Testi 227 [Città del Vaticano 1963] 422).

<sup>13</sup> Hittorpius M. De diuinis catholicae Ecclesiae officiis ac ministeriis. Coloniae, 1568.

Ecce renascentis testatur gratia mundi omnia cum domino dona redisse suo.  
 Namque triumphanti post tristia tartara Christo vndique fronde nemus gramina flore fauent.  
 Legibus inferni oppressis super astra meantem laudant rite deum lux polus arua fretum.  
 Qui crucifixus erat deus ecce per omnia regnat dantque creatori cuncta creata precem.  
 Christe salus rerum bone conditor atque redemptor unica progenies ex deitate patris.  
 In nos mitte patris promissum rector ab astris pneuma quod emundet crimen et omne lauet.

Ad introitum ecclesie.

Sedit angelus ad sepulchrum domini stola claritatis coopertus uidentes cum mulieres nimio terrore perterritae astiterunt a longe. Tunc locutus est angelus et dixit eis. Nolite metuere dico uobis quia ille quem queritis mortuum iam uiuit et uita hominum cum eo surrexit alleluia.

&. Crucifixum in came laudate et sepultum propter nos glorificate resurgentemque a morte adorate. Nolite.

&. Recordamini quomodo pre <dixit>...

Man vergleiche *Item ordo in die sancto paschae* bei Vogel-Elze II 113f, wo alle Zeugen mit Ausnahme von Hittorp und unserm Blatt nur die Incipit aufweisen.

Ob es möglich ist, den Fund in die Überlieferung einzuordnen? Hier in Leningrad kann ich den deutschen Forschern lediglich eine wichtige Spur zeigen, nämlich die Aufschrift auf dem oberen Rand der Rückseite des Blattes: *Iste liber est monasterij sanctissimi iohannis baptiste in Rebdorff canonicorum regularium ordinis sancti augustini Eystetensis dyocesis. Registrum hic contentorum inuenies in fine libri.*

Herr P. Dr. W. A. Zumkeller OESA, München, teilte mir freundlicherweise mit<sup>14</sup>:

«Die Handschriften des Klosters sind nach der Säkularisation zerstreut worden. Über die Geschichte der Klosterbibliothek und ihrer Handschriften fand ich folgende Literatur verzeichnet:

- 1) *Hirsching F.* Versuch einer Beschreibung sehenswerter Bibliotheken. 3. Bd. Erlangen, 1790. 473–567.
- 2) *Suttner J.* Die Plünderung der Bibliothek des Stiftes Rebdorf // Eichstätter Pastoralblatt. 1866. 107–112.
- 3) *Weis-Liebersdorf J.* Rebdorfer Handschriften in Paris und München // Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstatt. 1909. 58–66.
- 4) *Gmelch J.* Unveröffentlichte Reimgebetkompositionen aus Rebdorfer Handschriften // Festschrift für P. Wagner. 1926. 69–80.
- 5) *Ruf P.* Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 3, Teil 2. München, 1933. 257–316».

---

<sup>14</sup> Brief vom 20.9.1965.

## СТАРΟΣЛАВЯНСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ ЗАПАДНОГО АГИОЛОГИЧЕСКОГО СЮЖЕТА. Статья опубликована: *Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Сб. ст. к IX Международному съезду славистов. Л., 1983. С. 74–87.*

Публикуя «Мучение св. Вита» из Успенского сборника XII–XIII вв., А. И. Соболевский отметил, что греческая Церковь «не знала и не знает св. Вита; напротив того, культ его издревле широко распространен в западной Церкви, особенно в Италии и Германии»<sup>1</sup>. Лингвистический анализ славянского «Мучения» привел ученого к заключению, что «данные в пользу латинского оригинала несравненно более вески, чем данные в пользу греческого», причем «переводчик, несомненно, не всегда понимал свой оригинал»<sup>2</sup>.

А. И. Соболевский осуществил издание этого текста, считая, что «почти нет надежды на появление в печати»<sup>3</sup> всего Успенского сборника. Надежда стала в наше время реальностью. Успенский сборник издан Институтом русского языка АН СССР\* полностью<sup>4</sup>. Решение вопроса об иноязычных первоисточниках переводного памятника, обычно открывающее его публикацию, в данном случае искалось после его выхода в свет чешской слависткой Э. Благовой. Для рассматриваемого нами текста ею указано: «Мучения Вита, Модеста и Кресценции. Латинский текст начинается: *In provincia Sycilia temporibus Dioclitiani et Antonini imperatorum multas virtutes operabatur in infantia sua beatissimus Vitus. Acta SS. Junii II, 1021 сл.*», с поясняющей сноской: «*Acta SS. Здесь и далее: Bollandus J. Acta Sanctorum <...> Ianuarii I – Novembris IV. Antverpen 1643 – Brussel 1925*»<sup>5</sup>.

Это и есть источник, использовавшийся А. И. Соболевским, который отметил: «Латинский текст нам известен лишь по изданию его в *Acta Sanctorum* (под 15 июня). Церковнославянский перевод сделан с текста, значительно отличающегося от изданного <...> впрочем, есть совпадения»<sup>6</sup>. Рукописную традицию латинского текста незадолго до этого обследовали болландисты и пришли к выводу, что расхождения между списками необычно велики: «*Plurima est in exemplaribus, quae bene multa vidimus, lectionum varietas*»<sup>7</sup>. Фактически это означало, что «латинский источник не идентифицирован; однако И. Вашица нашел в одном из пражских монастырей латинский текст XII в., явно соответствующий церковнославянской версии»<sup>8</sup>. При будущих сопоставлениях придется считаться и с тем, что А. И. Соболевский допустил неточность в своей формулировке, согласно которой греческая Церковь «не знала и не знает св. Вита». На самом деле архиепископ Сергей – на него при этом сделана ссылка – писал иное: «...акты переведены на греческий язык», но «в греческих памятниках до нас дошедших память их (Вита, Модеста и Кресценции. – М. М.) не найдена доселе»; на другой странице ученый-литургист, противореча самому себе, отметил наличие памяти св. Вита в трех греческих документах: Уставе XIII в. Гроттаферратского монастыря, месяцеслове при Евангелии 991 г. в Капуе и месяцеслове при Синайском Евангелии X в.<sup>9</sup> Теперь известен греческий текст «Мучения св. Вита», находится он в *Cod. gr. 29* библиотеки Мессинского университета и *Cod. Ottobon. gr. 1* Ватиканской библиотеки и начинается словами: 'Εν τῇ χώρᾳ Λουζανίας ἐν τοῖς χρόνοις Διοκλητιανοῦ τοῦ βασιλέως, πολλὰς δυνάμεις ὁ μακάριος Βίτος ἡργάζετο ἐν τῇ αὐτοῦ παιδότητι, φοβούμενος τὸν κύριον οὐρανοῦ καὶ γῆς ἡμέρας δὲ καὶ νυκτὸς ἐδέετο τοῦ θεοῦ, ἐπιστρέφων ψυχὰς τῶν ἀπίστων καὶ ἐσχόλαζεν ἐν ἐλεημοσύναις εἰς τε χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἣν δὲ ἐκ γενοῦς εὐγενοῦς<sup>10</sup>.

Наличие этого текста и латинской версии, превосходящей текст в *Acta Sanctorum* по степени близости к славянскому переводу, дает надежду на окончательное решение лингвистического

<sup>1</sup> Соболевский А. И. Мучение св. Вита в древнем церковнославянском переводе // Изв. ОРЯС. СПб., 1903. Т. VIII. Кн. 1. С. 278.

<sup>2</sup> Там же. С. 280.

<sup>3</sup> Там же. С. 278.

\* Ныне: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН. – *Ред.*

<sup>4</sup> Успенский сборник XII–XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1971 («Мучение св. Вита» см. на с. 220–229).

<sup>5</sup> Благова Э. Обзор греческих и латинских параллелей к Успенскому сборнику // Изв. ОЛЯ. М., 1973. Т. XXXII. Вып. 3. С. 272.

<sup>6</sup> Соболевский А. И. Указ. соч. С. 280. – Интересующий нас том «*Acta Sanctorum*» вышел в 1698 г.

<sup>7</sup> *Bibliotheca Hagiographica Latina*. Bruxelles, 1901. Т. 2. P. 1257–1258, n° 8712–8713.

<sup>8</sup> Matějka L. On translating from Latin into Church Slavonic // *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists*. Preprint. Vol. 1. The Hague, 1968. P. 25.

<sup>9</sup> Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2 (Заметки. С. 224; Месяцеслов. С. 181).

<sup>10</sup> *Analecta Hymnica Graeca*. Augusta Acconcia Longo collegit et instruxit. Roma, 1972. Vol. X. P. 73–74, 348.

вопроса о путях заимствования агиографии о св. Вите в славянский мир. Однако этим филологическая проблематика, связанная со св. Витом, не исчерпывается.

Сам по себе факт заимствования житийного текста, возникшего за пределами византийского мира, и включения его в некалендарный Успенский сборник никого не обязывал знать этот текст и не делал из св. Вита объект культа. Между тем старославянский культ Вита существовал, он засвидетельствован документами, обязывавшими воздавать этому латинскому святому культовые почести: календарями Архангельского Евангелия 1092 г.<sup>11</sup> Остромирова Евангелия 1056–57 гг.<sup>12</sup> – на 15 июня, календарем глаголического Ассеманиева Евангелия X–XI вв.<sup>13</sup> – на 14 июня. Повсеместным этот порядок все же не был, св. Вит отсутствует в календаре Мстиславова Евангелия 1117 г.<sup>14</sup>, предназначенного для новгородского собора Благовещения на Городище – ктитореи князя Мстислава-Гарольда, сына Владимира Мономаха, а по матери приходившегося внуком последнему англосаксонскому королю Гарольду II<sup>15</sup>, что, казалось бы, благоприятствовало проникновению латинских имен в календари Киевской Руси. В данном случае верх взяли силы противодействия: в древнерусской письменности, кажется, не обнаруживается ни одного лица, нареченного при крещении Витом, в то время как в истории немецкого языка личное имя *Wido* «необычайно частое», *ungemein häufig*<sup>16</sup>, да и в романском мире *Guido*, *Guy* редкостью не являются. У южных славян возник даже невозможный в исходной латыни женский аналог к этому мужскому имени: Вид, Видо, Видојко м. р. – Вида, Видојка ж. р. Отмеченное А. И. Соболевским «некоторое значение Видова дня в сербской народной жизни»<sup>17</sup> не так уж мало: в христианстве нет другого случая, когда на основе личного имени святого можно построить такое высказывание: «У томе се зачео наш видовски дух, у томе се утеловила наша видовска религија <...> религија Видовског Духа, Видовског Света, Видовског Бога»<sup>18</sup>. Почему, откуда это произошло?

Исходная точка – Иеронимов мартиролог, документ, составленный в середине V в. и дошедший до нас в галльской рецензии (ок. 600 г.), где на 15 июня читаем: *In Lucania Viti*<sup>19</sup>. Это значит, что 15 июня неизвестного года на территории южно-итальянской провинции Лукания был казнен за принадлежность к христианам Вит, причисленный к лику мучеников. При папе Геласии I (492–496) состоялось посвящение св. Виту какого-то храма, а в конце VI в. папа Григорий I упоминает монастыри св. Вита в Сицилии и Сардинии<sup>20</sup>.

В 756 г. франкский монастырь Сен-Дени близ Парижа объявил себя обладателем мощей св. Вита. На языке средневековой символики это означало существенное возрастание авторитетности культа св. Вита, ведь святых имелось несметное число, а монастырь Сен-Дени был особо привилегированным – здесь находилась королевская усыпальница, его тогдашний настоятель Фульрад впоследствии был одним из приближенных Карла Великого, стратегом церковной экспансии на Восток<sup>21</sup>. В ходе этой экспансии был основан вестфальский монастырь Корвай, куда в 836 г. Сен-Дени передал мощи св. Вита<sup>22</sup>. Корвай стал, благодаря широко применявшемуся принципу делимости реликвий, центром густой сети церквей, имеющих символическую частицу каролингской святыни; заметную роль это сыграло в становлении германской государственности, избравшей себе Вита в качестве патронального святого династии Оттонов<sup>23</sup>.

<sup>11</sup> Архангельское Евангелие 1092 г. Издание Румянцевского музея. М., 1912. Л. 165.

<sup>12</sup> [Востоков А. X.] Остромирово Евангелие. СПб., 1843.

<sup>13</sup> *Evangelium Assemani*, codex glagoliticus Bibliothecae Vaticanae / Ed. J. Kurz. Praha, 1955. Т. 2.

<sup>14</sup> Билярский П. С. Состав и месяцеслов Мстиславова списка Евангелия // Изв. ОРЯС. СПб., 1861. Т. X. С. 131.

<sup>15</sup> Алексеев М. П. Англосаксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. М.; Л., 1935. Т. II. С. 39–80; Мурьянов М. Ф. Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 216–224 (Наст. изд. Ч. I. С. 96–105).

<sup>16</sup> *Förstemann E. Altdeutsches Namenbuch*. Bonn, 1900. Bd. 1. Personennamen. S. 1563; *Ergänzungsband*, verfasst von H. Kaufmann. München, 1968. S. 397.

<sup>17</sup> Соболевский А. И. Указ. соч. С. 278.

<sup>18</sup> Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1962. Кн 2. С. 595.

<sup>19</sup> *Delehaye H., Quentin H. Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*. Bruxelles, 1931. P. 319–320.

<sup>20</sup> *Bibliotheca Sanctorum*. Roma, 1969. Т. XII. Col. 1244–1246.

<sup>21</sup> *Prinz F. Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl dem Grossen* // *Karl der Grosse*. Düsseldorf, 1965. Bd. 2.

<sup>22</sup> *Wiesemeyer H. La fondation de l'abbaye de Corvey a la lumière de la Translatio St. Viti* // *Corbie, abbaye royale*. Lille, 1963.

<sup>23</sup> *Krüger K. H. Dionysius und Vitus als frühottonische Königsheilige. Zu Widukind I, 33* // *Frühmittelalterliche Studien*. Berlin; New York, 1974. Bd. 8. S. 146–154.

Уже в IX в. Корвай послал своих миссионеров на славянский Восток. Они прибыли на балтийский остров Рюген, к имевшему общеславянское значение Арконскому святилищу языческого бога Световита, имея с собой частицу мощей св. Вита<sup>24</sup>. Удар был рассчитан лингвистически очень точно: сходство этих имен существенно облегчило христианизацию западных и южных славян; реликты язычества вплоть до нового времени наблюдались этнографами в народном понимании культа св. Вита. В частности, чешские крестьяне придерживались обычая приносить в престольный праздник к пражскому собору св. Вита петуха – «в жертву»<sup>25</sup>, хотя жертвы такого рода в христианстве совершенно неуместны.

Давление Генриха I на остатки распавшейся Великоморавской державы привело к тому, что чешский князь Вячеслав в 929 г. без сопротивления признал себя германским вассалом и, приняв от Генриха I в дар частицу мощей св. Вита из Корвайского монастыря, заложил на этой основе в Праге храм-ротонду св. Вита, впоследствии разросшийся в кафедральный собор пражской епископии (первым пражским епископом стал в 967 г. Титмар Корвайский). Согласно церковному праву, сооружение храма невозможно без санкции местного епископа, который должен лично водрузить крест на месте, отведенном под строительство<sup>26</sup>. Вячеславу разрешение на строительство выдал регенсбургский епископ Тутто<sup>27</sup>. Предполагают, что примерно в это же время в Прагу был доставлен из Регенсбурга латинский литургический документ, содержащий молитвословия на день св. Вита – сакраментарий второй половины VIII в.:

1. Da ecclesię tuę, domine quaesumus, <sancto> Uito intercedente superbe non sapere, sed tibi placita humilitate proficere, ut proterua despiciens, quaecumque [a]matura sunt, libera[tio] exerceat caritate[m].

2. SECRETA. Sicut gloriam diuinae potentię munera pro sanctis oblata testantur, sic nobis effectum, domine, tuę saluationis impenda<n>t.

3. AD COMPLENDUM. Refecti, domine, benedictione solemni[a], quaesumus, ut per intercessionem sancti Uiti medicina[m] sacramenti et corporibus nostris prosit et mentibus<sup>28</sup>.

Возможно, именно с такого текста делался перевод для Киевских глаголических листков, если полная рукопись этого фрагментарно сохранившегося памятника славянской письменности IX–X вв. включала день св. Вита. Однако опыты перевода на славянский язык латинского сакраментария, какими являются Киевские листки<sup>29</sup>, остались опытами<sup>30</sup>, общепринятое славянское богослужение отличается от латинского не только языком, но и всей структурой ритуалов и текстов. С 929 г., после закладки храма св. Вита в Праге, латинизация церковной жизни и разрушение кирилло-мефодиевской традиции в чешских землях шли полным ходом, через столетие остался единственный островок, где совершалось славянское богослужение – Сазавский монастырь, основанный в 1030-х гг., но и здесь имел место своеобразный православно-католический синкретизм, о котором можно судить по личности самого основателя Сазавской обители – славянина Прокопа, бородастого бенедиктинца<sup>31</sup>. Вит был ему не чужд – это имя носили его отец и племянник; сын Прокопа Эммерам получил свое имя в честь локального регенсбургского святого, епископа Эммерама († в 652 г.). Необходимость иметь день св. Вита в сазавском календаре очевидна, службу дня нужно было совершать по славянскому распорядку, т.е. по служебной Минее. Славянские Минеи являются переводом греческих. В печатных греческих Минеях, сложившихся на основании авторитетной литургической практики Афона, службы св. Виту нет. В самое последнее время обнаружены две греческие службы св. Виту, по спискам не ранее XIII в.; представляют они традицию греческих монастырей южной

<sup>24</sup> Moszyński L. Świętowit // Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław, 1975. T. 5. S. 589–591.

<sup>25</sup> Sartori P. Heiliger Veit // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin; Leipzig, 1937. Bd. 8. Sp. 1540.

<sup>26</sup> Vogel C., Elze R. Le Pontificat romano-germanique du dixième siècle. Città del Vaticano, 1963. T. I. P. 122.

<sup>27</sup> Bosl K. Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes // Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit / Hrsg. von F. Grans und H. Ludat. Wiesbaden, 1967. S. 120–122.

<sup>28</sup> Das Prager Sakramentar. II. Prolegomena und Textausgabe / Hg. von A. Dold in Verbindung mit L. Eizenhöfer. Beuron, 1949. S. 83\*; Ср.: Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentarien. II. Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (Cod. Vatican. Regin. lat. 316). Dargeboten von P. Siffrin. Roma, 1959. S. 110–111.

<sup>29</sup> О них см.: Мурьянов М. Ф. Поэтика старославянизмов // Сравнительное изучение литератур. Сборник статей к 80-летию академика М. П. Алексеева. Л., 1976. С. 14 (Наст. изд. Ч. I. С. 247–252).

<sup>30</sup> Ср.: Vajs J. Hlaholský zlomek nalezený v Augustiniánském klášteře v Praze // Časopis Českého Musea. Praha, 1901. 75. S. 21–35 (опыт другого рода – глаголический фрагмент XIV в., со службой св. Виту, либо переписанный хорватом в Праге, либо доставленный сюда из Хорватии; см.: Matějka L. Op. cit. P. 24–25).

<sup>31</sup> Kadlec J. Svatý Prokop. Roma, 1968.

Италии<sup>32</sup>, сазавским монахам XI в. вряд ли доступных. В этих условиях давно известный факт существования славянской службы св. Виту в русских Минеях XII в.<sup>33</sup> приобретает особое значение: служба эта, возможно, является не переводом с греческого, а оригинальным памятником славянской гимнографии, которому в силу этого должно быть отведено в истории славянских литератур место более значительное, чем переводному «Мучению св. Вита». Между тем «Мучение» публиковалось дважды, служба – ни разу. Вот ее текст, по Минее ГИМ (Синод, собр., № 167; седален и стихиры – л. 99–101, канон – л. 118–122) с разночтениями по Минее РНБ (Соф. собр., № 206; седален и стихиры – л. 49 об. – 51, канон – л. 59–60 об.):<sup>34</sup>

*Седален второго гласа. Подобен: течениемъ кр<sup>34</sup>*

Кроплениемъ кровѣ твою, Вите,  
напоивши сѧ цркви,  
3 юже ти дасть истока непрѣсоушима,  
напоивающаго вселеную цѣльбами,  
тобою хвалацаа сѧ

*Стихиры восьмого гласа. Подобен: ѡ прѣславьно*

6 Святителю славне,  
ты исповѣда Хръста  
сѧ Модестомъ и Кръстѣаницю  
9 и на оуды прѣдасте сѧ  
и въ вѣруци конѣбѣ  
Диоклѣтиана и Антонина посрамисте  
12 и непрѣязнь до конца попрасте,  
тѣмъ нынѣ веселяще сѧ  
на небеси  
15 молитѣ за ны  
Бога всѣхъ  
Творца и Господа.  
18 Како ны сѧ не дивити  
моукамъ твоимъ, славне,  
ѡже подѣла ѡтъ неправдынъ мучитель  
21 въ тѣмницю  
взсадиша тѧ ѡко Петра  
и желѣза же възложиша на тѧ  
24 и львы же поустѣша на тѧ,  
ѡко на Данила пророка,  
сѧ нимже  
27 моли нынѣ  
да спсаетъ душа наша  
изъ бѣдъ всѣхъ.

<sup>32</sup> Minisci T. *Innologia greca per S. Vito Martire* // *Studi Bizantini e Neoellenici*. Roma, 1957. Т. 9. Р. 309–316; *Analecta Hymnica Graeca*. Roma, 1972. Т. X. Р. 73–85, 347–348.

<sup>33</sup> Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел III. Книги богослужебные. М., 1917. Ч. 2. С. 68.

<sup>34</sup> Разночтения Соф. собр.: надписание седална течениемъ; 1 колон перед Вите; 2 сѧ; 3 непрѣсоушима; 4 вселеную цѣльбами; 5 хвалацаа сѧ надписание стихир ѡ прѣславьно; 6–7 нет колона; 8 Кръстѣанице; 9 предасте сѧ; 10 вѣруци конѣбѣ; 11 Диоклѣтиана и Антонина; 12 непрѣязнь; 13 нынѣ веселяще сѧ; 14–15 на нѣсе молитѣ; 16–17 ѡ всѣхъ Творца и Га; 18 сѧ; 19 славне; 21–22 нет колона; взсадиша тѧ; 23 тѧ; 24 тѧ; 25 на оуцено; 26–27 нет колона; нынѣ; 28 да спсет сѧ; 29 всѣхъ; 30 поспаша ѡ ѡ ѡ; 31 ѡ-лѣтъ Вите; 32 творѧ; 33 памѧ; 35 хотѧ; 37–38 нет колона; 41 ницѧ; 42–44 образуют двуступище: и дѣлѧмъ добрымъ ѡ ѡ ѡ ѡ да нице подажѧ грѣхомъ нашимъ; 45 ницѧмъ; 46 извавама ѡ всѧкомъ; 47 ѡко; 48–49 нет колона.

30      Врачъ посланъ бывъ шъ Бога  
         семи лѣтъ Витѣ  
         въ семь вѣкъ чюдо творѣа  
 33      тѣмъ память твою поминаемъ  
         и къ гробу твоему приѣгаемъ,  
         милости хотѣе оу тебе,  
 36      избранъ страсотърпче,  
         оу Хрьста Бога  
         примъ даръ,  
 39      ицѣлѣти душа наша.

        Примъ хвалу, свѣтын Витѣ,  
         отъ оустъ ниць  
 42      и дѣлѣмъ добрымъ  
         оу Бога шъданнѣ  
         подажъ грѣхомъ нашимъ,  
 45      ицѣлаѣ же недугъ наша плѣтскыа,  
         избавлаѣ ны шъ всѣакоа напасти,  
         ако странюлюбѣць,  
 48      прими ны,  
         страстѣныа,  
         и спѣси душа наша.

Этим в обеих Минеях исчерпывается содержание службы св. Виту на 15 июня. Канон же, восьмого гласа, помещен в конце службы следующего дня. Так делить службу одному и тому же празднику в Минеях не принято; при систематизации гимнографического материала византолог Э. Фоллиери, столкнувшись с фактом приурочения гимнов св. Виту в одном из греческих документов к 16 июня, сочла это недосмотром, ошибкой: *perperam Iun. 16*<sup>35</sup>. Каталог московского Синодального собрания рукописей объяснил включение канона св. Виту в службу 16 июня иначе: «он помещен здесь как оставшийся от предшествующего числа, в которое и без того уже положено два канона»<sup>36</sup>. В самом деле, достигнута удобная равномерность, на оба соседних дня при таком расположении приходится по два минейных канона: на 15 июня – Феодору Сикеоту и апостолу Фортунату, на 16 июня – Тихону Амафунтскому и Виту. Однако такие вольности в перестановках сакрального времени, приобретение удобств путем нарушения календаря, причем именно за счет гимнов св. Виту, – верный признак начавшегося вытеснения его культа. В Остромировом и Архангельском Евангелиях, где на 15 июня значится только св. Вит, а 16 июня вообще пусто, роль этой службы выглядит более внушительной. Итак, канон<sup>37</sup>:

#### *Песнь 1. Ирмос: водоу про*

        Безбожна разори льщенѣа  
         безаконна родитѣла сила сна  
 3      свѣтъмъ съвыше просвѣщаемъ,  
         яко агна на заколеннѣ водимъ.  
         Съсоздъ избранъ шерѣте сѣа  
 6      семи лѣтъ сы, прѣблагене,  
         въ семын вѣкъ истачаѣ  
         ицѣленнѣ страстѣми своими  
 9      Жьрты ради дѣмоньскыа  
         проповѣдаѣа, благовѣрно,

<sup>35</sup> *Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Città del Vaticano, 1966. Vol. V. 2. Index hagiographico-liturgicus. P. 61.*

<sup>36</sup> Описание славянских рукописей... С. 68.

<sup>37</sup> *Ирмос:* водоу прошьд; 1 безбожна разори льщенѣа безаконна; 2 родитѣла; 5 шерѣте сѣа; 6 прѣблагене; 7–8 вѣкъ-истачаѣ ицѣленнѣ; 9 Жьтвы дѣмоньскыа;

єдинство Божества въ Тронци  
12 славити и хвалити трьсватными гласы

Чини Тѣа ангельстини и чловѣчѣстин,  
безневѣстная Мати, хвалѣть присно  
15 Зижителя бо ихъ, яко млада,  
на рѣку свою понесла кси \*

Песнь 3. Ирмос: Ты кси оутвърж

Славу и богатство  
18 життискоу прѣзрѣвъ,  
всприятъ  
вѣнцы похвалѣ,  
21 прѣхвальне мѣчениче вите.

Грѣдость низложи  
богопротивнаго мѣчителя,  
24 прѣславне,  
неприазниныска  
пѣлцы поправѣ вѣрою.

Чюдеса испѣла  
всю вселеню прѣкрасне  
и дѣломъ  
30 пользоу подавши  
просѣшнымъ вѣрою

Тебѣ вси имамъ  
33 приѣжице и стѣноу нашу  
крѣстьяни  
и Тѣа слава  
36 немолчно, Безневѣстная.

\* 12 после хвалити колон; 13 Тѣа; перед и колон; 15 Зижителя бо ихъ-яко; после млада нет колона; Ирмос: ты кси оутвър; 18 презрѣвъ; 19–20 нет колона; 21 преславне; 23 бѣопротивнаго; 23–24 нет колона; преславне; 25–26 нет колона; неприазниныска; 27 Чюдеса; 28 всю вселеню прекрасне; 29–30 нет колона; дѣломъ; 32 вси; 33–34 нет колона; наши крѣстьяни; 35 и опущено; славаимъ; 36 немолчно; Ирмос: оуслышахъ Ти сло; 37 испѣли сѣ; 38 после ѿрѣ колон; 39–40 нет колона; 41–42 нет колона; сѣ послужил; 43 сѣ; 45 бездѣшнымъ не служил; 46 покланяю сѣ; 49 после мене колон, после разумѣи нет колона; 51 вси; 54 после оумоли колон; 55 тоуженна; 56–57 и всякого вреда противнаго; 58 шествую сѣ мною; 59 мѣченика; 60–61 нет колона; крѣпость; 63 Оумовредыны мѣтѣ; 64 издрече; 68 їам; 67–68 нет колона; 71 їсѣ; 72–73 нет колона; сѣ възноу; 74 браконенскоу сѣна, Мѣриѣ чиста; 75 послати намъ вѣрнымъ; Ирмос: мѣтѣмъ си пролю; 76 Мѣнащю сѣ; 77 мѣами различными; 78 вѣмъ мѣноушнымъ нмѣ Хѣо; 79 после вите нет колона; 80 сѣ сѣ Мѣдестамъ; 81 сѣ радости тѣлеса; предадоху; 82 испѣланиемъ вѣдѣти; 83 Презрѣши; 84 перед не колон; ѿ о; 85 о различныхъ; 90 повелѣноу Диокантаномъ; 91 на мѣниѣ ѣтымъ коновъ; 92 оловѣмъ; 93 непѣщю вѣ томъ кончатѣ сѣ; 95 Непрестан о насъ молаци Прѣтѣа їце Дѣо-; 96 яко вѣрнымъ оутвърженне Ты кси; 98 сѣ; 99 тѣмъже Тѣа ис; 100 възплащенаго; Ирмос: иже ѿ Нѣдѣа до; 101–102 нет колона; одержимъ вѣстоудны; 103–104 нет колона; ѣтымъ; 105 възпничимъ вѣрно; 106 ѿцѣ; 107–108 нет колона; Избавѣ и отроки; огненнымъ; 109 древлѣ; 110–111 нет колона; вѣстоуднаго їра възпнище; 112 ѿцѣ; 113 Тѣвѣзначноу; 114 тѣламъ; 115 приношаху; 116 предаемъ; 117 огня; перед вѣромъ колон; 118 ѿцѣ наши; 119 Дѣчки из ложенъ; 120–121 нет колона; сѣ пави сѣ; 122 твою вѣдѣвши; 123 правовѣрно; 124 ѿцѣ наши; Ирмос: сѣмъ сѣднице; 125 сы; 126 преславнымъ мѣнче вите; 127 в; обрѣте сѣ; 129 Бѣговоление; 130 възпнише; 131 бѣте; 132 всю вселеню твою житиѣ; 133 мѣнче преславнымъ вите; 134 оудѣнниче; 136 яко; тѣрпѣше; 137 и опущено, възпнише опущено; предаи дѣшю; 138 него же дѣт вѣте, 140 напастнымъ обрѣте сѣ; 141 одержимымъ; 142 и опущено; 145 обило; понцимъ; 148 въ єдинѣи соуща; 149 зарю єдиноу; 150 Роди Тѣа; 151 ѿцѣ; 152 после ѿрѣтѣюща колон; єдиносоущанъ; Ирмос: въ истину їци; 154 вѣльмъ; сѣ; 155 вси; вселеню; 156 ицѣленна вѣмъ обило; 157 Кто; чюдеса; 159 вѣмъ подаи обило ицѣленна; 161 творѣщимъ вѣрно; 162 непрестанно Тѣа; 163 перед сѣ колон; 164 сѣхранни; 165 вѣрно творѣща; 167 обѣмъ; 168 спасенне наше | ѿпе наши.

Песнь 4. Ирмос: Услышахъ Г҃и съ

И҃роusti испѣланъ сѣа,  
неправѣдныи цѣсарь въззѣи, глагола,  
39 принеси жьртвоу  
богомъ моимъ  
и, покланавъ сѣа,  
42 послѣжи имъ

Не стыдиши ли сѣа безаконныи моучителю  
таковаа издрнцаа,  
45 азъ бо тѣломъ бездоушнымъ не слоужю,  
ни покланяю сѣа твари  
въ Творьца мѣсто.

48 Не льсти себе, цѣсарю,  
нѣ послушан мене и разоумѣи  
Творьца небоу и земли  
51 и всѣмъ твари  
Съпасителя.

Сына Своѣго и Господа,  
54 Прѣчистаа, оумоли съпати стадо свое  
отъ напастѣи и сътоуженнѣи  
и всакого врѣда  
57 противнааго.

Песнь 5. Ирмос: просвѣти насъ

Поутъ шествоуѣа  
съ мною, Господи, на мѣчениа ми  
60 и подажъ ми крѣпостие  
и тѣрпѣникъ  
на Тя бо оупованикъ своекъ възлагаю.

63 Оумоврѣдныи  
моучитель изрече, глагола,  
растагнѣте и глаголюще  
66 принеси жьртвоу и пожьри имъ.

Свѣатыи Витъ  
отъвѣща кмоу, глагола,  
69 азъ принести имамъ жьртвоу  
и тѣло Избавителю ми  
и Съпасоу Исоусу Хресту

72 Помоли сѣа выиноу  
Сыноу Своѣмоу и Богъ нашему,  
браконенскоусьнаа Марикъ чистаа,  
75 послати намъ, вѣрнымъ, велию милость.

Песнь 6. Ирмос: моли́тваю си про

Мѣнацію сѧ моучителю моуками  
различьнымъ оустрашѣти,  
78 въсѣмъ именюющимъ  
имѧ Хрѣстоу, свѣтъ же Витѣ  
сѧ Моде́стому и Крѣстаницю сѧ радостию  
81 телеса своѧ на мѣки прѣдаваху,  
испытанъ благодатию Хрѣстоу.

Прѣзрѣаще мѣченици свѣтъ мѣчениа,  
84 поруга́ша дѣвола, не рожьше в огни,  
ни в лѣвѣхъ, ни в различьныхъ мѣкахъ,  
вѣрою оукрашани,  
87 веселяще сѧ поаху:  
Владыко, прими в мирѣ доуша наша.

Велѣнию бестоудноу повелѣноу  
90 Диоклитіанъ мѣчитель на мѣченик  
свѣтымъ коньезъ взварити,  
сѧ смолоу и шовъ непѣноу,  
93 вѣ томъ кончатъ сѧ нѣ,  
не вѣды бестоудныи своѧ немоу

Непрѣстан в насѣ молаци,  
96 Прѣчистаѧ Богородице Дѣво, ꙗко вѣрнымъ  
оутвѣрженъ Ты кси  
и надежею Твою крѣпимъ сѧ,  
99 тѣмъ же Тѧ и ис Тебе  
всплѣнаго Бога прославляемъ.

Песнь 7. Ирмос: иже ѿ Иудѣѧ

Гнѣвъ шѣржимъ  
102 бестоудныи мѣчитель,  
желѣза въскладахъ  
на выѧ свѣтымъ,  
105 възпнющимъ вѣрно:  
Шѣцъ нашихъ, Боже вс <...>

Избавили шѣроу  
108 ис пѣци огньныѧ  
въ Вавилонѣ дрѣвѣ  
избави нынѣ из доуки  
111 бестоуднаго цѣсѧ възпнюща:  
Шѣцъ нашихъ <...>

Трѣбезначальноу свѣтоу,  
114 трѣсѣставьныи тѣломъ,  
жѣртвоу приношаху  
львомъ прѣдаки,  
117 шѣ же изывѣше, вѣрою поаху:  
Шѣцъ нашихъ

Из Дѣвичьскъ ложьснѣ  
120 всплѣцъ сѧ ави сѧ  
на сѣспасениѧ наше  
тѣмъ же Матѣр Твою  
123 видѣвѣше правовѣрно, възпнѣмъ:  
Шѣцъ нашихъ, Бож <...>

Песнь 8. Ирмос: семь седмицею

- Седмъ лѣтъ сынъ Витѣ,  
126 прѣславныи мучениче,  
въ семьи вѣкъ чюдомъ источникъ шверѣте сѧ,  
силою бо съ высоты  
129 благоволенникъ примъ,  
Творцю Избавителю възпѣаше:  
Дѣти бла <...>  
132 Оудивъ вьсю вьселенюю  
твою житникъ, мучениче  
прѣславныи Витѣ, оугодьнице Хрьстовъ  
135 мучами во мучимъ,  
ако бесплзтънь, тѣрпѣаше,  
Творцю и Избавителю възпѣаше, прѣдаѧ свою доушу:  
138 Дѣти, благословите свѣщъ <...>  
Помощьникъ крѣпкъ,  
напастънымъ шверѣте сѧ  
141 и шдържимымъ страстьми  
и разлчънымъ недугъ,  
силою бо съ высоты  
144 Прѣсвѣтаго Доуха примъ,  
швилъ дакши ицѣленнѧ вѣрою поющимъ:  
Дѣти, благословите <...>  
147 Трьсвѣтлоу божество  
въ кдинои соуща зарѧ,  
изъ кдиноу трисѣставна ктѣства  
150 Родителя безначальна  
равноктѣствено Слово Штъцю,  
цѣсарѣствоущъ кдиносоущьнъ Доухъ:  
153 Дѣти бл <...>

Песнь 9. Ирмос: въ истинноу Богъ

- Велию дароу ты съподобѧ сѧ, славыне,  
и вьсю просвѣти вьселенюю,  
156 ицѣленникъ вьсѣмъ швилъ подаваѧ.  
Къто исповѣсть твоѧ чюдеса, славыне,  
ѧже твориши въ мирѣ вѣщисла  
159 вьсѣмъ подаѧ швилъ ицѣленникъ  
Простѣри съ высотъ твоѧ милости, блажене,  
творящимъ вѣрно памать твою,  
162 да непрѣстанно тѧ величакъмъ.  
Ликоуѧ на небеси съ бесплотънымъ силами,  
твоѧ пѣвца съхранѧи,  
165 вѣрно творѧщаѧ прѣчѣстноюу ти памать  
Сздѣла неиздреченно, Владыко Сзпасе,  
овоюдру шѣма си ктѣсьсвома  
168 самовластною волею сзпасеникъ наше

Таков текст славянской службы св. Виту, отвечающий всем формальным требованиям византийской литургики. Для полноты картины недостает, пожалуй, только кондака, полагающегося видному празднику. Греческий кондак св. Виту существует<sup>38</sup>, но, конечно, был большой редкостью и

<sup>38</sup> Он опубликован по римской рукописи XI в. (Cod. Corsinianus 366): *Pitra J. B. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Paris, 1876. Vol. 1. P. 582; впоследствии обнаружено его наличие и в венской рукописи XII в.

составителю славянской службы остался неизвестным. Он нашел остроумный выход из положения, назначив своему седальну в качестве музыкального эталона кондакарную мелодию – в одной и той же строфе тем самым соединились качества и седальна, и кондака. Об этом говорит лаконичное надписание к седальну: **под·точениемъ кр.**, то есть подобен по мелодии гимну, начинающемуся словами **точениемъ кр.** Как правило, подобие назначается между гимнами одного и того же жанра: седальны бывают подобны седальнам, стихиры – стихирам, кондаки – кондакам, икосы – икосам. Седальна, начинающегося словами **точениемъ кр.**, не существует, речь идет о кондаке св. Димитрию Солунскому, с зачалом

Τοῖς τῶν αἱμάτων σου ρείθροις, Δημήτριε  
τὴν ἐκκλησίαν Θεὸς ἐπορφύρωσεν.

Это – предполагаемое творение Романа Сладкопевца (VI в.), лучшего из кондакарных пиитов. Критический текст старославянского перевода не имеет разночтений, сходных с нашим вариантом: **Крѣвни твоихъ стрѣлинъ, Димитріе, църковь Богъ овагъри<sup>41</sup>**. Можно было бы сомневаться в правильности отождествления, но она подтверждается аналогией, этот же кондак служит мелодическим эталоном для седальна в греческой службе мученикам Иакову и Азе, сохранившейся в парижской рукописи XI в.<sup>40</sup>

Что же касается мелодического эталона для стихир, обозначенного зачалом **ω прѣславнѣно**, то он – не из редких и за одну лишь первую четверть годового круга в новгородских Минеях 1095–1097 гг. встречается 23 раза. И. В. Ягичем указано греческое соответствие зачалу – **Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος<sup>41</sup>**, но это не решает вопроса о том, каков же эталон, ведь словами **Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος** начинаются 84 разных гимна!<sup>42</sup> Решение дала Э. Фоллиери – ее каталог зачал построен так, что тотчас определяется искомое – ставрофеотокион **Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος! ὁ φρικτῆς ἐγχειρήσεως!<sup>43</sup>**

Ирмосы канона принадлежат к числу изданных Э. Кошмидером, параллельно с греческим оригиналом и музыкальной нотацией славянского и греческого текстов<sup>44</sup>, впоследствии к этому добавилось издание древнегрузинского перевода<sup>45</sup>. Автор первого ирмоса – Иоанн Дамаскин, шести других – Иоанн-Мних, который, возможно, является тем же Иоанном Дамаскиным. Ирмос четвертой песни – творение Космы Мниха<sup>46</sup>. Ирмос шестой песни примечателен тем, что для него известен сирийский текст с музыкальной нотацией<sup>47</sup>.

Известны греческие оригиналы феотокионов, завершающих первую, третью, пятую, шестую и седьмую песни канона<sup>48</sup>. Это, впрочем, ничего не меняет в постановке вопроса об оригинальности самого канона: феотокионы столь же универсальны, как и ирмосы, и обычно брались готовыми из уже имеющегося репертуара.

В каноне св. Виту примечательна композиционная особенность – диалогическая форма изложения. На необычную роль диалога в гимнографии обратил внимание М. П. Алексеев в своих пронизательных суждениях о благовещенской службе, где в уста персонажей вкладываются слова, отсутствующие в евангельском повествовании об этом же событии<sup>49</sup>. М. П. Алексеев по справедливости высоко оценил психологическую достоверность художественного изображения в диалогах благовещенской службы. В нашем случае на первый взгляд напрашивается

(Nationalbibliothek, Cod. Suppl. gr. 96): *Grosdidier de Matons J.* Romanes le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine. Lille, 1974. P. 177.

<sup>39</sup> *Der altrussische Kondakar / Hrsg. von A. Dostál und H. Rothe, unter Mitarbeit von E. Trapp.* Giessen, 1977. Bd. 3. S. 130–131.

<sup>40</sup> *Analecta Hymnica Graeca / C. Nikas collegit et instruxit.* Roma, 1970. Vol. VIII. Canones aprilis. P. 215.

<sup>41</sup> [Ягич И. В.] Служебные Минеи. СПб., 1886. С. 522, 530 и др.

<sup>42</sup> *Follieri H.* Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Città del Vaticano, 1966. Vol. V. 1. P. 235–236.

<sup>43</sup> *Μηνῶνα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ, I.* Ἐν Ρώμῃ. 1888. Σ. 314.

<sup>44</sup> *Koschmieder E.* Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. Lfg. 1. München, 1952. S. 252, 264, 270, 276, 282, 288, 296, 306.

<sup>45</sup> *Метревели Е. П.* Две древние редакции грузинского Ирмология (по рукописям X–XI вв.). Тбилиси, 1971. № 333, 349, 352, 360, 366, 378, 385, 401.

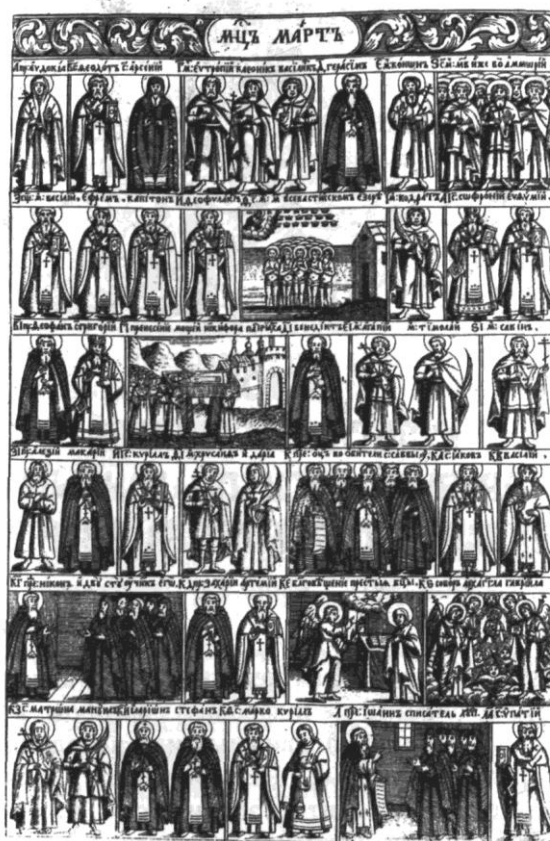
<sup>46</sup> *Eustratiades S.* Εἱρμολόγιον. Chennevières-sur-Marne, 1932, n° 314, 315, 321, 322.

<sup>47</sup> *Métrévélis H., Outtier B.* Contribution à l'histoire de l'Hirmologion // Le Muséon. Louvain, 1975. T. 88. P. 358.

<sup>48</sup> *Analecta Hymnica Graeca.* Roma, 1978. Vol. XI. P. 405–414; *Follieri H.* Op. cit.. T. 3. P. 286; [Ягич И. В.] Указ. изд. С. 141.

<sup>49</sup> *Алексеев М. П.* Пушкин. Л., 1972. С. 320.

противоположная оценка искусства диалога в каноне св. Виту: в уста семилетнего ребенка вкладываются слова, показывающие полную неспособность гимнографа справиться с возрастной дифференциацией прямой речи. Торопиться с отрицательной оценкой его умения все же не следует. Вспомним, что в рождественских гимнах Романа Сладкопевца, наиболее авторитетного византийского пиита, имеют место диалоги между Христом и Марией, где в уста новорожденного богومладенца вкладываются ученые рассуждения на богословские темы<sup>50</sup>. В Евангелии ничего похожего нет, но это не влекло за собой обвинений Романа в нехудожественности или в ереси. Диалогизация художественного текста – самое эффективное средство сделать сюжет захватывающе живым, создать у слушающих иллюзию сопереживания, причастности к разворачивающейся мистерии<sup>51</sup>. Набором цитат из Евангелия создать такой диалог невозможно, нужен вымысел, причем не беспредельный, сдерживаемый чувством меры. Писаных законов о границах допустимого вымысла не существовало, как нет их и поныне для прямой речи, когда драматург строит диалог в пьесе на историческую тему<sup>52</sup>.



Мартовские святцы.  
Старопечатная гравюра

<sup>50</sup> *Romanos le Mélode. Hymnes / Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons. Paris, 1965. Vol. 2.*

<sup>51</sup> *Lüthi M. Dialog // Enzyklopädie des Märchens. Berlin; New York, 1980. Bd. 3. Sp. 585–590.*

<sup>52</sup> Ср.: *Matějka L. St. Veit, der Patron Böhmens, im ältesten kirchenslavischen Schrifttum // Annales Instituti Slavici. Wien; Köln; Graz, 1974. Bd. 8. S. 42–49.*

## К ИСТОРИИ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ ПО ДАННЫМ КАЛЕНДАРЯ ОСТРОМИРОВА ЕВАНГЕЛИЯ. *Статья опубликована: Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1982. М., 1984. С. 130–138.*

Древнерусские летописцы нередко обозначали даты регистрируемых ими событий не цифровым способом, а названиями церковных праздников, подвижных или неподвижных, либо памятьми рядовых святых. Разработки по хронологии должны, следовательно, исходить из знания всего, что есть и было в церковном календаре, исходить из уверенного владения церковным счетом времени. Но это прямая специальность средневековых литургистов. Полного согласия между ними не бывало, каждый созданный ими календарный документ имеет свое лицо. Рассмотрев некоторые из этих материалов в связи с анализом иконографической программы фресок Софии Киевской, В. Н. Лазарев пришел к выводу: «В Византии еще в конце XI в. далеко не каждый день имел своего святого, чья память прославлялась во время богослужения. Так же было и на Руси в домонгольский период (известно, например, что Студийский устав Патриарха Алексея, введенный преподобным Феодосием в Печерском монастыре, упоминает под февралем, мартом, маем, июнем и июлем о шести–девяти службах для каждого месяца, а под августом здесь говорится лишь о двух службах). Это же подтверждается и древнейшими греческими синаксарями и месяцесловами, в которых тщетно было бы искать для каждого дня своего святого»<sup>1</sup>.

Вывод этот неправилен, он не учитывает основного вида литургической документации по данному вопросу – служебных Миней, которые содержат на каждый день года своего святого, а то и нескольких. Такие минеи дошли до нас в новгородских списках с конца XI в.<sup>2</sup>, а в греческих – с X в., сложились они как тип византийской книги не позже IX в.<sup>3</sup> Студийский устав, известный по древнерусской рукописи XII в. (ГИМ. Синод, собр., № 330), для оценки полноты календаря не пригоден, так как он имел иное назначение – назвать только те дни, в которые монахам не положено было трудиться.

В календаре домонгольской Руси было тесно. С этим приходилось считаться, когда князьям из престижных соображений хотелось учредить какой-либо новый культ, как это было у Ярослава Мудрого, добивавшегося канонизации Бориса и Глеба<sup>4</sup>, или у Андрея Боголюбского, решившего установить неведомый византийцам Покровский праздник<sup>5</sup>, – оба правителя рассматривали эти свои нововведения, можно сказать, как символы государственного суверенитета, так как должны были сломить сопротивление греческой церковной администрации.

В календарной практике случались новшества и не столь значительные, но все же проливающие некоторый свет на политическую историю своего времени. Таковы два нижеследующих факта в календаре первой по старшинству датированной древнерусской рукописи – Остромирова Евангелия 1056–1057 гг.

На 23-й день июля читаем: *стра(ть) с(вѣ)тааго Аполлинаря архиеп(и)с(ко)па Равньскааго*<sup>6</sup>. Других случаев, когда бы имена Аполлинария или Равенны встретились в старославянской письменности, Словарь старославянского языка не зарегистрировал<sup>7</sup>, нет их и в Указателе к первым восьми томам ПСРЛ, равно как и в насыщенном двусторонними данными труде В. Т. Пашуто по истории внешних сношений древнерусского государства<sup>8</sup>. Византийские книжники кое-что об этом святом, несомненно, знали, потому что упомянули его в константинопольском Синаксаре, но все же известность Аполлинария простиралась главным образом на запад от Равенны – в Рим, Дижон, Эльзас, рейнские земли, даже в Ирландию<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Лазарев В. Н. Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 98–104.

<sup>2</sup> Издана первая четверть годового круга: [Ягич И. В.] Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886.

<sup>3</sup> Перечень рукописей см. в аппарате издания «*Analecta Hymnica Graeca*». Roma, 1966–1980. I. Schirò consilio et ductu edita, I–XII.

<sup>4</sup> Мурьянов М. Ф. Из наблюдений над структурой служебных Миней // Проблемы структурной лингвистики. 1979. М., 1981 (Наст. изд. Ч. II. С. 83–97).

<sup>5</sup> Воронин Н. Н. Праздник Покрова // Византийский временник. М., 1965. Т. 26. С. 208–218.

<sup>6</sup> [Востоков А. Х.] Остромирово Евангелие. СПб., 1843. С. 283.

<sup>7</sup> Имеется в виду Пражский словарь старославянского языка: *Slovník jazyka staroslověnského*. Sv. 33. Praha, 1979. S. 545.

<sup>8</sup> Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

<sup>9</sup> См. свод латинских календарных данных в кн.: *Munding E. Die Kalendarien von St. Gallen*. Beuron, 1951. Bd. 2.

В условиях времени, когда писалось Остромирово Евангелие, учреждение памяти Аполлинария отразило прозападные тенденции во внешней политике Древней Руси, напряженность отношений с константинопольской церковной властью. В самом деле, равеннский архиепископ находился в русле имперской политики Генриха III, отношения Ярослава Мудрого и его преемников с германским императором были мирными, а временами даже доверительными (Ярослав предлагал ему руку своей дочери), тогда как трения с Константинополем доходили до опасности военного столкновения<sup>10</sup>. При такой интерпретации интересующего нас места в Остромировом Евангелии нужно признать, что сделанный выбор святого, ничего особенного не говоривший не искушенным в церковной истории, т.е. практически всем новгородцам, включая заказчика рукописи посадника Остромира, в глазах ученой греческой иерархии, окружавшей приезжего митрополита-грека, выглядел как высокий образец киевского политического искусства. Обращаясь к символической памяти Аполлинария, великокняжеская дипломатия приобретала хорошую позицию во взаимоотношениях с Генрихом III, номинально не совершая ничего плохого для византийцев, находившихся под свежим впечатлением взаимной анафемы с Римской церковью (1054). Ведь Равенна в это время не была подвластна папе, а ее первый епископ (не архиепископ, как неточно обозначено в Остромировом Евангелии) был, согласно легенде, выходцем из Антиохии, учеником апостола Петра, к тому же миссионерствовавшим и на славянской земле, в Далмации<sup>11</sup>.

Чтобы включить имя Аполлинария в древнерусский календарь, недостаточно было прочесть легенду о нем или послушать восторженные рассказы очевидцев о великолепии равеннских храмов Аполлинария в Гавани (*Sant Apollinare in Classe*) и Аполлинария Нового (*Sant Apollinare Nuovo*), недостаточно было желаний сблизиться с Генрихом III или уколоть политическое самолюбие византийцев. Любой храм, руководствовавшийся таким календарем, как в Остромировом Евангелии, должен был иметь согласованную с этим календарем июльскую служебную Минею, иначе говоря, нужно было иметь текст службы Аполлинарию, соответствующий формальным требованиям православного богослужения, с его высокоразвитой гимнодией, отсутствовавшей у латинян и внедрявшейся в Киевской Руси главным образом путем переписывания болгарских переводов с греческих оригиналов. В случае крайней необходимости переводчика можно было найти и в Древней Руси, но оставалась проблема отыскания греческого текста.

Сегодня положение дел с греческими гимнографическими документами, относящимися к культу Аполлинария, выглядит следующим образом. На рубеже X–XI вв. в Гроттаферратском греческом монастыре близ Рима гимнограф Варфоломей Младший сочинил канон в честь Аполлинария, впервые опубликованный в 1955 г.<sup>12</sup> В 1978 г. был впервые опубликован еще один греческий канон на ту же тему, анонимный, сохранившийся в единственной рукописи, южно-итальянского происхождения – *Cod. gr. 140* библиотеки Мессинского университета, время которой, XII в., даст *terminus ante quem* для датировки самого текста, ничего другого об авторе и его времени определить невозможно<sup>13</sup>. В критическом аппарате, сопровождающем текст анонимного канона, ученым-издателем отмечено существование еще одного, донныне не опубликованного канона имеющегося в двух списках – служебных Минеях Синайского монастыря (*Cod. Sinait. gr. 627*, XI в.) и Метеорского монастыря (*Cod. Meteor. Metamorph.* 150, XII в.); в этом каноне чествуется не только Аполлинарий, но и Виталий, тоже епископ Равенны, а по инициалам феотокионов читается как акростих имя Георгия, которого предположительно отождествляют с византийским гимнографом IX в. Георгием Никомидийским. Скудость вышеприведенных данных о канонах Аполлинарию говорит за то, что этому святому редко где оказывали литургические почести по-гречески, отыскать такие материалы было для древнерусских литургистов совсем не простым делом, требовавшим большой библиотечной культуры и хороших связей с внешним миром. Как же они решили свою задачу?

Славянские служебные Минеи июля, современные Остромирову Евангелию, до нас не дошли. Неопубликованный старший список, относимый к концу XI или началу XII в. и считающийся новгородским (РГАДА, ф. 381, № 121), ничего об Аполлинарии Равеннском не содержит; во втором по старшинству списке. Минее XII в. № 122 этого же собрания, последняя из служб на 23 июля, –

---

S. 81; Lexikon des Mittelalters. München; Zürich, 1980. Bd. 1. S. 770.

<sup>10</sup> Пауцмо В. Т. Указ. соч. С. 51, 79, 123.

<sup>11</sup> Orioli G. I vescovi di Ravenna. Note di cronologia e di storia // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. Roma, 1978. T. 32.

<sup>12</sup> Giovannelli G. Gli inni sacri di S. Bartolomeo Juniore. Grottaferrata, 1955. P. 193–197.

<sup>13</sup> Analecta Hymnica Graeca. Vol. XI. Canones iulii. A. Acconcia Longo collegit et instruxit. Roma, 1978. P. 404–420, 613–615.

Поликарпа еп(и)с(ко)па Равенска (л. 102). В дальнейшем тексте ошибочное *Поликарп* без оговорок заменено на правильное *Аполлинарий*, относящиеся к нему гимны и есть то, что мы ищем. Открытия в этом, собственно, никакого нет – наличие службы Аполлинарию Равеннскому именно в этой рукописи давно отмечено русским агиологом архиепископом Сергием<sup>14</sup>, но исследованием текста службы никто не занимался, необходимая предпосылка для такого исследования создана только в наши дни, ученым издателем июльского тома «*Analecta Hymnica Graeca*».

Оказывается, славянский канон второго гласа (л. 105 об. – 108) ни одному из сейчас известных греческих канонов Аполлинарию не соответствует. Но вряд ли можно сомневаться в том, что он является произведением переводным, а не оригинальным: уж очень по-гречески автор решил вопрос выбора ритмико-мелодического рисунка для своего канона, задавшись такими ирмосами, которые ничего не говорили славянскому уху своим основным и редко встречающимся стиховым качеством, – они ямбические. Свойство ямбичности могло тогда функционировать только в стихосложении греческом, греческие оригиналы этих ирмосов известны: они составляют комплект, написанный Иоанном Арклийским для богоявленского канона<sup>15</sup>, исследованного петербургским академиком Августом Науком<sup>16</sup>, и ни в каком другом каноне годового круга печатных греческих миней и триодей не применяемый. Еще два случая их использования, тоже полным комплектом, теперь стали известны из «*Analecta Hymnica Graeca*», в канонах апостолу Андрею<sup>17</sup> и св. Николаю Мирликийскому<sup>18</sup>. Надо полагать, в выборе ирмосов гимнограф считался не только с соображениями метрическими, но и с сакральной иерархией прецедентов. Такие исключительно высокие и малочисленные аналогии, как богоявленский, апостольский и Никольский каноны, говорят, пожалуй, за то, что автору нашего канона сюжет был дорог так, как он не мог бы быть дорог, например, константинопольскому или афонскому поэту, никогда не бывавшему в Равенне и выполняющему более или менее случайный, рядовой заказ на канон малоизвестному святому, каким Аполлинарий не был только для греков, считавших Италию своей родиной. Иначе говоря, я считаю наибольшей вероятностью того, что утраченный греческий оригинал славянской службы Аполлинарию Равеннскому написан в Италии. Кроме канона, начинающегося словами «СВѢТОДАВЧЕ ТВАРИ И СЪДѢТЕЛЮ», служба содержит седален восьмого гласа, в музыкальном отношении подобный рождественскому седалну *Πιστάλι παστ(ыр)скиν(η)χ(η)ς* (Αὐλὼν ποικενιχῶν) и имеющий зачало *На твърдѣмь камени*, а также две стихиры второго гласа, мелодически подобные стихире утрени Великой Субботы *Сѣда отъ древа* (Ὁτε ἐκ τοῦ ξύλου), они начинаются словами: *Петроу върховнемюу высть състрадальникъ* и *Глагоу свѣтильникъ высть и градоу Равьньскъ велни заступникъ*.

Коррелятом текста гимнографического является текст житийный, прозаический. Есть немало случаев, когда трудный для интерпретации, замысловатый троп гимнографа становится понятным только после привлечения соответствующего места из прозаического, написанного очень простым языком жития святого, поэтому каноны в «*Analecta Hymnica Graeca*» снабжены подстрочными примечаниями, где обильно цитируется агиография. Анализируя соотношение гимнов и прозы, Э. Фоллиери выявила и обратную связь: бывали случаи, когда гимн становился первоисточником для какой-то из вторичных редакций жития<sup>19</sup>.

Проблемой текста Мученичества Аполлинария занимался в начале нашего века А. И. Соболевский, сделанное им по этой теме не нашло продолжателей в славистике. Ученого интересовали исключения, когда житийные тексты переводились не с греческого языка, как обычно, а с латинского. Мученичество Аполлинария попало в эту категорию и было им опубликовано по двум спискам XVI в. Санкт-Петербургской публичной библиотеки<sup>20</sup>, в подстрочных примечаниях дан ряд

<sup>14</sup> *Сергий (Снацкий), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Владимир, 1901. С. 221.

<sup>15</sup> *Eustratiades S.* Εἰρημολόγιον. Chennevières-sur-Marne, 1932, P. 37.

<sup>16</sup> *Nauck A.* Iohannis Damasceni canones iambici // Mélanges Greco-Romains tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg. T. VI. St. Pétersbourg, 1894. P. 205–210.

<sup>17</sup> *Analecta Hymnica Graeca.* Vol. III. Roma, 1972. Canones novembris. A. Kominis collegit et instruxit. P. 538–544.

<sup>18</sup> *Ibid.* Vol. IV. Roma, 1976. Canones decembris. P. 116–128.

<sup>19</sup> *Follieri E.* Problemi di agiografia bizantina. Il contributo dell'innografia allo studio dei testi agiografici in prosa // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. T. 31. Roma, 1977.

<sup>20</sup> *Соболевский А. И.* Жития святых в древнем переводе на церковнославянский с латинского языка. СПб., 1904. С. 20–37.

полезных сопоставлений с текстом латинским по старому изданию в «*Acta Sanctorum*»<sup>21</sup>. Работа Соболевского над памятником, содержащая важный вывод о том, что «нельзя сомневаться в принадлежности его первой эпохе существования славянской письменности», сегодня могла бы стать отправной точкой для новых филологических решений, на гораздо более полной источниковедческой основе<sup>22</sup>; в частности, мнение Соболевского, считавшего, что «в греческой литературе подробного Мучения св. Аполлинария неизвестно», может быть пересмотрено, так как греческая версия того же текста, что и славянский, обнаружена в рукописи 1307 г. библиотеки Мессинского университета (*Cod. Messan.* 29, л. 134–138 об.)<sup>23</sup>. В отношении русских первоисточников Соболевский отметил, что еще один, не использованный им, список находится в Москве, в макарьевских Минеях Четых XVI в., причем на сдвинутую дату – не на 23-й, как обычно, а на 22-й день июля. На самом деле в Синодальном собрании ГИМ есть два экземпляра макарьевских Миней Четий на июль, Успенский список (Синод, собр., № 996) и Царский список (Синод, собр., № 182)<sup>24</sup>, и Мученичество Аполлинария присутствует в обоих списках. Более того, Успенский список отводит Аполлинарию место и 22-го, и 23-го июля, на второй день дан совершенно иной житийный текст, краткой (синаксарной) редакции, зачатое которого давно опубликовано<sup>25</sup>, но не привлекло к себе внимания, хотя его заслуживает – ведь речь идет о тексте, не зарегистрированном ни в латинской, ни в греческой агиологии! По ошибке писца синаксарное Мученичество в Успенском списке продублировано: будучи внесенным на л. 390, оно повторено на л. 391–391 об. с немногими, но все же любопытными разночтениями, наглядно характеризующими индивидуальную степень точности при переписывании текстов.

На 15-й день июня читаем: *стра(сть) (в)л(а)го Вита и Жедоста пѣстѣна его*<sup>26</sup>. В Архангельском Евангелии 1092 г. формулировка лаконичнее: *(в)л(а)го м(у)ч(е)н(и)ка Вита*<sup>27</sup>. Эта же память назначена в календаре глаголического Ассеманиева Евангелия X–XI вв. – со сдвигом на 14 июня<sup>28</sup>. Исходная точка этого культа – Иеронимов мартиролог, документ, составленный в середине V в. и дошедший до нас в галльской версии (около 600 г.), где на 15 июня записано: «In Lucania Viti»<sup>29</sup>. Это значит, что 15 июня неизвестного года на территории южно-итальянской провинции Лукания был казнен за принадлежность к христианам Вит, причисленный за это к лику святых мучеников. При папе Геласии I (492–496) состоялось посвящение Виту какого-то храма, а в конце VI в. папа Григорий I упоминает монастыри св. Вита в Сицилии и Сардинии<sup>30</sup>.

В 756 г. франкский монастырь Сен-Дени близ Парижа объявил себя обладателем мощей Вита. На языке средневековой символики это означало существенное возрастание авторитетности данного культа. Ведь святых имелось несметное число, а монастырь Сен-Дени был привилегированным – здесь находилась королевская усыпальница, его тогдашний настоятель Фульрад впоследствии был одним из приближенных Карла Великого, стратегом церковной экспансии на Восток<sup>31</sup>. В ходе этой экспансии был основан вестфальский монастырь Корвай, куда в 836 г. Сен-Дени передал мощи Вита<sup>32</sup>. Корвай стал благодаря принципу делимости реликвий центром густой сети церквей, имеющих символическую частицу каролингской святыни; заметную роль это сыграло в становлении

<sup>21</sup> *Acta Sanctorum*. Julius. T. 5. Antverpiae, 1727. P. 344–350.

<sup>22</sup> *Bibliotheca Hagiographica Latina*. T. 1. Bruxelles, 1898–1899. P. 101; *Zattoni G.* La data della «Passio S. Apollinaris di Ravenna» // *Atti della Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. XXXIX. Torino. 1904. P. 364–378; *Mazzotti M.* Per una nuova datazione della «Passio S. Apollinaris» // *Studi Romagnoli*. T. 3. Firenze, 1952. P. 123–129.

<sup>23</sup> *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. T. 3. Bruxelles, 1957. P. 11.

<sup>24</sup> *Протасьева Т. П.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). Ч. 1. М., 1970. С. 185, 203–205.

<sup>25</sup> Подробное оглавление Великих Четий Миней всероссийского митрополита Макария. М., 1892. С. 325.

<sup>26</sup> [Востоков А. Х.] Указ. изд. С. 277.

<sup>27</sup> Архангельское Евангелие 1092 г. / Изд. Румянцевского музея. М., 1912. Л. 165.

<sup>28</sup> *Evangelium Assemani*, codex glagoliticus Bibliothecae Vaticanae / Ed. J. Kurz. T. 2. Praha, 1955.

<sup>29</sup> *Delehaye H., Quentin H.* Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum. Bruxelles, 1931. P. 319–320.

<sup>30</sup> *Bibliotheca Sanctorum*. T. XII. Roma, 1969. Col. 1244–1246.

<sup>31</sup> *Prinz F.* Abriss der kirchlichen und monastischen Entwicklung des Frankenreiches bis zu Karl dem Grossen // *Karl der Grosse*. Düsseldorf, 1965. Bd. 2.

<sup>32</sup> *Schmalle-Ott J.* Translatio S. Viti martyris. Münster, 1979 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, 41).

германской государственности, избравшей себе Вита в качестве патронального святого династии Оттонов<sup>33</sup>.

В IX в. Корвай послал миссионеров на славянский Восток. Они прибыли на балтийский остров Рюген, к имевшему общеславянское значение Арконскому святилищу языческого бога Световита, взяв с собой частицу мощей Вита<sup>34</sup>. Удар был рассчитан лингвистически очень точно, сходство этих имен облегчило христианизацию западных и южных славян; кроме того, реликты язычества вплоть до нового времени наблюдались этнографами в народном понимании культа христианского святого. В частности, чешские крестьяне придерживались обычая приносить в престольный праздник к пражскому собору Вита петуха «в жертву»<sup>35</sup>, хотя жертвы такого рода в христианстве совершенно неуместны.

Давление Генриха I на остатки распавшейся Великоморавской державы привело к тому, что чешский князь Вячеслав в 929 г. без сопротивления признал себя германским вассалом и, приняв от Генриха I в дар частицу мощей Вита из Корвайского монастыря, заложил на этой основе в Праге храм-ротонду Вита, впоследствии разросшийся в кафедральный собор пражской епископии (первым пражским епископом стал в 967 г. Титмар Корвайский). Согласно церковному праву сооружение храма невозможно без санкции местного епископа, который должен лично, причем обязательно публично, водрузить крест на месте, отведенном под строительство<sup>36</sup>. Вячеславу разрешение на строительство храма Вита дал регенсбургский епископ Тутто<sup>37</sup>.

Латинизация церковной жизни и разрушение кирилло-мефодиевской традиции в чешских землях шли полным ходом, через столетие остался единственный островок, где совершалось славянское богослужение, – Сазавский монастырь, основанный в 1030-х годах, но и здесь имел место своеобразный православно-католический синкретизм, о котором можно судить и по личности основателя Сазавской обители – славянина Прокопа, бородатого бенедиктинца<sup>38</sup>. Вит был ему не чужд – это имя носили его отец и племянник; сын Прокопа Эммерам получил свое имя в честь местного регенсбургского святого, епископа Эммерама († в 652 г.). Необходимость иметь день памяти Вита в сазавском календаре очевидна, службу дня нужно было совершать по славянскому распорядку, т.е. по служебной Минее. Ранние славянские минеи являлись переводом греческих. В печатных греческих минеях, сложившихся на основании литургической практики Афона, службы Виту нет. В последнее время обнаружены две греческие службы Виту, по спискам не ранее XIII в.; представляют они традицию греческих монастырей южной Италии<sup>39</sup>, сазавским монахам XI в. вряд ли доступных. Вероятнее всего, что чешским монахам пришлось собственными силами выходить из затруднительного положения, самим сочинить службу своему небесному патрону. Сазавская библиотека, ее рукописи – всего этого давно не существует. Но известные по сазавскому культу киевских святых Бориса и Глеба связи Сазавы с Киевской Русью сделали свое дело, так можно понимать наличие текста службы Виту в двух древнерусских служебных Минеях XII в. Это рукописи РНБ (Соф. собр., № 206, л. 49об. – 51, 59–60 об.) и ГИМ (Синод, собр., №167, л. 99–101, 118–122)<sup>40</sup>. Кроме того, концовка службы святому, а именно синаксарное житие и 7–9-я песни канона, есть в сербской служебной Минее XIII в. Библиотеки РАН<sup>41</sup>.

Древнерусская служба состоит из седальна второго гласа, четырех стихир восьмого гласа и канона восьмого гласа, начинающегося словами **Безбожни разори лыщениа**. Для полноты картины недостает, пожалуй, только кондака, полагающегося видному празднику. Автор службы нашел остроумное решение задачи, назначив своему седальну в качестве музыкального эталона кондакарную мелодию, – в одной и той же строфе тем самым соединились качества и седальна, и

<sup>33</sup> Krüger K. H. Dionysius und Vitus als frühottonische Königsheilige. Zu Widukind I, 33 // *Frühmittelalterliche Studien*. Berlin; New York, 1974. Bd. 8. S. 146–154.

<sup>34</sup> Słownik starożytności słowiańskich. T. 5. Wrocław, 1975. S. 589–591.

<sup>35</sup> Sartori P. Heiliger Veit // *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 8. Berlin; Leipzig, 1937. Sp. 1540.

<sup>36</sup> Vogel C., Else R. Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. T. I. Città del Vaticano, 1963. P. 122.

<sup>37</sup> Bosl K. Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes // *Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit* / Hrsg. von F. Graus und H. Ludat. Wiesbaden, 1967. S. 120–122.

<sup>38</sup> Kadlec J. Svatý Prokop. Roma, 1968.

<sup>39</sup> *Analecta Hymnica Graeca*. Vol. X. Canones iunii. A. Acconcia Longo collegit et instruxit. Roma, 1972. P. 73–85, 347–348.

<sup>40</sup> Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Ч. 2. Отдел III. Книги богослужебные. М., 1917. С. 68.

<sup>41</sup> Пергаменные рукописи Библиотеки АН СССР: Описание русских и славянских рукописей XI–XVI веков. Л., 1976. С. 36.

кондака. Об этом говорит лаконичное надписание к седальну: **под точениемъ кр.**, т.е. *подобен* по мелодии гимну, начинающемуся словами **точениемъ кр(ъвин)**. Но так начинается только кондак Димитрию Солунскому, на 26 октября<sup>42</sup>. Можно было бы сомневаться в правильности отождествления, но она подтверждается аналогией, этот же кондак сделан мелодическим эталоном для седальна в греческой службе мученикам Иакову и Азе, сохранившейся в парижской рукописи XI в.<sup>43</sup>

Таковы наблюдения всего над двумя записями в календаре Остромирова Евангелия. Нет решительно никаких данных для предположения, что многие другие имена в этом календаре окажутся при анализе менее содержательными. Такой анализ, опирающийся на тексты древнейших служебных Миней, мог бы прояснить многое в формировании литературных интересов древнерусских книжников, иконографических программ фресковых ансамблей, в выборе патрониев для храмов Древней Руси, в выборе личных имен для Рюриковичей и при пострижении тех церковных деятелей, которые вошли в историю. В результате выявления противоборствующих церковно-политических тенденций, уточнения наших знаний о том, что значили для современников те или иные сакральные символы, стала бы полнокровнее та реконструкция первых веков нашей государственности, которая является не последней по важности целью исторической науки.

---

<sup>42</sup> Der altrussische Kondakar. Bd. 3. Giessen, 1977. S. 130–131.

<sup>43</sup> Analecta Hymnica Graeca. Vol. VIII. Canones aprilis. C. Nikas collegit et instruxit. Roma, 1970. P. 215.

**ФРАГМЕНТ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ ДРЕВНИХ СЛАВЯН. Статья**  
**опубликована: Советское славяноведение. 1984. № 1. С. 57–67.**

Христианизация Киевской Руси не была процессом беспрепятственным, это ясно по всем данным политической истории. Конфликты между Рюриковичами и греческой церковной администрацией случались нередко, хотя совпадение существенных социальных интересов сторон несомненно. Социально-экономическая основа противоречий между светской и церковной властью изучена обстоятельно. Гораздо меньше обращалось внимания на противоречия идеологические, хотя они тоже были. В частности, они отчетливо проявились в таком, казалось бы, нейтральном, чисто литургическом вопросе, как отношение к одному из не главных праздников церковного календаря, установленному очень давно и по поводу, для Киевской Руси совершенно не актуальному.

В феврале 306 г. по обвинению в поджоге храма Кибелы в Амасии (Малая Азия) был казнен новобранец войска Галерия Максимиана христианин Феодор (Θεόδωρος, букв. 'божественный дар' – имя дохристианского происхождения, распространенное уже в античной Греции). Агиограф, описывая это событие, употребил редкой красоты сравнение, предвосхищающее известный троп из финала лермонтовской поэмы «Мцыри»: душа Феодора молнией взвилась на небеса [1, с. 74]. Сегодня не существует данных для разграничения правды и вымысла в агиографической документации о Феодоре. «В истории христианских мучеников важно не то, являлись ли они реальными историческими личностями, а то, что сделали из них церковь и ее идеологи и какое идейное содержание они вкладывали в их образы на различных этапах развития» [2, с. 69]. Историческим фактом является то, что казнь этого юноши выделилась из множества ей подобных, в конечном счете именно Феодор, причисленный к лику великомучеников, чтился как небесный патрон византийской армии [3].

Литургические почести Феодору византийцы начали воздавать очень рано. Свое «Похвальное слово» Григорий Нисский (ок. 334–394) произнес в специально выстроенном великолепном храме, «где память праведного и святые останки его», *ὅπου μνήμη δικαίου καὶ ἁγίων λείψανον* [4, р. 737]. Высказано предположение, что это слово было сказано на родине Феодора – в Евхаитах [5, col. 238–239], которые стали одним из крупных центров паломничества и из маленького селения к V в. превратились в город с епископской кафедрой, а с 533 г. – в автокефальную архиепископию. Сюда, *къ (в)лѣтѣмъ Феодору въ Евѣхиты* [6], однажды пришел странствующий аскет Иоанн Мосх († в 619 г.), автор «Луга духовного», в русской традиции получившего название «Синайский патерик» [7, р. 203] и представленного одной из первых древнерусских рукописей – конца XI или начала XII в.

Базилика Феодору была воздвигнута на рубеже V–VI вв. и в Амасии, на предполагаемом месте казни [5, col. 240]. В Константинополе в 446 г. имелось два Феодоровских монастыря, а в 536 г. уже четыре. В первой половине V в. неподалеку от того места, где впоследствии был воздвигнут главный собор Империи – св. София - патриций Сфоракий построил Феодоровский храм, обслуживавшийся впоследствии духовенством св. Софии, что подчеркивало его общегосударственное значение [8, р. 159–162]. Дата освящения этого храма, 5 ноября, отражена в календаре древнерусского Остромирова Евангелия 1056–57 гг., где нашлось место всего для двух событий такого рода (вторым является освящение 17 октября неизвестного года богородичного храма на *местѣ рѣкомемъ Рин*, *ἐν τῷ ἐπονομαζομένῳ*. Так назывался небольшой столичный парк, местонахождение которого – вопрос для археологии будущего [8, р. 226].

Уже в «Похвальном слове» Григория Нисского говорится о красоте живописных изображений на сюжеты мученичества Феодора в том храме, где это «Слово» впервые произносилось. Древнейшие дошедшие до нас изображения Феодора относятся к VI в., самое важное из них для палеославистики – мозаика в солунском соборе св. Димитрия [9]. Ее видели первоучители славян, солунские братья Кирилл и Мефодий – ведь воспоминанием именно об этом храме они выразили столь необычную для гимнографии ностальгию, в своем каноне Димитрию Солунскому: *отълючнхомъ сѧ далече оуцѣ отъ свѣтлаго храма твоего и желаемъ, свѣтѣ, твоеѧ църквѣ, и поклонити сѧ къгда твоими молитвами* [10, с. 190]. Русская византология положила начало исследованию этого сооружения и публикации его мозаик [11].

Как раз в кирилло-мефодиевскую эпоху в развитии культа Феодора наступил новый этап. Евхаитский архиепископ в 880 г. стал митрополитом, причем ему был присвоен высший титул – *πρωτόθρονος* 'первопрестольный' [12, S. 167]. Этому не сопутствовало возрастание экономического значения города, престиж Евхаит держался только на святине, нужной для военно-политической

экспансии византийского государства. Образ великомученика Феодора претерпел гиперболизацию, «честолюбивая агиография постепенно произвела новобранца (τήρων) в генерала (στρατηλάτης)» [12, S. 405], теперь Евхаиты гордились двумя святыми – Феодором Тироном и Феодором Стратилатом. Раздвоение, впервые наблюдаемое у виднейшего панегириста конца IX в. Никиты Пафлагонского [13], произошло и в календаре: 7 или 8 февраля отмечались как дни кончины Стратилата, 8 июня – как день перенесения его мощей в Евхаиты (год этого события неизвестен); поминаение Тирона совершалось 17 февраля, считавшееся днем кончины, и – что является отличием, единственным в своем роде – Тирона прославляли службой в подвижную дату, по Триоди. Для этой цели была отведена первая суббота Великого Поста [14]. Поскольку время, отсчитываемое по Триоди, т.е. по пасхальной системе, имеет сакральный приоритет по сравнению с временем юлианского календаря, языческого по своему происхождению, это чествование говорит о привилегированном положении Феодора в иерархии святых, которое он не разделял ни с кем. Возможно сравнение с иерархическим положением Николая Мирликийского, единственного из святых, чествуемого в седмичном круге Октоиха (по четвергам), т.е. тоже в подвижные даты. Хотя это означало многократное поминаение, по числу четвергов в году, однократное чествование по Триоди имело более высокое достоинство – как бы в той же пропорции, в какой Пасха выше обычного воскресенья, маленькой Пасхи, и даже всех обычных воскресений года, вместе взятых.

Феодоровский культ, обраставший апокрифическими, фольклорными<sup>1</sup> переосмыслениями, не оставался явлением внутривизантийским, он раздвигал свои географические границы вместе с греческой церковной миссией. Отношение к нему со стороны христианизуемых государств во многом зависело от характера взаимоотношений с самой Византией. Готы, приняв христианство от греков, относились к ним так, что историки отмечают «забавляющее действие восточного Рима на готскую элиту» (*die faszinierende Wirkung Ostroms auf die gotische Oberschicht*) [16]. У славян отношение к грекам было иным. Древняя Русь византийцев недолюбливала, это известно из нашего летописания. Отсюда – различие в восприятии германцами и славянами специфически воинского культа греков. Феодор как личное мужское имя распространилось у германцев широко; приняв форму Theodorich > Dietrich, оно могло пониматься двояко – либо как грецизм, либо как готский композит: *þiuda* 'народ' + *reiks* 'вождь, повелитель'. Что родившийся около 456 г. в Паннонии будущий остготский король Теодорих получил при крещении это имя, нетрудно объяснить статистической случайностью – ведь его могли назвать и как-нибудь иначе [17; 18]. Но что после смерти Теодориха, последовавшей в 526 г., именно его образ стал центральным в германском героическом эпосе – это уже не случайность, а не замеченный германистами закономерный результат воздействия сюжетобразующего потенциала, заложенного в Феодоре византийской агиографии. Совпадения зашли настолько далеко, что эпический Теодорих (= Дитрих Бернский) выступает в роли драконоубийцы [19], что без учета фольклорной функции великомученика Феодора было бы вообще необъяснимо.

По-иному развивались события на славянской почве. Что уже в VI в. на территории будущей Болгарии имелся город Феодорополь [20, т. 1, 1979, с. 428–429, 452] можно объяснить византийской колонизационной политикой, ничего славянского в этом явлении нет. Северное Причерноморье соприкоснулось с феодоровским культом византийцев еще раньше. Уже Григорий Нисский в упоминавшемся выше «Слове» высказался о св. Феодоре как защитнике от скифов: Οὗτος γάρ, ὡς πιστεύομεν, καὶ τοῦ παρελθόντος ἐνιαυτοῦ τὴν βαρβαρικὴν ζάλην ἐκοίμισε, καὶ τὸν φρικτὸν τῶν ἀγρίων Σκυθῶν ἔστισε πόλεμον, 'ибо он, как веруем, и в прошлом году утишил бурю варварского нашествия и предотвратил ужасную войну с дикими скифами'. При этом речь шла о Феодоре как защитнике-воине: Ὑφορώμεθα θλίψεις, προσδοκῶμεν κινδύνους, οὐ μακρὰν οἱ ἀλιτήριοι Σκῦθαι τὸν καθ' ἡμῶν ὀδίνοντες πόλεμον ὡς στρατιώτης ὑπερμάχησον, 'предусматриваем скорби, ожидаем опасностей; недалеко ужасные скифы, замышляющие войну против нас; как воин, борись за нас' [4, р. 737, 748]. Вполне определенная перспектива дальнейшего развития образа от новобранца до военачальника!

Летом 941 г. войско киевского князя Игоря, насчитывавшее несколько десятков тысяч человек, высадилось на черноморском побережье Малой Азии и двинулось к Константинополю. «Повесть временных лет» называет имена отражавших русское наступление, в их числе был **Феодоръ стратилатъ**, который определен комментариями к памятнику как реальный «Феодор, византийский военачальник (стратилат)» [21, с. 507] – без учета исследования А. Грегуара, доказавшего, что речь идет о военачальнике символическом, о знамени византийской армии [22]. Решающее сражение состоялось

<sup>1</sup> Возможно, начало этому обрастанию было положено контаминацией с языческим культом фракийского божества-всадника (о нем см. [15]).

на море 8 июня [23, с. 63], т.е. в день праздника Феодора Стратилата, или вскоре после этого [24]; здесь древнерусский флот впервые испытал на себе действие секретного оружия византийцев, греческого огня, и был разгромлен [25]. Лаврентьевская летопись дает живое, красочное – хотя, вероятно, несколько преувеличенное – описание паники на поджигаемых русских кораблях, когда при виде молний, летевших с греческой стороны, люди в ужасе бросались в воду. Византийцы, действуя в пределах имевшейся у них стратегической инициативы, были заинтересованы в том, чтобы приурочить победу как можно ближе к празднику Феодора Стратилата и объяснить ее заступничеством небесного патрона имперского воинства [26], это производило тем более сильное впечатление, что в русско-варяжском экспедиционном корпусе князя Игоря имелись люди, принявшие греческую веру; в Киеве особенной приверженностью к ней отличалась вдова Игоря княгиня Ольга (945–969), готовившая почву для христианизации государства и сама крестившаяся в середине 50-х годов X в.

Весной 971 г. византийская армия сразилась со славянами на другом театре военных действий – на Балканах. Вначале она нанесла удар по болгарам, и трофейная корона болгарского царя Бориса II была ритуально брошена на главную площадь Константинополя, а затем по войску киевского князя Святослава Игоревича, который из этого похода не вернулся [23, с. 70–73]. В ознаменование своей победы, одержанной, как это объяснялось, благодаря вмешательству Феодора Стратилата, император Иоанн Цимисхий переименовал в Феодорополь болгарский город Доростол [20, т. 2, 1981, с. 396], а также и Евхаиты, где на месте старой базилики был воздвигнут по этому случаю новый, более вместительный собор [27].

В 983 г. в Киеве по желанию будущего крестителя Руси князя Владимира Святославича было совершено принесение идолам человеческой жертвы в благодарность за победу над ятвягами. В жертву были принесены два христианина, отец с сыном. Сведения об их именах всплывают в исторических источниках после многовекового молчания, но церковный календарь все же включает их как «Феодора варяга и сына его Иоанна» на 12 июля – дату, вероятно, условную, потому что следующую непосредственно за поминовением княгини Ольги. Возможно, что условны и сами имена; во всяком случае, А. А. Шахматов не питал к ним доверия [28], хотя и не ставил под сомнение сообщаемый «Повестью временных лет» факт жертвоприношения и его уместность в летописной статье 983 г. Если имя Феодора появилось в этом культурно-историческом контексте как результат художественного мышления ритуалистов, то сделанный ими выбор нельзя не признать знаменательным. Ведь, принимая в 988 г. крещение, Владимир Святославич ни себе, ни какому-либо из своих многочисленных сыновей не пожелал взять крестильное имя Феодора, хотя князья – люди прежде всего военные.

Крещеная Русь обязалась совершать церковные ритуалы в том виде, в каком это происходило в Византии, за их правильностью следили греческая церковная администрация (в том числе назначенный в 992 г. епископ Феодор Ростовский, поминавание которого происходило в день Феодора Стратилата, 8 июня [29]) и греческие учителя. Церковные правила и обычаи Киевской Русью, в основном, соблюдались, поэтому вполне возможно, что Владимир Святославич построил Десятинную церковь как раз на могиле Феодора-варяга и сына его Иоанна [30; 31]. Однако ученики сумели проявить неподатливость там, где их хотели бы поставить под воинское знамя вчерашнего противника.

Владимир Святославич отдал предпочтение Георгию Победоносцу – тоже воинскому святому византийцев<sup>2</sup>, но с культом которого не была связана горечь военных поражений деда (941) и отца (971). Имя Георгия получил в крещении сын Владимира, будущий великий князь Ярослав Мудрый. Поставленная в 1030 г. на завоеванной прибалтийской земле русская крепость получила имя Георгия в его народной форме – Юрьев. «Другой Юрьев был поставлен Ярославом на реке Роси – притоке Днепра» [21, с. 372] (этот Юрьев, а не прибалтийский [23, с. 117, 467] был в конце XI в. захвачен половцами). В ознаменование победы над печенегами Ярослав основал в Киеве в 1037 г. Георгиевский монастырь. Нововведением Ярослава Мудрого считается осенний праздник – Юрьев день – 26 ноября. В. Н. Лазарев справедливо указал в этой связи на его отсутствие в календаре греческой Церкви, но ошибся в предположении, что эта киевская инициатива 1051 г. не имела предшественников [2, с. 82]: уже в месяцеслове глаголического Ассеманиева Евангелия конца X – начала XI в. 26 ноября значится как день *с(вѣ)тъиѧ м(ѡ)ч(ни)ца Екѣтерины и с(вѣ)щ(є)нне с(вѣ)таго Ёорѣи* [32, S. 256].

<sup>2</sup> Многие черты агиографического Георгия заимствованы из агиографии о великомученике Феодоре; В. Н. Лазарев назвал обоих святых двойниками [2, с. 78].

В отношении же феодоровских праздников первые киевские литургисты поступали осмотрительно, еще как-то соглашаясь чествовать Феодора Тирона – он в Остромировом Евангелии 1056–57 гг. обозначен на субботу первой недели поста и на 5 ноября – день освящения константинопольского Феодоровского храма середины V в., но преграждая путь в древнерусский календарь обоим праздникам Феодора Стратилата. Это вполне согласуется с тем, что известно об антивизантийской направленности внешней политики Ярослава Мудрого, скончавшегося, как отметила «Повесть временных лет», в Феодоровскую субботу 1054 г.

В 1076 г. первый Рюрикович получил при крещении имя Феодора; это был родившийся в Смоленске сын Владимира Мономаха Мстислав-Гарольд, будущий великий князь, основатель Феодоровского Вотча монастыря в Киеве и заказчик Мстиславова Евангелия для им же построенного новгородского собора Благовещения на Городище (1103) – литургического документа, в календаре которого впервые предусмотрены все феодоровские праздники [33]. Установлено, что крестильное имя Мстиславу было дано по Феодору Тирону [34]. Для матери Мстислава, английской принцессы Гиты Гарольдовны, оно, вероятно, ассоциировалось не столько с агиографическими подвигами Тирона, сколько с английским национальным святым, архиепископом Феодором Кентерберийским († 690), греком, оставившим заметный след в английской истории. День его памяти имеется в Миссале Леофрика [35] – деятеля, оказавшего, по предположению М. П. Алексеева, влияние на духовный мир Гиты и ее семейного окружения [36].

Неизвестно кому – Тирону или Стратилату – была посвящена первая названная в летописании Феодоровская церковь Руси. Ритуал ее закладки был совершен в 1089 г. митрополитом скопцом Ефремом в Переяславле. Архитектонической идее этого сооружения присуща особенность: отсутствие *камня основания*, символизирующего незыблемость, вечность – на нем покоится алтарь каждого по всем правилам построенного христианского храма [37]. Тип храма, к которому принадлежал Феодоровский в Переяславле, является исключением; такой храм размещается над воротами в городской стене, как бы висит в воздухе. Зачем строились такие здания?

Городская стена – понятие сакральное для средневекового сознания. Известен архаический ритуал ее прочерчивания вокруг территории, отведенной под строительство: сам основатель города запрягал по правую сторону плуга быка, по левую сторону – корову и пропахивал борозду, двигаясь направо; поднимаемая плугом земля отваливалась на правый бок, при этом борозда обозначала место, где будет ров, а отваленный пласт – место будущей городской стены. Переступить его было нельзя, для переходов предназначалось место будущих городских ворот, здесь плуг вынимался из земли и переносился на руках [38]. Чтобы свести на нет разрыв сакральной непрерывности периметра стены, над аркой ворот ставился храм. Таким храмом была переяславская Феодоровская церковь. А священнодействие митрополита Ефрема, упомянутое Лаврентьевской летописью: **и градъ бѣ заложила каменъ • отъ църквѣ святаго мученика Феодора** [39], представляло собой ознаменование начала строительства стены вокруг переяславского детинца. Его местонахождение определилось археологическими раскопками 1950-х годов [40, 41], увенчавшимися обнаружением в 1960 г. на месте скрытого земляного бастиона Петровского времени остатков строения, которое «оказалось воротами с двумя стенками по бокам проезда – четырехугольной в плане лестничной башни, откуда, как следует предполагать, был ход к надвратной церкви. Нет сомнений в том, что это Епископские ворота, над которыми стояла (по типу киевских Золотых ворот) церковь Феодора» [42].

В контексте нашего рассуждения приобретает новое значение одна из проблем киевского изобразительного искусства XI в. Его памятники столь же малочисленны, как и литургические; следовательно, интерпретации и датировки даются столь же трудно. Имеем в виду красношиферный рельеф, изображающий двух симметричных по отношению друг к другу всадников, каждый из которых поражает копьем змия (дракона). Последняя публикация этого рельефа осуществлена Г. Г. Мезенцевой; она сообщает, что рельеф происходит из собора Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве, относится ко второй половине XI в. и «правый всадник, как предполагают исследователи – св. Федор Стратилат» [43]. Ссылка дана только на мнение В. Н. Лазарева, высказанное в 1953 г. и содержащее еще большую степень определенности – по мнению ученого, перед нами киевская работа, выполненная около 1062 г., т.е. близко ко времени строительства монастыря [44]. Но в 1970 г. В. Н. Лазарев сформулировал свои догадки более осторожно: происхождение рельефа из Михайловского Златоверхого монастыря поставлено под вопрос, а дата дана в куда более широких пределах – XI в. [2, с. 83–84]. Добавим: действительно ли это Феодор Стратилат, если надписи на рельефе нет и не было, а святых змееборцев агиография знает десятки? Ведь самое меньшее из возможных отклонение действительного замысла художника от наших

гипотез – это то, что изображен мог быть Феодор Тирон. Мотив змееборчества его образу тоже присущ, как можно видеть по тексту стихир в Постной Триоди XII в. (ГИМ, Синод, собр., № 319, л. 82), относящейся заведомо к Феодору Тирону: ...просветилъ еси страстьми си • възмачьскоу тварь • и огни крепилъ еси • пламень угасилъ еси • и лоукаваго змиа • главоу съкроушилъ еси (καὶ τοῦ δολίου δράκοντος τὴν χάραν συνέτριψας).

Надпись **О АГЮС ФЕОДЪРЪ** – без дальнейших уточнений – имелась при одной из семи рядом расположенных фресок святых воинов на южной стене Спасо-Нередицкой церкви близ Новгорода, расписанной в 1199 г. (ср.: [45]).

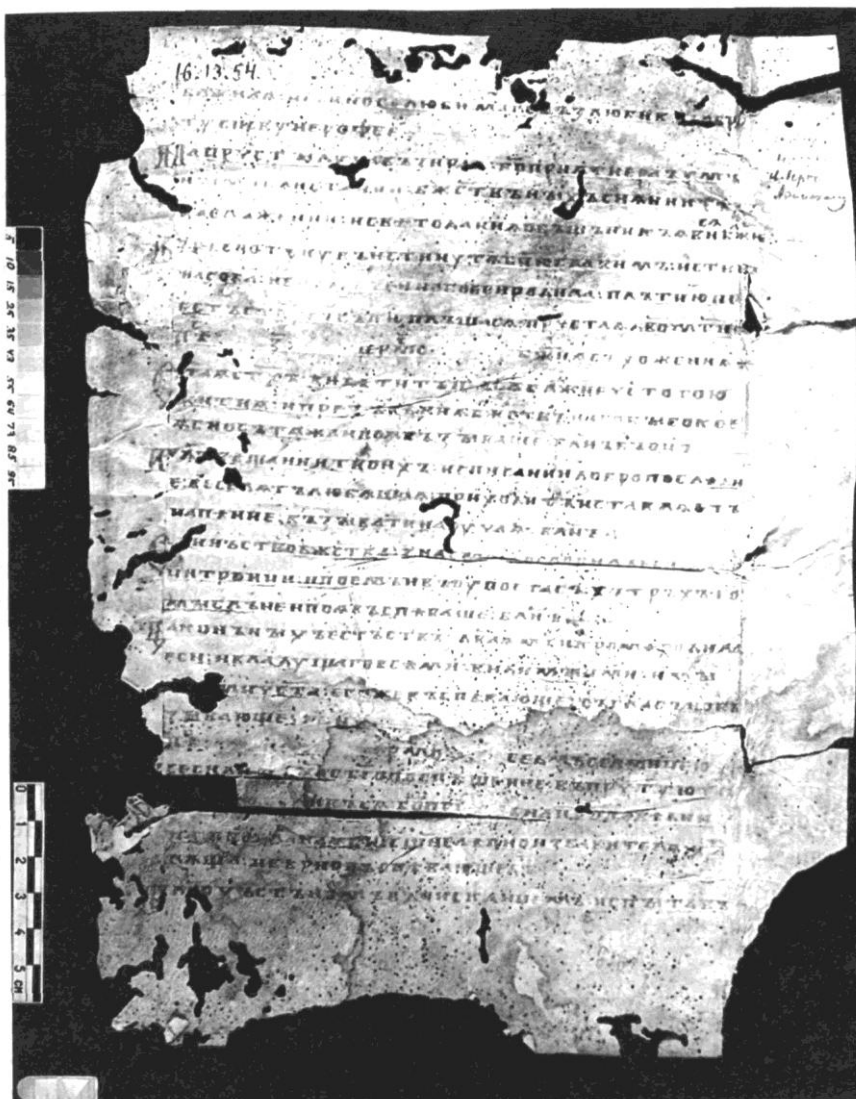
Впервые мы встречаем несомненного Феодора Стратилата – если говорить о древнерусских датированных памятниках – в календаре Архангельского Евангелия 1092 г. Но и здесь он назван иначе – Феодором Евхаитским, и только сама дата, 8 июня, дает право не сомневаться в отождествлении [46]. У византийцев называть Стратилата Феодором Евхаитским не было принято, известен только один случай, когда в греческом источнике значится Θεόδωρος Εὐχαΐτων, причем тоже на 8 июня [47]. По этому же типу построено древнегрузинское наименование Стратилата – Тевдоре Евхаители [48]. Возможно, такая формулировка казалась лучше для тех, кто желал избежать подчеркивания военного аспекта в культе Феодора Стратилата. Если так, то еще политичнее поступил болгарский редактор Ассеманиева Евангелия: здесь на 8 июня названы рядовые имена из христианского мариолога – Никандр и Маркиан (их обычное место – 5 июня), и лишь в третью очередь – Феодор, лишенный не только звания Стратилата, но и локальной определенности: **с(вѣ)т(а)го м(ѳ)ч(енн)ка Феодора воина на встоце** [32, р. 295]. В этом способе выражения старославянская традиция причудливо совпала с африканской; как раз копты называли Стратилата Theodores Anatolius [49], от греч. Ἀνατολή 'восток', 'Малая Азия'. Возможно, это наименование обусловлено влиянием риторики Григория Нисского: Πατρίς τοίνυν τῷ γενναίῳ, ἢ πρὸς ἥλιον ἀνίσχουσα χώρα· εὐγενὴς γὰρ καὶ οὗτος κατὰ τὸν Ἰὼβ τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν [4, р. 740]. (Итак, отечество сего доблестного – страна, лежащая на восток солнца, ибо, подобно Иову, был человек этот знаменитее всех сынов Востока; Иов 1, 3)<sup>3</sup>.

Первым древнерусским документом, в котором Феодор Стратилат назван Феодором Стратилатом (а также по-славянски – воеводой), является кондакарь в Типографском Уставе библиотеки Третьяковской галереи (шифр К-5349) – рукописи, относящейся к концу XI – началу XII в. и созданной, вероятно, в новгородской земле, где как раз княжил в 1088–1117 гг. Мстислав-Гарольд-Феодор Владимирович. В этой рукописи есть оба праздника Феодора Стратилата, с одинаковым надписанием: **с(вѣ)т(а)го м(ѳ)ч(е)н(н)ка Феодора стратилата** (л. 56 – на 8 февраля, л. 68–68 об. – на 8 июня), за которым следуют кондак и икос, одинаковые на оба дня – те же, что и в Минее Дубровского (РНБ, Ф. п. 1. 36); их греческий текст встречается как в службах Феодору Стратилату, так и в службах Феодору Тирону.

Хронологически за Типографским Уставом непосредственно следует неполный годовой комплект нотированных Миней XII в. Синодального собрания ГИМ, к нему принадлежит и цитировавшаяся выше Постная Триодь. По этим рукописям можно видеть, что представляли собой тексты феодоровских служб. Февральская служба Феодору Стратилату поставлена не на восьмой день, как в последующую эпоху, а на седьмой (ГИМ, Синод, собр., № 164, л. 47–52 об.). Что же касается ее текста, то составители Миней совершили подмену понятий: все гимны они взяли из службы первой субботы Поста в Триоди (ГИМ, Синод, собр., № 319, л. 80 об. – 94 об.), тексты эти на самом деле относятся к Феодору Тирону. Надписание февральской службы сформулировано неопределенно: **с(вѣ)т(а)го м(ѳ)ч(е)н(н)ка Феодора**. Июньская служба поставлена на восьмой день (ГИМ, Синод, собр., № 167, л. 43 – 50 об.) и имеет надписание **с(вѣ)т(а)го Феодора стратилата**. То же самое – в другой июньской Минее XII в., Софийского собрания (РНБ, Соф. собр., № 206, л. 23 об. – 27), только имя здесь начинается фитой.

В домонгольском летописании единственным случаем, когда среди называемых по имени святого календарных дат речь идет, несомненно, о Феодоре Стратилате, является трагическое событие 1237 г.: согласно Лаврентьевской летописи, седьмого февраля, **на памѣт(ь) с(вѣ)т(а)го м(ѳ)ч(енн)ка Феодора стратилата**, татары штурмом взяли Владимир.

<sup>3</sup> Новый перевод цитаты из Иова утратил точность древнего: **вѣ чл(о)в(е)къ тѣ добра рода отъ вѣстока с(ѣ)н(ь)ч(ь)ныхъ** [50].



Минея служебная на октябрь.  
Отрывок 1-й редакции (по Студийскому уставу), XI–XII вв.

Но и в Византии исходный очаг феодоровского культа был сметен сельджуками, уже к концу XI в. роль Евхаит в международных культурных связях средневековья исчерпалась. Еще в 1200 г. новгородский боярин Добрыня Ядрейкович застал мощи Тирона и Стратилата в Константинополе, в царских палатах и во Влахернском храме [1, с. 63, 75], но разграбление византийской столицы крестоносцами в 1204 г. привело к тому, что эти реликвии оказались в Италии.

Упадок Евхаит был столь основательным, что само отыскание города на карте стало в новое время проблемой. Высказывалось мнение, что Евхаиты – это нынешний город Чорум [51, р. 10], согласно другой точке зрения – город Мерзифон [52], что подтверждается палеославистикой: *Евъхаита*, -ъ n. pl. urbs in Hellesponto, nunc Marsivan [53]. Сейчас византийская церковная топография Геллеспонта известна по исчерпывающе полному своду, но ни Евхаиты, ни Марсиван (Мерзифон) здесь не числятся [54]. В 1910 г. А. Грегуар высказал топонимическую догадку о преемственности между греч. Εὐχαῖτα и турецким Avkat [7, р. 206] – названием села в центральной Анатолии, на пути из Амасии в Чорум, имеющего координаты 40°34' северной широты, 35°17' восточной долготы [55]. Известно написание этого топонима в османскую эпоху Aelkat [56]. Это предположительное отождествление сейчас пользуется наибольшим признанием, для полной убедительности недостает археологического исследования, которое не ведется и не предвидится. Высказано также предположение, что местом основного евхаитского монастыря св. Феодора было находящееся в 6 км от Авката село Эльван Челеби, получившее свое название по имени сына турецкого поэта Ашик Паши (1272–1333) [57]. Территория входила в античную провинцию Понт<sup>4</sup>, византийцами переименованную в Еленопонт – так она называется в опубликованной в 535 г. XXVIII Новелле Юстиниана. «Синайский патерик» упоминает исторический факт ссылки константинопольских

<sup>4</sup> Упоминается в Новом Завете: Деян 2, 9; 1 Пет 1, 1. Ср. [58].

патриархов Евфимия (496) и Македония (511) **въ Евхаиты къ Понѣтѣ** [6, с. 85], εἰς Εὐχαΐταν ἐπὶ Πόντον [59]. Имя существительное в дательном падеже с предлогом **къ** «обозначает предмет, близ которого (а не в пределах которого) находится конечная точка движения» [60]. То же – в греческом языке в случае с предлогом ἐπὶ, когда он управляет винительным падежом. Действительно, Евхаиты находились в западной оконечности территории Понта, и нет основания придавать *Понѣтѣ* «Синайского патерика» значение нарицательного существительного, синонима моря [61], хотя такое старославянское существительное имелось – в языке поэзии<sup>5</sup>.

Нельзя двигаться из Константинополя «в Евхаиты к морю», по той причине, что от Евхаит до морского берега – 130 км, а Константинополь сам стоит на берегу моря.

С вторжением татаро-монголов началась новая страница русской истории. Старые счета с византийцами все больше теряли политическую актуальность, разница между Тироном и Стратилатом теперь мало кого интересовала в том аспекте, в каком это было важно для первых поколений Рюриковичей. На Руси стали появляться храмы Феодора Стратилата<sup>6</sup>, царь Федор Иоаннович был именинником 8 июня<sup>7</sup>. Однако позднейшая история этого вопроса выходит за пределы нашей задачи.

Выстраивая хронологический ряд славянских рукописей, содержащих июньскую службу Феодору Стратилату или хотя бы упоминание о ней, необходимо остановиться на одном документе, до этого в нашем разборе не встречавшемся, – на древнеболгарском Евангелии, известном под названием *Саввина книга* [65]. До недавнего времени все относили ее к XI в., сейчас появилась тенденция относить ее к X в., даже точнее: к началу X в. [66] – впрочем, без аргументации. Рукопись – неполная, из июньских сохранился единственный лист, о принадлежности которого к этому месяцу можно заключить по написанному суриком заголовку чтения на день апостолов Варфоломея и Варнавы. Этому надписанию предшествует не имеющий начала евангельский текст Лк 11, 2–13, относящийся к празднику, нас всего более интересующему: феодоровский он, как в Ассеманиевом Евангелии, или не феодоровский, как в Остромировом Евангелии, где 7–10 июня ничем не заняты? Текст Лк 11, 1–13 в тех чтениях, которые предшествуют празднику Варфоломея и Варнавы, есть в Остромировом Евангелии и относится он к дню мученика Маркиана, 5 июня [67]. Однако в Ассеманиевом Евангелии этот святой поставлен на 8 июня, причем вместе с Феодором Стратилатом. Из-за этого разнобоя дат невозможен уверенный ответ, был ли Феодор Стратилат в календаре

<sup>5</sup> Лексикография его не зарегистрировала. Но канон Пятидесятницы начинается ирмосом на тему перехода через Красное море:

**Въ Понѣтѣ покры**  
**фараона съ оружіемъ**  
**сѣкроушаѣмъ брани**  
**высокою мышцею Христосъ.**

Πόντῳ ἐκάλυψε  
Φαραὼ σὺν ὅπμασιν  
ὁ συντριβὼν πολέμους  
τῇ κραταίᾳ δυνάμει Χριστός.

Это – из цветной Триоди XI–XII вв. (РГАДА, ф. 381, № 138, л. 157), рукописи более древней, чем у Э. Кошмидера [62]. Данный ирмос представлен и в Октоихе, в крестовоскресном каноне VII гласа. Еще интереснее, вследствие соседства со своим синонимом, выглядит это слово в ирмосе III гласа [62, S. 150]:

**Понѣмъ Господевнъ сѣтворшюуѣмѣ**  
**дивнаѣ чюдеса**  
**въ Чьрьмнѣмъ морн**  
**Понтомъ во покрывъ**  
**сѣупостатынѣ.**

Ἀσωμεν τῷ κυρίῳ τῷ ποιῶσαντι  
θαυμαστὰ τέρατα  
ἐν Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ·  
πόντῳ γὰρ ἐκάλυψε  
τοὺς ὑπεναντίους.

Ирмос этот – в Никольском каноне Октоиха, в каноне Критским мученикам (Минея XII в. ГИМ, Синод, собр., № 162, л. 208), в тропе псалма понедельника IV недели поста (Триодь. ГИМ, Синод, собр., № 319, л. 170 об.). Писцы Минеи 1097 г. [10, с. 296] и Путятиной Минеи XI в. (РНБ, Соф. собр., № 202, л. 21 об.) знали наизусть ирмос IV гласа, полный текст которого – в Ирмологии XII в. (ГИМ. Воскр. собр., № 28, л. 89):

**Лици издранигъстни**  
**невлаженами стопами**  
**Понта Чьрьмна**  
**и морьскую глѣбину прогънавше...**

Χοροὶ Ἰσραὴλ  
ἀνίκμοις ποσὶ  
πόντον Ἐρυθρὸν  
καὶ ὑγρὸν βυθὸν διελάσαντες...

<sup>6</sup> В Новгороде – «церковь Феодора Стратилата на Щиркове улице, выстроенная в 1292–1294 гг. на месте разрушившейся более древней церкви того же имени», и вторая – «на Ручью, выстроенная в 1360–1361 гг.» [63].

<sup>7</sup> Данные сводного Устава начала XVII в. [64].

Саввиной книги. Дата праздника Варфоломея и Варнавы, 30-е число, читаемое издателем памятника «с некоторым трудом» и поэтому заключенное в скобки [65, с. 11], вызывает сомнение: ни в каком календаре 30-й день месяца не может предшествовать дню 13-му (на который назначена память пророку – очевидно, Елисею). Надо полагать число было не ѡ, а ѡл, но вторая буква осыпалась полностью, а первая лишь настолько, что стала неотличимой от л. Это – только предположение, ведь рукопись издана авторитетным палеографом, и его труд был еще раз сверен с рукописью Н. М. Каринским, замечаний по данному листу не имевшим [68]. Понадобилось увидеть рукопись – она хранится в РГАДА (ф. 381, № 14). Результат осмотра был удручающим: при «реставрации», выполненной в 1950-е годы без оформления протоколом, с отмывкой листов от загрязнения исчезло все, написанное суриком. Рукопись оделась в переплет; июньский лист, к которому в издании имеется примечание: «...лист этот, обожженный и порванный с краю, не пришит к рукописи» [65, с. 150], теперь вшит намертво, но не на своем месте, а внутри сентября.

Итак, в древнерусской литургической практике июньский праздник Феодора Стратилата отсутствует до 1057 г. – времени окончания Остромирова Евангелия. Далее следует период неопределенности, обусловленный отсутствием документов, и продолжающийся до 1092 г. С этого момента, т.е. со времени возникновения Архангельского Евангелия, 8 июня уже отведено Феодору, который может именоваться либо Евхаитским, как в Архангельском Евангелии, либо Стратилатом, как в кондаках Типографского Устава конца XI – начала XII в. В Студийском Уставе, дошедшем до нас в рукописи семидесятых годов XII в., 8 июня – память Феодора Стратилата, отмечаемая чтением на самом богослужении его «Мученичества», *иже фєвѣрѣа мєсѣца єгоєѣ вѣ перєтворєнии написанє* (ГИМ, Синод, собр., № 330, л. 169). Следовательно, древнерусская литература XII в. располагала произведением, о котором русисты доныне не говорили – «Мученичеством Феодора Стратилата», переводным текстом. Автор греческого оригинала – Симеон Метафраст († ок. 1000), что ясно из того, что текст предписан Уставом *вѣ перєтворєнии* – это от ὁ Μεταφράστης, или ἡ μετὰφρασις. Симеон подвергал стилистической и композиционной переработке старые агиографические произведения, которые по форме и содержанию не соответствовали литературным вкусам его эпохи [69]. Подробно говорит о характере работы Симеона грузинский писатель второй половины XII в. Ефрем Мцире: «Сей премудрый, уважив просьбу побуждавших его, ревностно взялся за дело, положил пред собою древние акты мучеников, называемые "Кимен", что значит "лежащий", и переделал их в метафразы. Он прежде всего украсил слог, притом так, что, удерживая смысл раньше написанного и не изменяя его, представил его яснее; вместе с этим он потрудился совершенно устранить слова сомнительные и еретиками привнесенные. Таким образом в Мучениях святых он сделал два улучшения: очистил пшеницу от плевел и некрасивое сделал красивым» [70]. Греческий текст метафразы «Мученичества Феодора Стратилата» известен [51, р. 168–182]. Ни с одним из славянских текстов на эту тему, дошедших до нас [71], он не совпадает.

Имея в качестве хронологического фона перечисленные выше документы и исторические факты, можно высказать соображения о вероятном времени возникновения Минеи Дубровского – недатированного памятника XI в., содержащего службу на июньский праздник Феодора Стратилата. Доныне имелся только один опыт аргументированного уточнения возраста этой рукописи, принадлежащий В. М. Маркову. По его мнению, «значительное количество примеров употребления сочетания -жд- приближает исследованный памятник к таким древнейшим документам, как Остромирово Евангелие и Путятин Минея» [72, с. 443], которая, в свою очередь, «является древнейшей из известных нам книг» [72, с. 439] – т.е. древнее первой датированной рукописи, Остромирова Евангелия. Попутно отметим, что это мнение о приоритете Путятиной Минеи, ее принадлежности к первой половине XI в., разделяет В. В. Колесов [73]. Но где та мера времени, которой надлежит измерить, насколько и с какой стороны найденное В. М. Марковым «приближает исследованный памятник к таким древнейшим документам, как Остромирово Евангелие и Путятин Минея»? Наиболее вероятное время Минеи Дубровского – время после Остромирова Евангелия 1056–57 гг., ближе к Архангельскому Евангелию 1092 г.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Владимир, 1901. '
2. *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970.
3. *Halkin F.* L'éloge de St. Théodore le Stratélate par Euthyme Protosecretis // *Analecta Bollandiana.* Т. 99. Bruxelles, 1981.
4. *Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne.* Т. 46. Paris, 1858.

5. Bibliotheca Sanctorum. Т. XII. Roma, 1969.
6. Синайский патерик / Под ред. С. И. Коткова. М., 1967. С. 287.
7. Studia Pontica, III. Bruxelles. 1910.
8. Janin R. La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Vol. III. Les églises et les monastères. Paris, 1953.
9. Soteriou G. A., Soteriou M. G. Ἡ βασιλικὴ τοῦ ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονικῆς. Ἐν Ἀθήναις, 1952. Σ. 66.
10. [Ягич И. В.] Служебные Минеи. СПб., 1886.
11. Известия Русского археологического института в Константинополе. Т. XIV. София, 1909. С. 1–67.
12. Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.
13. Acta Sanctorum. Novembris. Т. IV. Bruxelles, 1925. P. 83–89.
14. Analecta Hymnica Graeca, VI. Canones februarii. E. Tomadakis collegit et instruxit. Roma, 1974. P. 442–447, 455–459.
15. Operman M. Zum Kult des thrakischen Reiters in Bulgarien // Thracia. Т. 3. София, 1974. S. 353–362.
16. Wolfram H. Geschichte der Goten. München, 1979.
17. Schönfeld M. Wörterbuch der germanischen Personen- und Volkernamen. Heidelberg, 1911. S. 232–234.
18. Gillespie G. T. A Catalogue of Persons named in German heroic literature (700–1600). Oxford, 1973. P. 26–31.
19. Heinze J. Dietrich von Bern // Enzyklopädie des Märchens. Bd. 3. Lfg. 2/3. Berlin; New York. 1980. Sp. 666.
20. История на България. Т. 12. София, 1961.
21. Лухачев Д. С. <Статьи и комментарии> // Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Ч. 2. М.; Л., 1950.
22. Gregoire H. Saint Théodore Stratélate et les Russes d'Igor // Byzantion. Т. 13. Bruxelles, 1938. P. 291–300.
23. Паушто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.
24. Щанов Я. Н. Русская летопись о политических взаимоотношениях Древней Руси и Византии // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе М., 1972. С. 201–204.
25. Левченко М. В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 133, 138–149.
26. Gregoire H., Orgels P. La guerre russo-byzantine de 941 // Byzantion. Т. 24. Bruxelles, 1955. P. 155–156.
27. Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 8. Freiburg im Breisgau, 1976. Sp. 447.
28. Шахматов А. А. Как назывался первый русский христианский мученик? // Изв. ОРЯС. СПб., 1907. № 9. С. 261–264.
29. Русский биографический словарь. Т. 25. СПб., 1913. С. 316–317.
30. Stasiewski B. Theodor und Johannes // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Freiburg im Breisgau, 1965. Sp. 47.
31. Мурьянов М. Ф. О Десятинной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 171–175 (Наст. изд. Ч. II. С. 308–312).
32. Kurz J. Evangeliář Assemanův. Praha, 1955.
33. Билярский П. С. Состав и месяцеслов Мстиславова списка Евангелия // Изв. ОРЯС. Т. X. Вып. II. СПб., 1861. С. 111–135.
34. Гордиенко Э. А. Новгородское «Благовещение» с Феодором Тироном // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 221.
35. Farmer D. H. The Oxford Dictionary of Saints. Oxford, 1979. P. 370–371.
36. Мурьянов М. Ф. Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 222–224 (Наст. изд. Ч. I. С. 96–105).
37. Мурьянов М. Ф. Заметки к Киево-Печерскому патерику // Byzantinoslavica. Roč. XXXI. Č. 1. Praha, 1970. S. 42–49 (Наст. изд. Ч. I. С. 89–95).
38. Voelkl L. Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts. Köln; Opladen, 1964. S. 18.
39. ПСРЛ. Т. 1. Л., 1926. С. 209.

40. *Каргер М. К.* Памятники переяславского зодчества XI–XII вв. в свете археологических исследований // Советская археология. Т. XV. М., 1951. С. 48–49.
41. *Каргер М. К.* Раскопки в Переяславле-Хмельницком в 1952–1953 гг. // Советская археология. Т. XX. М., 1954. С. 11.
42. *Асеев Ю. С., Сикорский М. И., Юра Р. А.* Памятник гражданского зодчества XI в. в Переяславле-Хмельницком // Советская археология. 1967. № 1. С. 201.
43. *Історія українського мистецтва.* Т. I. Київ, 1966. С. 233–234.
44. *История русского искусства.* Т. I. М., 1953. С. 192.
45. *Известия на Института за изкуствознание.* Т. XIII, София, 1969. С. 33–52.
46. *Архангельское Евангелие 1092 года.* Изд. Румянцевского музея. М., 1912. Л. 164 об.
47. *Follieri H.* Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Vol. V, 2. Index hagiographico-liturgicus. Città del Vaticano, 1966. P. 127.
48. *Tarchnišvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Città del Vaticano, 1955. S. 495.
49. *Byzantinische Zeitschrift.* Bd. 22. Leipzig, 1913. S. 179.
50. *Афанасьева Е. В., Шварц Е. М.* Древнейший славянский перевод книги Иова // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 21.
51. *Delehayе H.* Les légendes grecques des saints militaires. Paris, 1909.
52. *Булгаков С. В.* Настольная книга для священноцерковнослужителей. Киев, 1913. С. 93.
53. *Slovník jazyka staroslověnského.* Sv. 10. Praha, 1965. S. 562.
54. *Janin R.* Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Paris, 1975.
55. *Gazetteer.* № 46. Turkey. Official Standard Names approved by the U. S. Board on Geographic Names. Washington, 1960. P. 58.
56. *Taeschner F.* Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen. Bd. 1. Leipzig, 1924. Taf. 34.
57. *Eyice S.* Monuments byzantins anatoliens inédits ou peu connus // XVIII Corsi di Cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 1971. P. 322.
58. *Güting E.* Der geographische Horizont der sogenannten Völkerliste des Lukas (Acta 2, 9–11) // Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft. Bd. 66. Berlin, 1975. S. 149–169.
59. *Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne.* Т. 87. Pars 3. Paris, 1860. Col. 2889.
60. *Ходова К. И.* Падежи с предлогами в старославянском языке. М., 1971. С. 87.
61. *Думитреску М.* Синайский патерик. Указатель слов и форм. Т. 2. Бухарест, 1976. С. 59.
62. *Koschmieder E.* Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente, 1. München, 1952. S. 218.
63. *Каргер М. К.* Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 162 и 209–210.
64. *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 3. Ч. I. Книги богослужебные. М., 1869. С. 381.
65. *Щепкин В. Н.* Саввина книга. СПб., 1903.
66. *Жуковская Л. П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 254–257, 272.
67. *[Востоков А. Х.]* Остромирово Евангелие. СПб., 1843. Л. 274 об.–276.
68. *Каринский Н. М.* Перечень важнейших неточностей последнего издания Саввиной книги // Изв. ОРЯС. Т. XIX. Кн. 3. Пг., 1914. С. 206–216.
69. *Zilliakus H.* Zur stilistischen Umarbeitungstechnik des Symeon Metaphrastes // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 38. Leipzig, 1938. S. 333–350.
70. *Латышев В. В.* Византийская «царская» Миней. Пг., 1915. С. 81.
71. *Подробное оглавление Великих Четиих-Миней.* М., 1892.
72. *Марков В. М.* Язык Миней из собрания Дубровского // Вопросы теории и методики изучения русского языка. 2. Чебоксары, 1962.
73. *Колесов В. В.* Фонологические изменения согласных в эпоху распада силлабем // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 23.

**НОВОЕ О СВЯТОЙ НИНО.** *Статья опубликована: Конференция по вопросам археографии и изучения древних рукописей. Тбилиси, 3–5 ноября 1969 года: Тезисы докладов. Тбилиси, 1969. С. 38–41.*

1. Принято думать, что имя Нина, одно из самых распространенных в России, является наглядным примером языковых связей братских грузинского и русского народов, свидетельством уважения и интереса к грузинской культуре. Не ставя под сомнение эти связи, уважение и интерес, укажем, что просветительница Грузии св. Нино была впервые внесена в официальный российский «Месяцеслов всех святых, празднуемых Православною греко-восточною Церковью с благословения Св. Синода» лишь в 10-е издание, вышедшее в 1863 г. Иными словами, до 1868 г. ни один русский священник не имел права назвать крещаемого младенца Ниной. Анализ текстов русской литературы, начиная с посвящения Нине стихотворения Г. Р. Державина 1770 г. и кончая примерами из лермонтовской поэзии, показывает, что до 1868 г. в русской дворянской среде Нина – это не крестильное, а будуарное имя, заимствованное не из Кавказа, а из совсем другой сферы культуры, Франции.

2. Тем поразительнее выглядит открытый нами факт знакомства древней Руси с житием св. Нино, документированный новгородской фреской 1199 г. в церкви Спас-Нередице, с колончатой надписью О АГИА ХРИСТИНА.

Официальный мартиролог латинской Церкви, *Martyrologium Romanum*, вышедший первым изданием в 1533 г., в статье на 15 декабря содержит указание на св. Христину или Христиану, называя этим именем деву, обратившую в христианство страну иверов за Понтом Евксинским во времена императора Константина: *Apud Iberos trans Pontum Euxinum sanctae Christinae ancillae, qui virtute miraculorum gentem illam tempore Constantini ad fidem Christi perduxit.*

Этот вариант спорного имени св. Нино в рукописях пока не обнаружен. Материалы, которыми в данном случае воспользовался кардинал Чезаре Баронио, руководивший составлением Римского мартиролога, неизвестны, но можно не сомневаться, что он как префект Ватиканской библиотеки имел в своем распоряжении многое. Совпадение имени в новгородской надписи и Римском мартирологе и отсутствие его в третьих свидетельствах создает некоторую вероятность существования какого-то общего источника, памятника латинской письменности; это не диссонирует с рядом других наблюдений, подтверждающих давно замеченное исследователями романское влияние в искусстве Спаса-Нередицы.

3. Отождествление нередицкой надписи О АГИА ХРИСТИНА с именем равноапостольной Нино мы основываем на двух аргументах.

Во-первых, иконографическим атрибутом нередицкой святой является царское одеяние, в том числе корона с жемчужными препендулиями как раз такого типа, какой имеется на относящихся к этой же эпохе грузинских фресковых портретах царицы Тамары. Овал лица на нередицкой фреске обрамлен узорным платом, характерным для древнегрузинского костюма. Новгородский фрескист выразил на языке живописи метафорическое величание св. Нино царским титулом, многократно встречающееся в тексте «Обращение Грузии в христианство» в Шатбердском сборнике X в.

Во-вторых, непосредственно к фреске св. Христины-Нино примыкает фресковое изображение св. Рипсимии – обе кавказские святые написаны рядом на северной стене нередицкого диаконника.

4. Грузинская тема в новгородской живописи конца XII в. возникла по невыясненным причинам. Малоубедительным предположением о кавказских родственных связях ктитора Спаса-Нередицы князя Ярослава Владимировича можно, по нашему мнению, противопоставить гипотезу о том, что в разноликой среде новгородских ученых книжников, составивших или редактировавших тщательно продуманную программу росписи Спаса-Нередицы, был представитель грузинской культуры.



### III. ЭТИМОЛОГИЯ - СЕМАНТИКА - ПОЭТИКА - ГЕРМЕНЕВТИКА

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЛОВА «АРТИЛЛЕРИЯ».** *Статья опубликована: Сборник исследований и материалов Артиллерийского исторического музея. Вып. 4. Л., 1959. С. 253–257.*

В военно-исторической литературе неоднократно разбиралось происхождение слова «артиллерия», однако научный уровень этих этимологических экскурсов не соответствует современным данным языкознания. Не избежали ошибок в толковании термина «артиллерия» и советские военные историки И. С. Прочко<sup>1</sup>, Д.Е.Козловский<sup>2</sup>. Особенно много ошибок в этимологических выкладках И. С. Прочко, полагающего, что слово «артиллерия», впервые появившись в XVI в. в итальянском языке, в России стало употребляться в начале XVIII в., что оно происходит от «разных иностранных слов в различных их сочетаниях». Последнее утверждение вообще не выдерживает лингвистического анализа: такие случаи языкознанию неизвестны. В первой же своей части суждения И. С. Прочко повторяют отсталые, ненаучные высказывания западноевропейских военных историков XIX в.

Чтобы точно установить этимологию этого слова, обратимся к документам.

Известно, что в русский язык термин «артиллерия» пришел в период царствования Петра I и первый случай его упоминания отмечен Христиани<sup>3</sup> в письме Петра I, которое он послал 19 июня 1695 г. из Паншина А. Ю. Кревету: «...А здесь, Слава Богу, все здорово. Вчерашнего дня Лефорт, а севодне алтиллерия<sup>4</sup> и генерал пошли в путь свой...»<sup>5</sup>

Профессор Макс Фасмер<sup>6</sup> высказывает предположение, что слово «артиллерия» в русский язык пришло из польского, который, в свою очередь, заимствовал термин *artylerja* из французского или итальянского языка.

Версия о польском источнике заимствования слова «артиллерия» неубедительна, так как мы не располагаем сведениями о том, что Петр I в этот период пользовался польской литературой или встречался со специалистами из Польши<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Прочко И. С. История развития артиллерии. М., 1945. Т. I. С. 7.

<sup>2</sup> Козловский Д. Е. История материальной части артиллерии. М., 1946. С. 3.

<sup>3</sup> Christiani W. A. Über das Eindringen von Fremdwörtern in die russische Schriftsprache des 17. und 18. Jahrhunderts. Berlin, 1906.

<sup>4</sup> В письмах Петра и его корреспондентов правильная форма – «артилерия» – встречается лишь изредка.

<sup>5</sup> Письма и бумаги императора Петра Великого. СПб., 1887. Т. I. С. 33.

<sup>6</sup> Vasmer M. Russisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1950. S. 26.

<sup>7</sup> Богословский М. М. Петр I. Материалы для биографии. Т. I. М., 1940.

Следует иметь в виду, что русская лексика конца XVII в. интенсивно обогащалась прежде всего за счет немецкого, голландского, французского языков<sup>8</sup>. Можно предположить, что один из этих языков и пополнил наш словарь словом «артиллерия», так как к концу XVII в. оно уже вошло во все европейские языки.

К настоящему времени по многим из этих языков словник всех сохранившихся языковых памятников средневековья отражен с исчерпывающей полнотой в лексикографических трудах. Это позволяет с достаточной достоверностью устанавливать основные этапы истории каждого отдельного слова. В отношении слова «артиллерия» накопленные исторической лексикологией сведения дают основание утверждать, что оно возникло во Франции в XIII в., т.е. еще до появления огнестрельного оружия. Древнейший памятник письменности, в котором оно найдено<sup>9</sup>, – «История Людовика Святого», написанная в 1272 или 1273 г. участником седьмого крестового похода Жуэнвилем. Жан де Жуэнвиль, крупный шампанский феодал, побывавший в плену у сарацин, рассказывает, что молодые военные рабы султана, возмужав, «*getoient lour foibles ars en l'artillerie au soudanc, et li maistres artilliers lour baillloit ars si fors comme il les pooient tesser*»<sup>10</sup>.

Сарацины неоднократно использовали против крестоносцев греческий огонь, однако Жуэнвиль, подробно описывая его действие<sup>11</sup>, не употребляет слово *artillerie* или его производные. В XIII в. *artillerie* – это парк машин, использовавшихся при осаде и обороне крепостей, – тараны, катапульты, баллисты и т.п.<sup>12</sup>

Французский летописец Гильом Гиар в своей рифмованной хронике «Генеалогия королей» (ок. 1306 г.) относит к артиллерии даже копы, дротики и щиты<sup>13</sup>. Заподозрить Гильома в некомпетентности нельзя: он в качестве рыцаря королевской свиты принимал участие в походе Филиппа Красивого во Фландрию и был ранен в битве при Монзанпюэле в 1304 г.<sup>14</sup>

В сущности, такое значение слова «артиллерия» сохраняется и поныне в выражениях «античная артиллерия», «средневековая артиллерия», употребляющихся историками и переводчиками древних авторов<sup>15</sup>.

Включение в парк военных машин огнестрельных орудий (с начала XIV в.) не помешало сохранению старого названия для всей совокупности машин, тем более, что организационно старая и новая техника была объединена и подчинялась одному и тому же лицу, «*maitre de l'artillerie*»<sup>16</sup>, т.е. начальнику артиллерии. Интересно отметить, что стремление к смысловой точности обнаруживалось в употреблении таких выражений, как «пороховая артиллерия», «огнестрельная артиллерия» (*artillerie à poudre, artillerie à feu*)<sup>17</sup>. Со временем из артиллерии исчезло все, не имеющее отношения к огнестрельным орудиям, и старое слово оказалось наполненным качественно новым содержанием.

Как же возникло слово *l'artillerie*? Известно, что основной принцип развития языка заключается в том, что новые слова создаются не путем произвольного, ничем не обусловленного изобретательства, а посредством преобразования уже имеющихся элементов<sup>18</sup>. Каковы же в данном случае эти элементы, какова их семантика?

Нет достаточных оснований для иногда высказывавшегося мнения, что здесь следует искать прямое соответствие с латинским существительным *ars* (родительный падеж – *artis*) – 'искусство', 'мастерство'. Важнейшим доводом в пользу этого предположения являлось наличие в старофранцузском языке прилагательного *artillos* ('искусный', 'хитрый'), отмеченного уже в XII в.<sup>19</sup> Не в качестве неотразимого доказательства, а просто для иллюстрации этой гипотезы уместно вспомнить, что и в России – правда, намного позже – пушкарей называли «хитрецами огневого боя».

<sup>8</sup> Ср. многочисленные цитаты в труде акад. М. М. Богословского.

<sup>9</sup> *Godefroy F.* Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siècle. Vol. 8. Paris, 1881. P. 194.

<sup>10</sup> «...вкладывали свое еще слабое умение в султанскую артиллерию, и начальник артиллерии совершенствовал их мастерство в меру их способностей...» См.: *Joinville.* Histoire de Saint Louis. Paris, 1882. P. 117–118, а также p. 186–188.

<sup>11</sup> *Joinville.* Op. cit. P. 85–89.

<sup>12</sup> *Nyrop Kr.* Grammaire historique de la langue française. Copenhagen, 1904–1914. T. IV. P. 85–86.

<sup>13</sup> *Guillaume Guiart.* Branche des royaux lignages. Paris, 1828. P. 433.

<sup>14</sup> *Nouvelle biographie generate.* Vol. 22. Paris, 1859. P. 513.

<sup>15</sup> Ср.: *Нилус А.* История материальной части артиллерии. СПб., 1904. Т. 1.

<sup>16</sup> *Lot F., Fawtier R.* Histoire des institutions françaises au moyen âge. Vol. 1. Paris, 1957. P. 217.

<sup>17</sup> *Larousse P.* (ed.) Grand dictionnaire universel. Vol. 1. Paris, 1865. P. 729.

<sup>18</sup> *Вандриес Ж.* Язык. М., 1937. С. 215.

<sup>19</sup> *R. Grandsaignes d'Hauterive.* Dictionnaire d'ancien français. Paris, 1947. P. 36.

Косвенная генетическая связь слова *artillerie* с латинским существительным *ars* действительно существует. Ведущие специалисты по романской филологии – Доза<sup>20</sup>, Нюроп<sup>21</sup>, Блох, фон Вартбург<sup>22</sup>, Мейер-Любке<sup>23</sup>, Гамилльшег<sup>24</sup>, акад. В. Ф. Шишмарев<sup>25</sup> – указывают, что *artillerie* происходит от старофранцузского глагола *artill(i)er* – 'оснащать военными машинами', употреблявшегося в XIII–XIV вв. Но глагол *artill(i)er* – контаминированная (гибридная) форма, образовавшаяся из более древнего (XII в.) старофранцузского глагола *atīl(l)ier* – 'украшать' под влиянием латинского *ars*.

Здесь имело место языковое явление, известное под названием народной этимологии<sup>26</sup>, или паронимической аттракции<sup>27</sup>: слабое звуковое сходство данного слова с более употребительным, более известным словом ведет за собой сближение этих слов, результатом которого являются искажения<sup>28</sup>.

В свою очередь глагол *atilier* – побочное образование посредством фонетической диссимилиации (т.е. расподобления звуков) от другого, синхронного с ним старофранцузского глагола *atirier*<sup>29</sup> ('вооружать', 'приводить в порядок', 'располагать')<sup>30</sup>. Недиссимилированный глагол *atirier* восходит к старофранцузскому (XII в.) слову *tire* ('порядок', 'строй', 'ордер').

\* \* \*

Таким образом, в России слово «артиллерия» стало употребляться с конца XVII в. – первый документ имеет дату 19 июня 1695 г. Родина этого слова – не Италия, как это утверждают некоторые историки, а Франция. Возник термин «артиллерия» в XIII в., ранее изобретения пороха и огнестрельного оружия и употреблялся он с другим значением. Постепенно – в течение XIV в. – произошла эволюция содержания слова при неизменной его форме.

<sup>20</sup> *Dauzat A.* Dictionnaire etymologique. Paris, 1954. P. 51.

<sup>21</sup> *Nyrop Kr.* Grammaire historique de la langue française. Copenhagen, 1904. T. 1. P. 466.

<sup>22</sup> *Block O., Wartburg W. von.* Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris, 1950. P. 38.

<sup>23</sup> *Meyer-Lübke W.* Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1911. S. 38.

<sup>24</sup> *Gamillscheg E.* Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache. Heidelberg, 1926. S. 51.

<sup>25</sup> *Шишмарев В. Ф.* Словарь старофранцузского языка. М.; Л., 1955. С. 19.

<sup>26</sup> *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 160–162.

<sup>27</sup> *Доза А.* История французского языка. М., 1956. С. 186–187.

<sup>28</sup> *Вандриес Ж.* Указ. соч. С. 172.

<sup>29</sup> Примерно до XV в. конечное *r* французских глаголов произносилось, и здесь диссимилиация выразилась в том, что корневое *r* потеряло свое качество из-за наличия еще одного *r*, затруднявшего артикуляцию.

<sup>30</sup> Любопытно, что после прихода в русский язык слово «артиллерия» также подверглось диссимилиации: Фасмер (примеч. 6) и Преображенский (*Преображенский А.* Этимологический словарь русского языка. М., 1959. Т. I. С. 8) фиксируют просторечный вариант «антилерия».

**ПОЭТИКА СТАРОСЛАВЯНИЗМОВ. Статья опубликована: Сравнительное изучение литератур. Сб. ст. к 80-летию академика М. П. Алексеева. Л., 1976. С. 12–17.**

М. П. Алексеев сформулировал положение, имеющее принципиальное значение для интерпретации поэзии: «Многозначность отдельных слов и выражений, с помощью которых построено стихотворение <...> все же ограничена. Стихотворение не может иметь несколько смыслов, извлекаемых из одного и того же текста, сколькими бы значениями ни обладало каждое составляющее его слово»<sup>1</sup>.

Одно слово может при прочих равных условиях или превратить художественный текст в шедевр, или погубить его. Чем крупнее поэт, тем он скупее на слова, тем больше значит каждое из них, тем сложнее филологический аппарат, нужный для понимания ассоциативных связей – особенно если анализируется памятник ушедшей эпохи, когда то, что современникам казалось само собой разумеющимся, сейчас не всегда известно даже специалисту. Мы только отчасти знаем, какие ассоциативные связи каждого слова подсказывались чувством родного языка древнерусскому художнику<sup>2</sup>. Там, где полнота сохранившегося материала велика, как в новой русской литературе, исследователь иногда не замечает «мелочи», не входящие в мир его собственных представлений о жизни, но важные для правильного понимания текста. Особенно это характерно для церковнославянизмов, которые (кроме своей прямой функции в языке богослужения) нередко использовались в поэтике как элемент высокого стиля, а начиная с М. Е. Салтыкова-Щедрина – и как средство иронии, сатиры<sup>3</sup>. Щедринская линия продолжилась и в советской литературе, характерной точкой этой эволюции является сцена в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» – фокстрот «Аллилуйя»<sup>4</sup> в писательском ресторане, который отплясывали в полночь «виднейшие представители поэтического подразделения МАССОЛИТа, то есть Павианов, Богохульский, Сладкий, Шпичкин и Адельфина Буздяк»<sup>5</sup>. Послевоенные поколения не остряют славянизмами, их смысл нам теперь неясен. Но дело не только в шутках. Филологии церковнославянских текстов принадлежит и должно принадлежать важное место в общеевропейской медиевистике, в византиноведении, в науке о новой русской литературе того периода, когда старославянизмы входили в число ее художественных средств.

1. Исход битвы с половцами послужил автору «Слова о полку Игореве» «поводом для горьких раздумий о судьбах Русской земли и для страстного призыва к князьям прекратить раздоры и объединиться»<sup>6</sup>. С особенным трагизмом прозвучало в «Слове» дважды употребленное выражение **И Игоревѣ хрѣброго плъкъ не крѣсити**. Д. С. Лихачев заметил по поводу его глагольной части: «Эта формула возникла еще в дофеодальный период»<sup>7</sup>. Иными словами, в период языческий.

В начале XII в. **крѣсити** употреблено в «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку 1377 г. – это и есть первое документальное литературное свидетельство<sup>8</sup>. Писавший ее киевский монах-летописец ежедневно участвовал в православной литургии, ориентированной на сакральный комплекс воскресения, что составляет ее особенность и коренное отличие от литургии латинской<sup>9</sup>. Воскресение – понятие христианское, в язычестве неизвестное. Августин писал, что ни в чем другом

<sup>1</sup> Алексеев М. П. Стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...» Проблемы его изучения. Л., 1967. С. 63.

<sup>2</sup> «Мертвой» латынью некоторые филологи владеют активно, и среди них есть отличные стилисты и даже поэты, но на древнерусском языке сейчас не может говорить и писать никто.

<sup>3</sup> См.: Мурьянов М. Ф. Об идейной функции церковнославянизмов в ранних произведениях Салтыкова-Щедрина // Русская литература. 1975. № 4. С. 120–122 (Наст. изд. Ч. II. С. 331–334).

<sup>4</sup> В Библии и литургических гимнах на всех языках этот возглас оставлен без перевода, чтобы подчеркнуть неприкосновенность высшего сакрального слова. Ср.: Borst A. Dantes Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen // Jb. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1967. S. 15–24.

<sup>5</sup> Булгаков М. Белая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита. М., 1973. С. 476–477.

<sup>6</sup> Лихачев Д. С. Слово о полку Игореве // Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М., 1971. С. 961.

<sup>7</sup> Цит. по: Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 3. Л., 1969. С. 35–36.

<sup>8</sup> ПСРЛ. Т. I. М., 1962. Стлб. 56. Ссылка Словаря-справочника «Слова о полку Игореве» на рукопись XI в., содержащую якобы первый пример употребления **крѣсити**, является недоразумением, переходящим из одной работы в другую; рукопись под указанным шифром и названием в ГИМ (Москва) существует, но она относится к концу XIV в.: Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР // Археографический ежегодник за 1965 г. М., 1966. С. 237. № 863.

<sup>9</sup> См.: Heiler F. Die Ostkirchen. München; Basel, 1971. S. 124.

христианская вера так не оспаривается, как в вопросе о воскресении (*in nulla re sic contradicitur fidei christianae, quam in resurrectione carnis*)<sup>10</sup>. Иероним жаловался на невозможность растолковать это трудное понятие обращающимся в новую религию невежественным массам язычников, которые встречают его пояснения недоверчиво: «Если примешь строгий вид и, дотронувшись до тела, начнешь опрашивать, то ли тело признают они подлежащим воскресению, которое видимо и осязаемо, ходит и говорит – они сначала смеются, потом кивают. И когда мы спрашиваем, в воскресшем теле останутся ли в целостности волосы и зубы, грудь и живот, руки и ноги – они не могут удержаться от бесчинного смеха и, разразившись хохотом, замечают, что нам нужны и цирюльники, и пироги, и лекари, и портные, а затем спрашивают, веруем ли мы, что воскреснут и детородные органы обоего пола»<sup>11</sup>.

Вряд ли язычники Руси сильно отличались в этом от аудитории ученого Иеронима, поэтому целесообразно поискать **крѣснѣти** в литургике.

В древнейшей русской рукописи – Остромировом Евангелии 1056–57 гг. (РНБ, Ф. п. 1.5) многократно встречается **взкрѣснѣти** и его производные. В древнейшей славянской рукописи – Киевских глаголических листках из сакраментария, написанного в Моравии (Киев, ЦБАН Украины, ДА/II. 328), содержится **взкрѣѣи**<sup>12</sup>

Наши знания о Киевских листках остановились на уровне прошлого века<sup>13</sup>, в новейших учебниках старославянского языка А. И. Горшкова (1963) и Г. А. Хабургаева (1974) утверждается, что их «лучшее издание осуществлено в 1900 г. И. В. Ягичем в Вене»<sup>14</sup> и они датируются X веком. Между тем, их содержание стало предметом анализа в исторической литургике<sup>15</sup>, выяснен тип первоисточника, с которого они переводились<sup>16</sup>, и в итоге не исключается вероятность возникновения этой рукописи во II половине IX в. Таким образом, интересующее нас слово документировано крайним хронологическим пределом, какого только можно пожелать для славянской лексики.

Но это еще не все. В раннехристианском искусстве Воскресение Христово изображали без картинности, простейшим символическим путем, причем этим символом являлся Крест<sup>17</sup>. Это дает основание предположить, что **взкрѣснѣти** и *крест* – слова одного корня, ведь самый характерный в славянской гимнографии эпитет для Креста – *животворящий, живящий, живоносный*<sup>18</sup>. Это имеет и древнее иконографическое выражение в виде Креста, прорастающего наподобие виноградной лозы<sup>19</sup>. Затруднение для этой этимологии создается тем, что *-т-* в слове *воскресение* отсутствует. Однако его нет и в диалектных формах *крес*, *кресный*, *кресноход* (вместо литературных *крест*, *крестный отец*, *крестный ход*), отсутствует *-т-* иногда и в написании XII–XIII вв.<sup>20</sup>

С темой Воскресения приходилось иметь дело и древнерусским живописцам – при работе над композицией «Страшный суд» в росписи храмов. Наиболее полно она известна по Нередицкой церкви под Новгородом (1199). Здесь интерпретация тоже наталкивается на факты, которые

<sup>10</sup> Corpus Christianorum. T. 39. Turnhout, 1956. P. 1237.

<sup>11</sup> Epistula LXXXIV, 5 // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. T. 55. Wien; Leipzig, 1912. P. 127.

<sup>12</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 7. Praha, 1963. S. 327.

<sup>13</sup> Новые идеи о глаголической палеографии были выдвинуты Е. Э. Гранстрем (О происхождении глаголической азбуки // ТОДРЛ. Т. XI. М.; Л., 1955. С. 300–313) и М. П. Алексеевым в связи с ее дальнейшей судьбой: ученый установил, что глаголица послужила источником для утопийского алфавита Томаса Мора. См.: Алексеев М. П. Из истории английской литературы. М.; Л., 1960. С. 129–130.

<sup>14</sup> Такого издания не существует, И. В. Ягич опубликовал их в 1890 г.

<sup>15</sup> Последнее издание: Muhlberg L. C. Il messale glagolitico di Kiev // Atti della Pontificia Accademia di Archeologia. Ser. III. Memorie. Vol. II. Roma, 1928. P. 207–320. Уточнения см. в дисс. Карлова ун-та: Friedrich H. Die Kiewer Blätter. Prag, 1935. S. 26–52.

<sup>16</sup> Переводчик Киевских листков был пресвитером византийского чина и пользовался латинскими литургическими документами из Аквилейской области (контактной зоны между южными славянами и Италией; патриархами здесь с VII по XIII в. были немецкие Гибеллины). См.: Gamber K. Codices liturgici latini antiquiores. T. 2. Freiburg, 1968. P. 397–407; Friedrich H. Die Ankunft Konstantins und Methods in Rom // Sodalitium slavizantium Hamburgense in honorem Dietrich Gerhardt. Amsterdam, 1971. S. 141–212.

<sup>17</sup> См.: Schiller G. Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 3. Gütersloh, 1971.

<sup>18</sup> См.: [Ягич И. В.] Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886.

<sup>19</sup> См.: Füglistner R. L. Das lebende Kreuz. Einsiedeln, 1964.

<sup>20</sup> См.: Словарь русского языка, составленный II Отделением Имп. Академии наук. Т. 4. Вып. 9. Пг., 1916; Успенский сборник. М., 1971. С. 594.

невозможно объяснить иначе, как высокой византинистической культурой авторов композиции<sup>21</sup>. В частности, оригинально ими решена аллегория моря, назначение которой – выразить, как по трубному гласу архангелов, возвещающему о всеобщем воскресении, «даде море мертвецы своя». Нередицкий фрескист написал женщину, плывущую верхом на каком-то животном. Д. С. Лихачев назвал это животное символом ада, библейским чудовищем Левиафаном<sup>22</sup>. Но ведь ад может фигурировать в эпилоге Страшного суда, а не до его начала. Кроме того, море должно отдать не только грешных, но и праведников.

Вероятнее, что на фреске изображена царица моря Амфитрита, персонаж эллинистической мифологии. Доказательством является ее обнаженная грудь – уникум древнерусского искусства, запретная тема для Византийской церкви, но обычное явление в античной живописи, а также корона с препендулиями – двумя жемчужными нитками, спускающимися до плеч<sup>23</sup>. В античности жемчуг ценили выше всех других драгоценностей<sup>24</sup>. Оформление саркофагов и надгробных храмов от античности до Ренессанса включало сюжет Амфитриты и ее сестер нерейд, плывущих на тритонах и дельфинах<sup>25</sup>.

При осмотре нередицкой фрески летом 1969 г. – она уцелела при разрушении храма в Отечественную войну, так как находится в нижней части здания – мы обследовали изображение предмета, находящегося в руках владычицы моря. В литературе о фреске он называется сосудом<sup>26</sup>. Но он имеет коричневый цвет, под дерево, и сходство с античной пандурой – музыкальным щипковым инструментом, позже получившим название лютни. Нашу догадку подтвердил инструментовед С. Я. Левин (НИИ истории театра и музыки, Ленинград), пояснивший, что лютня написана в неигровом положении, повернутой к зрителю выпуклой нижней декой, белые поперечные полосы являются либо креплением нижней деки, либо ее орнаментальным украшением.

В средиземноморской культуре лютнистка – необходимый персонаж для сопровождения душ, перевозимых в потусторонний мир, на Остров блаженных<sup>27</sup>. Единственное древнерусское эпическое произведение, затрагивающее тему царства мертвых – новгородская былина о Садко (XII в.) – тоже представляет потусторонний мир наполненным музыкой.

## 2. Та, кто подразумевалась Пушкиным в словах

Зизи, кристалл души моей,  
получила книжку IV–V глав «Евгения Онегина» с дарственной надписью:

Евпраксии Николаевне Вульф  
от Автора  
Твоя от твоих  
22 февр. 1828

То же самое стояло на утраченной рукописи «Сказки о рыбаке и рыбке», подаренной В. И. Далю до выхода в свет первого издания:

Твоя от твоих!  
Сказочнику казаку Луганскому  
сказочник Александр Пушкин.

Это был ответ на книгу Даля «Русские сказки. Первый пяток».

Существующее объяснение надписей: «Слова *Твоя от твоих* взяты из возгласа священника во время литургии»<sup>28</sup> правильно, но оно ничего не объясняет, если не знать места и смысла этого возгласа в его прямом назначении. В языке произведений Пушкина не было случая несерьезного употребления церковнославянизмов, даже в ранних вещах он оставлял за архаикой роль «экспрессивно-художественной категории очень высокого стилистического тона»<sup>29</sup>; в зрелый период,

<sup>21</sup> См.: Мурьянов М. Ф. К символике нередицкой росписи // Культура средневековой Руси. Посвящается 70-летию М. К. Каргера. Л., 1974. С. 168–170 (Наст. изд. Ч. II. С. 300–303).

<sup>22</sup> См.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 180.

<sup>23</sup> См.: Кондаков Н. П. Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1929. С. 220.

<sup>24</sup> См.: Rech Ph. Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. Bd. 2. Salzburg, 1966. S. 173–206.

<sup>25</sup> См.: Bialostocki J. Nereidy w kaplicy Żyguntowskiej // Treści dzieła sztuki. Warszawa, 1969. S. 83–97.

<sup>26</sup> См.: История русского искусства. Т. 2. М., 1954. С. 107.

<sup>27</sup> См.: Quasten J. Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. Münster, 1930. Taf. 28; Schneider M. Canto e musica struinentale nei riti funebri delle alte civiltà antiche // Conoscenza religiosa. T. 2. Firenze, 1970; Benz E. Die himmlische Musik // Antaios. Bd. 11. Stuttgart, 1970. S. 226–249.

<sup>28</sup> Рукою Пушкина. М.; Л., 1935. С. 713–714, 725.

<sup>29</sup> Ильинская И. С. Лексика стихотворной речи Пушкина. М., 1970. С. 177, 191.

по свидетельству П. А. Вяземского, Пушкин «был проникнут красотой многих молитв, знал их наизусть и часто твердил их»<sup>30</sup> – из чего, конечно, не следует делать вывод о его примирении с Церковью (документы говорят обратное), речь идет о филологической зрелости художника слова, его развившемся вкусе к истории родного языка, что впоследствии побудило Пушкина вступить в поэтическое состязание с древностью. Это произошло единственный раз, причем именно на тексте молитвы («Отцы пустынноики и жены непорочны...», 1836).

Итак, в связи с чем произносятся слова *Твоя от твоих?*

После пения слов «Всякое ныне житейское отложим попечение»<sup>31</sup> приближается момент пресуществления хлеба и вина. Иерей, воздев руки, говорит:

Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся<sup>32</sup>, –

и совершается, как учили богословы, чудо всемогущества Божия, подобное сотворению мира из ничего<sup>33</sup>. Алтарь окутывается дымом.

Пушкин написал эти слова от своего имени – священнодействует он, жрец искусства. И обращены они не к небу, а к людям – Евпраксии Вульф, олицетворению прекрасного в человеческих чувствах, и Далю, олицетворявшему в данной ситуации стихию родного фольклора.

Биографическая мотивация творческого акта, превращение безличного фольклора в произведение народного поэта, работа художника слова над текстами своих предшественников – вечные темы для филологов. Но большой художник не состоит из материала, которым он питался. Нельзя забывать сказанное Пушкиным о чернильнице поэта:

Заветный твой кристалл  
Хранит огонь небесный,

это пламя символизируется тем, что вода, вливаемая в евхаристическое вино, – кипящая, и причастники молятся, чтобы «не опалиться», хотя не понимающие мистерию разочарованно находят здесь едва теплое вещество. Пушкинские дарственные надписи подвели нас к пониманию тайны творчества, раскрыли смысл сравнительного изучения художественной литературы.

<sup>30</sup> Пушкин в воспоминаниях и рассказах современников / Ред. и примеч. С. Я. Гессена. Л., 1936. С. 416.

<sup>31</sup> «Херувимский гимн» (VI в.).

<sup>32</sup> Никольский К. Т. Пособие к изучению Устава богослужения. СПб., 1907. С. 432.

<sup>33</sup> Journet Ch. Transsubstantiation // Nova et Vetera. Т. 46. Genève, 1971. P. 161–172.

## **К ПРОБЛЕМЕ КРИТЕРИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОСТИ В СТАРОСЛАВЯНСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ. Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1983. № 1. С. 66–82.**

*Венок Федоту Петровичу Филину*

Язык и стиль поэта – одна из магистральных тем языкознания, работают над ней столь многие исследователи, что подчас возникает сомнение, успевает ли их продукция прочитываться научной общественностью (уместно вспомнить, что среди книг Государственной библиотеки СССР им. Ленина есть тысячи и тысячи таких, на которые ни разу не поступало читательское требование). Поэты ее во всяком случае не читают, для оттачивания мастерства им необходимо не это. Нужна она для собственных целей филологии, для того, чтобы лучше понимать поэтов и учить этому пониманию других. Что значит понимать поэтов – вопрос далеко не простой. Один из возможных ответов на него: понимать – значит уметь различать их, не ошибаться в атрибуциях таких произведений искусства слова, где экстралингвистических данных об авторстве нет.

Положительный опыт в атрибуциях накоплен. Знатоков русской поэзии нового времени у нас много, и квалификация их такова, что трудно представить себе задачу по атрибуции, неразрешимую для их коллективного разума, и было бы невозможно сделать этот разум жертвой обмана, подделки. И все же основой атрибуции в поэзии нового времени является фактор экстралингвистический – наличие автографа либо прижизненной публикации.

Там, где об автографах и биографических подробностях мечтать не приходится, – при атрибуции памятников древней письменности – возрастания роли лингвистических критериев все же не замечаешь. Основой атрибуции здесь являются не индивидуальные нюансы языка, а имена поэтов в надписях к произведениям. Средневековые пергамены содержат противоречивые данные в этих надписаниях – колеблется вместе с ними и научная атрибуция. Одни византологи считают Иоанна Дамаскина автором нескольких канонов, другие приписывают ему сотни канонов; любители золотой середины придерживаются, как всегда, промежуточных оценок, причину которых не стоит искать в природе самого материала. Иоанн – имя не редкостное, и не находится средств решить, скрывается ли за надписаниями Иоанн, Иоанн Мних, Иоанн Дамаскин одно лицо, или два лица, или три, или еще большее число одноименных поэтов. Лингвистические критерии для атрибуции здесь не лежат на поверхности, их нужно суметь найти – например, в том, что Иоанн Дамаскин отличался от других византийских гимнографов владением арабским языком и хорошей школой арабской поэзии. Чтобы анализировать вытекающие из этого индивидуальные особенности языка, нужны специалисты такого профиля и объема знаний, которых приходится ждать столетиями. Успехи на этом пути к познанию искусства художников слова, византийских и славянских, дадут возможность лингвистам сравняться с искусствоведами, уже сегодня умеющими различать поколения и школы в иконах, фресках, миниатюрах, где глазу неспециалиста все кажется однообразным.

Путь к этой цели нельзя проложить без вех – хотя бы немногих текстов, достоверно принадлежащих определенным авторам, известным нам не только по имени, но и по месту в своей эпохе.

В интеллектуальной жизни Константинополя с середины IX в. доминирующей фигурой был Фотий – блестяще образованный аристократ, занимавший пост государственного секретаря, затем под Рождество 858 г. прошедший за четыре дня все ступени церковной иерархии, от нуля до патриарха, в 867 г. низложенный сторонниками своего предшественника Игнатия, в 877 г. снова сменивший Игнатия на патриаршем троне, в 886 г. окончательно низложенный (новым патриархом стал 16-летний брат императора Льва VI Мудрого) и 6 февраля 891 г. умерший в армянской ссылке. Дела и слова Фотия, положившие начало расколу между Византией и Римом, вызывали бурную полемику еще при его жизни. Фотия дважды причисляли к лику святых, но Русская Церковь этого акта не признала<sup>1</sup>, тысячелетие со дня кончины великого византийца Россия отметила не литургически, а в стиле эпохи Победоносцева – собранием Славянского благотворительного общества при МВД.

---

<sup>1</sup> Славянская «Служба иже во святых отца нашего и равноапостола Фотия. Константинополь, 1849» издана для болгарских общин Македонии. Ее автор – Константин Типалдос, переводчик – болгарский иеромонах Неофит. Греческий оригинал, в Минеях отсутствующий, впервые опубликован в 1848 г. отдельной брошюрой, по ней поется служба Фотию в обителях Афона, но в рукописных местных уставах, как мне сообщил афонский иеромонах о. Василий Гролимунд (письмо от 28.VI.1981), эта служба не упоминается.

В академической «Истории Византии» читаем: «Интерес Фотия к античной литературе породил даже обвинение его в язычестве: о нем говорили, что во время богослужения он не читал молитв, а бормотал стихи светских поэтов» [1]. Первоисточник не назван, но ясно, что составитель главы «Наука и образование» Е. Э. Гранстрем придавал такой вид рассказам из памфлета Никиты Давида Пафлагонского, где Фотий, нечестивый от самого зачатия, «по наущению еврейского волхва отрекся от Христа и получил в пособника и руководителя себе демона Левуфа, услугами которого пользовался и тогда, когда сделался патриархом. Присутствовавшие при патриарших служениях Фотия будто бы свидетельствовали, что он вместо тайных священнических молитв читал пред Св. Престолом стихи из языческих поэтов и при этом тут же изрыгал какие-то скверные зловонные извержения; когда он во время богослужения возвышал Святой Крест, прозорливые люди видели в руках его змея» [2].

К счастью, византология располагает иными данными для оценки познаний Фотия в античной словесности – прежде всего, сводом его заметок о прочитанном, который известен под названием «Библиотека Фотия»; Фотий-лингвист поддается изучению по написанной им «Лексике». Дошел до нас и ряд собственных произведений Фотия; они, по определению Ф. Дворника, написаны «изысканным, чистым, но трудным стилем» [3]. Особенный интерес представляют его две «Беседы на нашествие россов» (865), о существовании которых стало известно из письма приезжего греческого митрополита Паисия Лигарида царю Алексею Михайловичу. Москвичи тогда же предложили за греческую рукопись «Бесед» тысячу золотых, чтобы Паисий, по его собственным словам, продал им Фотия, «словно военнопленного», но сделка не состоялась, хотевший большего Паисий умер в России, и его сокровище исчезло бесследно. Лишь в 1858 г. архимандрит Порфирий Успенский обнаружил «Беседы» в сборнике XIV–XV вв. Иверского монастыря на Афоне [4].

Возникновение литературного языка славян произошло при Фотии, именно он должен был сказать последнее слово в решении чреватого последствиями вопроса – быть или не быть славянской литургии. Славянского языка Фотий не знал, но с Кириллом и Мефодием был хорошо знаком лично и санкционировал их деятельность. Он же направил церковную миссию в Киев, о чем объявил в Окружном послании 867 г. – эхо этого события, искаженное анахронизмом, вошло в древнерусские летописи и княжеские уставы, где крещение Руси (988 г.) и киевская церковная иерархия считаются берущими начало от Фотия.

Что из произведений Фотия было переведено на старославянский язык? Можно предположить, что современный ему славянский мир или хотя бы Киевская Русь заинтересовались «Беседами на нашествие россов» и «Окружным посланием», но подтверждающих фактов нет. Не нуждается в доказательствах только то, что тотчас по написании греческого оригинала было переведено Послание 865 г. болгарскому князю Борису-Михаилу – документ внешней политики, направленный адресату, греческого языка не знавшему. Где это Послание переводилось, в канцелярии патриарха или в болгарской столице? Была ли у князя потребность видеть перевод зафиксированным письменно, или же по непривычности славянского письма считалось достаточным, если придворный переводчик, глядя в греческий текст, здесь же, с листа, расскажет о его содержании? Я. С. Лурье разыскивал Послание в связи с тем, что оно упомянуто новгородским архиепископом Геннадием в конце 1480-х гг. как входящее в круг чтения местных еретиков, и пришел к выводу, что «древнерусский текст этого памятника неизвестен», но есть русский перевод, изданный в 1779 г. [5]. Затем Н. В. Синецкой «удалось обнаружить пять списков этого сочинения в рукописях XVI в.» [6, с. 96], где Послание Фотия «помещено в окружении устойчивого комплекса статей, "конвоя", по выражению Д. С. Лихачева» [6, с. 98]; оно включено в «Новонайденные и неопубликованные произведения древнерусской литературы» – так называется XXI том знаменитой серии ТОДРЛ. Однако еще В. Н. Златарский использовал все пять «найденные» Н. В. Синецкой рукописи в аппарате критического текста памятника [7]; он же указал на то, что старшим славянским текстом является сербский список XV в. в Бухаресте, а русский первопечатный текст входит в качестве 47-й главы в «Кириллову книгу» (Москва, 1644). Н. В. Синецкой осталось неизвестным издание Фотиевых документов по болгарской истории, осуществленное П. Тивчевым, – из него явствует, что греческий текст Послания 865 г. дошел до нас в рукописи не старше XIV в. и существует второе Послание Фотия Борису-Михаилу, датируемое осенью 886 г. и известное только в греческом списке [8].

Десяток изречений Фотия числится в «Пчеле», но сохранилась она в списках не ранее XIV в. и проблемы ее источников не разрешены [9].

Больше отвечает нуждам палеославистики положение дел с гомилией Фотия на Вербное воскресенье и о Лазаре – она вошла в Супрасльский сборник Хв. [10]. Более древнего перевода из Фотия не имеет даже грузинская традиция, располагающая ранними переводами таких памятников,

греческие оригиналы которых дошли до нас в позднейших рукописях, либо вообще утрачены<sup>2</sup>. В этой гомилии Фотий – мастер живого слова, умевший вызывать у своих слушателей слезы, предстает перед нами размышляющим на тему такого дня, такого события, которому славянский фольклор впоследствии дал форму и краски праздника детей, вдохнул запахи ранней весны:

Мальчики да девочки	Огонечки теплятся,
Свечечки да вербочки	Прохожие крестятся,
Понесли домой.	И пахнет весной.

(Блок)

А в начале было слово Фотия: **бѣдѣмъ и мы акы дѣти**, γενόμεθα καὶ ἡμεῖς ὡς οἱ παῖδες [12, с. 340; 13, с. 87] и артистизм перевоплощения: **рѣкама плешта ликѣѣ и съмѣшала сѧ скачѣ съ дѣтьми**, χεῖρας κροτῶ χορεύων καὶ συναγελάζομαι σκιρτῶν τοῖς νηπίοις, [12, с. 332; 13, с. 83] – только силой слова, движением интонации, ведь на самом деле слушающие продолжали видеть перед собой говорящего Фотия таким же величаво неподвижным, в литургическом облачении, в центре «ослепительного зрелища византийского церковного богослужения» [14].

Теперь – о Фотии-поэте. Если не ищешь слова поэтического – можно сказать образным выражением Фотия из этой же гомилии: **въ кннжъныхъ рѣдѣхъ· въ поустошъ вѣднши· а иже въ ннхъ тиннаго не ископаѣши ни съберѣши злата**, τοῖς μὲν τοῦ γράμματος μετάλλοις ματαίως ἐναγρυπνεῖς, τὸν ἐν αὐτοῖς δὲ κρυπτόμενον οὐκ ἀνорύσσεις, οὐδὲ θησαυρίζεις χρυσόν [12, с. 335; 13, с. 84]. В игнорируемых академической наукой служебных Минеях церковнославянской печати, в которых по-своему хорошо разбирались сельские грамотеи-клирошане старой России, есть анонимная стихира IV гласа, оригинал ее признан в византологии как творение Фотия. Она находится в составе службы патриарху Мефодию, 14 июня, в качестве стихиры на стиховне, ἀπόστιχον τοῦ ἐσπερίνου и представлена в Стихирарях XII в. (ГИМ, Синод, собр., № 279, л. 75 об.; РНБ, Q. п. 1.15, л. 162; БАН, 34.7.6, л. 143) и Минее XIV в. (РГАДА, ф. 381, № 118, л. 18). Текст в Стихирарях написан в расчете на простановку музыкальной нотации, а потому без аббревиатур:

	Бесело дньсь църкы Божня одѣваеъ сѧ	
	радоуѣши сѧ зовоуѣши	
3	просвьтѣ ми сѧ добротѧ паче въсѧкого града	
	се бо свѧтителемъ великок прѧтажаник	
	славнын Мефодии шьственн на небо сътвори	
6	прѧдѣте оубо прѧзднолюбеѣи правѧвърнынхъ сънмице	
	ликъ съставляше кѧпъно божьствъноу раку	
	ицѣлении мнѧжество прѧнимаше отъ неѧ	
9	просите оу Христа Бога	
	избавити въселенѧю отъ въсѧкоѧ крѧси <sup>3</sup> .	3

В стихометрической разбивке мы следовали за греческим текстом мюнхенского Стихираря XI–XII вв. [15]; с нотацией он издан по венскому Стихирарю XIII в. [16]; он есть в неопубликованном Стихираре 1106 г. (РНБ, Собр. РАО, № 1, л. 110) и в печатной Минее:

	Εὐφροσύνως σήμερον ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ στολιζέται,
	ἀγαλλομένη κράζουσα·
3	Ἐλαμπρύνθη μου τὸ κάλλος ὑπὲρ πᾶσαν πόλιν·
	ἰδοὺ γὰρ τῶν ἀρχιερέων τὸ μέγα κειμήλιον
	ὁ ἔνδοξος Μεθόδιος, τὴν πορείαν πρὸς οὐρανὸν ἐποίησατο·
6	δεῦτε οὖν φιλέορτοι, τῶν ὀρθοδόξων τὸ σύστημα,
	χοροστατήσαντες περὶ τὴν θεῖαν λάρνακα,
	λαμμάτων πλημμύραν λαβόντες παρ' αὐτῆς,
9	ἱκετεύσωμεν αἰτήσασθαι Χριστὸν τὸν Θεὸν
	τοῦ ρυσθῆναι τὴν οἰκουμένην ἀπὸ πάσης αἰρέσεως.

Установилось мнение, что эти слова прозвучали в погребальных ритуалах над патриархом Мефодием, скончавшимся 14 июня 847 г. Первой его высказала профессор Сорбонны Е. Арвайлер,

<sup>2</sup> Первый известный сегодня грузинский переводчик Фотия – Георгий Мтацмидели († 1065), у него Символ веры «имеет бросающееся в глаза сходство с V главой Послания Фотия папе Николаю I» [11].

<sup>3</sup> Разнотечения (из Миней № 118 – только лексические): 1 **одѣваеъ сѧ** ГИМ; 3 **просвьтѣ** РНБ; 4 **вѣкин** сѧ РГАДА; 5 **Мефодии** РНБ; 6 **и право-** РНБ; **православныхъ съставъ** РГАДА; 7 **ликовъствоваше** РГАДА; 8 **ицѣлѣ** РГАДА; 9 **Христа** РНБ; 10 **отъ** РНБ.

исходившая из содержания текста [17]. Уникальный случай датировки стихиры, написанной одиннадцать веков тому назад, с точностью до нескольких дней! К сожалению, ничего обязывающего к принятию этой точки зрения я обнаружить в стихире не сумел. Наоборот, при всей теологической безупречности определения кончины праведника как повода для радости и даже веселья развивать эту сторону понимания смерти уместно в отдаленные годовщины, когда эмоциональное уступает место философичному, но отнюдь не в надгробном слове, где называть присутствующих празднолюбцами, то есть любящими праздники, было бы как-то странно. Если с прахом патриарха Мефодия поэтическая мысль связывает **ицѣлении мѣножѣство** – значит, его гробница в столичном соборе Апостолов имела как место поклонения некоторую традицию. Необычна концовка стихиры; нарушение стереотипа в обстоятельствах, требующих строжайшего такта, вряд ли взял бы на себя молодой мирянин, новичок в литургической поэзии. Отнесем стихиру ко времени патриаршества Фотия!

Фотием написана еще одна стихира Мефодию, VI гласа. В Стихирарях она следует непосредственно за первой (в Стихираре ГИМ, где листы переплетены неправильно, за л. 75 нужно читать 92-й), но в структуре службы ее место – в конце утрени, где она выполняет функцию славника, *δοξαστικὸν τῶν αἰώνων*:

Звѣзда възсия благочѣстїа  
отъ запада сзаныца снїающаго великын въз свѣтителѣхъ Мефодїи  
3 мракъ бо отъгнѣвъ зловѣрныхъ  
починаз ксѣ въз истиннѣмъ възстоцѣ  
правѣднааго Сзаныца  
6 Христа Бога нашего  
и тамо съ бесплѣтными въздварѣа сѣ лнky  
и оу Прѣстола прѣстоа Тронца  
9 іако прѣподобнѣз іако мученикѣз іако свѣтитель іако патрїархъ  
дѣланикѣмъ и видѣнникѣмъ  
намъ проситѣ вѣроу творѣнїиамъ  
12 свѣщенїю кго памѣть велию мѣлость<sup>4</sup>. 4

Ἄστηρ ἀνέτειλεν εὐσεβεΐας  
ἀπὸ δυσμῶν ἡλίου τοῦ φαινομένου ὁ μέγας ἐν ἱεράρχαις Μεθόδιος  
3 καὶ τὴν ἀχλὺν διατμήξας τῶν κακοδόξων  
κατέπαυσεν εἰς τὴν ὄντως ἀνατολὴν  
τοῦ τῆς δικαιοσύνης ἡλίου,  
6 Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν  
κακεῖσε ταῖς ἀσωμάτοις συναυλιζόμενος χορεΐαις  
καὶ πρὸς τῷ θρόνῳ παρεστὼς τῆς Τριάδος  
9 ὡς ὁσιος, ὡς μάρτυς, ὡς πατριάρχης  
πράξει καὶ θεωρίᾳ  
ἡμῖν αἰτεῖται, τοῖς ἐν πίστει τελούσι  
12 τὴν ἱερὰν αὐτοῦ μνήμην, τὸ μέγα ἔλεος.

Здесь патриарх Мефодий чествуется **іако прѣподобнѣз**, *ὡς ὁσιος*. Исходные значения этих слов ничего общего не имели, *ὁσιος* есть 'богобоязненный' (Платон понимал *ὁσιότης* как умение правильно вести себя перед богами), тогда как **прѣподобнѣз** производно от и.-е. корня \*dhabh- 'соответствовать'; сближение произошло в языке славянской Церкви, где лексика формировалась после иконоборчества, под живым впечатлением победы над ересью. Термин выразил идею иконы [18] и знаменательно применен в нашей стихире к тому, кто возглавлял Византийскую церковь в час победы – к Мефодию. Достопримечательно и словосочетание **прѣдѣлїи и теорїа, дѣланикѣмъ и видѣнникѣмъ** – ранний пример антитезы, которой готовилось великое будущее [19], наступившее в Петровскую эпоху, когда заговорили «какъ по мѣрїи или зрѣнїю, такъ и по пракси или дѣйствию»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Разночтения: 2 *отъ ГИМ*; *сзаныца* - *снїающаго РНБ*; *свѣтѣще сѣ РГАДА*; *въ архїерехѣхъ РГАДА*; *Мефодїи ГИМ*; 3 *отъгнѣвъ ГИМ*; *зловѣрныхъ РНБ*; и *мгловъ прѣсѣкъ злославныхъ РГАДА*; 4 *отцѣ БАН*; *истоцѣ РГАДА*; 5 *сзаныца РНБ*; 6 *Христа РНБ*; 7 *въдварѣа сѣ съ бесплѣтными РНБ*; *вѣтелеснымъ РГАДА*; 8 и *опущено РНБ*; *пре прѣстоламъ прѣстоа Творца РГАДА*; *прѣстола прѣстоа БАН*; *Тронца РНБ*; 9 *прѣподобнѣз БАН*; 10 и *опущено РНБ*; 11 *свершаникѣмъ РГАДА*; 12 и *велию БАН, ГИМ*.

<sup>5</sup> Пример 1720 г. из картотеки Словаря XVIII в. Института русского языка АН СССР; там же зафиксировано

Палеославиистике есть чем приветствовать превосходную публикацию византологов: существует старославянский перевод Фотиева канона, который мы рассмотрим ниже по двум русским июньским Минеям XII в. (ГИМ, Синод, собр., № 167, л. 94–98 об. и РНБ, Соф. собр., № 206, л. 48 об. – 50 об.) параллельно с греческим текстом. За основу транскрипции славянского текста принимаем первую из рукописей, как написанную без аббревиатур. В расстановке колонов обе рукописи существенно разнятся, причем вторая ближе придерживается греческого оригинала, который берется нами за основу при членении славянского текста на стихи. В нумерации строф (тропарей) римская цифра обозначает песнь канона, арабская – номер тропаря внутри песни.

I, 1	Μαρμαρυγὰς ἀπαστράπτων τῶν ἀρετῶν,	Свѣтлостію вѣлнстаѣ добродѣтели
3	ὥς νυμφίος πρόεισιν ἐκ παστάδος τῆς σαρκὸς εἰς νυμφῶνα ἅγιον Θεοῦ	ѣко женихъ изиде изъ църкѣа прошедъ въ невѣститѣль святѣи Божии
6	σὺν ἀγγέλοις θαυσιλῶς νῦν εὐφραίνόμενος.	съ ангелы обнѣло весѣла сѣѣ <sup>6</sup> .

Стали цветущие юноши, в легкой искусные пляске.  
Топали в меру ногами под песню они; с наслаждением  
Легкость сверкающих ног замечал Одиссей и дивился.

Христианская интерпретация цитированного выше Пс 18, 6 под женихом понимает Христа, под чертогом – Марию. В тропаре переводчик не уловил смысла τῆς σαρκός; и опустил этот член предложения, добавив от себя ненужное **прошдь**. Именно σάρξ является тем, что в псалме названо своим чертогом, παστάς. Из чертога плоти, ἐκ παστάδος τῆς σαρκός, светлая душа (ψυχή, в тексте не названа) проследовала в брачный чертог, **нефѣтитиль**, νυμφών, на небесах. Брак души с Богом – так интерпретировала патристика Песнь песней, таким видится поэту ἱερός γάμος – то, что произошло с душой патриарха Мефодия после его смерти. По чину архиерейской литургии возглашается, что

<sup>6</sup> Разнотчение Соф. собр.: 1 *Свѣтълости оулитамъ*; 7 сл. Греческое разнотчение: 1 *Μαριαρρυϊς*.

В последнем стихе перевод опускает наречие *vŭv*, 'ныне'. Концовка хороша небанальным обстоятельством образа действия: веселиться обильно. Ср.: *нѣ ѡбѣло смѣти сѧ* в «Поучении» Владимира Мономаха.

Ср. Пс 1, противопоставляющий праведника и нечестивца: первый – словно вечнозеленое дерево у родника, второй – это пыль, поднимаемая ветром с пересохшей земли. В псалме – **дерево насажденное при исходящихъ водахъ**, τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων. У Фотия пояснение: ὑδάτων πνευματικῶν, подчеркивающее метафоричность и родника, и благоухающего дерева в цвету. Фотий и его переводчик были внимательнее к тексту псалма, чем синодальные переводчики Псалтири на русский язык, у которых – дерево, посаженное при потоках вод. Разница между потоком и его исходящем велика, для художественного мышления это две темы; в персонификациях родник отождествляется с женским началом, поток – с мужским.

На дереве, изображающем собой патриарха Мефодия, вырос плод, который называется **повелѣнии твърдоѹ**. Понятнее говоря – то твердое, неизменное, что заключено в вероучении. Субстантивация прилагательного, взятого для такого случая в форме ед. числа ср. рода – нормальное явление греческой грамматики, ср. τὸ καρτερικὸν καὶ στερρὸν τῆς ψυχῆς, у Евсевия [22]. Ср. в иконе Фотию и Аниките, по рукописям начиная с XI в.: **просвѣтити же ѿмраченое разумя моего зарею благодати**, φωτίσαι δὲ τὸ ζοφῶδες τοῦ νοῦς μου τῇ αἵγλῃ τῆς χάριτος [23]. Здесь отличие в порядке слов, была возможность варьирования и по грамматическому числу, ср. Пс 102, 1, который все знали как антифон, открывающий пение литургии: **бѣгослови дѡше моѡ Господа, и всѡ внутреннѡ моѡ** (πάντα τὰ ἐντός μου) **Имѡ** **Сѣѡе** **Сгѡ**. Синодальный перевод на русский язык устранил эту грамматическую особенность как несвойственную новому времени, получилось *вся внутренность моя* – русские поэты так не сказали бы!

И еще одно дает подразумеваемое дерево – сладость, γλυκασμόν (слово Септуагинты, его нет у античных поэтов). Ее благоухание ощутимо от края до края земли, таковы границы, выраженные четким τοῖς πέρασιν и неотчетливым **СТРАНАМЪ**.

Жертва возлагается на θυσιαστήριον 'жертвенник', 'алтарь' и, обложенная дровами, ритуально сжигается; дым и есть дар, которого боги ждут от людей. Θυσία 'жертва' происходит от θύω 'дымить'; не столь ясна этимология праслав. жрътва. Ставят в параллель литов. *giriù*. – *girti* 'хвалить', 'славить', из чего выводят значение 'хвалебная песнь', 'воспевание'. Однако в тех религиях, ритуалы которых поддаются наблюдению, акт жертвоприношения как раз окружен благоговейным молчанием. Наряду с обычным жертвоприношением, когда от жертвенного животного сжигается определенная часть, а прочее идет жрецам, Ветхим заветом предусмотрено всесожжение (иврит, ола, греч. ὁλοκαύτωμα) –

<sup>7</sup> Разнотечения Соф. собр.: 1 *исходнишнхъ*; 2 *дѣвнхъ*; 5 *доброцѣвѣннхъ странахъ краснхъ*; 6 *вѣгочыстхъ*; 7 *Желоднѣ*.

<sup>8</sup> 3 дшю; 4 дче; 5 приношаше; 6 огна; 7 възсѣзжагемъ.

высший вид жертвы, отличающийся тем, что здесь ничто не расходуется для земных целей, все возносится дымом на небо. В «Мученичестве Поликарпа» (II в.) гибель за веру впервые названа всесожжением [24]. Сила образа нашла признание у многих гимнографов и даже поэтов нового времени – В. А. Жуковскому Бог мыслился принимающим от России грандиозную жертву всесожжения 1812 г.:

Он в дым Москвы Себя облек.

Мефодий мучеником в точном смысле этого слова не был, жертвенник – внутри него самого, его душа. Она – сакральный центр храма, каким является человек в целом. Разница с жертвенником синагоги есть, и немалая. По Иоанну Златоусту, «тот жертвенник – бездушный, а этот – одушевленный (ἐμεῖνο μὲν γὰρ ἄψυχον τὸ θυσιαστήριον. τοῦτο δὲ ἔμψυχον). Там все, положенное на жертвеннике, делается добычею огня, обращается в пепел, разрешается в золу и пыль, и дым рассеивается в воздухе; здесь нет ничего такого, и плоды здесь другие» [25]. Фотий нашел для жертвенного пламени уникальное уподобление – у него Мефодий сожжен τῶν μολώπων τῇ πυρί «огнем кровоподтеков». Действительно, Мефодий во время гонений на иконопочитателей был приговорен к бичеванию и запорот до полусмерти. Вместе с тем это аллюзия на пророчество: τῷ μολῶπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν «кровоподтеком его мы исцелились» (Ис 53, 5), в Новом Завете примененное к Христу (1 Пет 2, 24) и читаемое в паримии Страстной пятницы.

Переводчик не справился со словосочетанием τῶν μολώπων τῇ πυρί.

III, 1	Ὁ λόγος ἄφθονος, σοφέ, ἄληπτος δὲ ὁ βίος,	Слово несконѣдно мудре несконѣдно же житиик
3	ὁ ἰδρώς δέ, τρισμάχαρ, τῶν ἀγώνων σου σεπτὸν ἀρχιερέα Θεοῦ	потъ же трѣблажене подвигъ твоихъ чьстныхъ святителя Божия
6	ἔχρισέ σε, κόσμον ἀγιάζοντα.	помаза тѣ мира освящающа <sup>9</sup> .

9

Слово несконѣдно – это не многословие; ἄφθονος означает, что слово Мефодия не имело недоброжелательности, зависти, было щедрым на доброту. Греческий и славянский эпитеты к житию неадекватны, по точному смыслу ἄληπτος житие Мефодия – 'неумопостигаемо совершенно'.

Основное в тропаре – помазание Мефодия. Помазание – высокое понятие в средиземноморской культуре, помазанниками называли царей, само Имя Иисусово, Χριστός, буквально означает 'помазанник'. В ритуале христианского помазания, символизирующем наложение печати Св. Духа, применялось оливковое масло с ароматическими специями. А в нашем случае это собственный пот Мефодия, пот его подвигов во имя веры. Смелый ход поэтической мысли, ведь П. Шантрэн видел в слове ἰδρώς 'пот' вульгарность [26]. Но в Синайском Евхологии (XI в.) говорится о Христе: **поущен потъ свои на земли акы крѣвь** [27], это соответствует Евангелию (Лк 22, 44). О. Н. Трубачев указал мне на параллель – притчу о потном философе, рассказанную Мефодием Солунским немецкому королю, в паннонском Житии Мефодия (Усп. сб., № 107а).

Небольшое количество греческих и еще меньшее – славянских имен способно образовывать композиты, начинающиеся с три(σ)-, 'три-', 'тре-' которое придает семантике исходного слова иррациональное усиление (τρисμάχαρ), вовсе не означающее арифметическое утроение. Другие числительные для этой цели не употребляются, число три имеет давние привилегии в сакральной сфере [28].

III, 2	Δογμάτων ἔβλυσε πηγὰς ἢ πολύφθογγος γλῶσσα,	Оучении источи стѣуденьца многоговѣщаныи языке
3	εὐφροσύνης πληροῦσα τὰς καρδίας τῶν πιστῶν, τοῦ ἱεράρχου Χριστοῦ,	великия испълнаа сърдця вѣрныхъ святителя Христова
6	ἀσεβούντων τὴν ὀφρὺν βυθίζουσα.	нечьстныхъ гърдыню погружаа <sup>10</sup> .

10

Если стѣуденець течет с языка и так обилен, что наполняет весельем (εὐφροσύνης; в славянском пропущен слог) сердца одних и затопляет гордыню (τὴν ὀφρὺν, буквально: 'бровь', подразумеваются

<sup>9</sup> 2 несконѣдно | непорочно; 4 чьстныхъ.

<sup>10</sup> 1 Оучени; 2 много-; 4 вѣрныхъ; 6 нечьстныхъ.

высокомерно поднятые брови) других, это сейчас производит такое же впечатление, как от карикатуры. У византийцев критерии были иными, образность Фотия покажется даже умеренной рядом с канонем, творением Феофана, где язык св. Нила топит ересь, источая **χλαβὴν повелѣній**, **καταρράχτας δογμάτων** [29, с. 360] – намек на шесть нильских водопадов от Асуана до Хартума.

III, 5 Ἴδου τὰ τέκνα σου πολλὰ τάφον περικυκλοῦντα·	Се чада твоя многа гробѣзъ обѣстающа
3 ὥσπερ ἄνθη ποικίλα τὰ διδάγματα τὰ σὰ ὁσφραίνονται μυστικῶς	яко цвѣты различны оучения твоя обоняють тинно
6 εὐωδία, λάτερ, ἀποστάζοντα.	благоухание отъче испускающа <sup>11</sup> .

Чадами патриарха является весь народ – таково количество людей, в воображении поэта окруживших гробницу Мефодия. Все они нюхают цветы, в которых утопает гробница – море разнообразных цветов, символизирующих назидания усопшего. **Обоняють тинно** – не украдкой, не исподтишка, а с трепетным чувством приближения к святыне. Тончайшие понятия греческой мистериальности первоучители славян обозначили словом **тинна** – возможно, того же корня, что и *тать* 'вор'. Облагораживание семантики пришло постепенно, когда носители языка вошли во вкус церковных ритуалов. Благоухание цветов мыслится Фотию капающим, а не струящимся или подобным дуновению. Неудачный образ? Но ведь и у Пушкина

Лишь повеет аквилон,  
И закаплют ароматы –

чего поэт не видел в своих первоисточниках (**потекѣтъ ароматы**; que les parfums en découlent – Песн 4,16).

IV, 1 Ὡς κλήμα εὐφωρον καρπὸν ἐβλάστησας	Яко розга гобъза плодъ прорастилъ кси
3 τὸν τῆς γνώσεως βότρυν, ἐξ οὗ φαγὼν τῶν αἵρετιζόντων χορὸς	разумный гръзнъ отъ негоже сънѣдъ кретичьскыи ликъ
6 τὰς μύλας θλάττεται, σοφέ, τῶν πιστῶν δὲ ἀναπλάττεται.	зѣбъ съкроушаеъ сѧ, мудре вѣрныхъ же съгражаеъ сѧ <sup>12</sup> .

Флора византийского гимнографа не обходилась без винограда. Он не назван, но релевантным словом является **βότρυν** 'гроздь' – оно, как правило, применимо только к винограду. Что плоды великого ума могут быть для одних хороши, а для других не по зубам – это в порядке вещей, так сказать можно. Но здесь плодам и зубам словно возвращено их непереносное значение, и налицо чудо: гроздь хороша для правоверных, а еретики, пытаясь вкусить от нее же, ломают себе зубы.

Поразителен стих **τῶν αἵρετιζόντων χορὸς**. Средневековая Церковь не находила для характеристики своих противников иных слов, кроме бранных. **Хорὸς**, ликъ – противоположность этому. Для фразеологии Отцов Церкви и гимнографов привычны ангельский лик, лик праведников, лик преподобных (ср. у Лермонтова: «Хоры стройные светил...») – но толпы, полчища, сонмища бесов, еретиков, нечестивых.

IV, 2 Φωτὸς πεπλήρωται ἡ σή, τρισμάκαρ, ψυχὴ	Свѣта испълни сѧ твоя, тръблагене, душа
3 ἀκηράτου καὶ κόσμου ταῖς ἀρεταῖς λύχνος ἐχρημάτισεν,	нетѣлѣннааго мироу добродѣтелии, свѣтильникъ выстъ
6 τὰ διαβήματα ἡμῶν εἰς ὁδὸν εὐθείαν ἄγουσα.	стопы наша на поутѣ правыи приводящи <sup>13</sup> .

Светильник души Мефодия выводит блуждающих на путь прямой, понятие о правом как антитезе левому в оригинале отсутствует.

<sup>11</sup> 2 обнѣстающа; 7 дѣе.

<sup>12</sup> 4 него; 5 еретичьскыи; 6 сѧ | си; 7 вѣрныхъ же съгражаеъ сѧ.

<sup>13</sup> 1 сѧ | сѧ.

Эпитет ἀγήρατος – не редкость в гимнографии, но в применении к свету он так же необъясним, как и небо с нетленным закатом у Фета. Историческое недоразумение началось с того, что древний переводчик допустил ошибку, ставшую традиционной: в ἀγήρατος он усмотрел приставку α- со значением отрицания и корень γηρ, которому приписывается значение 'разрушение', 'тлен'. Но «с греческой точки зрения существует лишь неделимое ἀγήρατος означающее одновременно "нетронутый" и "чистый"» [26]. Искони оно служило эпитетом для воды, вина, девственницы; в византийскую эпоху участились применения к понятиям невещественным. Пушкинский стих

И Страсбурга пирог нетленный

Ю. М. Лотман комментирует так: «Паштет из гусиной печени, который привозился в консервированном виде (нетленный), что было в то время модной новинкой (консервы были изобретены во время наполеоновских войн)» [30]. Вопросы экономики («что мы имеем с гуся?») заслонили поэтику, а пушкинский текст подправлен: союз *и* превращен Ю. М. Лотманом в предлог *из*. Так легче поверить, что петербургский ресторатор-француз не умел испечь пирог по-страсбургски и каждый раз доставлял его из Франции – не то гужевым транспортом по бездорожью, не то при попутном ветре по морю. Однако вариант в рукописи поэта: «[Явись] и ты пирог нетленный» усиливает впечатление, что суть – не в изобретении консервов, а в ироническом употреблении церковнославянизма.

IV, 3	Ὠραῖον μὴ λωψίν, φαιδρὸν τοῖς δόγμασιν, 3 ἐξαστράπτοντα θεῖαις τῶν ἀρετῶν λαμπηδόσι βλέπουσα, 6 νυμφαγωγόν σε ἡ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ ἐξελέξατο.	Красьна прѣподобнаѣ свѣтѣла ѱчении блнстающа божествыннми добродѣтели снании видаци невѣститела Хрѣстова Църкы избѣрала ксть <sup>14</sup> .	14
-------	---	--	----

Переводчик уклонился от точной передачи выражения Ὠραῖον μὴ λωψίν характеризующего Мефодия как красивого кровоподтеками: то, что византийцами воспринималось серьезно, могло у неподготовленных славян вызвать бесчинный смех. **НЕВѢСТИТЕЛЬ** в первом тропаре имело значение «брачный чертог», νυμφών, а здесь – «свадебный дружка», νυμφαγωγός, последнее переведено в «Словах» Григория Назианзина (XI в.) как **НЕВѢСТОВОДЦЪ** [31], в февральской Минее XI–XII вв. (РГАДА, ф. 381, № 103, л. 8 и 38 об.) как **НАЖЕНИТЕЛЬ**. Перечисление вариантов можно было бы продолжить, они – свободное словотворчество переводчика, а не реалии славянского брачного права.

V, 1	Τῷ θεῷ φέγγει σου, ἀγαθέ, τὴν ἀμαυρωθεῖσάν μου ψυχὴν 3 τοῖς ζοφεροῖς ἀμαρτήμασι ταῖς πρεσβείαις, Σῶτερ, τοῦ ἱεράρχου σου 6 καταύγασον καὶ σῶσον, ὡς παντοδύναμος.	Божествыннмъ свѣтъмъ ти, влаже, омраченюу ми дѣшюу омраченнми грѣхы молитвами, Спасе, святителя Твоего озари и спаси, яко милостивъ <sup>15</sup> .	15
------	---	---	----

Глагол *омрачити* применен дважды, для передачи двух греческих слов. Очень черные грехи (ζοφερός < ζόφος 'полный мрак', а именно 'мрак преисподней' – так у Гомера и других) вызвали некоторое потемнение души как целого (ἀμαυρόω < ἀμαυρός 'трудноразличимый', 'темноватый' – эпитет призрака; ср. ἀμαύρωσις 'ослабление зрения').

V, 2	Ἴδου πανήγυρις τηλαυγής · τοῦ ἀρχιερέως τοῦ Θεοῦ 3 ἡ μνήμη σήμερον πρόκειται · δεῦτε μετὰ πόθου πάντες ἀρύσασθε 6 τοῦ πνεύματος τὴν χάριν, ὑμνοὺς προσάγοντες.	Се тѣржество свѣтѣло святителя Божия память прѣдлежитъ дньсь прѣдѣте съ любовию вси искоупите дѣховьную благодать пѣснь приносяще <sup>16</sup> .	16
------	--	---	----

<sup>14</sup> 2 прѣдвнѣ; 3 бжѣтвнынн.

<sup>15</sup> 1 Бжѣтвныннмъ свѣтѣмъ; 2 омраченюу ми дѣшюу.

<sup>16</sup> 3 прѣдлежитъ; 4 лнбзвнн; 5 всн.

Приглашение «черпать», ἀρύσασθε переведено через 'искупать'. Название праздника – **тѣржѣтво** – еще не утратило первоначального значения торжища. Дело не только в наивном, «народном» понимании смысла всякого празднества – с чем считались в средневековых городах епископы, охотно разрешая совмещать главные церковные праздники с ярмарками. Христианство называют религией искупления, причем 'искупление' есть перевод греч. λύτρωσις или ἀπολύτρωσις, означающего освобождение из рабства путем выкупа. В данном случае «куплена» будет благодать, χάρις. Как и в случае с ἀρετή, мы оказываемся перед несоответствием греческого и славянского слов по их внутренней форме (χάρις – 'радующее', 'то, что радует'), но превосходной философской увязки, без понимания которой нельзя объяснить странное слово в русском языке – благодарить, где направленность действия по глаголу почему-то противоположна направленности дарения самого блага. Уже при первых славянских переводах пришлось считаться с тем, что в χάρις специфически греческое радостное мироощущение заслонило теологией апостола Павла, образовалось новое значение – 'ответное чувство при получении дара свыше', 'при оказании милости', осознавалась свобода в действиях оказавшего милость: он дарит, но может и не дарить. Правопорядок христианских государств получил, для уподобления небесному правосудию, символический придаток – институт помилования, даруемого, как и благодать, «без предварительного права или заслуги и достоинства приемлющего» [32]. Рус. «благодарить» в своем исходном значении – это харизматический рефлекс, частица небесной благодати, идущая навстречу давшему благо земное. Sacrum commercium религии искупления [33]! Ее торжищу Фотий придал эпитет τηλαυγής – не просто **вѣтъло**, а далеко бросающее свой свет, греч. τῆλε 'далеко' связано с литов. toli и слав. \*dal- [34].

V, 3	Ὁ τάφος ἦνοιξεν οὐρανοῦς, δὲν ὑπὲρ Χριστοῦ ὑπεραθλῶν	Гробъ ѡтъвързе небеса въ немъже по Хрьстѣ положенъ
3	ἦνεγκας χαίρων, Μεθόδιε τὰ ἐν τοῖς ὥραλοις	радоуи сѧ нынѣ отъче Мефодыи на красьноу
	ποσὶ δὲ σίδηρα	же ногѹ оковы
6	παραδείσου τὰς πύλας σοὶ προηυτρέπισαν.	небесьнаѧ врата тебе проуѣготоваша <sup>17</sup> .

17

Могила как отверстие в небеса – это не только лазурь, брызнувшая из-под лопаты гробокопателя, но и переосмысленный факт из биографии Мефодия: иконоборцы несколько лет продержали его в темнице, причем для изошренности пытки темницей этой был могильный склеп.

Красные ноги скончавшегося патриарха предвосхищают «абстрактные символы», какими показались Д. С. Лихачеву красивые ноги в качестве новшества «экспрессивно-эмоционального стиля конца XIV–XV в.» [35].

VI, 1	Σοφίας καὶ χάριτος ἐξεχύθη γλυκασμὸς	Мѡдрѡсти и благодати изльѧ сѧ сладѡсть
3	ἐν τοῖς σοῖς, μάκαρ, χεῖλεσι καὶ ὡς μέλι κηρίων οἱ εὐπρεπεῖς	на твою, блажене, оустъноу ѧко медьнымъ сзтъ словѡуци
	προέρχονται λόγοι σου,	пронсхѡдятъ словеса твоѧ
6	τῶν πιστῶν τὰς καρδίας ἱλαρύνοντες.	и вѣрныхъ сьрдьца оумѧщающе <sup>18</sup> .

18

Сладость питала Мефодия, сладостью он питает **вѣрныхъ**. Первая изливалась на него свыше, вторая исходит от него самого и подобна меду. Сравнения словес с медом удаивались выдающиеся ораторы и поэты, как повелось с античности [36] и продолжалось в Средние века (канон Иоанну Дамаскину в декабрьской Минее), только поэты нового времени не приняли бы такой похвалы.

<sup>17</sup> 2 немъ; 3 нынѣ; 4 Мефодыи; 5 красьноу.

<sup>18</sup> 2 изльѧ сѧ; 4 словѡуци; 5 пронсхѡдятъ; 6 вѣрныхъ.

VI, 2 Ὑπὴνεγκας κίνδυνον ὡς ἀνάπαισιν, σοφέ, 3 ὡς δὲ τερπνὸν παράδεισον ἐξορίας ὑπέστης, ὡς δὲ φαίδρον παλάτιον ᾤκησας 6 τὸν ἐπώδυνον τάφον, ἱεράρχα Χριστοῦ.	Подымаѣхъ кси бѣдоу яко покон, мудре, яко краснымъ раи изгнаник прѣтерпѣ яко въ свѣтлоу полатѣхъ вселѣхъ сѧ въ болѣзненнымъ гробѣхъ, святителю Христовѣ <sup>19</sup> .
---	--

19

Κίνδυνος – это не столько бѣда, слово с семантическим оттенком фатальной неизбежности, сколько риск решительной борьбы, опасность, которой человек подвергает себя сознательно. Противоположность этому – ἀνάπαισις, **покон**, слово высокого стиля, известное всем византийцам по звучавшему в каждодневных молебнах евангельскому призыву труждающихся и обремененных (Мф 11, 28–29).

Сущ<ествительное> ἐξορία в классическом языке не засвидетельствовано. Для византийцев возникала ассоциация с выражением из Постной Триоди: ἡ ἐξορία τοῦ Ἀδάμ «изгнание Адама (из рая)», как контраст с участием Мефодия. Τάφος, **гробъ** – не место погребения Мефодия, а могильный склеп, который был для него прижизненной темницей (см. V, 3). Его антитеза – παλάτιον «императорская резиденция».

VI, 3 Μορφώσας τὴν πάνσελτον ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ 3 τοῖς τῶν δογμάτων χρώμασιν ἐξαστράπτουσιν ἀλλοίως ὡς ἀληθῶς, ἀκήρατον ἔδειξας 6 τὴν ἀρχαίαν εἰκόνων ἀναστήλωσιν.	Оукрасивъ всесъществноу църквѣ Хрьстовѣ повелѣнии облнстающею добротою яко въ истинноу нетлѣнную показавъ кси дрѣвнемъ иконовъ изображеннѣ <sup>20</sup> .
---	---

20

В переводе исчезло τοῖς χρώμασιν – существенный элемент поэтической картины, ее красочность. Эпитет ἀκήρατον, относящийся к последнему существительному, в славянском тексте привязан, наоборот, к первому. Неточно передано сущ<ествительное> ἀναστήλωσις, первоначально означавшее водружение на колонну (статуи), в эпоху иконоборчества оно имело в языке иконопочитателей абстрагированный от образа колонны смысл – 'воздвижение икон' (ἀναστήλωσις τῶν σεπτῶν εἰκόνων), то есть подъем их в качестве знамени.

Далее у Фотия – тропарь VI, 4, отсутствующий в переводе.

VII, 1 Ὁξυγράφου μὲν ἡ γλῶσσα σου, θεόσοφε, κάλαμος ἐχρημάτισεν, 3 ὁ δὲ νοῦς ὁ σὸς νοημάτων θείων θησαυρός, εἰς ὄνπερ ἐμβάλπτουσα, Χριστοῦ 6 τὸν χαρακτῆρα ἐμφανῶς ἐστηλογράφησεν.	Скорописѣца оубо ѧзыкъ твоѧ, Мефодикъ, трѣсть бысть 3 а оумъ твоѧ разумъ божествыныхъ съкровище въ неже ѡмачаѧ Хрьстовъ 6 ѡбразъ ѧвѣ въ изображенъ написа <sup>21</sup> .
--	---

21

Ср. Пс 44, 2: Ἄζυκός μου τρостὶς книжника скорписца, ἡ γλῶσσά μου κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου. Иконописец макает свой инструмент в «сокровищницу» (θησαυρός), наполненную идеями (νοήματα), она называется νοῦς. Это слово, обозначающее одну из основных категорий греческой философии, ее крупнейший знаток А. Ф. Лосев, пишущий для ученых, оставляет без перевода – нус,

<sup>19</sup> 3 красным; 4 изгнание претерпѣ · яко въ свѣтлоу; 5 вселѣхъ.

<sup>20</sup> 4 облнстающе; 6 древнемъ; 7 иконъ въ изображеннѣ.

<sup>21</sup> 1 Скорописѣца; Мефодикъ; 4 скровище; 5 въ неже ѡмачаѧ; 6 образъ; 7 въ изображенъ.

и семантически объясняет как 'ум', 'разум' [37]. Наш переводчик не был профессиональным философом и писал для восприятия на слух неграмотными пастухами и пахарями – он применил оба объяснения, и *уѣмъ*, и *разѣумъ*, и даже разграничил их смысл: *уѣмъ* – это νοῦς, а *разѣумъ* – νόημα. Существенно, что в византийскую эпоху стали возможными сравнения νοῦς с глазом и светом, что имеет прямое отношение к теории живописи. Этим словом иногда называли блаженный Дух, созерцающий великолепие Божие [38].

VII, 2	Νοητὸν ἡμῖν παράδεισον ἀνέδειξε	Разѣумьнын раи намъ показа
	Κύριος τὸ σὸν στόμα, σοφέ,	Христосъ оуста твоѣа, Мефодикъ,
3	προβαλλόμενον	прѣдлагающа
	τὸν καρπὸν τῆς γνώσεως αἰεί,	плодъ разѣумьнын прѣсно
	ἐξ οὐπὲρ γευόμενοι πιστῶς,	ѡтъ негоже възкоушающе вѣрно
6	αἰρετιζόντων τὸν ἰὸν	еретичьскын адъ
	ἀποκρουόμεθα.	ѡтъражакъ <sup>22</sup> .

22

Принцип отражения яда противоядием занимал умы издревле, его без конца испытывали на приговоренных к смерти, Никандр Колофонский написал о ядах и противоядиях поэму. Но это – об отравлении и исцелении телесного начала. Эта же антитеза применялась к здоровью души. Что можно убить словом – истина известная, **а зыка же никтоже можетъ ѿ челоуѣкъ оукротити: не оудержимо бо зло, исполнь ѡда смертоносна**, ἰοῦ θανατηφόρου (Иак 3, 8). По Клименту Александрийскому, слово σωτήρ 'Спаситель' (о Христе) выражает получение больным человечеством всех нужных ему противоядий [39]. Фотий как бы развивает эту мысль, у него Христос указывает на уста Мефодия, чьи слова – умственный рай, где произрастают плоды, исцеляющие от яда ереси.



Спас Нерукотворный  
(икона, конец XII в.)

<sup>22</sup> 2 Мелоды; 3 предлагающа; 4 разумнын; 5 вѣрно; 6 и еретичьскын адъ.

VII, 3	Περιβέβλησαι χρηστότητος εὐπρέπειαν	Облѣче сѧ въ лѣпотоу благости	
	μάκαρ, ἀποδυσάμενος	благжене сѡдѣвъ сѧ	
3	ἦν ἐξύφανε	юже истѣка	
	συμβουλή τοῦ ὁφεως στολὴν	сѡвѣтъмъ зминнѣмъ ѡдежю	
	γυμνῷ δὲ προσώπῳ καθορᾷ	нагѣмъ же лицѣмъ виднѣши	
6	νῦν κατὰ Παῦλον ἐμφανῶς	нынѣ по Παῦλѣ	
	Θεοῦ τὸ πρόσωπον.	Божикъ лицѣ <sup>23</sup> .	23

В раю Мефодий сбросил с себя земные одежды, которые истѣка сѡвѣтъмъ зминнѣмъ. По признакам формальной грамматики ткал их сам Мефодий, но теологический смысл высказывания иной: любой человек несет на себе первородный грех Адама и Евы, совершенный по совету змия и повлекший за собой потерю детски блаженного неведения, потребность облачаться, содержащую зародыш лжи, фальши. Новое одяние Мефодия – лѣпота благости, и теперь он видит Бога. Номо religiosus содрогался от этой мысли, для него она – кульминация любого поэтического произведения. Так было и в стихотворении «Когда волнуется желтеющая нива...», написанном в особом душевном состоянии: Лермонтов был арестован за слово правды, брошенное в лицо царю, тотчас распорядившемуся о психиатрическом освидетельствовании поэта.

Сподобился боговидения Мефодий по Παῦλѣ, то есть согласно учению апостола Павла (2 Кор 3,12–18; 1 Кор 13, 12). Этот локатив имеет аналогию в тропаре V, 3: по Χριστѣ, но в греческом оригинале – κατὰ Παῦλον (вин. п.), ὑπὲρ Χριστοῦ (род. п.).

VIII, 1	Ῥυττικὴν λαμπρόνα παθῶν κτησάμενος	Очистительную лѣчю страстни сѣтѣжавъ,	
3	δι' ἀσκήσεως, πάτερ, ἡστραψας κόσμῳ παντὶ	пощенникъ, ѡтѣче, ѡблесталъ кси всемоу мируу	
	τύπους ἀψευδεῖς ὡεραзы нелъжныа	добродѣтели възвѣщающа	
6	ἀρετῶν, διαγγέλλοντας τὸν τοῦ παραδείσου	раѧ	
	ἀέναον χειμάρρου.	приснотекущии потока <sup>24</sup> .	24

Полет фантазии Ефрема Сирина или Данте, изобразивших картины рая, не имел догматических ограничений, но все же был набор общепринятых образов: роскошный сад, цветущий луг, благоухания, пение птичек, река – зеркальная, спокойная, как будто она несет не воду, а оливковое масло; все залито мягким светом и приятной теплотой.

У Фотиева рая один конкретный признак, но какой! Χειμάρρους – это мутный поток зимнего паводка (от χεῖμα 'холодное и дождливое время года'; 'зима'; 'буря'), рвущий все на своем пути. Слово есть в сетованиях библейского Иова по поводу того, что творящему беззакония обычно живется хорошо, а когда он умирает, его с почестями провожают огромные толпы, и даже ὡς ἡ δρομὴ ἐμὴ δρομὴ καμίνης ποταμοῦ, ἐγλυκάνθησαν αὐτῷ χάλιες χειμάρρου (Иов 21, 33). Иероним перевел это на латынь, прибегнув к мифологическому названию реки в преисподней: dulcis fuit glareis Cocyti (Κόκυτος – букв. 'воющий', 'плачущий'). Иначе говоря, даже камни, которые мчит в кромешной тьме поток преисподней, для злодея оборачиваются сладостью. Другой случай – в зловещем контексте Ин 18,1: после своей последней молитвы Иисус переходил ночью на место, где его поджидали, чтобы схватить, стражники с предателем Иудой; топографическим рубежом между свободой и несвободой здесь был χειμάρρους – пусть пересохшее русло, заполнявшееся только в зимние дожди [40], но все равно с эмоционально однозначным названием. Чем же мотивирован такой выбор слова у Фотия? Существует прецедент, где признак полноводности заслонила собой все пугающее в семантике χειμάρρους. Это было достигнуто в Пс 35, 9 определением: χειμάρρους τῆς τρυφῆς (взятым из лексики, описывающей рай в Септуагинте – παράδεισος τῆς τρυφῆς, κῆπος τρυφῆς). Τρυφή 'наслаждение', 'нега', 'утонченность' – это радость жизни, конечная цель самой жизни, как ее понимали киренаики и эпикурейцы. По этой среде бытования, да и по происхождению от τρύπω 'расслаблять душу и тело', слово τρυφή не очень-то подходило к христианской философии, но менять текст псалма, унаследованный от эллинизированных иудеев, Церковь не могла, слово предстояло очистить от языческой соблазнительности и наполнить новым содержанием. Это заслуга Кирилла

<sup>23</sup> 1 Облече сѧ; 2 сѡдѣвъ сѧ; 4 сѡвѣтъмъ зминнѣмъ ѡдежю; 6 нынѣ по Παῦλѣ.

<sup>24</sup> 1 лѣчю; 2 сѣтѣжавъ; 3 ѡче; 4 облесталъ кси всемоу; 5 образы.

Александрийского, применившего Пс 35, 9 к Христу: *πηγή... ἐστὶ ζωῆς καὶ χειμάρρους τρυφῆς* [22]. Гимнографы VII–IX вв. широко применяли *χειμάρρους τῆς τρυφῆς* как символ рая. А Фотий опустил определение, оставив в функции символа *χειμάρρους*.

VIII, 2	Ὁ τῶν ἄθλων σου βότρυς ἤδη ἐξήνθησε	Страстни Твоихъ гръзнъ оуже процвѣте
3	καὶ καρποὺς τῶν χειλέων νῦν σοι προβάλλεται· δίδου καὶ ἡμῖν	и плодъ оустъноу нынѣ прѣдлагаѣтъ Ти сѧ подажъ и намъ
6	μετασχεῖν τῆς γλυκύτητος, ἥπερ σὺ μετέσχεας, εὐχαῖς σου τοῖς σοῖς τέκνοις.	прнчастити сѧ сладости каже Ты подаише молитвами си Твоими чадоуъ <sup>25</sup> .

Здесь и в предыдущем тропаре есть сущ. ж. р. в род. п. мн. ч. – **страстни**, причем в оригинале ему соответствуют разные слова.

Πάθος в классическом языке обозначало 'настроение', 'чувство', 'возбуждение', 'аффект' – как в хорошем, так и в дурном смысле. В языке апостола Павла это антоним к ἀρετή, попавший в каталог пороков (Кол 3, 5) – по той причине, что в языке эллинизированных иудеев слово сузило свое значение и стало обозначать эротическую эмоцию; в византийскую эпоху многозначность возвратилась, но только отрицательная<sup>26</sup>, ср. в Октоихе: Ὡς κινεῖς μοῦρα μνοῦνι βορρῆς καὶ страсти, Ἐκ νεότητός μου πολλὰ πολεμεῖ με πάθη. Следовательно, в нашем словосочетании ρυπτικὴν λαμπρόνα παθῶν налицо genetivus objectivus, который лучше перевести с предлогом: *отъ Страстии*, или же нужно принять существующий перевод в качестве синтаксического грецизма. Ἄθλος – понятие положительное, им обозначается подвиг во имя веры. Это – страдание, обычно физическое. Мефодий Олимпийский называет τὸν ἄθλον τῆς παρθενίας: «...величайшая и превосходнейшая жертва и дар, достойнее которого люди не могут ничего другого принести Богу – подвиг девства» [41].

VIII, 3	Στρατιαὶ οὐρανίων νῦν ἐπαγállονται, 3 δεδεγμένοι προσθήκην τὴν σὴν, παμμάκαρ, ψυχῇν, δόξῃ καὶ τιμῇ 6 στεφομένην θεοῦ δεξιᾷ ὅθεν σου τὴν μνήμην γεραίρομεν ἐν ὑμνοῖς.	Воннства небеснаѧ нынѣ радѣють сѧ примѣша приложеник вѣнчаемоу Божию десницею тѣмъ твою памать чѣстимъ въ вѣкы <sup>27</sup> .
---------	---	---

В переводе пропущены два стиха. Первый говорит, какое **приложение** получило небесное воинство: твою, всеблаженный, душу, то есть душу Мефодия; второй – чем увенчан Мефодий: славою и честью (Евр 2, 9).

IX, 1	Φωνὴ κυρίου σὺ ἐχημάτισας, 3 φλόγα πυρός ἀπίστων γλωσσαλίαν συγκόπτουσα καὶ βροντῶσα, πάνσεπτε, τοῖς πέρασιν 6 ἦχον θεογνωσίας, ὃ φωτίζόμενοι, νῦν ἐπαγállομεθα Χριστῷ, 9 σὲ μεγαλύνοντες.	Гласъ Господень ты былъ кси пламы огньнъ невѣрныхъ языковѣднѧ сѣсѣкаѧ и гръма всесчѣстне коньцѣмъ гласъ богоразумѧ нмъже просвѣщаѧми нынѣ радѣемъ сѧ Хрьстоу тѧ оублажающе <sup>28</sup> .
-------	--	---

Гласъ употреблено дважды: в первый раз ему соответствует φωνή 'голос речи', во второй раз – ἦχος, слово, неприменимое к членораздельным звукам речи, им можно было обозначать звучание музыкального инструмента, или – как здесь – гром. Он имеет способность просвещать – озарением

<sup>25</sup> 1 гръзнъ; 4 ныни прѣдлагаѣтъ Ти сѧ; 6 сѧ; 7 подаише; 8 Твоимъ.

<sup>26</sup> Особый случай, нами не рассматриваемый – πάθος τοῦ Θεοῦ «Страсти Христовы».

<sup>27</sup> 2 ныни радѣють сѧ.

<sup>28</sup> 3 огньнъ; 4 невѣрныхъ языковѣднѧ; 5 и гръма всесчѣстне коньцѣмъ; 8 нынѣ радѣемъ сѧ.

вспышки молнии, не названной, но неотделимой от понятия грома. Впрочем, почти названной, иносказанием — **πλάμης ὡγνῆνός** и есть молния.

IX, 2	Εὐρών ἀνάπαισιν τῶν ἀγώνων σου	Овръѣтъ поконъ поденгъ твоихъ
3	πατριαρχῶν χορείαις συναυλίζη, Μεθόδιε, καὶ μαρτύρων στέφει συστεφόμενος,	сзъ патрiаршескыи анкы вэдваракши сѧ, прѣмудре Мефодик, и мученическымъ вѣнцѣмъ оукрашь сѧ
6	κάλλει συνεξαστράπτεις τῷ τῆς ἀγνείας σου, μάκαρ, ἀσκητῶν ὡς ἀκριβῆς	добротою блнстакши чистоты твоѧ, благжене, постыникомъ опаснокъ
9	κανὼν γεγόμενος.	правнло бывъ <sup>29</sup> .

29



Евангелист Иоанн.  
Фрагмент картины «Санта Мариа ad gradus».  
(ок. 1025 г.)

Αὔωνες (ср. тропарь III, 1) является синонимом к ἄθλος, в античности последний характерен для поэзии, первый — для прозы. Оба слова — из лексики спортивных состязаний, куда относится и обычай награждать победителя венком. Раннехристианским авторам само понятие венка, увенчания претило, но оно оказалось неистребимым и возродилось в преобразованном значении — венками оказывали почесть усопшим, в знак того, что смерть есть победа над страстями.

В греческом тексте Мефодий — «точное мерило» для аскетов. Славянское **опаснокъ правило** больше походит на палицу пастуха.

IX, 3	Ῥωθεὶς δυνάμει Θεοῦ, μακάριε, 3 προφητικῶς τὰς μύλας τῶν λεόντων συνέθλασας παρηρῆσιν ἔχων δὲ καὶ νῦν πρὸς Θεόν,	Оукрѣплъ сѧ силою Божию, блажене, пророческы зюгы чрѣновыи львомъ сзсѣкаъ кси дързновенник же имѣѧ нынѣ къ Богу
-------	--	---

<sup>29</sup> 3 патрiаршескыи; 4 сѧ Мефодик; 5 оукрашь сѧ вѣнцѣмъ сѧ; 8 опаснокъ.

6 πάσης τῆς ἐκκλησίας	ѡтъ вьсеѧ църкѡѡ
τούτους ἀπέλασον,	тѣхъ иждени снлоу
ταύτην περιέπων ὡς τὸ πρῖν,	сѡнаѡдѧ ѧко прѣже,
9 σοφὲ Μεθόδιε.	ѡтъче Мефодіе <sup>30</sup> .

30

Под львами подразумеваются нечестивцы, ср. Пс 57, 7, из его старославянского текста здесь появилось определение **чръновѣи**, которого нет выше, в тропаре IV, 1 [34]. Наречие *προφητικῶς* **пророчѣски** сравнивает Мефодия, истязаемого нечестивцами, с пророком Даниилом во рву львином (Дан 14, 31–42).

Мефодий имеет **дѣрзновѣніе къ Богу**, *παρρησίαν πρὸς Θεόν*. Совместимо ли это с должной богобоязненностью? *Παρρησία* может иметь значение и отрицательное, и положительное, в зависимости от контекста. Здесь подразумевается самосознание такого сына, который потрудился как следует и поэтому не прячет глаза, представ перед Отцом.

Далее у Фотия – тропарь IX, 4, отсутствующий в переводе.

Таковы беглые наблюдения над Фотиевым канонем. Неаргументированным суждением, что «реалист Фотий был довольно далек от поэзии» [42] и его опытам «особое поэтическое достоинство, кажется неприсуще» [43], теперь можно возразить, что Фотий и в поэзии – орел, работа над его канонем была превосходной школой художественного перевода.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. История Византии. Т. 2. М., 1967. С. 358.
2. Иванцов-Платонов А. М. К исследованиям о Фотии. М., 1892. С. 19.
3. Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 8. Freiburg, 1963. Sp. 487.
4. Куник А. А. О трех списках Фотиевых бесед // Записки Имп. АН. Т. VII. № 8. СПб., 1906. С. 82.
5. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 188.
6. Синуцына Н. В. Послание константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому // ТОДРЛ. Т. XXI. М.; Л., 1965.
7. Български старини. Т. V. София, 1917.
8. Извори за българската история. Т. VIII. Гръцки извори. Т. IV. София, 1961.
9. Melissa / Hrsg. von D. Tschizewskij. München, 1968.
10. Мечев К. Словото на патриарх Фотий // Проучвания върху Супрасълския сборник. София, 1980.
11. Tarchnišvili M. Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Città del Vaticano, 1955. S. 166.
12. [Северьянов С. Н.] Супрасльская рукопись. СПб., 1904.
13. Φωτίου Ὁμιλία, ὑπὸ Β. Λαουρδα. Θεσσαλονίκη, 1959.
14. Лазарев В. Н. Византийская живопись, М., 1971. С. 100.
15. Christ W., Paranikas M. Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871. P. 100.
16. Sticherarium / Edendum curaverunt C. Höeg, H. J. W. Tillyard, E. Wellesz. Copenhagen, 1935.
17. Byzantinische Zeitschrift. Bd. 58. München, 1965. S. 350.
18. Мурьянов М. Ф. К семантике старославянской лексики // Вопросы языкознания. 1977. № 2. С. 133 (Наст. изд. Ч. I. С. 279).
19. Snell B. Theorie und Praxis im Denken des Abendlandes. Hamburg, 1951.
20. Analecta Hymnica Graeca, X. Canones iunii. A. Acconcia Longo collegit et instruxit. Roma, 1972. P. 50–62, 339–344.
21. Eustratiades S. Εἰρημολόγιον. Chennevières-sur-Marne, 1932. P. 159.
22. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961–1968.
23. Der altrussische Kondakar. Bd. 3 / Hrsg. von Dostál A. und Rothe H. Giessen, 1980.
24. Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne / P. p. Camelot P.-Th. Paris, 1969.
25. Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne. T. 59. Paris, 1862. Col. 90.
26. Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 1. Paris, 1968.
27. Nahtigal R. Euchologium Sinaiticum. Ljubljana, 1942.
28. Топоров В. Н. К семантике троичности // Этимология. 1977. М., 1979.
29. [Ягич И. В.] Служебные Минеи. СПб., 1886.
30. Лотман Ю. М. Роман Пушкина «Евгений Онегин». Л., 1980. С. 143.

<sup>30</sup> 1 сѧ; 4 ѡвомъ сѧтърѧъ ѧси; 5 нѧѣи нынѧ; 6 вьсеѧ; 7 иждени; 8 сѡнаѡдѧ ѧко прѣже; 9 ѡче Мефодіе.

31. *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. II. СПб., 1902.
32. Словарь русского языка, составленный II Отделением Имп. АН. Т. I. СПб., 1895. С. 196.
33. *Herz M.* Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache. München, 1958.
34. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 4. М., 1977.
35. *Лухачев Д. С.* Необходимые разъяснения // Русская литература. 1976. № 4. С. 103–106.
36. *Waszink J. H.* Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike. Opladen, 1974.
37. *Лосев А. Ф.* Статьи по истории античной философии для IV–V томов «Философской энциклопедии». Рукопись для общественного обсуждения. М., 1965.
38. *Crouzel H.* Geist // Reallexikon für Antike und Christentum. Lfg. 68. Stuttgart, 1974. Sp. 510.
39. *Clément d'Alexandrie.* Le Pédagogue. I. Paris, 1960. P. 288–289.
40. *Schnackenburg R.* Das Johannesevangelium. Bd. 3. Freiburg, 1975. S. 250.
41. *Méthode d'Olympe.* Le Banquet. Paris, 1963. P. 142.
42. *Ziegler K.* Photios // Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Hlbd. 39. Stuttgart, 1941. Sp. 736.
43. *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 526.

Опубликованная в разделе «Дискуссии и обсуждения» (ВЯ. 1976. 2) статья А. С. Львова «Праславянский слой старославянской лексики» существенно уточняет сложившиеся представления о своем предмете, заменяя по ряду показателей субъективные впечатления предшественников достаточно надежными статистическими подсчетами фактического материала, лексики древнейших рукописей. Можно только пожелать большей определенности позиции автора в трактовке ключевых понятий, обозначенных им терминами «калька» и «искусственно (или: вновь) созданное слово». Здесь вкрались противоречия: констатируется, что в памятниках старославянской письменности «зарегистрированы кальки и, видимо, искусственно созданные слова, количество которых (*которых* относится к сумме или второму слагаемому? – М. М.) не менее 30%» (с. 74), но далее об этих же памятниках сказано, что здесь «искусственно возникшая лексика (кальки и вновь созданные слова, которых не менее  $\frac{1}{3}$  к общему словарному составу) наслоилась на обычный, или существовавший естественно, словарь...» (с. 77).

В первом подсчете – кальки + искусственно созданные слова  $\geq 30\%$  словаря; а во втором подсчете – искусственно возникшая лексика – кальки + вновь созданные слова  $\geq \frac{1}{3}$  словаря.

Первый подсчет возражений не вызывает, но во втором подсчете некоторая величина *a* («искусственно возникшая лексика») оказывается больше или равной сумме величины *b* («кальки») и опять же величины *a* («вновь созданные слова»).

В качестве примера к искусственно созданным словам отнесено **ПОДОБИЊЕ** (с. 75), греч. ὁμοίότης < ὁμοῖος 'подобный' < ὁμός 'один и тот же'<sup>1</sup>.

Разве это слово является исключительно христианским?<sup>2</sup> Или настолько теоретическим, что нужды в нем дописьменная культура не ощущала? Не следует полагать ее слишком примитивной, не развившей более сложных, абстрагированных представлений, чем обмен каменными наконечниками стрел в пределах счета на пальцах одной руки. **ПОДОБИЊЕ** производно от индоевропейского корня *dhabh-* 'соответствовать'<sup>3</sup> и поэтому входило в праславянский словарь. В гнезде родственных слов находим **ДОБЬ**, **ДОБЛЬ** 'доблестный', **БЕЗДОБЬ** 'напрасно', **НЕУДОБИЊЕ**, аналогиями аффиксального оформления являются **ПОДАЛИЊЕ** 'расстояние', **ПОДЪЛИЊЕ** 'добавление', **ПОРЯДИЊЕ** 'очередность', **ПОСОБИЊЕ** 'союз в борьбе'.

А. С. Львов справедливо считает неологизмом, созданным первыми славянскими переводчиками христианских текстов, префиксальное образование **ПРѢПОДОБИЊЕ**. Однако нельзя согласиться, будто «употребление в этом слове суффикса -иѣ, конечно, искусственно, потому что отсутствует понятие собирательности» (с. 76). Ведь суффиксом -иѣ выражалась не обязательно собирательность, он мог придавать слову отвлеченное значение действия, состояния, качества: **ВЕСЕЛИЊЕ**, **ЗАЧАТИЊЕ**, **НАВОДИЊЕ** 'паводок', **НАСИЛИЊЕ**, **ОТРОЧИЊЕ** 'детство', **ПЛОДОНОСИЊЕ**, **СЪДРАВИЊЕ**. Ничего специфически христианского в этих словах нет, в древнейшие памятники церковной литературы они попали из существовавшего естественно словаря, как это было и во фразе **СЛУЖИТИ ЕМУ ПРѢПОДОБИЕМЪ И ПРАВДОЮ** (Лк 1, 75), по поводу которой А. С. Львов отмечает, что «еще более искусственно употребление **ПРѢ-** даже в значении усилительности, так как служить "с чрезмерным подобием" едва ли естественно» (там же)<sup>4</sup>.

Возразим, что в таких случаях лучше говорить о мере нашего понимания или непонимания древних сакральных текстов, где тщательность выбора слов и значений была предметом особой заботы эрудированных переводчиков, какими были Кирилл и Мефодий. От ошибок не были

<sup>1</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 3. Paris, 1974. P. 300.

<sup>2</sup> Сомнителен уникальный пример из народного героического эпоса: «Игорь къ Донѹ вон ведетъ: Ѹже во вѣды его паетъ птицы; **ПОДОБИЊ** влзци грозѹ възрожатъ, по арѹгламъ», что считают ошибкой первопечатного текста. Современный перевод: «Игорь к Дону войско ведет. Уже беды его подстерегают птицы по дубравам, волки грозу накликают по яругам» (Слово о полку Игореве / Пер. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева и О. В. Творогова. Л., 1967. С. 58).

<sup>3</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 3. Bern, 1949. S. 233–234.

<sup>4</sup> Ср. Еф 4, 24: и обѣщасѣ въ новаго чловѣка **сзданаго на Божии правдои и прѣподобьемъ истинѣ** ([Воскресенский Г. А.] Древнеславянский Апостол. Вып. 3–5. Послания святого апостола Павла к коринфянам 2-е, к галатам и к ефесянам... Сергиев Посад, 1908. С. 292).

гарантированы и они, но факты говорят о том, что в данном случае ошибки не было. Эти факты находятся в области семантики слова **прѣподобіѣ**, о которой необходимо сказать следующее.

**Прѣподобіѣ** передавалось греч. ὁσιότης, сакральный термин, отнюдь не замыкающийся в значениях 'почтительность', 'уважение', которыми ограничивается разбираемая статья. Платон понимал ὁσιότης как умение человека правильно вести себя по отношению к богам; Новый Завет употребляет это слово как обозначение благочестия человека, возрожденного христианской верой. В последующем термин многократно встречается в апокрифах как определение совершенного, «божеского» поведения<sup>5</sup>.

До славянской миссии Кирилла и Мефодия при переводе Библии не раз возникала необходимость выразить ὁσιότης на других языках. Вульфилла передал его через *sunja*, готское слово, которым он пользовался во всех случаях перевода греческого ἀλήθεια 'истина'<sup>6</sup>. Иероним применил латинский сакральный термин *sanctitas* 'святость' (букв. 'огражденность'), грузинские переводчики употребили для этой цели в Лк 1, 75 *гирсеба* 'достоинство' и в Еф 4, 24 *сицимиде* 'святость' (букв. 'чистота'); армянские переводчики выбрали слово *србутион* 'святость' (букв. 'чистота')<sup>7</sup>.

В греческой Псалтири 24 раза употреблено прилагательное ὁσιος – свойство человека, ощущающего внутренний страх перед божеством и вечными законами, действующего сообразно с этим чувством<sup>8</sup>. Славянская Псалтирь передает ὁσιος во всех случаях прилагательным **прѣподобный** (латинская Псалтирь – через *sanctus* 'святый', грузинская – через *цмида* 'святый', 'чистый'). Если учесть исключительно большую роль цитат и реминисценций из Псалтири в богослужбных текстах и вообще в средневековой литературе, то отпадут подозрения в том, будто славяне эпохи Кирилла и Мефодия, присутствуя на богослужениях, могли воспринимать **прѣподобіѣ** как случайное слово, лишь по недоразумению выражающее какое-то 'чрезмерное подобие'. [Художественно наиболее впечатляющий момент звучания этого слова – прокимен *Честна пред Господом смерть преподобных Его* (Пс 115, 6), подхватываемый обоими полухориями.]

Какова же смысловая основа этого странного религиозного словоупотребления, впоследствии привившегося и в народном языке [по Далю, в диалектах встречались *преподобный топор*, *преподобное долото*. Уже в Изборнике 1073 г. читаем: «**Глава бо отцемъ прѣподобіѣ сновѣнѣ**» (л. 28 об.), т.е. речь идет о не имеющем никакого отношения к религии сходстве отцов и сыновей]? Почему славянское мышление пошло в этом случае по семантическому пути, столь разительно отличающемуся от выбранных готским, латинским, грузинскими, армянскими переводчиками Библии и впоследствии давшему ясно выраженное преобладание значению 'похожесть' (ср.: геометрическое *подобие* разных по величине, но одинаковых по форме фигур)?

Выбор пути был обусловлен тем, что хронологически между прежними переводами и переводом славянским находится эпоха, выработавшая теоретические основы византийского иконопочитания. Иконоборческое движение VIII в. – первой половины IX в. имело последствием двукратное изменение внутреннего убранства византийского храма: вначале в нем были истреблены живописные изображения событий и лиц Священной Истории, а затем они были восстановлены с еще большим размахом и блеском; эти изображения превратились в объект культа. К моменту славянской миссии получила окончательное оформление идея подобия между изображением и изображаемым на иконе, между человеком и его Творцом<sup>9</sup>, между литургиями, совершаемыми в храмах, и вечной небесной литургией, совершаемой ангелами (ср. пение на Великом входе византийской литургии Пржеосвященных Даров: «**Нынѣ силы небесныя съ нами невидимо сдѣжатъ**» – и средневековую живопись на сюжет небесной литургии<sup>10</sup>. Принцип литургического подобия отразился в «Жорсунской легенде», сочинении просветителя славян Кирилла, где читаем: «**Славословіѣ Божіѣ**

<sup>5</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von G. Friedrich. Bd. 5. Stuttgart, 1954. S. 492; Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin, 1963. Sp. 1161.

<sup>6</sup> Die gotische Bibel / Hrsg. von W. Streitberg. Bd. 2. Heidelberg, 1928.

<sup>7</sup> За консультацию по кавказской филологии выражаем благодарность С. С. Какабадзе и К. Н. Юзбашьяну (ЛЮ ИВ АН СССР).

<sup>8</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 5. S. 488–491.

<sup>9</sup> Бычков В. В. Образ как категория византийской эстетики // Византийский временник. Т. 34. М., 1973;

Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969. P. 235–263.

<sup>10</sup> Wessel K. Himmlische Liturgie // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Lfg. 17. Stuttgart, 1972. Sp. 119–131.

непрестанно бы всю ночь до подобнаго часа всекверныхъ жертвы и прѣношения Христа Бога нашего, мало етерныхъ безмолвствовавшихъ за подобіе такою смѣжвы»<sup>11</sup>. Латинскому переводчику удалось выразить семантику подобия только в первой половине фразы: «Collaudatio Dei incessabilis per totam noctem ad horam convenientem immaculati sacrificii et oblationis Christi Dei nostri, paullulum quibusdam silentibus propter reverentiam talis officii»<sup>12</sup>. Прилагательное *conveniens*, выражающее понятие «сходства», буквально передает смысл славянского оригинала, тогда как *reverentia* означает нечто совсем иное – 'робость, внушенную (религиозным) благоговением'.

Византийская религиозность мыслила степень подобия как величину подвижную, зависящую от образа действий и мыслей индивида<sup>13</sup> (ср. у Даля: «...человек подобен Богу и подобен скоту»), т.е. значение имела не только наличная реальность в нравственной жизни человека, но и направленность намерений, воля. Отсюда – смысл древней молитвенной формулы *сподоби, Господи*; отсюда – возможность превосходной степени, *прѣподобіе*<sup>14</sup>, которой издревле титуловалось духовенство. По-гречески этому соответствовал титул *ὁσιότης* (в текстах Нила Анкирского, Феодорита Киррского, Филоксена). В силу сакральной природы верховной государственной власти византийская титулатура *ὁσιότης* применялась в обращении к императору<sup>15</sup>. В рукописи Оттона III (ок. 990 г.) монарх изображен на миниатюре вместо Христа, в мандорле и на троне<sup>16</sup>. Для Илариона, автора «Слова о законе и благодати» (1049), первого дошедшего до нас произведения древнерусской литературы, креститель Руси князь Владимир Святославич – *подобникъ* императора Константина, учредителя христианской государственной религии<sup>17</sup>. При воссоздании языкового колорита эпохи Ивана Грозного монарх и монашество как носители идеи богоподобия поставлены Пушкиным в один контекст слов Пимена о царях:

Кто выше их? Единый Бог. Кто смеет  
Противу их? Никто. А что же? Часто  
Златый венец тяжел им становился:  
Они его меняли на клобук.  
Царь Иоанн искал успокоенья  
В *подобии* монашеских трудов.  
Его дворец, любимцев гордых полный,  
Монастыря вид новый принимал:  
Кромешники в тафьях и власяницах  
Послушными являлись чернецами,  
А грозный царь игуменом смиренным.  
(А. С. Пушкин. Борис Годунов)

Поэт употреблял слово *подобие* и в ином контексте:

<sup>11</sup> Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des heiligen Clemens / Hrsg. von J. Vasica. München, 1965. S. 77.

<sup>12</sup> Ibid. S. 68.

<sup>13</sup> Исходное положение – Быт 1, 26: И рече Богъ: сътворимъ челоуѣка по образу нашему и по подобію (Михайлов А. В. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Вып. I. Варшава, 1912. С. 6). Ср.: Der Mensch als Bild Gottes / Hrsg. von L. Scheffczyk. Darmstadt, 1969; Schwanz P. Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. Halle, 1970.

<sup>14</sup> Ср. латинские степени сравнения *conveniens – convenientior – convenientissimus* (Thesaurus linguae latinae. 4. Leipzig, 1909. S. 840). Не все ясно в старославянском переводе доиконоборческого гимна «Свете тихий» (не позже V в.): *Достоннъ еси во вся времена ꙗвѣ быти гласы прѣподобными*, вместо < αἰσίαις < αἴσα 'причитающееся по праву'. По К. Т. Никольскому, это значит «гласами преподобных» (Пособие к изучению Устава богослужения... СПб., 1907. С. 208), по М. Н. Скабаллановичу – гласами «более наших подходящими» (Толковый типикон. Вып. 2. Киев, 1913. С. 132–133). Эти толкования несостоятельны – ведь прилагательное является определением для голоса, а не для лица; сравнения с «нашими голосами» в тексте нет. Сам по себе *гласъ* способен обладать признаком святости, а следовательно, и подобия в религиозном значении этого слова, ср.: *иже трибѣтѣмъ гласомъ ѡтъ серафимъ възглаголемъ* (Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 8. Praha, 1964. S. 401), но не подразумевался ли создателями славянской литургии чисто художественный смысл подобия, созвучия голосов хора?

<sup>15</sup> A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. Lampe. Vol. 4. Oxford, 1965. P. 976.

<sup>16</sup> Messerer W. Zum Kaiserbild des Aachener Ottonenkodex // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. N. 2. Göttingen, 1959.

<sup>17</sup> Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. // Slavia. Roč. XXXII. Č. 2. 1963. S. 167–168.

В лета юности безумной  
Поэтической Аи  
Нравился мне пеной шумной,  
Сим *подобием* любви!

(А. С. Пушкин. Послание к Л. Пушкину)

У лексикографов оба примера поставлены рядом, без какого-либо смысловоразличения<sup>18</sup>, а между тем разница здесь огромна. Во втором примере перед нами факт нейтральной лексики, в первом – высокий церковнославянизм, не зарегистрированный в специальной монографии о пушкинских славянизмах<sup>19</sup>. В цитате из «Бориса Годунова» соотношение подобия поставлено отнюдь не между поведением царя и монахов, как это может показаться на неискушенный взгляд. *Подобие монашеских трудов* – это самодовлеющее целое, заключающее в себе скрытое художественное сравнение между землей и небом.

Разобранный пример с лексемой *подобие* – *прѣподобіе* показывает правомерность выводов А.С. Львова: картина становления старославянского письменного языка может проясниться только после весьма тщательного анализа конкретных фактов. Умение находить семантические границы церковнославянизмов, немислимое без привлечения содержания средневековой литературы, а не только ее лексико-грамматических форм, является актуальной задачей славянской исторической лексикологии.

---

<sup>18</sup> Словарь языка Пушкина. Т. 3. М., 1959. С. 437.

<sup>19</sup> Ильинская И. С. Лексика стихотворной речи Пушкина. «Высокие» и поэтические славянизмы. М., 1970.

**О ПОНЯТИИ И ТЕРМИНЕ «ПРОГРЕСС». (Историографические заметки).**  
**Статья опубликована: О прогрессе в литературе / Под ред. А. С. Бушмина. Л., 1977. С. 238–262.**

Идея прогресса не нова, в античном мышлении она уже проделала практически всю эволюцию<sup>1</sup>. У древних греков были и лозунги политической публицистики, и общеисторические концепции, и философские наблюдения по частным вопросам этой большой проблемы, и своя Песнь песней прогресса, как сейчас в классической филологии называют стасим первый в трагедии Софокла «Антигона», где есть и мысль об обоюдоостром свойстве человеческого умения:

СТРОФА 1

Много есть чудес на свете,  
Человек — их всех чудесней  
.....

СТРОФА 2

Мысли его — они ветра быстрее;  
Речи своей научился он сам;  
Грады он строит и стрел избегает,  
Колких морозов и шумных дождей;  
Все он умеет; от всякой напасти  
Верное средство себе он нашел.  
Знает лекарства он против болезней.  
Но лишь почует он близость Аида,  
Как понапрасну на помощь зовет.

АНТИСТРОФА 2

Хитрость его и во сне не приснится;  
Это искусство толкает его  
То ко благим, то к позорным деяньям<sup>2</sup>.

В греческом языке понятие прогресса выражалось через термин *προποτή*, а само слово *прогресс*, латинское по своей природе, производное от отложительного глагола *progredior, progressus sum* 'идти вперед', 'усиливаться', 'преуспевать' впервые встречается у великого римского философа-материалиста Лукреция, в финале V книги его поэмы «О природе вещей»:

Navigia atque agri culturas, moenia, leges  
Arma, vias, vestis et cetera de genere horum,  
Praemia, delicias quoque vitae funditus omnis,  
Carmina, picturas, et daedala signa polire,  
Vsus et impigrae simul experientia mentis  
Paulatim docuit pedetemptim *progredientis*.  
Sic unumquicquid paulatim protrahit aetas  
In medium ratioque in luminis erigit oras.  
Namque alid ex alio clarescere corde videbant  
Artibus ad summum donec venere cacumen.

В переводе Ф. А. Петровского:

Судостроенье, полей обработка, дороги и стены,  
Платье, оружие, права, а также и все остальные  
Жизни удобства и всё, что способно доставить усладу:  
Живопись, песни, стихи, ваянье искусное статуй —  
Всё это людям нужна указала, и разум пытливый  
Этому их научил в *движеньи вперед* постепенном.  
Так изобретенья все понемногу наружу выводит  
Время, а разум людской доводит до полного блеска.  
Видели ведь, что одна за другой развиваются мысли,  
И мастерство наконец их доводит до высших пределов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ср.: *Edelstein L.* The idea of progress in classical antiquity. Baltimore, 1967; *Schottlaender R.* Kriterien des Fortschritts bezogen auf die athenische politeia und die römische res publica // *Klio*. Bd. 57. Berlin. 1975. S. 301–305.

<sup>2</sup> *Софокл.* Трагедии. М., 1958. С. 159–160.

<sup>3</sup> *Лукреций.* О природе вещей. М., 1945. С. 364–365. Ср.: *Fredouille J.-C.* Lucrèce et le double progrès contestant // *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse*. T. 8, 1972. P. 11–27.

Христианству идея *прогресса* вначале была чужда, его целиком занимала мысль о том, что вот-вот должен наступить конец света. Лишь во II в. у христианских мыслителей возник интерес к тому, чтобы широко взглянуть на историю и попытаться прогнозировать будущее, однако заимствованная ими у античности мысль о развитии тотчас соединилась с эсхатологией, образовала единое целое. Августин употреблял слово *прогресс* только в уничижительном значении, как прогресс пороков<sup>4</sup>. Но уже в V в. Винцентий Леренский находил, что прогресс существует даже в догматике, и прибегал к сравнениям ее с растением, или с человеком, который с возрастом меняется, но остается той же личностью<sup>5</sup>. Ярким моментом в неторопливой средневековой эволюции идеи развития общества был хилиазм Иоахима Флорского (конец XII в.), учившего, что еще до конца света возникнет на земле тысячелетнее царство справедливости, где дух свободы, любви и мира победит насилие и устранил самую его возможность<sup>6</sup>. Отсюда пошли народные ереси позднего средневековья, программа крестьянско-плебейского восстания у Дольчино, казненного в 1307 г., «Утопия» Томаса Мора (1516), впервые изданная в русском переводе в год Великой французской революции, идеи утопических социалистов и Владимира Соловьева. В упрощенном виде можно представить христианское понимание истории как процесса неумолимого, управляемого божественным Промыслом или Провидением<sup>7</sup>, которое лишь в редчайших случаях находит нужным в чем-то открыться избранным им людям, и они, получив это откровение, становятся пророками. Управление Вселенной Провидение осуществляет неусыпно и в мельчайших деталях, без него ни один волос не упадет с головы человека; самая страшная кара, какая только может быть для христианина – это ощущение своей богооставленности.

В эпоху Возрождения философия перестала быть «служанкой богословия». Пико делла Мирандола в «Речи о достоинстве человека» (1487) заявил, что человек сам творит свою судьбу, он способен к безграничному совершенствованию своей природы. Джамбаттиста Вико (1668–1744), имея, по словам Маркса, «немало проблесков гениальности»<sup>8</sup>, нашел, что история, будучи провиденциальной, все же обладает познаваемыми для человеческого разума закономерностями. Английский деизм выдвинул принципиально новую концепцию истории. Бог, согласно этому учению, сотворил Вселенную и пустил ее гигантский механизм в действие, но в дальнейшие дела мира и человечества не вмешивается. Это снимало неразрешимый вопрос о начале всех вещей, открывало возможность для несконнанных догмой об умонепостижимости суждений об истории, давало право искать ее закономерности. В качестве общего знаменателя всех частных закономерностей и был назван *прогресс*. Это произошло в среде французских энциклопедистов в середине XVIII в. Руссо стал знаменитостью, когда ему была присуждена премия за «Речь о науках и искусствах» (1750), представляющую собой отрицательный ответ на конкурсную тему Дижонской академии «Чему способствовал прогресс наук и искусств – порче или очищению нравов?» Как видим, задание Дижонской академии исходило из того, что прогресс искусств, *le progrès des arts* является реальностью, хотя Вольтер, которому учение об историческом прогрессе обаяно очень многим, избегал высказываться по частному вопросу о прогрессе искусств<sup>9</sup>. А абсолютистскому режиму было мало дела до философии истории. «После нас – хоть потоп», – сказала Людовика XV его фаворитка маркиза де Помпадур, покровительница наук и изящных искусств, прославившаяся безудержным мотовством.

Оптимистический взгляд на прогресс был характерен для русской общественной мысли, разбуженной в эпоху петровских преобразований. В. Н. Татищев, по долгу службы занимавшийся «размножением заводов», а по призванию – «Историей Российской» (1739), наметил здесь первую в нашей стране теоретическую схему исторического развития, содержание которого определяется «всемирным умопросвещением», причем действующей силой истории, «от чего происходят приключения и деяния», составляющие предмет размышления историков, он считал не божественное Провидение, а людей: «...все деяния от ума или глупости происходят». Татищев оперировал понятием «ума», который просвещением обращается в «разум»; он пояснил, что «разум имянуем ум, чрез

<sup>4</sup> De civitate Dei XII, 3 // Corpus Christianorum. T. 48. Turnhout, 1955. P. 358.

<sup>5</sup> Lods M. Le progrès dans le temps de l'Eglise selon Vincent de Lerins // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Vol. 55. Paris, 1975. P. 365–385.

<sup>6</sup> Nigg W. Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung. München, 1967.

<sup>7</sup> Cp.: Fitzsimons M. A. The role of Providence in history // Review of Politics. Notre Dame, 1973. Vol. 35. P. 386–397; Schilson A. Geschichte im Horizont der Vorsehung. Manz, 1974.

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 30. С. 512.

<sup>9</sup> Bury J. B. The idea of progress. New York, 1955. P. 125.

употребление и поощрение\* его качеств исправленный». Последнее же «от науки приписуется», и чтоб человек «разумен был, надобно ему прежде учиться». Историк стоял, однако, на том, чтобы «своевольства смерди не давати», разъясняя свою точку зрения примерами: «...в Европе, где науки процветают, тамо бунты неизвестны», и наоборот, «турецкой народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует». Также и в России, по Татищеву, «никогда никаких бунт от благоразумных людей начинания не имел», и «редко какой шляхтич в такую мерзость вмешался»; если бунты в России и бывали, то их зачинщиками были «более подлость, яко Болотников и Баловня холопы, Заруцкой и Разин казаки, а потом стрельцы и чернь, все из самой подлости и невежества»<sup>10</sup>. Впоследствии сторонником просвещенного абсолютизма был и М. В. Ломоносов.

Новое слово в теории прогресса было сказано Кантом, который в 1784 г. пришел к выводу, что в *прогрессе* (in diesem Fortschreiten) состоит изначальное назначение человека<sup>11</sup> – он имел в виду просвещение, прогресс культуры.

Живая практика внесла свои уточнения в теоретические выкладки кабинетных философов. В 1789 г. началась Великая французская революция, подготовленная эпохой Просвещения. Из наблюдений над ее событиями Гете сформулировал в 1792 г. антитезу *прогресс* – *регресс* (Fortschritt – Rückschritt)<sup>12</sup>. В 1794 г. было опубликовано знаменитое сочинение Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого духа», его главная мысль – человек по своей природе благ, а способности его к усовершенствованию безграничны. Но и идея Руссо об истории как упадке стала плодотворной в это замечательное время расцвета философской мысли. Поддержанная Гердером, Шиллером, Гельдерлином, Новалисом, она дала центральный тезис романтизма: «Было когда-то цельное, здоровое начало» («Es war einmal der heile Ursprung»), которое оставлено, предано, забыто. Отсюда – красивый миф о средневековой Европе; романтизму обязана своим рождением большая историческая наука XIX в., в рамках которой находится и наш Карамзин.

Итог теоретическим исканиям XVIII в. по поводу прогресса подвел молодой Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» (1800): «Что в понятии истории заложено понятие чего-то бесконечно прогрессирующего (einer unendlichen Progressivität), мы уже доказали. Но, конечно, из этого нельзя делать непосредственный вывод о бесконечной улучшаемости (Perfectibilität) рода человеческого, потому что те, кто ее отрицает, с таким же основанием могли бы утверждать, что у человека, как и у животного, истории вовсе нет, и он заперт в вечном круговороте действий, где он, как Иксион на своем колесе, вращается непрестанно<sup>13</sup>, и при всех колебаниях и иногда кажущихся отклонениях от своей кривой все же неизменно оказывается вновь в той самой точке, из которой он вышел. От этого вопроса нельзя ждать умного ответа, тем более что высказывающиеся за или против запутались в критериях, которыми надлежит измерять прогресс (die Fortschritte): одни размышляют о моральном прогрессе человечества, для чего мы, разумеется, желали бы иметь масштаб, другие – о прогрессе в искусствах в науках, в чем, однако, при взгляде с исторической, практической точки зрения скорее имеет место регресс (ein Rücktritt), или по меньшей мере антиисторический прогресс – по этому поводу мы можем сослаться на саму историю, на суждения и пример народов, которые в историческом смысле являются классическими (например, римляне). Если же единственным объектом истории является постепенная реализация правопорядка (der Rechtsverfassung), то в качестве исторического критерия прогресса рода человеческого нам остается лишь постепенное приближение к этой цели, конечное достижение которой не может быть ни выведено из накопленного на сегодня опыта, ни доказано теоретически a priori, но навеки останется символом веры действующего и деятельного человека»<sup>14</sup>.

То фундаментальное свойство *прогресса*, которое заключается в общей тенденции ускорения исторической жизни общества, было отмечено Гете; он понимал современный ему прогресс как возрастание силы, богатства и скоростей. 6 июня 1825 г. Гете писал: «Всё сейчас – ultra, всё безудержно трансцендирует, в мышлении и в действиях. Никто себя уже не знает, никто не понимает

\* Sic! – Ped.

<sup>10</sup> Балк С. Н. О «всемирном умопросвящении» В. Н. Татищева // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. Сборник статей, посвященный Л. В. Черепнину. М., 1972. С. 169–176.

<sup>11</sup> Zorn W. Zur Geschichte des Wortes und Begriffes «Fortschritt» // Saeculum. Bd. 4. Freiburg; München, 1953. S. 340–345.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Иксион – герой греческого мифа. Зевс спас его от смерти и принял на Олимпе, а он попытался соблазнить жену Зевса Геру. Гера была подменена облаком, а обманутый Иксион хвастался своей победой, за что был по воле Зевса прикован к вращающемуся колесу.

<sup>14</sup> Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Bd. 3. Darmstadt, 1967. S. 589–590.

стихию, в которой он находится и действует, никто не осмысливает материала, который он обрабатывает <...> Молодые люди слишком рано приходят в возбуждение, и их захватывает водоворот времени; богатство и скорость есть то, чему сейчас удивляется мир, то, к чему сейчас каждый стремится»<sup>15</sup>.

Из этого наблюдения проницательного современника можно сделать вывод, что даже атмосфера удушья, созданная в Европе реакционным Священным союзом, не могла остановить ускоряющегося развития событий, развязанных Великой французской революцией и наполеоновской эпопеей, развития капиталистических отношений, разрушения традиционного уклада жизни. Главной твердыней реакции была александровская Россия, взявшая на себя роль жандарма Европы. Низложенный Наполеон, находясь на острове Св. Елены, сказал: «Не пройдет и пятидесяти лет, как Европа станет либо казачьей, либо республиканской». Казачьи нагайки пускались в ход для подавления освободительных движений в Западной Европе на протяжении всего предсказанного Наполеоном срока, до Крымской войны, но и в самой России взошел посев республиканских идей, обернувшихся декабристской трагедией, которую Россия никогда не могла забыть – главное значение событий 14 декабря 1825 г. состоит именно в этом, от этого дня ведется счет времени в русском революционном движении.

В 1826 г. Пушкин, размышляя над недавним прошлым, писал, что «лет 15 тому назад <...> литература <...> не имела никакого направления», а «10 лет спустя мы увидели либеральные идеи необходимой вывеской хорошего воспитания, разговор исключительно политический». «Ясно, что походом 1813 и 1814 г., пребыванию наших войск во Франции и в Германии должно приписать свое влияние на дух и нравы», «влияние чужеземного идеологизма»<sup>16</sup>.

С приходом Николая I к власти началась эпоха жесточайшей реакции. Западная философия была изгнана из русских университетов, на смену ей пришли полицейски понимаемое православие и жандармы в рясах. Теперь мало кто находил в себе силы сопротивляться духу реакции, двигаться против господствующего течения; многие искренне раскаивались в грехах своей свободолюбивой молодости и враждебно относились к клокотавшему Западу, как это выразил вчерашний декабрист Ф.Н. Глинка перед лицом событий 1830 г. в своем стихотворении «Мировой пожар»:

Вот отчего, как сердцу больно,  
Оно кричит порой невольно,  
В испуге от грозящих снов:  
«Пожар! пожар!.. у человека  
Горит рубаха от грехов!!!»<sup>17</sup>

Но декабрист П. Г. Каховский написал перед казнью Николаю I: «Невозможно итти против духа времени, невозможно нацию удержать вечно в одном и том же положении»<sup>18</sup>. А К. Ф. Рылеев назвал реальную альтернативу для этой невозможной неподвижности: «Усовершенствование есть цель, к которой стремится человечество»<sup>19</sup>. Словом *усовершенствование* он обозначил то, что мы сейчас называем *прогрессом*. Член бывшего Северного тайного общества П. Я. Чаадаев, не затронутый репрессиями только из-за своего алиби, закончил 1 декабря 1829 г. «Философическое письмо» – в Москве, которую он в этом документе назвал Некрополисом, то есть городом мертвых. Историческую роль русского народа Чаадаев обрисовал здесь красками самого отчаянного пессимизма:

«Solitaires dans le monde, nous n'avons rien donné au monde, nous n'avons rien appris au monde; nous n'avons pas versé une seule idée dans la masse des idées humaines; nous n'avons en rien contribué au progrès de l'esprit humain, et tout ce qui nous est revenu de ce progrès, nous l'avons défiguré»<sup>20</sup>.

(Одинокие в мире мы ничего не дали миру, ничему не научились у мира; мы не влили ни одной идеи в массу человеческих идей; мы ни в чем не сделали вклада в прогресс человеческого духа, а все то, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили).

<sup>15</sup> Opaschowski H. W. Der Fortschrittsbegriff im sozialen Wandel // Muttersprache. Bd. 80. Mannheim; Zürich, 1970. S. 322.

<sup>16</sup> Пушкин А. С. Полн собр. соч. Т. XI. М., 1949. С. 43.

<sup>17</sup> Глинка Ф. Н. Соч. Т. I. М., 1869. С. 428–429.

<sup>18</sup> Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. I. М., 1951. С. 510.

Выражение дух времени, взято из языка французского Просвещения (*esprit du siècle*), в философию ввел его Гердер. См.: Kreppel F. Das Problem Zeitgeist // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 20. Köln, 1968. S. 97–121.

<sup>19</sup> Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. I. С. 560.

<sup>20</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. I. М., 1913. С. 84.

Это – первый факт употребления слова *прогресс* русским в России и о России; сын своего века, дворянин Чаадаев написал его по-французски. «Философическое письмо» циркулировало в салонах обеих столиц; когда же в 1836 г. его каким-то чудом удалось напечатать анонимно в русском переводе в московском «Телескопе», то это имело плачевные последствия: по высочайшему повелению журнал закрыли, автора объявили душевнобольным, издателя сослали, цензора отстранили от должности. Номер журнала конфисковать не успели – он разошелся и стал главной сенсацией своего времени. Возмущенный Бенкендорф произнес по поводу чаадаевского пессимизма знаменитые слова: «Прошедшее России было удивительно; настоящее ее более чем великолепно; что же касается ее будущего, то оно выше всего, что может нарисовать себе самое смелое воображение»<sup>21</sup>. Конечно, это будущее могло мыслиться Бенкендорфу и ему подобным только в виде монархического государства.

Заметим однако, что в переводе «Телескопа», получившем высокую оценку со стороны Пушкина<sup>22</sup>, французскому *progrès* соответствует *совершенствование*, как бы следующий вариант рылеевского термина *усовершенствие*. Но еще в 1832 г. И. В. Киреевский, впоследствии один из основателей славянофильства, а в то время только что прошедший курс наук в Германии<sup>23</sup> учредитель московского журнала «Европеец», попытался следовать чаадаевскому нововведению буквально. Намекая на условия существования русской культуры, он в статье «Девятнадцатый век» в первом номере своего журнала выразился так: «Просвещение одинокое, китайски отделенное, должно быть и китайски ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества»<sup>24</sup>.

В жандармской документации недавно обнаружилось пояснение в виде анонимного доноса: «В сей философии все говорится под условными знаками, которые понимают адепты и толкуют профанам. Стоит только знать, что просвещение есть синоним свободы»<sup>25</sup>.

Статью «Девятнадцатый век» прочитал Николай I, по его распоряжению правительство приняло меры, «дабы издание одного журнала было на будущее время воспрещено, так как издатель, г. Киреевский, обнаружил себя человеком неблагомыслящим и неблагонадежным»<sup>26</sup>.

Чаадаев вступился, написав от имени Киреевского «Мемуар», адресованный Бенкендорфу, но, кроме того, разошедшийся в московских литературных кругах. Оправдывая политический курс «Европейца», он прямо заявил шефу жандармов:

«Je desire ensuite l'affranchissement de nos serfs, parce que je crois que c'est la condition nécessaire de tout progrès ultérieur chez nous, et surtout de tout progrès moral»<sup>27</sup>.

(Затем я желал бы освобождения наших крепостных, потому что думаю, что это есть необходимое условие всякого дальнейшего прогресса у нас, и в особенности прогресса морального).

В первый раз крамольное слово *прогресс* было разрешено предать тиснению в феврале 1835 г. – во французском облике, в уничижительном контексте<sup>28</sup> анонимных «Новейших известий из Парижа»:

«Даже республиканцы не в духе: страсть к мятежам поукротилась! Бедный, голодный, тощий, смешной хвост сатанинской и алкогольной школы Словесности тащится медленно, никем не примечаемый. Обществу мочи нет наскучили все эти *mouvement*, *progrès*, движения, усовершенствования, возгласы, немощные усилия, рушительные\* перемены, которым подвергалось оно в последние двадцать лет»<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Сакулин П. Н. Русская литература во II четверти века // История России в XIX веке. Вып. 6. СПб., 1907. С. 445.

<sup>22</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XVI. С. 171.

<sup>23</sup> В 1830 г. он слушал в Берлинском университете лекции Гегеля по философии, во введении к которым Гегель сказал: «Всемирная история есть прогресс в осознании свободы – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» (См.: Hegel G. W. F. Die Vernunft in der Geschichte. Berlin, 1970; Коган Л. А. Из предистории гегельянства в России // Гегель и философия в России. М., 1974. С. 55).

<sup>24</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 105.

<sup>25</sup> Вацуро В. Э., Гиллельсон М. И. Сквозь «умственные плотины». М., 1972. С. 120.

<sup>26</sup> Лемке М. К. Николаевские жандармы и литература. СПб., 1909. С. 73.

<sup>27</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. Т. I. С. 337.

<sup>28</sup> Еще в 1830 г. Пушкин писал: «Я заметил, что самое неосновательное суждение, глупое ругательство получает вес от волшебного влияния типографии. Нам все еще *печатный лист кажется святым*. Мы все думаем: как может это быть глупо или несправедливо? ведь это напечатано!» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XI. С. 167).

\* Sic! – Ред.

<sup>29</sup> Библиотека для чтения. Т. 8. СПб., 1835. Раздел «Смесь». С. 116. Ср.: Сорокин Ю. С. Развитие словарного состава русского литературного языка. 30–90-е годы XIX века. М.; Л., 1965. С. 83–85.

События эти разворачивались на глазах у Пушкина, внимательно следившего за развитием и обогащением русского языка и специально интересовавшегося философией истории. По своему положению издателя столичного литературного журнала все публицистические новшества он знал из первых рук и сам принимал участие в их формировании. Если наши современники пишут, что «Пушкин говорит о деятельности Любомудров как наглядном свидетельстве прогресса русской литературно-эстетической мысли»<sup>30</sup>, что Пушкин «видел путь к прогрессу»<sup>31</sup>, что он «изображал Петра I как великого преобразователя, направившего Россию на путь прогресса»<sup>32</sup>, то эти положения заключают в себе известную долю условности. Как нетрудно убедиться по «Словарю языка Пушкина», слова *прогресс* Пушкин не употребил ни разу<sup>33</sup>, и это далеко не случайно<sup>34</sup> – хотя, казалось бы, владение французским языком могло стимулировать такое словоупотребление. Однажды, приводя цитату в своей дневниковой записи от 11 апреля 1834 г., Пушкин даже зафиксировал, что его собственное имя сочетается в западноевропейском общественном мнении с понятием не только прогресса, но и революционности, и с именем польского политического эмигранта Иохима Лелевеля, впоследствии ближайшего соратника Маркса и Энгельса по интернациональной Демократической ассоциации:

«М-г Lelevel <...> nous retrace à sa manière le développement progressif du principe révolutionnaire en Russie, il nous cite l'un des meilleurs poètes russes de nos jours afin de révéler par son exemple la tendance politique de la jeunesse russe»<sup>35</sup>.

(Г-н Лелевель <...> по-своему изложил нам прогрессирующее развитие революционных начал в России, он привел нам слова одного из лучших современных русских поэтов, с тем чтобы показать на его примере политическую тенденцию русской молодежи).

Эта компрометирующая Пушкина в глазах идеологов самодержавия газетная корреспонденция о выступлении Лелевеля в Брюсселе на праздновании 25 января 1834 г. очередной годовщины декабристского восстания сыграла, надо полагать, не последнюю роль в том, что Пушкин, вначале собиравшийся выступить с опровержением, вдруг захлопотал об отставке; переговоры носили напряженный характер, и был момент, когда поэт едва не наговорил дерзостей царю, это могло кончиться только тем, что для нас творчество Пушкина оборвалось бы июлем 1834 г.<sup>36</sup> «Удрать на чистый воздух» поэту не удалось, он был оставлен в штате Зимнего дворца, «нужника»<sup>37</sup>. Это налагало немало специфических условий на образ жизни, привычных для лукавых царедворцев, но тяжких для такого прямодушного и независимого человека, каким был Пушкин. Здесь он не имел той возможности выражать свои мнения, какой располагали Чаадаев или Киреевский. «Главное то, что я не хочу, чтоб могли меня подозревать в неблагодарности. Это хуже либерализма», – писал он жене в эти дни<sup>38</sup>, писал в уверенности, что его письмо будет перлюстрировано жандармами, это нужно принять в качестве обязательной поправки для понимания того, что Пушкин на самом деле думал о так называемом либерализме. Например, к начинающему свое журналистское поприще Белинскому, которого тогда тоже считали либералом, он отнесся доброжелательно и дальновидно, когда почти все невзлюбили «недоучившегося студента», не признававшего никаких авторитетов; критик утверждал в своих «Литературных мечтаниях», что после «Бориса Годунова» Пушкин не создал ничего великого:

<sup>30</sup> Сергиевский И. В. Избранные работы. М., 1961. С. 283.

<sup>31</sup> Овчинников Р. В. Пушкин // Советская историческая энциклопедия. Т. 11. М., 1968. С. 719.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> «Словарь» не отразил лексику черновигов, а также французских текстов Пушкина, но и в этих документах слова *прогресс* нет. Зато в наброске плана своей неосуществленной статьи о цивилизации, относящемся к 1833–1834 гг., последним пунктом Пушкин поставил «Du mouvement rétrograde», т.е. «О движении вспять» (Полн. собр. соч. Т. XII. С. 209).

<sup>34</sup> Зато в пушкинских текстах *Промысел* и *Провидение* встречаются 14 раз, имея богатую гамму оттенков смысла, от стоического до христианского. О провиденциальном характере истории Пушкин писал в 1830 г.: «Не говорите: *иначе нельзя было быть*. Коли было бы это правда, то историк был бы астроном, и события жизни человечества были бы предсказаны в календарях, как и затмения солнечные. Но Провидение не алгебра. Ум человеческий, по простонародному выражению, не пророк, а угадчик, он видит общий ход вещей и может выводить из одного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть случая – мощного, мгновенного орудия Провидения. Один из остроумнейших людей XVIII столетия предсказал Камеру французских депутатов и могущественное развитие России, но никто не предсказал ни Наполеона, ни Поляныя» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XI. С. 127).

<sup>35</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 325.

<sup>36</sup> Там же. Т. XV. С. 178.

<sup>37</sup> Там же. С. 159.

<sup>38</sup> Там же. С. 180.

«Замерли звуки его гармонической лиры. Теперь мы не узнаём Пушкина: он умер»<sup>39</sup>. Пушкин дал на это ответ, достойный великого человека, он выразил мнение, что Белинский представляет собой «талант, подающий большую надежду. Если бы с независимостью мнений и с остроумием своим соединял он более учености, более начитанности, более уважения к преданию, более осмотренности, – словом, более зрелости, то мы бы имели в нем критика весьма замечательного»<sup>40</sup>. Воспитанием Белинского Пушкин был намерен заняться лично и предпринял в 1836 г. шаги для его приглашения в свой журнал в качестве постоянного сотрудника, но позаботился о сохранении переговоров в тайне<sup>41</sup>.

Если принять во внимание указанные обстоятельства появления слова *прогресс* в русской печати, то нельзя ожидать, чтобы глава русской литературы подхватил этот неологизм. Полтора столетия русский язык интенсивно обогащался галлицизмами, но это вовсе не означало, что выдвигаемые жизнью новые общественно-политические понятия должны были получать непременно французские названия. Пушкин, превосходно зная французскую словесность, был о ней в целом невысокого мнения и однажды заметил: «Не худо нам иногда прислушиваться к московским просвирам. Они говорят удивительно чистым и правильным языком»<sup>42</sup>. Просвири – это вдовы и сироты из духовного сословия, по безупречности репутации допущенные печь евхаристийный хлеб. В их среде не было светскости и западных веяний, но церковнославянскую книжность и речь здесь знали отлично; ресурсы родного языка, развивавшегося столетиями на этой основе, представлялись Пушкину более плодотворными, чем дальнейшее внедрение галлицизмов, высмеянное И. П. Мятлевым в макаронической поэме «Сентенции и замечания госпожи Курдюковой за границу, дан л'этранже» (1844). Пушкин умел новые понятия выражать средствами родного языка. О том, что мы привыкли называть *прогрессом* и не представляем себе на его месте другого слова, Пушкин в 1836 г. выразился так: «Мы не принадлежим к числу подобострастных поклонников нашего века; но должны признаться, что науки сделали шаг вперед. Умствования великих европейских мыслителей не были тщетны и для нас. Теория наук освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремления к единству»<sup>43</sup>. Вполне осведомленный о событиях во Франции, Пушкин знал действительную цену слова *progrès*, впоследствии скрупулезно взвешенную Бальзаком, который, по отзыву Энгельса, дал «самую замечательную реалистическую историю» французского общества с 1816 по 1848 г., из которой можно узнать больше, «чем из книг всех специалистов – историков, экономистов, статистиков этого периода, вместе взятых»<sup>44</sup>. Бальзак в «Депутате от Арси» (1847) сказал о «славном знамени прогресса» на выборах 1839 г. следующее:

«Прогресс – одно из тех слов, за которыми тогда собиралось гораздо больше лживых амбиций, чем идей; потому что после 1830 года оно могло выражать только претензии некоторых изголодавшихся демократов. Тем не менее это слово все еще производило большое впечатление в Арси и придавало основательность тому, кто надписывал его на своем знамени. Назвать себя человеком прогресса значило объявить себя философом во всем и пуританином в политике. Тем самым человек высказывался за железные дороги, макинтоши, каторгу, деревянные мостовые, освобождение негров, сберегательные кассы, бесшовную обувь, газовое освещение, асфальтовые тротуары, всеобщее голосование, уменьшение личного бюджета короля. Наконец, это значило высказаться против договоров 1815 года, против старшей ветви королевского дома, против северного колосса – вероломной Англии, против всех мероприятий правительства, хороших или плохих. Как видите, слово *прогресс* может означать как *Да!*, так и *Нет!* Оно служило подчеркиванием слова *либерализм*, новым лозунгом для новых амбиций»<sup>45</sup>.

В русской демократической публицистике слово прогресс первым употребил Белинский, заявивший весной 1836 г., что «только в ходе человеческой мысли заключается исторический прогресс»<sup>46</sup>. В последующих выступлениях Белинский употреблял его очень часто, и уже в 1842 г. он

<sup>39</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. I. М., 1953. С. 73. – Подробнее об этом см.: Алексеев М. П. Стихотворение Пушкина «Я памятник себе воздвиг...» Л., 1967. С. 108–109.

<sup>40</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 97.

<sup>41</sup> Там же. Т. XVI. С. 121.

<sup>42</sup> Там же. Т. XI. С. 149.

<sup>43</sup> Там же. Т. XII. С. 72.

<sup>44</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 36.

<sup>45</sup> Balzac H. de. Le Député d'Arcis. Paris, 1959. – В последнем издании романа на русском языке (Бальзак. Собр. соч. Т. 16. М., 1960. С. 27) в переводе имеются существенные неточности.

<sup>46</sup> Молва. 1836. Ч. XI. № 3. С. 89 (цензурное разрешение 5.III.1836). См.: Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. II. М., 1953. С. 86.

имел основание сказать, что «прогресс и движение сделались теперь словами ежедневными»<sup>47</sup>. А в 1846 г. была написана марсельеза русских революционеров-разночинцев – стихотворение петрашевца А. Н. Плещеева «Вперед! без страха и сомненья», где слово *вперед* является своеобразным синонимом *прогресса*:

Вперед, вперед, и без возврата,  
Что б рок вдали нам ни сулил!

Терминологическое нововведение Белинского, имевшее достаточно очевидную политическую окраску, неприемлемую для прессы, руководствовавшейся официальной идеологией православия, самодержавия и народности, натолкнулось и на стихийное сопротивление русского языка. Во «Взгляде на русскую литературу 1847 года» Белинскому пришлось это признать и дать развернутое обоснование незаменимости своего неологизма: «Слово прогресс естественно должно было встретить особенную неприязнь к нему пуристов русского языка <...> Говорят, для слова прогресс не нужно и выдумывать нового слова, потому что оно удовлетворительно выражается словами успех, поступательное движение и т. д. С этим нельзя согласиться. Прогресс относится только к тому, что развивается само из себя. Прогрессом может быть и то, в чем вовсе нет успеха, приобретения, даже шагу вперед; и, напротив, прогрессом может быть иногда неуспех, упадок, движение назад. Это именно относится к историческому развитию. Бывают в жизни народов и человечества эпохи несчастные, в которые целые поколения как бы приносятся в жертву следующим поколениям. Проходит тяжелая година – из зла рождается добро. Слово прогресс отличается всюю определенностью и точностью научного термина <...> И потому, пока не явится русского слова, которое бы вполне заменило его собою, мы будем употреблять слово прогресс»<sup>48</sup>.

Белинский, конечно, несколько увлекся. Как мы видели из свидетельства Бальзака, «точностию научного термина» слово *прогресс* не отличалось и на своей родине, во Франции. Можно оспаривать и суждения критика об отсутствии нужного русского слова. Например, *развитие* (производное от *витья*) совершенным образом отображает спиральную модель исторического процесса, общепринятую в философии, тогда как *прогресс* никакой определенности геометрического образа не дает, он может подразумевать движение как по прямой, так и по кривой. Нельзя отказать в изяществе решения данной задачи А. Н. Радищеву. Работая над своим главным философским произведением – трактатом «О человеке, его смертности и бессмертии» (1795), основанном на знании в подлиннике трудов французских и немецких просветителей – теоретиков прогресса, он применил для обозначения этого понятия термины *шествие* («шествие в испытании природы», «шествие рассудка») и *развержение* («развержение народного разума»). По формулировке А. В. Западова, исторический процесс у Радищева – спираль, в которой эпохи регресса («заблуждения», «рабства») сменяются эпохами прогресса («истины», «вольности») <sup>49</sup>. Высказывалось мнение о нечеткости терминологии у Радищева<sup>50</sup>, но оно лишено филологических оснований. Одно уже поразительное радищевское слово *развержение* могло бы сделать честь любому философу: «буквально означая раскрытие скрытого, оно как бы открывает взгляду человека бездну несбывшегося, все миры, а не только наш, «лучший из миров». Радищев не принял ничего не говорившего русскому уху термина *прогресс*, заимствованного уже в петровскую эпоху, но тогда оказавшегося выкидышем (в письме датскому королю Фридриху IV Петр желал «всяких вящих щастливых прогрессов и благоповедения из сердца») <sup>51</sup>.

Статью Белинского с обоснованием термина *прогресс* цензор «Современника» подписал 31 декабря 1847 г. А в феврале 1848 г. во Франции произошла революция, и Луи Блан, с 1839 г. издававший в Париже «Revue du progrès», стал членом временного правительства и главой так называемого «Министерства прогресса» – комиссии по делам рабочих, где он снискал себе славу родоначальника оппортунизма и реформизма. Прудонистская газета «Voix du peuple» возвела слово *прогресс* до высот Парнаса:

<sup>47</sup> Там же. Т. VI. С. 92. – Норвежский славист Сигурд Фастинг утверждает, что все основные понятия литературной теории Белинского заимствованы «из немецкой эстетики и философии» (*Fasting S. Belinskij. Die Entwicklung seiner Literaturtheorie. Bergen; Oslo, 1972. S. 9*), чему не поверила даже западногерманский рецензент его книги Бригитта Шульце (*Göttingische Gelehrte Anzeigen. Jg. 227. H. 3/4. Göttingen, 1975. S. 268–284*). Очевидно, что важнейшее понятие *прогресс* имеет у Белинского французское происхождение.

<sup>48</sup> Там же. Т. X. С. 281–283.

<sup>49</sup> БСЭ. Т. 21. М., 1975. С. 397.

<sup>50</sup> Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 450.

<sup>51</sup> Данные Картотеки словаря русского языка XVIII века (Ленинградское отделение Института языкознания АН СССР).

Progrès... ce mot partout on le répète,  
De l'avenir il sème les rayons!<sup>52</sup>  
(Прогресс!.. Это всюду повторяемое слово!  
Оно распространяет лучи грядущего!)

Циклон, образовавшийся во Франции, на пути в Российскую империю захватил и немецкие земли. Венский сатирик Себастиан Бруннер, за два года вперед точно предсказавший Меттерниху срок революции, в 1848 г. писал: «В эти дни в государственной типографии Мепсельглюка имел место необыкновенный случай. Три слова, которые в газетных статьях нужны были чаще всего, наборщик решил набирать не по буквам, а целиком. Стереотипы были изготовлены для трех слов: *свобода*, *прогресс* и *развитие*; каждое встречалось по тридцать тысяч раз»<sup>53</sup>.

Немедленно по получении известия о французской революции Николай I потребовал от жандармской службы «принять энергичные и решительные меры против наплыва в Россию разрушительных теорий»<sup>54</sup>. 23 февраля ему была подана докладная записка, где подчеркнута подрывная деятельность Журналистского направления, возглавляемого Белинским: «Вводя в русский язык без всякой существенной надобности новые иностранные слова, например, *принципы*, *прогресс*, *доктрина*, *гуманность* и проч., они портят наш язык и с тем вместе пишут темно и двусмысленно, твердят о современных вопросах Запада»<sup>55</sup>.

Обрушившиеся на демократическую печать репрессии не коснулись Белинского только потому, что он умер. Жандармское начальство очень сожалело об этом. «Мы бы его сгноили в крепости», – говорил Дубельт. Имя Белинского было запрещено употреблять в печати. Жандармы добрались до М. Е. Салтыкова-Щедрина, объяснившего в «Отечественных записках» (1847. № 11), что когда «прекращается прогресс человека, тогда наступает период его успокоения, и так как жизнь обуславливается движением и исключает идею инерции – наступает период смерти»<sup>56</sup>.

За повесть «Запутанное дело» Салтыков-Щедрин был отправлен в ссылку. О *прогрессе* теперь разрешалось писать разве лишь такими красками, как в повести А. Ф. Писемского «Сергей Петрович Хозаров и Мари Ступицына», опубликованной в «Москвитянине» весной 1851 г.:

«В последнее время Варвара Александровна сделала еще шаг в прогрессе эмансипации: она стала курить. На первых порах этот подвиг был весьма труден для молодой дамы; у ней обыкновенно с половины выкуренной папиросы начинала кружиться голова до обморока: но чего не сделает женщина, стремящаяся стать в уровень с веком! Мамилова приучила свои нервы и в настоящее время могла уже выкуривать по три папиросы вдруг»<sup>57</sup>.

В русской поэзии слово *прогресс* первым употребил Тютчев:

Куда сомнителен мне твой,  
Святая Русь, прогресс житейский!  
Была крестьянской ты избой –  
Теперь ты сделалась лакейской<sup>58</sup>.

Эпиграмма была направлена против тех, кто видел в понятии *прогресса* не высокую идею, жизненно важную для будущего России, а моду, вызывающую восторг своим заграничным происхождением, против тех, о ком давно были сказаны слова Чацкого, призывающего истребить

нечистый этот дух  
Пустого, рабского, слепого подражания.

При всей неприязни в консервативных кругах как к слову *прогресс*, так и к его политическому содержанию, даже здесь понимали, что Россия тяжело больна, что официальная идеология православия, самодержавия, народности завела ее в тупик и не в состоянии обеспечить будущее государства, что Николай I, до сих пор не знавший поражений во внешней политике, устарел; в кругу приближенных он сам начал поговаривать о своей усталости<sup>59</sup>. Распространившееся в русском обществе чувство невзгоды выразил Ф. Н. Глинка в письме к С. Д. Нечаеву 5 октября 1852 г.: «Грустно видеть, что в наше время не уважаются ни седины иероглифов, ни прознаменования

<sup>52</sup> Voix du peuple. 1849. N 24.

<sup>53</sup> Brunner S. Die Prinzenschule zu Möpselglück. Bd. 2. Regensburg, 1848. S. 104–105.

<sup>54</sup> Лемке М. К. Николаевские жандармы и литература. СПб., 1909. С. 174.

<sup>55</sup> Там же. С. 175–176.

<sup>56</sup> Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч. Т. 1. М., 1965. С. 75.

<sup>57</sup> Писемский А. Ф. Собр. соч. Т. 2. М., 1959. С. 121.

<sup>58</sup> Тютчев Ф. И. Лирика. Т. 2. М., 1965. С. 145, 370–371.

<sup>59</sup> Николаевская эпоха. М., 1910. С. 139.

знамений. Пары и железные полосы мчат человечество по какому-то нравственному зодияку и прямо (не дай Бог!) в челюсти Змия.

Есть какое-то общее чувство невзгоды, а догадаться не могут! Всякий чувствует недуг, мало кто ищет врача.

Мир шумит и мир тревожится,  
В кипятке страстей кипит,  
Человечество безбожится:  
Оттого ему неможется,  
Оттого в нем все болит!»<sup>60</sup>

Катастрофа Крымской войны, «одного из центральных событий мировой истории»<sup>61</sup>, обнаружила, насколько нежизнеспособным было то, что скрывалось за внушительным фасадом русского крепостнического государства. Еще шла война, когда прозвучало разъяснение Чернышевского: «Прогресс состоит в том, что с течением времени хорошее делается еще лучше, плохое еще хуже»<sup>62</sup>. Чернышевский подхватил знамя, выпавшее из рук Белинского. В 1855 г. Добролюбов подвел итоги правлению скончавшегося Николая I: «Конечно, русские все будут сносить. Но как могла Европа сносить подобного нахала, который всеми силами заслонял ей дорогу к совершенствованию и старался погрузить ее в китайско-русское мракобесие?»<sup>63</sup>

Здесь, как видим, интересующее нас понятие обозначено термином *совершенствование*. Несколько позже, в 1861 г., Добролюбов сделал любопытное замечание: «Во время уже очень недавнее, когда кто-то крикнул: "Прогресс!"», да и спрятался, – и пошли с тех пор хвалить прогресс и бранить застой на чем свет стоит. Как и почему случилось это – объясните! Говорят, потому, что прогресс необходим человеку, что скорее зарезать его можно, чем заставить не желать прогресса. Не знаю, может, оно и так»<sup>64</sup>.

Первая в нашей стране революционная ситуация разрешилась падением крепостного права, поставившим русское общество перед новыми, тогда еще очень неясными, но манящими перспективами. Проблема *прогресса* стала в условиях подъема демократического освободительного движения предметом открытой дискуссии. Профессор Московского университета историк С. М. Соловьев начал ее своими «Историческими письмами» (1858), где заявил, что сопротивление прогрессу со стороны тех, кто, «толкуя о любимых явлениях отдаленной древности», на самом деле в истории несведущ, является политическим буддизмом<sup>65</sup>. Из ответного выступления А. С. Хомякова, не без колкости отметившего, что у Соловьева – «характер рыцаря прогресса», можно сделать вывод, что против некогда одиозного слова теперь не имели возражений даже славянофилы: «Бесспорно, стоять за прогресс – дело похвальное, но, во-первых, надобно точно быть уверенным, что кто-нибудь вооружается против прогресса, а во-вторых, надобно себе задать вопрос: чей прогресс, прогресс чего именно?»<sup>66</sup>

Но в Зимнем дворце слово *прогресс* по-прежнему не любили; как писала фрейлина А. Ф. Тютчева, дочь поэта, у Александра II «сердце обладало инстинктом прогресса, которого его мысль боялась»<sup>67</sup>. В мае 1858 года на полях одного из докладов Александру II, где упоминался «прогресс гражданственности», появилась надпись рассерженного царя: «Что за прогресс!!! прошу слова этого не употреблять в официальных бумагах»<sup>68</sup>.

А. К. Толстой, оставя придворную службу, показал средствами сатиры, почему, несмотря на все происшедшие в мире изменения, в Зимнем дворце так и не могут побороть давнюю неприязнь и к слову *прогресс*, и к тому, что оно выражает. В драматической поэме «Дон Жуан» (1862) он связал прогресс с нечистой силой:

Духи  
Зарницы блещут. Из болот  
Седой туман клубится и встает,  
Земля под нами задрожала –

<sup>60</sup> РГИА. Ф. 1005. Оп. I. Ед. хр. 131. Л. 10 об. – 11.

<sup>61</sup> Тарле Е. В. Крымская война. Т. I. М.; Л., 1950. С. 27–28.

<sup>62</sup> Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1949. С. 222.

<sup>63</sup> Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. 1. М.; Л., 1961. С. 125.

<sup>64</sup> Там же. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 253–254.

<sup>65</sup> Соловьев С. М. Собр. соч. СПб., 1900. С. 859.

<sup>66</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. М., 1900. С. 342.

<sup>67</sup> Тютчева А. Ф. При дворе двух императоров. М., 1928. С. 83.

<sup>68</sup> Никитенко А. В. Дневник. Т. 2. М., 1955. С. 566.

О братья, близко здесь недоброе начало!

Г о л о с

Хотя не Слово я, зато я все слова!<sup>69</sup>  
Всё двигаю собой, куда лишь сам ни двинусь;  
По математике я – минус,  
По философии – изнанка божества;  
Короче, я ничто; я жизни отрицанье;  
А как Господь весь мир из ничего создал,  
То я – тот самый матерьял,  
Который послужил для мирозданья.  
Клеветникам назло, прогресс во всем любя,  
Чтоб было что-нибудь, я в дар принес себя<sup>70</sup>.

Наконец, в 1865 г. В. И. Даль включил в «Толковый словарь живого великорусского языка» следующую статью:

«Прогрес. м. латынск. Умственное и нравственное движение вперед; сила образования, просвещения; более в значении политическом, свобода; взгляд и понятия или притязанья на полную свободу»<sup>71</sup>.

В этой замечательной дефиниции сконцентрировалось все положительное, что было накоплено в русской традиции понимания сущности *прогресса*, в ней, как в капле живой воды, отразились приведенные нами выше мысли Татищева, Радищева, декабристов, Пушкина, Белинского, Чернышевского. Ювелирно точную формулировку Даля можно считать моментом окончательного признания так трудно прививавшегося слова. Не только слово, а выражаемое им понятие находило все новых оппонентов. Лев Толстой выступил с развернутой полемической статьей «Прогресс и определение образования» (1862), вобравшей в себя противоречия и русской действительности, и мировоззрения самого писателя. Он заявил, что не только является решительным противником прогресса, но и не видит никакой доказательности в аргументах его сторонников, вследствие чего считает прогресс не научной концепцией, а своеобразной новой религией, если не суеверием. При этом Толстой оценил расстановку сил вокруг проблемы прогресса следующим образом: «Кто у нас верующий, кто у нас неверующий? Верующие в прогресс суть: правительство, образованное дворянство, образованное купечество и чиновничество – классы не занятые, по выражению Бокля. Неверующие в прогресс и враги его: мастеровые, фабричные, крестьяне-земледельцы и промышленники, люди занятые прямой физической работой – классы занятые. Вдумываясь в это различие, находим, что чем больше работает человек, тем более он консерватор, чем менее работает, тем более он прогрессист»<sup>72</sup>.

Совершенно очевидно, что Толстой подразумевает здесь ту концепцию прогресса, которая была присуща идеологам привилегированных классов, приспособившихся к новым историческим условиям, в том числе идеологам быстро развивавшейся русской буржуазии. Деятельность буржуазных либералов-постепеновцев, больших любителей пустопорожних разговоров о прогрессе, начиная с первых пореформенных лет, постоянно компрометировала саму идею прогресса, их зло высмеивал революционный демократ Салтыков-Щедрин:

«Везде прогресс, везде неторопливое, но неуклонное шествие вперед: вводятся самострельные ружья, появляются самоговорящие ораторы, издаются самошпионствующие журналы, выходят на сцену самопишущие литераторы»<sup>73</sup>.

С таким же сарказмом Некрасов противопоставлял в «Медвежьей охоте» (1867) николаевскую эпоху и пореформенный либерализм:

Я сам не слишком обольщаюсь.  
Не ждал я и не жду чудес,  
Но твердо за одно ручаюсь,  
Что с мели сдвинул нас прогресс.  
Вот например: давно не очень

<sup>69</sup> Каламбур построен на противопоставлении Евангелия от Иоанна 1, 1 («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог») и «Гамлета» Шекспира (действие 2, сцена 1, ответ на вопрос Полония: «Что вы читаете, принц?») – «Слова, слова, слова»).

<sup>70</sup> Толстой А. К. Собр. соч. Т. 4. М., 1969. С. 12.

<sup>71</sup> Даль В. И. Толковый словарь. Т. 3. М., 1865. С. 437.

<sup>72</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 8. М.; Л., 1936. С. 337.

<sup>73</sup> Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч. Т. 9. 1970. С. 291.

Жизнь на Руси груба была  
И, как под музыку, текла  
Под град ругательств и пощечин:  
Тот звук, как древней драме хор,  
Необходим был жизни нашей.  
Ну, а теперь – гуманный спор,  
Игривый спич за полной чашей!<sup>74</sup>

Всего через несколько лет к этому добавилось у Некрасова отчетливое понимание того, что за вывеской *прогресса* находятся общественные отношения эры капиталистического чистогана, убивающего в людях все человеческое, все нравственное. «Герои времени» обсуждают проект основания «Центрального дома терпимости», и один из них говорит:

...Доходное дело,  
Но советую вам подождать.  
Ново... странно... до дерзости смело...  
Преждевременно, смею скачать!  
Кто не знает? Пророки событий,  
Проповедники новых путей,  
Провозвестники важных открытий –  
Побиваются грудой камней.  
Двинув раньше вперед спекуляцию.  
Чем прогресс узаконит ее.  
Потеряете вы репутацию  
И погубите дело свое.  
Подождите! Прогресс подвигается  
И движенью не видно конца:  
Что сегодня постыдным считается,  
Удостоится завтра венца!<sup>75</sup>

Между тем во Франции произошло историческое событие «более страшное, чем все войны, превосходящее своим ужасом все революции, какие только были... Невообразимое смущение овладело нашими западниками; кроме самых отчаянных, никто не мог помириться с частными подробностями этого события; общий же смысл его был так темен, что самые тонкие знатоки *прогресса* не знали, что сказать»<sup>76</sup>. Такими словами характеризует русский современник, идеолог почвенничества, возникновение весной 1871 г. первого в мире пролетарского государства – Парижской Коммуны, революционный террор, поджоги города обороняющимися коммунарами и финальный расстрел озверевшими карателями тысяч людей, без суда и следствия. В боли и гнев этих дней стихийно возникло новое, пролетарское понимание грядущей закономерности прогресса, выраженное поэтом-коммунаром Эженом Потье:

Du passé faisons table rase.

Эти слова, буквально означающие *Прошлое сотрем начисто*, в каноническом русском тексте «Интернационала» отчеканены в строку

Весь мир насилия мы разрушим.

После Парижской коммуны дрогнули и устои российского самодержавия. Если декабристы были далекой от народа горсткой дворян, а их «Тайные общества» вовсе не были для Александра I тайной, то после 1871 г. Александр II увидел надвигающуюся по всему горизонту непонятную и страшную опасность, от которой некуда было деваться. Правительство теряло контроль над событиями в стране, крамольные прокламации обнаруживались повсеместно, террористические акты следовали один за другим и унесли самого шефа жандармов, после нескольких покушений бомба народовольца настигла и царя.

Для этого поколения русских людей самым глубоким размышлением над философией истории был эпилог «Войны и мира». Он сжат, но подготовительные материалы к нему занимают целый том в корпусе сочинений Толстого и свидетельствуют о том, что русский мыслитель был на голову выше буржуазных теоретиков прогресса на Западе. Идеи Конта («Порядок в качестве основы и прогресс в качестве цели»<sup>77</sup>) в философском отношении просто беспомощны, если их поставить рядом с

<sup>74</sup> Некрасов Н. А. Полн. собр. стихотворений. Т. 2. Л., 1967. С. 236.

<sup>75</sup> Некрасов Н. А. Последние песни. М., 1974. С. 52.

<sup>76</sup> Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Т. 1. СПб., 1887. С. 241.

<sup>77</sup> Comte A. Système de politique positive. Vol. 1. Paris, 1851. P. 321.

эпилогом «Войны и мира». Здесь Толстой пришел к выводу, что в последовательной смене состояний человечества есть нечто необъяснимое, но историки «придумывают самое неясное, неосознанное и общее отвлечение, под которое возможно подвести наибольшее число событий, и говорят, что в этом отвлечении состоит цель движения человечества. Самые обыкновенные, принимаемые почти всеми историками общие отвлечения суть: свобода, равенство, просвещение, прогресс, цивилизация, культура <...> Но так как ничем не доказано, чтобы цель человечества состояла в свободе, равенстве, просвещении или цивилизации, и так как связь масс с правителями и просветителями человечества основана только на произвольном предположении, что совокупность воли масс всегда переносится на те лица, которые нам заметны»<sup>78</sup>, то никакого доказательства *прогресса* у историков не получилось.

Толстой выразил свое отношение и к проблеме прогресса в литературе. Если Пушкин мыслил так, что благодаря уникальности каждого художественного явления сравнения качества между ними не очень убедительны («Хорошая эпиграмма лучше плохой трагедии <...> что это значит? Можно ли сказать, что хороший завтрак лучше дурной погоды?»<sup>79</sup>), что критерий моральный и критерий художественный далеко не всегда совпадают и обуславливают друг друга<sup>80</sup>, что из фактов мировой литературы «мудрено вывести какое-нибудь заключение или правило»<sup>81</sup>, если Белинский был убежден, что прогресс в художественной литературе существует<sup>82</sup>, то Толстой не только отрицал наличие прогресса, но и утверждал обратное – что новое время не выдерживает сравнения с античностью, что огромное увеличение числа пишущих и тиражей их произведений говорит только об инфляции художественного слова: «Прошу читателя заметить, что Гомер, Сократ, Аристотель, немецкие сказки и песни, русский эпос, и наконец Библия и Евангелие не нуждались в книгопечатании для того, чтобы остаться вечными»<sup>83</sup>.

Тринадцатилетнее царствование Александра III (1881–1894) прошло под знаком контрреформ, жестокой реакции, под знаменитым правительственным лозунгом – «заморозить страну». Сам Александр III очень хотел быть похожим на своего деда, в отличие от Александра II, всячески отмежевывавшегося от николаевской политики, но сходства все же не было. Российское самодержавие неуклонно деградировало, представлявшие его государственные деятели мельчали. Пустота пришла в духовную жизнь высших сфер, где в николаевскую эпоху было немало салонов, являвшихся центрами интеллектуальной и художественной жизни страны. А при Александре III, по остроумному наблюдению советского историка Ю. Б. Соловьева, в особенную моду входят танцы, это поднимается до уровня общественного явления, символа наступившей эпохи. Ничего более крупного и примечательного она создать не может. «Самое выдающееся, даже единственно выдающееся, ныне то, что Петербург танцует <...> Начиная с дворцов и кончая разными мелкими кружками», – пишет в своем дневнике 1883 г. П. А. Валуев. Через год он снова отмечает: «Хореографический пароксизм продолжается». И. И. Киреев, тоже входивший в высший придворный круг, сделал в 1884 г. запись в дневнике: «Престиж императорского семейства уничтожается <...> Удовольствия, подносимые обществу двором – самые пустые, танцы и тройки <...> Умственных центров при дворе нет». В 1887 г. он добавляет: «Сегодня вся Россия чествует молитвой несчастный день смерти великого Пушкина, и при дворе бал!! И, как нарочно, Александр Пушкин (генерал свиты, сын поэта. – М. М.), вообще не приглашавшийся на бал в концертную, был приглашен именно на этот бал!.. Конечно, ежели бы при дворе был хоть кто-нибудь, могущий напомнить государю о том, что плясать в день годовщины смерти Пушкина "неудобно", он бы отложил бал, но никого не нашлось! Все безграмотные!»<sup>84</sup>

Отнюдь не частное значение имела нашедшая в 1891 г. история с назначением в сенаторы управляющего императорскими конюшнями Мартынова, которое все сенаторы восприняли как личное оскорбление. Глава цензурного ведомства Е. М. Феоктистов философично заметил в своем дневнике: «Что же, могло быть хуже. Калигула посадил в Сенат свою лошадь, а теперь посылают только конюха. Все-таки прогресс»<sup>85</sup>.

<sup>78</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 311.

<sup>79</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XI. С. 54.

<sup>80</sup> Там же. Т. XII. С. 229.

<sup>81</sup> Там же. Т. XIII. С. 177.

<sup>82</sup> Ср.: Кургинян М. С. Синтез эстетического и исторического принципов изучения литературы // Возникновение русской науки о литературе. М., 1975. С. 439–440.

<sup>83</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 342.

<sup>84</sup> Соловьев Ю. Б. Самодержавие и дворянство в конце XIX века. Л., 1973. С. 48, 74–75.

<sup>85</sup> Там же. С. 69.

Решающим фактором эпохи были, конечно, не личные качества тех или иных чиновников и звездносцев, а ускоренный ход развития производительных сил страны, этого высшего критерия общественного прогресса. Создавался рабочий класс, возникали первые марксистские кружки. В этих условиях понятие *прогресса* обретало новое, революционизирующее содержание; буржуазные либералы продолжали цепляться за этот термин, но стратегическая инициатива была у них вырвана. Маркс и Энгельс не раз высказывали мнение, что именно России суждено начать новый тур революций в Европе, но как раз в 1885 г. Энгельс сказал, что «Россия находится накануне своего 1789 года»<sup>86</sup>. Что же касается официальной идеологии российского самодержавия, то Победоносцев тоже употреблял слова *прогресс*, *развитие*, но не иначе, как с желчным сарказмом, признавая при этом, что они у всех на уме и сделать с этим ничего нельзя<sup>87</sup>.

С конца 1880-х годов разгорелись русские споры о «формуле прогресса», нередко ими прикрывалось продолжение высмеянной революционными демократами 60-х и 70-х годов либеральной болтовни, однако сейчас, после того как в промышленном подъеме, переживаемом страной, показался звериный оскал капитализма, эта болтовня уже не казалась безобидной. Горьковский Клим Самгин слышит: «Фактов накоплено столько, что из них можно построить десятки теорий прогресса, эволюции, оправдания и осуждения действительности. А мне вот хочется дать в морду прогрессу, – нахальная, циничная у него морда»<sup>88</sup>. Самгин соглашается, видит здесь «нечто родственное» своим собственным мыслям, «из Достоевского, из подполья»<sup>89</sup>.

Г. В. Плеханов еще в 1895 г. высказался о поисках «формулы прогресса» иронически: «У каждого – своя "формула прогресса". Но, увы! Жизнь идет своим ходом, не обращая внимания на их формулы, которым не остается ничего другого, как тоже прокладывать себе свой, независимый от жизни путь в области абстракции, фантазии и логических злоключений»<sup>90</sup>.

Примечательно, что художественной литературе начиная с конца XIX в. современниками давались обозначения, непосредственно связанные с идеей прогресса или его отрицания: если слова классицизм, сентиментализм, романтизм, реализм этимологически никак не соотносятся с представлением о движении, то названия «наши литературные назадняки»<sup>91</sup>, декаденты (от французского *décadence* 'упадок'), акмеисты (от греческого *акме* 'вершина'), футуристы (от латинского *futurum* 'будущее') говорят о том, что представители некоторых модернистских течений выступали с явной претензией на роль носителей прогресса в искусстве.

В русской идеалистической философии конца XIX в. идея прогресса завершилась сказкой Владимира Соловьева «Тайна прогресса» (1897). В ней, как пишет автор, «совсем не сказочный смысл», хотя речь идет о перенесении заблудившимся охотником через бурный поток древней сгорбленной старухи, и о нечаянной радости – старуха превратилась в молодую красавицу, с которой охотник «больше не жаловался на одиночество». Вывод Соловьева сформулирован так: «Современный человек в охоте за беглыми минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни. Время, как дятел, беспощадно отсчитывает потерянные мгновения. Тоска и одиночество, а впереди – мрак и гибель. Но за ним стоит священная старина предания – о! в каких непривлекательных формах – но что же из этого? Пусть он только подумает о том, чем он ей обязан; пусть внутренним сердечным движением почтит ее седину, пусть пожалеет о ее немощах, пусть постыдится отвергнуть ее из-за этой видимости. Вместо того, чтобы праздно высматривать призрачных фей за облаками, пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории <...> Спасаящий спасется. Вот тайна прогресса – другой нет и не будет»<sup>92</sup>.

<sup>86</sup> Ср.: Волобуев П. В. Ф. Энгельс о русской революции // Из истории экономической и общественной жизни России. Сб. к 90-летию Н. М. Дружинина. М., 1976. С. 195–204.

<sup>87</sup> Победоносцев К. П. Московский сборник. М., 1901. Ср.: Mendel A. P. Dilemmas of progress in tsarist Russia. Cambridge, Mass., 1961.

<sup>88</sup> Горький М. Полн. собр. соч. Т. 22. М., 1974. С. 73.

<sup>89</sup> Ср. в «Записках из подполья» (1864): «Если вправду найдут когда-нибудь формулу всех наших хотений и капризов, то есть от чего они зависят, по каким именно законам происходят, как именно распространяются, куда стремятся в таком-то и в таком-то случае и проч., и проч., то есть настоящую математическую формулу, так ведь тогда человек тотчас же, пожалуй, и перестанет хотеть» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 5. Л., 1973. С. 114).

<sup>90</sup> Плеханов Г. В. Избр. философские произведения. Т. 1. М., 1956. С. 552.

<sup>91</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 6. СПб., 1912. С. 321.

<sup>92</sup> Там же. Т. 9. С. 84–86.

Однако на пороге XX в. такая философия не могла повести за собой бурлившее общество, в каком бы жанре она ни выступала – красиво рассказанной сказки Вл. Соловьева или философского этюда С. Н. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса» (1903), где он заявил: «Теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория, сколь бы важную роль эта последняя ни играла в науке. Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию; точнее, она является для него и тем и другим. Мы имеем в ней, может быть, единственный пример в истории, чтобы научная (или мнящая себя научной) теория играла такую роль»<sup>93</sup>.

Здесь еще было возможно какое-то снисхождение к выбору слов, но как только бывший легальный марксист Булгаков переходил к тому, что «погоня за всеобщим счастьем как целью истории есть невозможное предприятие, ибо цель эта совершенно неуловима и неопределима», что «это учение совершенно неспособно оценить всю необходимость, все возвышающее значение страдания» – любому читателю предреволюционной поры тотчас становилось ясным, в чьем политическом лагере находится автор и куда ведет такая философия.

Выдающимся событием в теории прогресса искусства явилось опубликование в 1903 г. тезиса из неоконченной работы Маркса – тезиса, написанного еще в 1857 г.:

«Трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они еще продолжают доставлять нам художественное наслаждение и в известном отношении служить нормой и недостижимым образцом»<sup>94</sup>.

Наличие в прошлом художественных достижений, не превзойденных последующими тысячелетиями развития искусства, является одной из тех теоретических трудностей, объяснение которых составляет программную задачу в области изучения закономерностей прогресса в искусстве.

Русская революция 1917 г. покончила с царизмом в России и стала началом коренных преобразований во всем мире. Исход предрешен в пользу социализма, побеждающего, имеющего перед собой открытую бесконечность перспективы и огромный заряд исторического оптимизма. «Марксизм, освоенный художнически, – "живая вода". Я не могу не верить, что мы – на заре невиданного в мире искусства», – заявил еще в 1933 г. А. Н. Толстой<sup>95</sup>.

Этому ничему не может противопоставить культура буржуазного общества. Она находится в безнадежном тупике.

---

<sup>93</sup> В сб.: Проблемы идеализма. М., 1903. С. 9.

<sup>94</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 737.

<sup>95</sup> Цит. по: Ильичев Л. Ф. Некоторые методологические проблемы советской эстетики // Вопросы философии. 1975. № 12. С. 24.

## ВРЕМЯ (ПОНЯТИЕ И СЛОВО). (К 600-летию Лаврентьевской летописи). Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1978. № 2. С. 52–66.

После того как лионский санскритолог Поль Реньо выступил со статьей «Идея времени. Происхождение главнейших связанных с нею выражений в индоевропейских языках»<sup>1</sup>, а глава лейпцигской школы языковедов Карл Бругман – с брошюрой «О словах для *сегодня*, *вчера* и *завтра* в индогерманских языках»<sup>2</sup>, широкомасштабных работ на эту тему в индоевропеистике не появлялось<sup>3</sup>, наблюдения по семантике и этимологии отдельных слов ждут обобщения. Тема эта не может разрабатываться в отрыве от истории философии, равно как и историки философии должны считаться с лингвистическими фактами, ведь иногда одно слово концентрирует в себе итоги работы мысли, равноценные целому трактату, что в свое время дало Макс Мюллеру повод сказать, что в языке заключена палеонтология философии (a petrified philosophy).

Если для Канта идея времени была неизменным умственным каркасом, не имеющим никакой эволюционной истории, то именно филологи второй половины XIX в. разрушили это представление. За этим последовала созидательная работа – симпозиум «Эранос» на швейцарском курорте Аскона (1951), где обсуждено с участием видных ученых – среди них были М. Элиаде, К. Юнг, А. Пюэш, Л. Массиньон – своеобразие понимания времени в гностицизме, христианстве, исламе, иранской, индийской, китайской культурах<sup>4</sup>, конференция по междисциплинарным аспектам времени, проведенная Нью-Йоркской Академией наук (1966)<sup>5</sup> и четыре конгресса Международного общества по изучению времени (1966, 1969, 1973, 1976).

Славистическая мысль нашла выражение в лаконичных справках лингвистических словарей и в развернутой концепции академика Д. С. Лихачева, которому принадлежит «наибольший вклад в рассмотрение проблемы времени в средневековой литературе»<sup>6</sup>. На этом фундаменте будет строиться дальнейшая работа языковедов-славистов, прежде всего – русистов.

Особенности древнерусского понимания времени Д. С. Лихачев охарактеризовал следующим образом: «Наиболее древние представления о времени, засвидетельствованные русским языком, не были в той мере эгоцентричны, как эгоцентричны наши современные представления. Сейчас мы представляем будущее впереди себя, прошлое позади себя, настоящее где-то рядом с собой, как бы окружающим нас. В древней же Руси время казалось существующим независимо от нас. Летописцы говорили о "передних" князьях – о князьях далекого прошлого. Прошлое было где-то впереди, в начале событий, ряд которых не соотносился с воспринимающим его субъектом. "Задние" события были событиями настоящего или будущего»<sup>7</sup>.

Из того, что «время казалось существующим независимо от нас», логически вытекает, что субъективный феномен, в силу которого «время кажется то текущим медленно, то бегущим быстро, то катящимся ровной волной, тодвигающимся скачкообразно, прерывисто, не был еще открыт в средние века»<sup>8</sup>. А. Я. Гуревич, правда, возразил, что «применимость понятий *объективный* и *субъективный* к мировосприятию людей этой эпохи — вообще вещь сомнительная», но если и пользоваться этой терминологией, то «субъективное восприятие времени не могло быть неизвестным в средневековой литературе хотя бы уже потому, что начиная с Августина осознавалось различие между *мыслимым* временем и *переживаемым*, временем»; возражение подкреплено конкретными примерами субъективного времени по романам Кретьена де Труа и из Старшей Эдды, с замечанием, что человек Древней Руси, должно быть, не отличался в этом отношении от своих западноевропейских современников<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Regnaud P. L'idée de temps, origine des principales expressions qui s'y rapportent dans les langues indo-européennes // Revue philosophique. Vol. 19. Paris, 1885. P. 280–287.

<sup>2</sup> Brugmann K. Zu den Wörtern für *heute*, *gestern*, *morgen* in den indogermanischen Sprachen. Leipzig, 1917.

<sup>3</sup> Cp.: Sommerfelt A. Note on the expression of time and space in Indo-European and in languages of archaic type // Indian Linguistics. 19. Calcutta, 1958. P. 134–136; Müller W. Raum und Zeit in Sprachen und Kalendern Nordamerikas und Alteuropas // Anthropos. 57. Freiburg, 1962. S. 568–590.

<sup>4</sup> Eranos-Jahrbuch. Bd. 20. Mensch und Zeit. Zürich, 1952.

<sup>5</sup> Interdisciplinary perspectives of time. New York, 1967.

<sup>6</sup> Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. М., 1971. С. 189. Высокую оценку этой концепции см. и в кн.: Лосев А. Ф. Античная философия истории, М., 1977. С. 38–39.

<sup>7</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 286.

<sup>8</sup> Там же. С. 278.

<sup>9</sup> Гуревич А. Я. Указ. соч. С. 188.

Во имя максимальной научной осторожности в подходе к неразработанной проблеме такие отличия допускать можно и нужно, бремя доказывания, *onus probationis*, лежит на том, кто их отрицает. В противном случае вся труднейшая совокупность вопросов о национальном своеобразии каждой культуры сразу перестанет существовать, в наших руках останется избитый набор эпитетов, характеризующий каждый народ совершенно одинаково как талантливый, свободолюбивый, музыкальный, работающий и т. д., и т. п. Приобщение славянского мира к христианской религии наложило на протяжении веков свой отпечаток на язык и мышление средневековых славян, их книжная ученость и культовые отправления основывались на единой для многих народов системе ценностей. Но и в этой сфере этнические различия оставались – различить новгородскую, испанскую, немецкую фрески одной эпохи и на один и тот же сюжет не так уж трудно. В отношении понимания времени Д. С. Лихачев определил древнерусское своеобразие как отсутствие предпочтения более древнего менее древнему – например, градацию литературных ценностей лишь по тому, какое государственное и церковное положение занимал автор сочинения<sup>10</sup>.

Есть ли в фактическом материале что-либо такое, что не укладывалось бы в теоретические положения, одобренные А. Я. Гуревичем и А. Ф. Loseвым? По данным исторической лексикографии – хотя бы «Словаря-справочника "Слова о полку Игореве"» *переднее* могло обозначать у русских летописцев не только прошлое, но и будущее, а *заднее* – не только будущее, но и прошлое. Сформулированная Д. С. Лихачевым однозначная ориентация является специфической особенностью не древнерусского, а древнееврейского языка, где *qāḏām* – 'то, что впереди' и 'прошлое', а *ʾaḥārīt* – 'задняя сторона' и 'будущее'<sup>11</sup>. Более того, ось времени может быть вертикальной. В латыни *superior* – 'предыдущий', букв. 'верхний', а *inferior* – 'позднейший', букв. 'нижний'<sup>12</sup>. Характеризуя язык болгарских переводов X–XI вв., А. М. Селищев отмечал, что они «не стояли на той высоте, на какой находились переводы первых устроителей славянской письменности. Нередки случаи, когда переводчик, не понимая как следует греческого текста, пользовался неподходящим вариантом в значении греческого слова. Например: <...> наречие ὄρθεν в значения времени ("издавна", "в давнее время") передано **ѣ горы**»<sup>13</sup>. В действительности болгарский переводчик стоял на высоте своей задачи. Македонское Зографское Евангелие X–XI в. в этом же смысле упоминает разбойника Варавву, **иже въ горѣ** (т.е. «прежде») **оубыства створиша** Мк 15, 7. В каноне Иосифа Гимнографа (IX в.) Флору и Лавру феотокион третьей песни называет Христа λόγος ὁ ἐλέμινα πάσης ἀρχῆς. Это переводили то как **Слово потомъ всакого начала** (Минея XI–XII в. РГАДА, ф. 381, № 125, л. 56 об.), то как **Слово прѣвыше всакого начала** (Минея XII в. ГИМ, Синод, собр., № 168, л. 108). Вертикальная ось времени подразумевается в выражениях **глубокѣи старостиѣ** (Супрасльская рук., № 533, л. 18), **оутроу глубоку** (Пандекты Никона Черногорца, ел. 57), **нижнимъ врѣменемъ** (Рязанская кормчая, л. 360) и в системе предложного управления: **подъ вечеръ** (Синайский евхологий 44, 22). Описывая употребление предложно-падежных форм, К. И. Ходова констатирует, что «в некоторых работах подчеркивается первичность пространственных отношений... Так, Л. П. Якубинский указывал, что в "русском языке нет ни одного временного предлога, который по своему происхождению не был бы пространственным". В. В. Виноградов считает, "что временные значения совмещаются с пространственными и развиваются на их основе"». В других же работах подчеркивается не примат одного из этих значений, а их неразрывность и даже эквивалентность: «Так, В. Брендал, возражая против объявления пространственных значений предлогов исходными, опирается на данные физики, согласно которым понятие пространства не может быть отделено от понятия времени и поэтому понятие времени не является вторичным по отношению к понятию пространства»<sup>14</sup>. Нам думается, что это является уязвимым местом в превосходном исследовании В. Брендала по теории предлогов<sup>15</sup>. Некоторые физики высказывают мнение, что Евклид напрасно заставил человечество мыслить категориями пространства, результаты были бы существеннее, если бы в основе мышления

<sup>10</sup> Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 7.

<sup>11</sup> Boman Th. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. Göttingen, 1965. S. 128–129.

<sup>12</sup> Ср.: Glasser R. Oben-Unten-Orientierung in der sprachlichen Veranschaulichung der historischen Vergangenheit // Z f rom Ph. 78.1962. S. 32–58.

<sup>13</sup> Селищев А. М. Старославянский язык. Ч. I. М., 1951. С. 31.

<sup>14</sup> Ходова К. И. Падежи с предлогами в старославянском языке. М., 1971. С. 116.

<sup>15</sup> Brøndal V. Théorie des prépositions. Copenhagen, 1950.

находилась категория времени<sup>16</sup>. Проиграли бы живопись, архитектура, выиграли бы музыка и поэзия. Дело, конечно, не в личности Евклида, а во всем строе греческого мышления. Аристотель сожалел, что время имеет свойство пожирать, что все стареет под напором времени и предается забвению, но ничто не становится новым и прекрасным под действием времени, но зато такие хорошие вещи, как геометрические выкладки, вообще не зависят от времени (Физика IV). Платон считал время неполноценным отражением вечности, чуть ли не злом (Тимей). «В основном античность действительно лишена чувства истории»<sup>17</sup>. Вместилищем для всего сущего являлось в сознании древнего грека пространство.

Но это не единственный возможный способ представлять себе мир и мыслить. В древнееврейском сознании этим вместилищем являлось время, что особенно поразительно на фоне того факта, что древнееврейский язык не имеет системы глагольных времен и даже не имеет слова, в точности соответствующего нашему абстрактному понятию время. «Хотя пространство и время выражаются в иврите одними и теми же наречиями и предлогами, в основе обоих представлений лежит обычно действие <...> В этих случаях наречия и предлоги являются, собственно, отглагольными существительными»<sup>18</sup>.

Конечно, в дальнейшем имел место синтез обоих типов мышления, заметный уже в эллинистической культуре эпохи Нового Завета, но для правильного понимания генезиса форм выражения времени старославянского языка нужно исходить из этих архаических донаучных реальностей, а не опираться вслед за В. Брендалем на идеи новейшей физики, какими бы правильными они ни были. Применительно к развитию индоевропейского мышления сейчас можно гипотетически представить, что слова, первоначально выражавшие пространственные, вещеподобные отношения мира осязаемого, на некотором этапе глоттогонического процесса были приспособлены для выражения временных отношений удивительного мира, существующего внутри человеческой головы, в ее памяти и предвидении – мира неуловимого как звучащая песня: в любое реальное мгновение ее нет, но тем не менее она есть, она чарует! Это уподобление пространственного временному «создает в разуме некое смешение – вербальное, которое приводит к одушевлению и персонификации времени, к его трансформации в фиктивную сущность (*entité*). Является ли это прогрессом в абстрагировании? Безусловно; можно даже сказать, что это был первый шаг к мифологической иллюзии»<sup>19</sup>. Добавим, что религия имеет возраст не меньший, чем биологический вид *homo sapiens*<sup>20</sup>. С гипотезой Реньо фактически совпало мнение Н. Я. Марра, полагавшего, что в древнейший период небо и время обозначались одним и тем же словом<sup>21</sup>. Конечно, эти события дописьменного периода останутся в области догадок<sup>22</sup>, но реконструктивные методы сравнительного языкознания все же дали возможность некоторой экстраполяции: предполагается, что в системе глагольных форм преобразование видовой организации во временную началось еще на почве общиндоевропейского языка<sup>23</sup>.

Постепенно развилась способность не только осмысливать настоящее, но и помнить прошлое, вызывать в воображении его картины, фиксировать то, что некогда было, путем целенаправленной умственной деятельности, которая – подобно тому как рычаг позволяет человеку поднять тяжесть, во много раз превосходящую силу его мышц, – дает возможность поднять пласты прошедшего, во много раз превосходящие емкость личного опыта человека и продолжительность его индивидуального существования. Развился такой вкус к этим мыслительным операциям, что для известной категории людей они стали главным занятием. Общество относилось к этим занятиям и оценке их полезности со смешанным чувством, как это видно из интереснейших сопоставлений, проведенных Р. А. Будаговым – например, мыслители древней Индии обращение к прошлому могли рассматривать как неуважение к настоящему, сходная картина наблюдалась в древней Греции, а европейскому средневековью ход событий виделся как «порча»<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964.

<sup>17</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 268.

<sup>18</sup> Boman Th. Op. cit. S. 130.

<sup>19</sup> Regnaud P. L'origine des idées éclairée par la science du langage. Paris, 1904. P. 17.

<sup>20</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 29.

<sup>21</sup> Марр Н. Я. Этно- и глоттогония Восточной Европы. М.; Л., 1935. С. 403.

<sup>22</sup> Brockway R. W. Can we discuss the origin of religion? // Studies in Religion. Vol. 4. Toronto, 1974. P. 278–283;

Ахундов М. Д. Генезис представлений о пространстве и времени // Философские науки. 1976. № 4.

<sup>23</sup> Кузнецов П. С. Очерки исторической морфологии русского языка, М., 1959. С. 173. Относительно неиндоевропейского материала см.: Assmann J. Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Heidelberg, 1975.

<sup>24</sup> Будагов Р. А. Что такое развитие и совершенствование языка? М., 1977. С. 25–26.

Воображение имеет способность вызвать в себе картины не только того что было, но и того, что будет. Последнее настолько трудно, что не уходит далее малого числа лет, но всегда ценилось значительно выше, чем знания о прошлом, и составляло важнейшую сторону религиозных переживаний. В них будущее простиралось в бесконечность, тогда как прошедшее отсчитывалось от сравнительно недавнего момента сотворения мира из ничего.

К закату античности, когда существовали водяные часы и великолепная система календарных расчетов, когда проблема времени прошла через горнило философии, выделявшийся образованностью Августин признался: «Что мы упоминаем в разговорах более знакомое и близко привычное, нежели время? И непременно понимаем это слово, когда его произносим; понимаем также, когда слышим, что его говорят другие. Итак, что же такое время? Пока меня не спрашивают, я знаю; но как только я должен объяснить спрашивающему – я не знаю» (Исповедь XI, 14). Ответ на этот вопрос дала наука XIX в. Английская шутка гласит:

Но сатана недолго ждал реванша.

Пришел Эйнштейн – и стало все, как раньше<sup>25</sup>.

Что такое время, сейчас мы все-таки знаем, если физики и философы не сочтут это утверждение слишком смелым<sup>26</sup>. Но медиевисту очень трудно, зачастую просто невозможно отрешиться в исследовательских целях от правильных научных представлений, внедренных в современность школой, всем укладом жизни и мышления, и поставить себя в положение то средневекового монаха-начетчика, то его неграмотного современника, ошеломленного величавой красотой собора, наполненного звучанием литургии – пением о вечности, то матери, поющей колыбельную — бесхитростную, но о смысле и надеждах быстротекущего бытия.

Верно ли, что субъективный аспект времени «не был еще открыт в средние века», на Руси? Обратимся к «Слову о полку Игореве». В канун боя, после зловещих предзнаменований **длѣго нощь мръкнѣтъ, зарѣ свѣтъъ запада, мѣгла поля покрыва**. Почему **длѣго**, если время «казалось существующим независимо от нас»? Зачем поэту – большому художнику, скупому на слова – говорить пустое, ничего не меняющее в восприятии события, если длительность события имеет только объективный характер? По объективным данным, все связанное с майскими ночами как раз не является долгим – и наоборот, средневековым поэтам, писавшим альбы (любовные «песни зари»), даже зимние ночи казались короткими.

В «Словаре-справочнике "Слова о полку Игореве"» можно узнать, что «автору Слова время сумерек под 48–49° северной широты казалось длиннее того, которое для него было, вообще говоря, привычно, и стало быть, или автор не был уроженцем местности указанных, а значит вместе с тем и более северных широт, или же он был жителем горной местности, где ночь наступает быстрее, чем на равнине»<sup>27</sup>. Словарная статья к **длѣго** уснащена цитатами из других средневековых текстов, долженствующими раскрыть тончайшие оттенки значения объясняемого места, например: «**ѿ Яхматъ царевича дотоль ѿ царѣа долго не бывалъ**. Крым, дела II, 502 (1518 г.)»<sup>28</sup>.

Все это превосходно, но решение интересующего нас вопроса находится на этот раз не там, куда ведет «Словарь-справочник». Ответ дают антропогенетика и психология. 30–40 тысяч лет назад появился homo sapiens, человек разумный. «С тех пор не наблюдалось никаких элементов биологического совершенствования человека ни по его мозгу, ни по другим особенностям»<sup>29</sup>. Ему были знакомы такие замедлители и ускорители переживаемого времени, как тоска тяжелого предчувствия, боль, голод, веселье, энтузиазм; он знал весь диапазон меняющегося с возрастом отношения ко времени, мастерски описанный философским стихотворением Пушкина «Телега жизни» – от молодого нетерпения до того старческого чувства, когда время кажется текущим уж слишком быстро. Способность психики ставить ощущение скорости движения времени в зависимость не только от ума, но и от сердца является фундаментальным свойством человека любого этноса, любой расы, любой эпохи. Не беремся нарисовать, во что превратился бы духовный мир

<sup>25</sup> Эпиграмма Джона Сквайра / Пер. С. Маршака. См.: *Маршак С.* Собр. соч. Т. 4. М., 1969. С. 94.

<sup>26</sup> Ср.: *Молчанов Ю. Б.* Четыре концепции времени в философии и физике: АДД. М., 1977; *Барашенков В. С.* Пространство и время без материи? // Вопросы философии. 1977. № 9; *Lewis D.* The paradoxes of time travel // American philosophical quarterly. Vol. 13. Pittsburg, 1976. P. 145–152.

<sup>27</sup> Словарь-справочник «Слова о Полку Игореве». Т. 3. Л., 1969. С. 85.

<sup>28</sup> Там же. Т. 2. Л., 1967. С. 36.

<sup>29</sup> *Дубинин Н. П.* Популяционная концепция и типологическое мышление в проблеме человека // Вопросы философии. 1975. № 10. С. 81.

человека, если из него условно вычестъ это свойство. Во всяком случае, такой человек представил бы несомненный интерес для психопатологов, исследующих явление распада личности<sup>30</sup>, а язык такого человека не открыл бы никакой возможности для того, чтобы в слове, первоначально означавшем *жизненную силу* (понятие, не лишенное «эгоцентризма»), развилось значение временное – мы имеем в виду старославянское **вѣкъ**<sup>31</sup>.

Конечно, жанровая природа древнерусской литературы такова, что возможности проявления субъективного чувства времени в ней значительно сужены по сравнению с западными литературами, на Руси нарочито не писалось ничего такого, что можно было бы поставить рядом с изречением любимца римской театральной аудитории Публилия Сирийца (I в. до н. э.): *vita misero longa, felici brevis* «жизнь кажется долгой несчастному краткой счастливому», или со средневековыми немецкими стихами:

Einen tanz si do traten  
Mit hochvertigem gesange:  
Daz kurtze die wile lange<sup>32</sup>.  
Они пустились петь и танцевать,  
Что помогло им нудное время скоротать.

Пляски и песни в древнерусском обществе, как достоверно известно, были, но право на занятия литературой принадлежало исключительно тому сословию, которое считало их предосудительными. Его философия времени зиждилась на хорошем знании Библии и ее каноничных толкований<sup>33</sup>, на апокрифической литературе<sup>34</sup> и на литургическом опыте, имевшем на русской почве черты национального своеобразия и особенно важном в силу того обстоятельства, что на Руси теология постигалась не на факультетах, а на слух по богослужению, которое было главным времяпровождением образованных и вменялось в регулярную обязанность для прочих. Принцип *делу время, потехе час* тогда формулировался как **пѣнии (церковному) вѣмѣ, молитвѣ часъ** («Златая цепь» XIV в.)<sup>35</sup>.

Начнем с библеистики. Она учила, что Бог создал время и сам находится вне его, оно для него не существует в том смысле, в каком его властно отмеряет для человека физический прибор – часы. **Единъ день предъ Господемъ яко тысяща летъ, и тысяща летъ яко день единъ** (2 Пет 3, 8). Вместе с тем у Бога есть абсолютная память, охватывающая все события прошлого и будущего. Нечестивый может быть забыт Богом – это кара. Время движется по прямой, имеющей начало, цезуру (жаирѡс, момент жертвенной кончины Христа) и конец; перед временем и после него – вечность. Это понималось не так, будто сейчас есть только время; нет, пребывание во времени и в вечности суть два разные способа бытия, в разных мирах, которые сосуществуют как миры видимый и невидимый, упоминаемые в затверженном наизусть Символе веры; **всѣ во видимомъ скоровѣменно истъ. яко же оучитъ Павлы... а невидима вѣчна сущъ**<sup>36</sup> (2 Кор 4, 18). Граница между этими мирами проницаема. Вечность может вторгаться во временное, а человек, посещая в пророческом видении вечность, слышит и видит **вздѣхъ** (АПК 4, 2) то, что нельзя выразить ни на каком языке. Время не входит в сферу чудотворения<sup>37</sup>, оно движется по предвечному определению. Средневековые авторы любили повторять: **вѣмѣ вѣмѣ, и вѣмѣ всаконъ вещи подъ небесемъ. вѣмѣ раждати, и вѣмѣ оумирати, вѣмѣ**

<sup>30</sup> Ср.: Меграбян А. А. Деперсонализация. Ереван, 1962; Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1965.

<sup>31</sup> Unbegaun B. O. Un parallèles sémantique greco-slave // Sybaris. Festschrift Hans Krahe. Wiesbaden, 1958; Гавлова Е. Славянские термины возраст и век на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // Этимология. 1967. М., 1968.

<sup>32</sup> Trübners Deutsches Wörterbuch. Bd. 4. Berlin, 1943. S. 369.

<sup>33</sup> Ср.: Barr J. Biblical words for time. London, 1962; Dellling G. Die Weise, von der Zeit zu reden, im Liber antiquitatum Biblicarum // Novum Testamentum. Vol. 13. Leiden, 1971.

<sup>34</sup> Pines S. Eschatology and the concept of time in the Slavonic Book of Enoch, «Types of Redemption» / Ed. by R. J. Z. Werblowsky and C J. Bleeker. Leiden, 1970.

<sup>35</sup> Данные картотеки Словаря XI–XIV вв. в Институте русского языка АН СССР (Москва).

<sup>36</sup> Изборник 1076 г. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1965. С. 496.

<sup>37</sup> Первый тропарь пятой песни канона Преображению в грузинской служебной Минее начала XI в. **предъ лицемъ Твоимъ часы оумирниша сѧ** является результатом смешения переводчиком ѡрос 'гора' и ѡра 'час', см.: Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 391–392.

сидити, и время исторгати сажденное (Еккл 3, 1–2). Но как каждое новозаветное событие имело ветхозаветный прообраз, так и цезура момента смерти Иисуса Христа имела прообраз в остановке солнца и луны Иисусом Навином, и не бысть день таковий ниже прежде, ниже послѣди (Нав 10, 14)<sup>38</sup>. Августин особо отметил, что тогда при остановленном светиле движение времени все же продолжалось, *sol stabat, sed tempus ibat* (Исповедь XI, 23). Время в сознании отдельного человека, т.е. время микрокосма, имеет ту же структуру, что и время макрокосма. Это субъективное время рождается, течет по прямой линии и будет иметь конец. Где-то посредине субъективного времени тоже находится цезура, *καιρός* – решающий момент, когда свободная воля человека определяет свое отношение к Истине, существующей не только тогда, когда отдельный человек ее для себя открывает, а вечно.

Прямолинейность движения времени не следует понимать так, будто прямолинейно само время. Оно мыслилось как нечто объемное, или лучше сказать – всеобъемлющее. В этом можно убедиться, рассмотрев идентичные фразы в евангельском описании двух моментов, появления на свет Иоанна Предтечи и рождения Того, кому он был Предтечей – Иисуса Христа. В обоих событиях Зографский кодекс X–XI в. выразился о роженицах так: *испзньшиа сѧ дньне родити ки* (Лк 1, 57 = Лк 2, 6). В современном русском языке так можно было бы сказать о любой матери, но далеко не случайно из множества деторождений, упоминаемых в Библии, только эти два отмечены полнотой времени<sup>39</sup> – понятием, которое французский филолог П. Ламарш сравнивает в данном тексте с моментом переворачивания песочных часов<sup>40</sup>. Сравнение, на наш взгляд, не лучшее из возможных – Библия такого прибора не знает, и, к тому же, воображение с неохотой рисует себе образ часов величиной с космос, наполненных сухим песком. Средневековому книжнику скорее мыслилось сравнение с наступившей живительной полноводностью<sup>41</sup> или, если употребить сказанное по другому поводу выражение Клоцова сборника, с тем, *како сѧзнице вселеннѧх исплнѧѧтъ* – *τὴν οἰκουμένην πληροῖ*<sup>42</sup>.

Впрочем, настаивать на каком-либо одном образе в данном случае невозможно, трудное слово *πλήρωμα* очень емко и имело смыслы явные и мистериальные, над ними ломали головы множество поколений толкователей<sup>43</sup> – и переводчиков, перед которыми стояла задача передать неизреченное, в которое они не все были посвящены. Мы знаем и того менее – что плерома находилась на востоке<sup>44</sup> и вместе с тем означала всеобъемлющую сферу трансцендентного, совершенный мир духа как источник и цель потенций творения (противоположностью плеромы уже у философов до Сократа была *κῆνωμα* – опустошенность, отсутствие божественного). Окончательное исполнение времен сформулировано евангелистом как эсхатологическое: *исползни сѧ время і приближи сѧ Цѣствие Бѣже • канте сѧ* (Мк 1, 15 – Мариинский кодекс X–XI в.).

Как видим, понимание времени, руководствуемое Библией, не могло быть ясным и общедоступным, здесь имелись свои тонкости. На лексику времени, продукт библейского семитского мышления<sup>45</sup>, наложилась неидентичная ей эллинская система, результат пугал своей запутанностью

<sup>38</sup> Напрашивается сравнение со тщетной мольбой Агамемнона перед Зевсом:

Дай, чтобы солнце не скрылось и мрак не спустился на землю  
Прежде, чем в прах я не свергну Приамовых пышных чертогов...  
(Илиада II, 413 – 414).

Ср. также: *Saintyres M.* Le miracle de Josué arrctant le soleil et la méthode comparative // *Actes du Congrès International d'Histoire des religions*. Paris, 1925. О субъективном времени в этом событии см.: *Sawyer J.* Josua X, 12–14 and the Solar eclipse of 30 September 1131 B. C. // *Palestine exploration quarterly*. Vol. 104. London, 1972.

<sup>39</sup> Ср. также Гал 4, 4: *Егдаже приде исполнение лѣтъ, посла Бѣна Овоюго Ыѧ* (Чудовская рукопись XIV в.) – [*Воскресенский Г. А.*] Древнеславянский Апостол. Вып. 3–5. Послания святого апостола Павла... Сергиев Посад, 1908. С. 203.

<sup>40</sup> *Lamarche P.* La plénitude des temps // *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris, 1970.

<sup>41</sup> Например, в «Изборнике 1076 г.»: *«ИЗЪ ІАКО ѡводѣ рѣка • и рѣка моѧ мирѣ бысть • аште ѡучение ІАКО прорѣчѣство излѣи и остави а въ роды вѣчным»*.

<sup>42</sup> *Slovník jazyka staroslověnského*. Sv. 14. Praha, 1966. S. 801.

<sup>43</sup> Ср. этюд «Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la captivité» в кн.: *Benoit P.* Exégèse et théologie. Vol. 2. Paris, 1961. P. 107–153

<sup>44</sup> *Dölger E. J.* Sol salutis. Münster, 1925.

<sup>45</sup> Начало ее изучению положила диссертация: *Orelli C. von.* Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, genetisch und sprachvergleichend dargestellt. Leipzig, 1871. См. теперь: *Petitjean A.* Les conceptions

самых Отцов Церкви<sup>46</sup>. Затем его понадобилось переложить на философски еще не обработанный язык славян, в котором на протяжении последующего тысячелетия выжившая лексика духовной культуры, оставаясь почти той же акустически, до неузнаваемости изменилась по смыслу. Воссоздать эту семантическую эволюцию сравнительно нетрудно в отношении слов, имеющих привязку к предметам материального мира, но далеко не всегда удается в отношении невесомого, ускользающего со скоростью мысли, порой вообще не имеющего названия. В психической, в частности – художественной, жизни есть и такое, и его немало. Не следует избегать преследования ускользающего, успех возможен. Покажем это на небольшом экскурсе в мир древнерусских летописцев.

Что значило для них название «Повести временных лет»? Действительно ли это повесть «минувших» лет<sup>47</sup>, *Erzählung der vergangenen Jahre*, как вторят нам немецкие слависты?<sup>48</sup> Почему-то в солидной монографии о лексике «Повести временных лет» интересующее нас ключевое слово даже не упоминается<sup>49</sup>, академический «Словарь русского языка XI–XVII вв.», тоже воздержался от интерпретации, ограничившись указанием на то, что здесь мы имеем «название летописного свода начала XII в.»<sup>50</sup> И действительно ли акцентуация прилагательного в этом названии была такой, как в нынешнем литературном произношении, с ударением на последнем слоге, когда говорящий, если он говорит не машинально, сознает две противоположности – между вѣременным (непостоянным) и временным (темпоральным), а также между временным и пространственным. Но так ли мыслил летописец, не имевший ни малейшего понятия о нынешних терминах школьной физики, против которой мы, кстати сказать, в данном случае грешим тавтологией? Не вернее ли будет предположить, что летописцу была знакома только противоположность, подсказанная Апостолом: **ВИДИМА БО ВРѢМЕННА, А НЕВИДИМА ВѢЧНА** (2 Кор 4, 18)?<sup>51</sup> Если так, то «Повесть вѣременных лет» говорит своим названием, что она – повесть лет земной преходящей жизни, лет времени<sup>52</sup>, а не вечности. Такое название как бы напоминает о том, что кроме вѣременных лет есть более существенная вечность, во имя которой в тексте летописи тщательно фиксируются закладки, строительство и освящения храмов – этих частиц неба на земле.

Если бы летописец подразумевал то, что он излагает повесть *минувших* лет, то ничто не мешало ему так и выразиться, это слово имелось в его активном словарном запасе, ср. **МИНѢВШИ СѢБОТѢ** (Остромирово Евангелие – Мк 16, 1), **ВРЕМЕНѢ МИНѢВШЕМѢ** (Новгородская I летопись, 1204г.) и т.д. Но для него летопись – не священная история, изложенная Библией, а гражданская история.

Обратимся к литургическим представлениям наших предков. Богослужение, совершаемое в храме, являлось для них актом вторжения вечности во временное, ср. ликующую песнь в конце Евхаристии: **ВИДѢХОМЪ СВѢТЪ ИСТИНЫ, ПРИАХОМЪ ДУХА НЕБЕСНАГО, ОВѢТОХОМЪ ВѢРОУ ИСТИННОУ**. Литургия совершалась миллионы раз в тысячах храмов, это – длинная цепь вторжений вечности, которым предстоит совершаться до тех пор, пока существует хоть один канонично рукоположенный архиерей, т.е. получивший благодать по *непрерывной* преемственности от Тайной вечери (старообрядцы-беспоповцы по этой причине совершают богослужения без литургии, после того как вымерли их дониконианские архиереи). Время богослужения – это сакральное время, в отличие от всего остального, профанного времени. Сакральное время циклизировано по годовому календарному кругу, со сложной системой расчетов, обусловленных тем, что часть праздников имеет постоянную календарную дату, а другая часть подвижна. Из годовой циклизации происходит круговая модель

---

vétérotestamentaires du temps. Acquisitions, crises et programme de la recherche // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. 56. Strasbourg, 1976.

<sup>46</sup> Ученейший Ориген ссылался на члена раввинской Академии, сказавшего ему, что Писание подобно огромному дому с множеством покоев, перед каждым из них лежит ключ – но не тот, который подходит. Все ключи перепутаны, задача состоит в том, чтобы подобрать их правильно. См.: *Scholem G. Religiöse Autorität und Mystik* // *Eranos-Jahrbuch*. Bd. 26. Zürich, 1958. S. 253–254; *Dempf A. Zeitlehren altchristlicher Philosophen* // *Wissenschaft und Weltbild*. Bd. 29. Wien, 1976.

<sup>47</sup> Повесть временных лет. Ч. 2. М.; Л., 1950. С. 203–204.

<sup>48</sup> *Stöckl G. Das Bild des Abendlandes in den altrussischen Chroniken*. Köln; Opladen, 1965. S. 12.

<sup>49</sup> *Львов А. С. Лексика «Повести временных лет»*. М., 1975.

<sup>50</sup> *Словарь русского языка XI–XVII вв.*. Т. 3, М., 1976. С. 108.

<sup>51</sup> [Воскресенский Г.] Указ. изд. С. 48–49.

<sup>52</sup> Ср. структурную аналогию сочетания единицы времени с определением временный: **ВЪ ЧѢСѢ ВРѢМЕННѢ** (Марийское Евангелие – Лк 4, 5), *in momento temporis*.

движения времени, *лѣтъ коньскы текущъ кругъ*<sup>53</sup>. Внутри литургии время движется прямолинейно, с варьированием расположения и сдвига его отрезков, по ходу действия философской драмы. Русской особенностью является осужденный Стоглавым собором (1551) обычай сокращать общую длительность литургии путем одновременного, параллельного совершения тех священнодействий, которые обычно должны следовать одно за другим. Осуждение этой практики явилось последствием того, что богослужение превращалось в нечто хаотическое, но сама возможность этого так называемого многоголосья представляет интерес для теории времени.

Действительно ли в средневековом русском сознании степень древности святыни или литературного произведения<sup>54</sup> не имела при прочих равных условиях значения? Да, напрестольное Евангелие не считалось плохим, если оно было новым. Во время ритуала ему кадили одинаково благоговейно – и если оно было закончено вчера, и если ему было четыреста лет. Рукописи не жалели превращать в палимпсесты, осыпающиеся фрески спокойно перештукатуривали.

Рукописи, иконы, храмы ветшали, но альтернатива между превращением монастырей в мертвые музеи и поддержанием эмоциональной атмосферы живого ритуала даже не возникала для средневекового человека, выжить должен был ритуал, одеваемый в вечно новые ризы. В меру умения, знаний и эволюционирующих вкусов их воспроизводили по традиционным образцам, рукописи старательно переписывали с обветшавших, хотя при этом родной диалект переписчика мог стихийно придать тексту новую окраску. Когда в Москве было организовано книгопечатание, для текстологической подготовки печатаемых книг были собраны со всей Руси рукописи не новейшие, а самые древние; остатки этой патриаршей коллекции, хранящиеся в РГАДА и ГИМ, сейчас представляют собой лучшее в мире собрание славяно-русских рукописей старшего периода. В одно и то же время имели место и новые художественные веяния в иконописи, и пietet к старым иконам, особенно если вокруг них поддерживались легенды, будто они происходят из Корсуни времен Владимира Святославича, а то и от евангелиста Луки. Зачем создавались эти легенды, если фактор времени не имел значения? В привязанности к седой старине русский консерватизм превосходил западный, где не было явлений, которые можно было бы поставить рядом с русским институтом старцев, или со старообрядчеством (любопытен и феномен сохранения до наших дней глаголицы в литургической письменности балканских славян).

Древнерусская литература имела своих предков и была по основному назначению сакральной. Возраст литературного произведения не всегда и не во всем был безразличен, иногда он мог быть одной из оценочных категорий, ставящей особенно высоко то, что написано *въ исконныхъ книгахъ оцъскихъ*. При каких условиях – неясно, проблема ждет своих исследователей.

Размышления о времени, причем на уровне философии, зарегистрированы историей в Северном Причерноморье задолго до возникновения древнерусского государства. Автор идеи счета лет «нашей эры» – скиф Дионисий Малый; готское арианство, существовавшее на Балканах даже в IX в.<sup>55</sup>, а в Крыму – и далее того (готские девы «Слова о полку Игореве»!), основывало свои расхождения с Вселенской Церковью именно на проблеме времени, сам ересиарх Арий положил начало тому, что споры велись не только в узком кругу ученых богословов, но и на площадях и в портовых трактирах; рассуждения ариан о предсуществовании Христа были положены на музыку и пелись уличными хорами, оппоненты тоже возражали хоровым пением, причем это имело такой успех, что считается началом христианской гимнодии<sup>56</sup>. Какова степень участия предков славян в этих состязаниях, мы не знаем, но реальное доказательство того, что славяне этим интересовались, все же имеется – редчайший иконографический тип Христа Ветхого Завета, изображающий второе

<sup>53</sup> Успенский сборник XII–XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 320. Ср.: в праздничной Минее XII в.: *многокрѣпкоуе вѣрѣмъ равномъ своимъ даромъ* (Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. СПб., 1893. С. 320).

<sup>54</sup> Обычно это было одно и то же. «Нам все еще *печатный лист кажется святым*. Мы все думаем, как может это быть глупо или несправедливо? ведь это напечатано!» (Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XI. Л., 1949. С. 167).

<sup>55</sup> Gamber K. Codices liturgici latini antiquiores. I. Freiburg, 1968. P. 113–121. Закономерна постановка вопроса о преемственности между паннонскими арианами IV–VI вв. и докирилломефодиевскими славянскими христианами: Ratkoš P. Kristianizácia Vel'kej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda // Historický časopis. Roč. XIX. Č. 1. Bratislava, 1971.

<sup>56</sup> Simonetti M. La crisi ariana nel quarto secolo. Roma, 1975.

лицо Троицы до Его Рождества, засвидетельствован в славянской живописи, в том числе нередицкой фреской (1199)<sup>57</sup>, но отсутствует на Западе<sup>58</sup>.

В древнерусских служебных Минеях встречаются мысли о времени, относящиеся к противоарианской теме. Таковы обращение к Богородице: *въ время безвременнаго родила еси*<sup>59</sup>, или к Христу: *безлѣтънъ свѣтъ · въ лѣто съ нами ави сѧ · Прѣсущныи*<sup>60</sup>. Ирмологий как жанр древнее служебных Минеи, в нем находим формулировку, впоследствии изъятую Синодом из-за чрезмерной прямолинейности: *Видите видите · яко изъ есмь Богъ вашъ · иже прежде вѣкъ роженъ без матери · и отъ дѣвы послѣдъ без мужа възплицъ сѧ*<sup>61</sup>.

Представляет интерес выяснение субстрата, дохристианских воззрений, которые в текстах и иконографии не зафиксированы. Для этого существует единственный путь – рассмотрение семантики выражающих идею времени праславянских слов, которыми пользовались первые переводчики христианских текстов на славянский язык. Рассмотрение служебных слов, обозначающих местонахождение наблюдателя «спереди» или «сзади» событий, принесет для понимания существа проблемы не больше пользы, чем если бы мы пытались сделать полезные для ориентации на карте выводы из того, что в выражении «на Руси» используется предлог *на*, а в выражении «в Древней Руси» – предлог *в*, причем поменять местами эти предлоги почему-то невозможно. Серьезный подход к делу показали, например, А. С. Львов, Х. С. Станг и Е. М. Верещагин, проанализировав значения слов *годъ* – *часъ*<sup>62</sup>.

Древнейший памятник славянской письменности – Киевские глаголические листки, считающиеся некоторыми палеославистами даже автографом Кирилла и Мефодия<sup>63</sup>. Особенностью их является то, что они переведены не с греческого языка, как это было почти со всеми имеющимися древнейшими славянскими рукописями, а с латыни, причем анализ переводческой техники выяснял, что латынь переводчик знал слабо: схватывая в тексте оригинала смысл ключевых слов, он находил для них славянские соответствия и из этих последних конструировал фразу, не очень вглядываясь в латинский синтаксис, с которым справиться был не в состоянии<sup>64</sup>. Конечно, так нельзя было бы переводить связный текст, но Киевские листки им и не являются, это так называемые формуляры месс, по несколько коротких, автономных молитв в каждом. Плохой переводчик был все же знающим литургистом, все фактически сочиненные им молитвы в этом отношении вполне грамотны и порой даже углубляют мысль оригинала. Для наших целей представляют интерес три молитвы:

<sup>57</sup> Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. С. 23.

<sup>58</sup> Lucchesi Palli E. Christus-Sondertypen // Lexikon der christlichen Ikonographie / Hg. von E. Kirschbaum. Bd. 1. Freiburg, 1968. S. 395.

<sup>59</sup> [Ягич И. В.] Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 36, 302, 489. Полагаем, что И. В. Ягич ошибочно дал словоделение в феотокионе на с. 475: *Иже ѿ ѿца без-[времѣ]-временно рождши сѧ*. Взятые им в квадратные скобки не являются в действительности лишним, фраза правильно выражает догматическую мысль, что Христос пришел в земную временную жизнь, но существовал и до этого, без времени. Это же выражено несколько иначе в Минее РГАДА № 125 XI–XII в., л. 27 об.: *По времени бывшаго · ѿ ѿца без времени възс<а>вшаго ѿмѣи родила еси*.

<sup>60</sup> Минея РГАДА. Ф. 381. № 125. Л. 67.

<sup>61</sup> Глас 8, песнь 2: Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente / Hrs. von E. Koschmieder. Bd. 1. München, 1952. S. 260.

<sup>62</sup> Львов А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. М., 1966. С. 259–266; Stang Ch. S. Lexikalische Sonderübereinstimmungen zwischen dem Slavischen, Baltischen und Germanischen. Oslo, 1972. S. 23–24; Верещагин Е. М. Из истории возникновения первого литературного языка славян. М., 1972. С. 32–34.

<sup>63</sup> Friedrich H. Die Ankunft Konstantins und Methods in Rom // Sodalitium Slavizantium Hamburgense in honorem Dietrich Gerhardt. Amsterdam, 1971. S. 146, 160.

<sup>64</sup> Leumann M. Die altkirchenslavischen Kiever Blätter und ihr lateinisches Original // Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner. Bern, 1954. Вероятно, поэтому А. Мейе придавал Киевским листкам «второстепенное значение»: Мейе А. Общеславянский язык. М., 1951. С. 9.

№ 7 Сѡмѣрно тѡ молимъ, вѣсемоги Бже, · молитвами святѣхъ Твоихъ · ꙗ тѣи Самъ  
бже · ꙗ даръ Твои вѣселѣ въ ны · ꙗ вѣмѡ наше въ правѣж поставѣ.

№ 10 Небесьскыи Твоѡ сѣлы просимъ ꙗ молимъ · да съ вѣшними твоими · достоинъ  
сътвориши ны: ꙗ вѣчныѡ Твоѡ ꙗже жьдаемъ подась намъ мѡлостивно.

№ 27 Вѣсждьнаѡ молитва нашѡ ѡтверди ны ꙗ вѣчными твоими: ꙗ подась намъ  
сѡпасение Твоѡ<sup>65</sup>.

65

Академик И. В. Ягич, превосходный латинист, дал для этого текста следующий обратный перевод:

№ 7 Supplices te rogamus, omnipotens Deus, supplicationibus sanctorum tuorum et tu ipse adsis, et munus tuum colles in nobis et tempus nostrum iuste disponas.

№ 10 Caelestes tuas virtutes, quaesumus et rogamus, ut supernis tuis dignos nos efficias atque aeterna tua, quae appetimus, tribuas nobis clementer.

№ 27 Preces nostrae communionis muniant nos, domine, aeternis tuis et tribuat nobis salutare tuum<sup>66</sup>.

На этой основе подыскились канонические тексты в реальных латинских саkraментариях:

№ 7 Supplices te rogamus omnipotens deus, ut infceruenientibus sanctis tuis et tua in nobis dona multiplices et tempora noscra disponas.

№ 10 Maiestatem tuam suppliciter deprecantes, ut opem tuam petentibus dignanter impendas et desiderantibus benignus tribuas profutura.

№ 27 Cottidiani domine quaesumus munere sacramenti perpetuae nobis tribuas salutis augmentum<sup>67</sup>.

Таким образом, в первом же славянском тексте есть и **вѣмѡ**, и **вѣчныѡ**, необходимый для выражения этих понятий материал в праславянском языке нашелся. Но что он собой представлял до своего письменного применения, из каких семантических ассоциативных связей развился?

А. Мейе подвел итог этимологиям первого из этих слов: «**вѣмѡ** часто объясняют как восходящее к \**wert-men* 'путь', 'дорога', 'поворот'; ср. **вѣтѣти**, но возможны и другие объяснения»<sup>68</sup>. При этом соединение понятий «дороги» и «вращения» происходит через посредство понятия «колеса», ср. в Изборнике 1076 г.: **Ненавиди настомаштам сѡм жизни · видиши бо ꙗ акы коло валаще сѡ**. Если так, то выясняется *terminus post quem* для возникновения такого хода мысли в словообразовательном процессе: середина IV тысячелетия до н. э., величайшее изобретение человечества – колесо, не имеющее себе равных по простоте, полезности и не подсказанное формами природы. Круговая модель движения времени, соответствующая характеру видимого движения небесных светил (возможно, что вертикальная ориентация в выражениях типа **нижнимъ вѣременѡ** о том и говорит, что клонящееся к закату солнце опустилось ниже) и хорошо известная из греческой философии, нашла единственное в своем роде выражение в космологических мистификациях Кирика Новгородца, писавшего в своем трактате «Учение имже ведати человеку числа всех лет» (1136) о циклическом «обновлении» неба, земли и воды, с точным указанием сроков этого обновления: небо – через 80 лет, земля – через 40 лет, море – через 60 лет, воды (вероятно, небесные, выпадающие дождем) – через 70 лет<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Mohlberg L. C. И messale glagolitico di Kiew // Atti della Pontificia Accademia di Archeologia. Ser. III. Memorie. 2. Roma, 1928. P. 311–315.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Gamber K. Die Kiewer Blätter in sakramentargeschichtlicher Sicht // Cyrillo-Methodiana. Köln; Graz, 1964. S. 368–369. № 7 впервые встречается в древнейшем латинском саkraментарии конца VI – начала VII в., написанном в Вероне или Равенне (Sacramentarium Veronense / Hg. von L. C. Mohlberg. Roma, 1956. P. 97, № 766) и в очень немногих из позднейших рукописей; см.: Siffrin P. Konkordanztabellen zu den römischen Sakramentarien. I. Sacramentarium Veronense. Roma, 1958. P. 67. № 766.

<sup>68</sup> Мейе А. Указ. соч. М., 1951. С. 113. Такой этимологии придерживаются также: Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lfg. 19. Heidelberg, 1967. S. 156–157; Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. 3. Zagreb, 1973. С 626. Ср.: Jakobson R. Tempus ← rotatio → adulterium // Mélanges M. Cohen. La Haye; Paris, 1970.

<sup>69</sup> Мурьянов М. Ф. О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. Т. 3. М., 1974. С. 12–17 (Наст. изд. Ч. 1. С. 153–156).

По другой этимологии, которой – к сожалению, без аргументов – придерживается Ю. В. Откупщиков, **вѣ́мѧ** < **вѣ́ти** «кипеть, бурлить»<sup>70</sup> (о водной стихии). Отметим, что примерно в той области Италии, откуда происходил латинский первоисточник Киевских листков, лат. *tempus* развилось в фриульское *timp* 'время'; 'шторм'<sup>71</sup>. Как и в «сухопутном» варианте этимологии, здесь тоже наличествует признак вращательного движения. По реконструктивным соображениям Л. В. Куркиной, \**vbr̥ot* 'ключ', 'источник' оформилось на южнославянской территории<sup>72</sup>. Насколько образ водного потока органичен для славянских представлений о времени, можно видеть по тому, что если герм. *hwīla* (родственное с лат. *quies* 'покой', 'тишина') имеет значение чисто временное (ср. нем. *Weile*), то на славянской почве из этого же корня развились два значения, представленные в укр. *хвилина* 'минута' и *хвиля* 'волна'. Эта же символика выразила плерому души народного поэта в загадочном стихотворении, в пояснение которого литературоведение еще не проронило ни звука:

Источник страсти есть во мне  
Великий и чудесный;  
Песок серебряный на дне,  
Поверхность – лик небесный;  
Но беспрестанно быстрый ток  
Воротит и крутит песок,  
И небо над водами  
Одето облаками.

(Лермонтов. Поток)

Выражение **вѣ́чноѡ твоеѡ**, с субстантивацией прилагательного и смысловым оттенком недосказанности, не получило дальнейшего применения в языке славянской литургии, словотворческий эксперимент переводчика Киевских листков не удался. В литургической латыни предложенное И. В. Ягичем соответствие *aeterna tua* тоже не отыскивается; отмечено, что в № 10 произошло недоразумение, переводчик принял *profutura* за *futura*<sup>73</sup> – словоделения в его оригинале, конечно, не было, но результат работы переводчика сообразовался с языковым чутьем тех, кто Киевскими листками пользовался в их прямом назначении – носители языка не справлялись, что стояло в оригинале, а понимали славянский текст сам по себе.

Мысль о человеческой причастности к вечному, выраженная в такой форме, может говорить своей недосказанностью, что лексика философски сырого языка не вполне поддавалась тому, чтобы выработать из нее строгую дефиницию. Несомненно одно: значение **вѣ́чного** в IX в. было не только темпоральным, еще ряд столетий спустя в этом слове наблюдалась способность выражать значения, относящиеся к семантическому полю жизненной силы, как это показал Б. Унбегаун. Это не случайные совпадения в одной лексеме двух далеких друг от друга значений. Архаическое мышление оба значения считало близкими, это открытие П. Реньо подтвердил Э. Бенвенист на материале древних индоевропейских языков<sup>74</sup>. Еще в середине XIX в. идеолог славянофилов А. С. Хомяков находил, что время есть сила в ее развитии, пространство – сила в ее сочетаниях; приверженцы взгляда на понятие силы как базис понятия времени есть и среди здравствующих философов, причем не читавших Хомякова<sup>75</sup>. Здесь не место разворачивать критику этого представления по существу, важно то, что оно есть, а в древнюю эпоху было влиятельным, оказывало воздействие на словотворческий процесс, на выбор слов при становлении терминов отвлеченного мышления.

После того как Коперник открыл глаза человечеству на действие главного часового механизма природы и всем стало ясно, что выражения *восход солнца*, *закат солнца* совершенно не соответствуют истинному положению вещей, ни один язык мира не предложил иных, правильных слов для обозначения этих моментов суточного цикла. Старые слова продолжают жить, это тот случай, о котором хорошо сказал Пушкин: «Плохая физика; но зато какая смелая поэзия!»

<sup>70</sup> Откупщиков Ю. В. Из истории индоевропейского словообразования. Л., 1967. С. 197.

<sup>71</sup> Meyer-Lübke W. Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1968. S. 714.

<sup>72</sup> Куркина Л. В. Изоглосные связи южнославянской лексики // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 153.

<sup>73</sup> Leumann M. Op. cit. S. 299.

<sup>74</sup> Benveniste E. Expression indo-européenne de l'«éternité» // BSLP. 38. 1937. Добавим кондак Усекновения главы Иоанна Предтечи из Минеи РГАДА № 125, л. 103 *да плачетъ жъо Нродъ ѧ · безаконно ѡубинство испрошши · не единого бо Ыжѧ живѧаго вѣка възвѣи · нъ льстѧааго вѣ́мене* (οὐ ζῶντα αἰῶνα ἠγάπησεν, ἀλλ' ἐπίπλαστον πρόσκαίρον).

<sup>75</sup> Conly C. A. The basis of time // Philosophy and phenomenological research. Vol. 36. N 1. Buffalo, 1975. P. 82–93.

**СИЛА (ПОНЯТИЕ И СЛОВО).** *Статья опубликована: Этимология. 1980. М., 1982. С. 50–56.*

Общеславянское слово *сила*, одно из самых употребительных в древнейших памятниках письменности<sup>1</sup>, но *nejasného původu*<sup>2</sup>, не имеет признаков, которые позволили бы считать его заимствованием или продуктом словотворчества переводчиков греческих церковных текстов. Это дает основание отнести его в праславянский лексический фонд. Отчетливо видна его фонетическая непохожесть на смысловые эквиваленты в языках неславянских, новых и древних (эта констатация должна иметь оговорку о нестрогом применении понятия эквивалентности, причина станет ясной из дальнейшего рассуждения).

«Что такое сила? Интуитивно мы чувствуем, что именно обозначается этим термином. Это понятие возникает из усилия, которое мы производим при толчке, броске или тяге, из того мускульного ощущения, которое сопровождает все эти действия. Но обобщение этих понятий выходит далеко за пределы столь простых примеров. Мы можем думать о силе, даже не воображая себе лошадь, тянущую повозку»<sup>3</sup>.

Возможно, что крылатый конь Пегас, на котором возносилась интуиция древних поэтов, получил имя от *πῦρός* 'сильный', а впоследствии и 'белый'<sup>4</sup>. Этот диапазон разброса значений слова напоминает, что иногда «метод рассуждения, навязываемый интуицией, неверен и приводит к ложным идеям»<sup>5</sup>.

Каждый этап естествознания не начинается с изгнания прежних терминов. Можно «использовать старые слова в традиционном смысле всякий раз, когда мы имеем дело с феноменами, которые не слишком далеки от повседневной жизни или от классической физики <...> Природа научила нас тому, что эти слова или понятия имеют только ограниченную сферу применимости. И когда мы выходим за пределы этой сферы, то в нашем распоряжении остаются довольно абстрактные понятия и математический язык, который может быть понят только специалистами, но не может быть недвусмысленно переведен на простые языки повседневной жизни»<sup>6</sup>. Эйнштейн подчеркивал, что, когда описывается явление, язык как система координат обнаруживает свою недостаточность<sup>7</sup>.

Какие представления связывались со словом *сила* на древнейшем этапе его существования, от которого не осталось ничего того, что для естествоиспытателя восполняет недостаточность языка? Этому периоду история механики отводит ничтожно мало места. Но механика существовала и тогда! Постройка мегалитических сооружений означала целесообразное перемещение многотонных глыб неизвестным нам способом. Это – о количественной стороне явления, об умении суммировать физические возможности множества участников трудового процесса, рассчитывать величину и направление огромной суммарной силы. А точность натяжения тетивы лука была такой, что с дальнего расстояния стрела поражала малую цель. Не только человек умел соразмерять свое мускульное усилие и его потребное действие. На этом держится вся гармония животного мира – ошибающийся, неуклюжий расплачивается жизнью. Отличие человека – способность к мыслительным операциям, конструирующим орудия труда: подкладной каток, рычаг, клин, веревку, а также потребность в словах, обозначающих понятия, применяемые в этих мыслительных операциях. Наиболее общим понятием при конструировании орудий труда, понятием абсолютно необходимым, как раз и является то, что мы называем *силой* – славянским словом, которое в эпоху первой письменной фиксации соответствовало не менее чем десятку дифференцированных терминов греческого языка, изощренного натурфилософской традицией, литературной обработкой<sup>8</sup>. История естествознания начинает отсчет времени для абстрагированного понятия силы от папируса Гарриса 500 (XIX династия Египта, 1350–1200 гг.), где фигурирует *nht* – слово, обозначающее

<sup>1</sup> Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. М., 1977. С. 38–39.

<sup>2</sup> Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971. S. 542–543.

<sup>3</sup> Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965. С. 13.

<sup>4</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P. 894; Garzya A. Sull'accezione coloristica di alcuni termini greci // Le Parole e le Idee. 1970/72. Vol. 12–14. P. 41–50.

<sup>5</sup> Эйнштейн А., Инфельд Л. Указ. соч. С. 9.

<sup>6</sup> Гейзенберг В. Развитие понятий в физике XX столетия // Вопросы философии. 1975. № 1. С. 79.

<sup>7</sup> Bridgman P. W. Einsteins Theorien vom methodologischen Gesichtspunkt // Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher / Hrsg. von P. A. Schilpp. Stuttgart, 1955. S. 236.

<sup>8</sup> В Киевских листках X в., являющихся переводом латинских молитв, *сила* соответствует термину *virtus*. О нем см.: Otme A. N. van. Virtus: een semantische Studie. Utrecht, 1946; Lau D. Der lateinische Begriff labor. München, 1975. S. 26–45, глава «Das Verhältnis zwischen labor und virtus».

объективированную, персонифицированную и обожествленную силу<sup>9</sup>. Эти признаки силы мало говорят о ней как о понятии физическом, употребляемом в инженерных расчетах. Скорее это категория религиозного мышления, а если так, то можно обратиться и к шумерологическому материалу, он древнее папируса Гарриса по меньшей мере на тысячелетие. Для истории архаических представлений о сущности языка небезынтересно, что шумеры считали средством проявления с и л ы богов творческое с л о в о : «Когда твое слово разразится по земле, растут деревья и травы»<sup>10</sup>. Центральное понятие шумерской религии, *me*, интерпретируется как божественная сила, *numinose Macht*, хотя и с оговоркой: «предварительный перевод» (*vorläufige Übersetzung*)<sup>11</sup>. Семантически с этим смыкается реконструированное методами ностратического языкознания *haju* 'жизненная сила'<sup>12</sup>, этот условный перевод дал нежелательное совпадение с основным термином витализма, не столь уж древним. Понятие, обозначаемое через *haju*, ближе к магическим ритуалам для восстановления м у ж с к о й с и л ы<sup>13</sup>, той, которая позже стала сюжетом тринадцатого подвига Геракла, или к представлениям канибалов Полинезии, съедающим глаз убитого врага, чтобы его с и л у з р е н и я присоединить к своей<sup>14</sup>, чем к механике, по выражению Энгельса, – единственной науке, «в которой действительно знают, что означает слово "сила"»<sup>15</sup>. Эту мысль нельзя изолировать от всего контекста высказываний Энгельса в дискуссии о силе<sup>16</sup>, перипетии которой компетентно изложены Т. И. Райновым<sup>17</sup>; затем «физики все больше и больше стали отдаляться от философских задач и даже стали культивировать пренебрежительное отношение к философии как схоластической, ненужной области знания. Грибоедовское "пофилософствуй – ум вскружится" стало лозунгом для очень многих физиков и естествоиспытателей вообще»<sup>18</sup>.

Понятие силы закладывается в основу нашего мировоззрения в самом раннем возрасте и постепенно обрастает производными представлениями. Греки считали, что усвоенное в детстве, *παῖδεία* – ядро личности, а все остальное представляет собой относительно непрочные слои сознания. В самом деле, школьное переучивание, внушающее нам мысль о килограмме как массе, а не силе, о лошадиной силе как не силе, а мощности, забывается вскоре после окончания курса наук<sup>19</sup>, остается просто *сила*, с широким спектром переносного употребления и с объяснением у Даля (IV, с. 184): «Источник, начало, основная (неведомая) причина всякого действия, движения, понуждения, всякой вещественной перемены в пространстве, или: начало изменяемости мировых явлений. *Хомяков*». Определение принадлежит А. С. Хомякову, одному из зачинателей славянофильства.

Славянофилами наиболее ценился тот способ философствования, когда оно происходит не в вольтеровском кресле, а стоя, при внимательном слушании православных литургических гимнов. Тема силы в них не редкость, один из ярких примеров – тропарь канона Великому четвергу в

<sup>9</sup> Jammer M. Kraft // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Bitter und K. Griinder. Bd. 4. Basel; Stuttgart, 1976. S. 1177–1180.

<sup>10</sup> Dijk J. van. Gott nach sumerischen Texten // Reallexikon der Assyriologie. Bd. 3. Berlin, 1969. S. 534.

<sup>11</sup> Oberhuber K. Der numinose Begriff ME im Sumerischen // Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. 1963. Sonderheft 17; Dijk J. van. Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen // Orientalistische Literaturzeitung. 1967. Jg. 62; Heft 5/6. Sp. 229–244; Fasciano D. Numen. Réflexions sur sa nature et son rôle // Rivista di cultura classica e medioevale. 1971. Vol. 13. P. 3–32.

<sup>12</sup> Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. М., 1971. С. 242–243.

<sup>13</sup> Biggs R. D. ŠA, ZI. GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations. New York, 1967.

<sup>14</sup> Bartholet A. Dynamismus und Personalismus. Tübingen, 1930. S. 14.

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 404.

<sup>16</sup> Авторская работа над основным материалом по этому вопросу, «Диалектикой природы» (1873–1886 гг.), завершена не была. Книга опубликована в 1925 г. в Советском Союзе.

<sup>17</sup> Райнов Т. И. К истории построения «механики без силы» // Социалистическая реконструкция и наука, 1933. № 1. С. 57–80.

<sup>18</sup> Вавилов С. И. Новая физика и диалектический материализм // «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина и современная физика. М., 1939. С. 73. Понятие силы «еще не стало предметом специального обсуждения в отечественной литературе по философским вопросам естествознания» (Конак Г. К. Логика развития понятия «сила» в физике // Вопросы философии. 1962. № 8. С. 108). Ср.: Чусовитин А. Г. К анализу понятия силы // Научные труды Новосибирского госпединститута. 1969. Т. 50. Вып. 1.

<sup>19</sup> Закон сохранения энергии до 60-х годов XIX в. назывался законом сохранения сил. В. И. Ленин не находил это уточнение удачным: «В понятии энергия есть субъективный момент, отсутствующий, например, в понятии движения. Или, вернее, в понятии или в словоупотреблении понятия энергия есть нечто, исключаящее объективность» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 46). Отсюда ленинская оценка термина термодинамики: «Хотя это слово по своему этимологическому составу слишком узко для обозначаемого им содержания, оно имеет то преимущество, что устраняет возможность всех недоразумений, вызываемых многозначностью слова "энергетика"» (Там же. С. 486).

старшем славянском списке XI–XII в., начинающийся словами: **Неодържимом държацин • превыспрннм на въздухъ водѣ • и глѣбныи обѣздаванци • и морѣ възгъзацин Б(ж)нѣ мѣдрѣсть**<sup>20</sup>. Здесь заложено философское представление глубочайшей древности, уже в индийской космологии вселенная удерживается как единое целое космическими шнурами – когда при наступлении конца света эти тяжи порвутся, мир распадется<sup>21</sup>. Лишь избранным видны они, факир способен подняться в небо по веревке (gore-trick). Связи-тяжи существуют не только в мироздании как целом<sup>22</sup>, но и в мире духовном, огромном, как само мироздание, но по необъяснимым причинам вмещающемся в голову каждого отдельного человека. Эти связи духовного мира и представляют собой семантический каркас слова *religio*, головоломки для латинистов, тщетно пытавшихся объяснить причину и путь перехода от *religare* 'связывать', 'заплетать', 'впрягать' к производному 'совестливость', 'благоговение'. Примером недоразумения является и русский текст ветхозаветных стихов Исх 29, 24, 26, где жертву на алтарь приносят, «потрясая пред лицом Господним» (?!). В оригинале подразумевается *t' nūfāh* – архаический ритуал, в котором священнодействующий жрец имитирует движения рук ткача, переплетая видимое с невидимым<sup>23</sup>. Тело человека пронизано волокнами мышц, сухожилиями, нервами. Греч. *νεῦρον* – это и 'мускул', и 'жила', и 'нерв', а в переносном значении – 'крепость', 'сила'. В одном из феотокионов славянской Триоди XI–XII в. Материнство, сотворение плоти Младенца дано в образе ткачества: **въ чрѣвѣ Твоемъ Плѣтъ снѣтъска са**<sup>24</sup>; в начале III в. Тертуллиан находил в феномене человека *ткань* тела и души, *carnis animaeque texturam*<sup>25</sup>, а еще раньше философу-материалисту Лукрецию такая же структура мыслилась в строении вещества железа: *ferrea texta*.

Точка привязывания, узел имеет огромное значение в архаической символике<sup>26</sup>; этимологически лат. *nodus* 'узел', ирл. *naidm* 'действие привязывания'; 'договор', санскр. *naddah* 'привязанный' сходятся в и.-е. *\*nedh-* 'свивать', 'завязывать'<sup>27</sup>. Вещественные памятники этого рода – коллекция египетских веревок и изделий из них в антропологическом музее Калифорнийского университета, ее экспонаты берут свое начало от IV тыс. до н. э.<sup>28</sup> Вербка, шнур, нить, тетива, ремень тоже называются *νεῦρον*. Сделанные из волокнистого растительного сырья, кишок и сухожилий животного, они были необходимы, чтобы сшить одежду из шкур, изготовить лук, пращу, двигать волоком тяжести, оснастить якорем лодку, связать пленника, обуздать домашнее животное, сделать уду для рыбной ловли, поставить зверю силос. Слав. *\*silo* сопоставим с др.-в.-нем. *silo* 'ремень', или, на другой ступени аблаута – с герм. *\*saila* (> нем. *Seil* 'шнур'), реконструированным из готского глагола *insailjan* 'спускать (тяжесть) на веревках'. Такое сопоставление сразу освещает затемненную этимологию славянской параллели: сила есть материальный предмет, гибкий шнур, природный или рукотворный, предназначенный нести нагрузку, выдерживать натяжение, затем название передалось самому натяжению, физическому, но имеющему способность втягивать в метафизическое<sup>29</sup>. Родство между герм. *\*saila* и слав. *сила* было подмечено давно<sup>30</sup>, но недостаточная

<sup>20</sup> РГАДА. Ф. 381. № 138. Л. 23 об.

<sup>21</sup> Eliade M. Mythes et symboles de la corde // Eranos-Jahrbuch. 1961. Bd. 29. P. 109–137.

<sup>22</sup> Ср.: Vonessen F. Zur Idee des Weltgewebes im Platonismus // Mythische Entwürfe / Hrsg. von Ph. Wolff-Windegg. Stuttgart, 1975. Слова *связь* и *зависимость* употребляются в самых разнообразных контекстах. Все *связано* со всем, одно *подвешено* к другому – такая же прозрачность внутренней формы наблюдается и в неславянских эквивалентах этих слов, имеющих частотность того же порядка.

<sup>23</sup> Lexikon zur Bibel / Hrsg. von F. Rienecker. Wuppertal, 1969. S. 1504–1505.

<sup>24</sup> РГАДА. Ф. 381. № 138. Л. 25 об. О символизме темы см.: Gasparini E. Die singende Weberin // Antaios. 1967. Bd. 8. S. 343. Мария была одной из отроковиц, ткущих завесу для Иерусалимского храма (апокрифическое Протоэвангелие от Иакова 10, 2), в момент голгофской кончины Христа завеса разорвалась (Мф 27, 51), она отождествлена апостолом Павлом с плотью Христовой (Young N. H. Τοῦτ' ἐστὶν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (Heb 10, 20): Apposition, Dependent or Explicative? // New Testament Studies. 1973. Vol. 20. P. 100–104) и символизируется в литургии завесой царских врат иконостаса.

<sup>25</sup> Corpus Christianorum. Series latina. T. 2. Turnhout, 1954. P. 965–966.

<sup>26</sup> Eliade M. Les dieux lieux et le symbolisme des noeuds // Revue d'Histoire des Religions. 1947–1948. N 134. P. 5–36; Zischka V. Zur sakralen und profanen Anwendung des Knotenmotivs als magisches Mittel, Symbol oder Dekor. Eine vergleichend-volkskundliche Untersuchung. München, 1977.

<sup>27</sup> Vendryes J. Lexique étymologique de l'Irlandais ancien. Paris, 1960. P. N-1–N-4, N-12.

<sup>28</sup> Domning D. P. Some Examples of Ancient Egyptian Ropework // Chronique d'Egypte. 1977. T. 52. N 103. P. 49–61.

<sup>29</sup> Архаический человек относился к необычно тяжелому свинцу с настороженным вниманием: Schmidt L. Heiliges Blei in Amuletten, Votiven und anderen Gegenständen des Volksglaubens in Europa und im Orient. Wien, 1958. Реликт этого – наблюдаемое этнографами нежелание родителей взвешивать ребенка: «Это может ему повредить» (Alberti H.-J. von. Mass und Gewicht. Berlin, 1957. S. 11).

выясненность семантики препятствовала пониманию того, в чем же именно их сходство заключается. К тому же, германская параллель не стала развиваться в направлении, по которому эволюционировало славянское слово. Основной из немецких синонимов силы, *Kraft*, возводится через герм. *\*g(e)rep-* к и.-е. *\*ger-* 'вращать', 'навивать'<sup>31</sup>. Может быть, здесь нужно подразумевать свивание шнура? Во всяком случае, имеющееся объяснение, что это – от перекачивания мускулатуры при напряжении или от сплетения тел борцов (*vom Zusammenkrampfen der Muskeln bei Anstrengungen und vom Sich-Winden beim Ringen*)<sup>32</sup>, объяснение очень картинное, ничем не аргументировано, оно продолжает экстралингвистическую традицию интерпретации силы, берущую начало от основоположника сенсуализма Э. де Кондильяка, который в «Трактате об ощущениях» (1754) первый определил силу как субъективно переживаемое мускульное напряжение. Факты истории многих языков говорят, что понятие силы находило свое вербальное выражение на иных семантических путях, можно освободить от сенсуалистского предубеждения и немецкую этимологию.

Первым специфически восточноевропейским результатом обобщения и абстрагирования понятия гибкого шнура, носителя силы, было украшение керамики изображением вьющегося шнура. Культура шнуровой керамики появилась на рубеже III–II тыс. до н. э., создавшие ее племена, возможно, являлись общими предками славян, германцев и балтов<sup>33</sup>.

Последнее специфически славянское воплощение идеи силы, предшествующее переводам терминов византийской натурфилософии – это богатырский эпос о Святогоре, который попытался поднять такую тяжесть, что сам от напряжения погрузился в землю. Понятие силы здесь строго вычленено, кинематическая схема рывка правильна и гиперболизирована: эпическая «сумочка», приподнимаемая Святогором, наделена весом всей земли. Известны параллель в нартском эпосе и западный апокриф, согласно которому младенец Христос, когда его однажды несли на руках, вдруг стал тяжелым как весь мир<sup>34</sup>, но компаративисты не заметили случай, когда мотив погружения в землю присутствует в славянском литургическом гимне, причем там, где греческий оригинал его не содержит, – а такого рода вольности очень необычны в церковной переводческой практике. Имеем в виду покаянную стихиру седьмого гласа Октоиха: **Видѣ твоѧ прѣвѣззаконнаѧ дѣла, о дѣше моѧ, и почѣднѧ, како тѧ земля носитѧ, како не разсѣдеѧ!**<sup>35</sup> В оригинале: *Βλέψον σου τὰ παράνομα ἔργα, ὃ ψυχὴ μου, καὶ θαύματος, πῶς σε γῆ βαστάζει, καὶ σιγητὸς οὐ φλέγει*<sup>36</sup>. Для восприятия и сопереживания этот перевод был, видимо, доходчивей, чем, например, мало кому понятный в условиях древнего Новгорода образ в каноне Афанасию Александрийскому, ученом творении Феофана, где притягательная сила личности святителя сравнивается с действием магнита: *ὡς μαγνήτις εἴλμας ἅπαντας*<sup>37</sup>, **аки магнетѧ привлѧцѧше всѧ**<sup>38</sup>. Необъяснимая магнитная сила пленяла воображение, существовал кельтский фольклорный мотив магнитной горы, притягивающей к себе корабли<sup>39</sup>, но в славянских текстах это – первый случай упоминания магнита, к тому же современному появлению компаса в морской практике.

В первые века славянской письменности, когда формировалась лексика семантического поля силы и определялось место, своего, исконного слова *сила* в новой системе заимствованной натурфилософии или теологии, ст.-слав. **сила** имеет, подобно греч. *δύναμις*, и такое – не последнее по важности – значение, как 'чудо'<sup>40</sup>.

<sup>30</sup> Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden, 1939. S. 294.

<sup>31</sup> Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 1975. S. 398.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Roman P. Das Problem der «schnurverzierten» Keramik in Südosteuropa // Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte. Bd. 58. Berlin, 1974. S. 157–174.

<sup>34</sup> Mazon A. Svjatogor // Revue des études slaves. 1932. Vol. 12. P. 171.

<sup>35</sup> Октоих, или Осмогласник. Ч. 2 / Нем. перевод с парал. слав. текстом, проверенным по греч. оригиналам, прот. А. Мальцева. Берлин, 1904. С. 638.

<sup>36</sup> Follieri H. Initia hymnorum. Vol. I. Città del Vaticano, 1960. P. 233.

<sup>37</sup> Μηναῖον τοῦ Ἰανουαρίου. Ἐν Ἀθήναις, 1904. Σ. 226.

<sup>38</sup> Январская Миней XI–XII в. РГАДА. Ф. 381. № 99. Л. 71.

<sup>39</sup> Haug W. Vom Imram zur Aventure-Fahrt // Wolfram-Studien / Hrsg. von W. Schröder. Berlin, 1970. S. 297.

<sup>40</sup> О δύναμις обстоятелен филологический комментарий в кн.: *Εvangile de Pierre* / P. p. M. G. Mara. Paris, 1973. P. 132–140. Ср.: *Kolenkow Anitra Bingham. A Problem of Power: How Miracle Doers Counter Charges of Magic in the Hellenistic World* // Society of Biblical Literature. Seminar Papers. Chicago, 1976. P. 105–110.

## К СЕМАНТИЧЕСКИМ ЗАКОНОМЕРНОСТЯМ В ЛЕКSIКЕ

### СТАРОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА (рогъ и его связи). Статья опубликована:

Вопросы языкознания. 1979. № 2. С. 101–114.

В словаре И. И. Срезневского (III, 131) статья **рогъ** имеет семь рубрик, в последней из них дефиницией является (?), за которым следуют два примера (контекст сокращаю): 1. Из новгородской служебной Минеи 1095–1096 гг.: **ѿъ рогъ възнесе**<sup>1</sup>; 2. Из старославянской Супрасльской рукописи XI в. (с корректурой по ее изданию): **даждъ рогомъ ивъенъ**<sup>2</sup>. Число таких примеров нетрудно увеличить; в частности, в неопубликованной служебной Минее XI–XII в. за август (РГАДА, ф. 381, № 125) одна из стихир Успения Богородицы содержит выражение **въпиемъ Ти, Припѣтаа, хръстьяньскыи рогъ възнеси** и **ѿпси дша наша** (л. 7 об.), в каноне Нерукотворенному Образу феотокион пятой песни сравнивает с **рогом** икону: **твон ѿнъ и ѿъ рогъ ѿпсенииа вѣрънымиа ѿ днъ даровалаа естъ ѿ свои ѣжствъныи образъ** (л. 46), а второй тропарь восьмой песни начинается призывом **възнеси рогъ ѿже слово** (л. 47).

Можно добавить суждение Э. Кошмидера о фразе **възнесе са рогъ мон о бозѣ моимъ**, иногда встречающейся в древнейшем новгородском Ирмологии: «*τὸ κέραс ἡμῶν <...>* во всех случаях переведено как **рогъ мон**, что в отношении понятности тоже выглядит сомнительно, фатально напоминая известный шуточный перевод *das Pferd stand Eiche am Horne der Straße* польской фразы *koń stanął dęba na rogu ulicy*. Срезневский по праву ставит (?) при значении этого слова. Речь идет о секундарном семитизме из древнееврейского»<sup>3</sup>.

Все эти примеры зависимы от Лк 1, 69: **ѿъ... въздвиге рогъ спенѣѣ нашего**<sup>4</sup> ἡγεῖρεν κέραс σωτηρίας ἡμῶν. А ведь именно по поводу славянского перевода Евангелия отмечено, что «проповедники стремились быть понятыми»<sup>5</sup>; Лк 1, 68–69 полностью цитируется в чуде св. Вита<sup>6</sup>, где литературная отделка тщательна и каждая частность не разрушает, а усиливает художественный эффект целого.

И все же Э. Кошмидер в чем-то прав, хотя еще правильнее было бы говорить не о специфически славянских недоразумениях, а о более общих, накапливавшихся тысячелетиями семантических сдвигах, в самое последнее время давших переход количества в качество: в латинской Неовульгате (1964) пришлось отказаться в ряде случаев от образности традиционного *cornu* «рог» и выразить мысль древнееврейского и греческого подлинников с помощью других слов. В Средние века непонятность сакрального текста не вызывала особого сопротивления. В Минее 1095–1096 гг. между словами **ѿъ** и **рогъ** писец поставил знак препинания, это говорит не в пользу того, что он вполне понимал переписываемое<sup>7</sup>. Трудности славянского усвоения библейской образности становятся еще виднее, если обратиться к «Песни о винограднике» (Ис 5, 1–7). Она возглашалась в паримии – значит, ее слышали присутствующие в храме и, казалось бы, понимали: Ἀἰσῶ δὴ τῷ ἡγαπημένῳ ὅσῃ τοῦ ἀγαπητοῦ τῷ ἀμπελῶνι μου. ἀμπελὼν ἐγενήθη τῷ ἡγαπημένῳ ἐν κέρατι ἐν τόπῳ πίνονι (Ис 5, 1; в

<sup>1</sup> [Ягич И. В.] Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 022 (девятый феотокион канона св. Маманту, 2 сентября).

<sup>2</sup> [Северьянов С. Н.] Супрасльская рукопись. СПб., 1904. С. 238. Ср.: Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis / Hrsg. von K H Meyer. Glückstadt; Hamburg, 1935. S. 219, 290.

<sup>3</sup> Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente / Hrsg. von E. Koschmieder. Lfg. 2. München, 1955. S. 59.

<sup>4</sup> [Ягич И. В.] Зографское Евангелие. Берлин, 1879. С. 83. Ср.: Auffret P. Note sur la structure littéraire de Lc I, 68–79 // New Testament studies. A 24. London, 1978. P. 248–258.

<sup>5</sup> Жуковская Л. П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 349.

<sup>6</sup> Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 226; Соболевский А. И. «Мучение св. Вита» в древнем церковнославянском переводе // Изв. ОРЯС. Т. 8. Вып. 1. СПб., 1903.

<sup>7</sup> В издании И. В. Ягича исправлены некоторые описки и нормализована пунктуация. В рукописи (РГАДА, ф. 381, №84, л. 15 об. – 16): **Гъръдъни и шетаниа възкопѣ нечъстивъ ѿ рожн са ѿ дѣи ннзълочи ѿ нъ свѣтъ ѿ і зловѣрныхъ гънъмице ѿ твѣрдн недвижимо ѿ ико ѿъ рогъ възнесе ѿ нъ вѣроу ѿкрѣпнвъ да ѿ вси Ти величаемъ (ннзълочи: второе и изъ; свѣтъ ѿ і: первоначально было конечное ѿ, затем между обоими элементами буквы поставлена точка ѿ възнесе: второе ѿ изъ. – М. М.).**

Елизаветинской Библии: **Воспои нынѣ возлюбленномѣ пѣснь, возлюбленнаго моего винограда моего, виноградъ бысть возлюбленномѣ въ розѣ, на мѣстѣ тѣчнѣ** <sup>8</sup>.

И. Е. Евсеев дал справку по лексике древних переводов<sup>9</sup>:

Паримейник

Толковые Пророчества

иѣрасъ 5,1

рогъ

—

Справка неверна в обоих отношениях. Древнейший Григоровичев Паримейник (XII–XIII в.) передает *ѣв* иѣрати через **на лозѣ**, Ляпуновский Паримейник (1511 г.) – через **в зорѣ** <sup>10</sup>. Редакция Ис 5, 1 по Толковым Пророчествам еще не могла быть известна И. Е. Евсееву, ее обнаружил Н. К. Никольский в списке XV в., но восходящем к первому русскому списку Упия Лихого (1047 г.), представляющему собой копию болгарского перевода эпохи царя Симеона († 927); **виноградъ дамъ възлюбленномѣ въ розѣ на мѣстѣ клзѣ**. Здесь же дано толкование со ссылкой на Феодорита Киррского († 458): **Виноградомъ нарицаетъ жидовскія люди..., рогомъ же сказъеть силъ Бжій, мѣстомъ же клзѣмъ Іерлѣмъ и Сиони горъ** <sup>11</sup>.

Разночтения древнеславянского Паримейника извинительны, его авторам неоткуда было понять, что же это за *рог*, на котором (или в котором?) может вестись виноградник. Толковые Пророчества объясняют, что это слово значит в христианском переосмыслении, но не рассматривают его мотивированность в языке первоисточника VIII в. до н. э., дошедшего до нас в этом стихе без искажений, *textkritisch einwandfrei*<sup>12</sup>. В новое время немецкий, французский, а за ними и русский переводы Ветхого Завета искусно отредактировали Ис 5, 1 – непонятный *рог* исчез бесследно, вместо него называется *гора*, или еще более удобный *холм*<sup>13</sup>, затем этот *холм*, не получив ни малейшего обоснования, по странной логике стал основой рассуждений на тему, где и как располагались виноградники Палестины во времена пророка Исайи<sup>14</sup>.

Исайя владел поэтической техникой<sup>15</sup>, в том числе существенной для архаического стихосложения консонантной аллитерацией. Его виноградник на пике (роге) горы – счастливая находка, где аллитерация соединила др.-евр. *keren* 'рог'<sup>16</sup> и *krm* 'виноградник' (ср. аккад. *karanu* 'вино')

<sup>8</sup> По семантике компонентов соответствующее только готскому *weinagards* и поэтому считающееся заимствованием из готского (с равным основанием можно принять и обратное, так как нет данных судить, кто кого учил культуре виноградарства), сложение винограда имеет, в отличие от однозначного готского слова, два значения – первичное «виноградник» и вторичное «растение; его плод». В данном случае подразумевается первичное значение.

<sup>9</sup> Евсеев И. Е. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897. С. 100.

<sup>10</sup> Григоровичев Паримейник в сличении с другими Паримейниками / Изд. Р. Ф. Брандт. Вып. 2. М., 1894. С. 129. Ср. цитату Ис 5, 1 в кн.: Погорелое В. А. Чудовская Псалтырь XI в. СПб., 1910. С. 30: **виноградъ бысть възлюбленномѣ на розѣ на мѣстѣ мартнѣ**.

<sup>11</sup> Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907 (= СБОРЯС. Т. 82. № 4). С. 43. «Удивительная сохранность текста» Упия Лихого в столь поздних списках отмечена Н. Л. Туницким (Книги XII малых пророков с толкованиями в древнеславянском переводе. Вып. 1. Изд. ОРЯС. Сергиев Посад, 1918. С. 1). О греческом оригинале Толкования Феодорита см.: Möhle A. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. 5. Berlin, 1932.

<sup>12</sup> Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. von G. Botterweck und H. Ringgren. Bd. 2. Stuttgart, 1977. Sp. 160.

<sup>13</sup> Толковая Библия. Т. 5. СПб., 1908. С. 269–270. Нем. *Weinberg* (ср.-в.-нем. *wīnbērc* < *wīngartbērc*), букв. 'гора, на которой растет виноград', не является общенемецким словом и парадоксальным образом может обозначать равнинный виноградник. Не есть ли это поэтическая фикция, возникшая под впечатлением стиха Ис 5, 1? Латинским богослужением он издревле выдвинут на самое видное место – поется в Пасхальную ночь (*Daniélou J. Etudes d'exégèse judéo-chrétienne. Paris, 1966. P. 106*). Православная традиция отвела ему скромный момент – понедельник второй недели Великого поста.

<sup>14</sup> Недавно обнаруженный коптский комментарий подчеркивает разницу между сельскохозяйственным угодем и виноградником (Ис 5, 1) – он не стареет и плодоносит не раз в год, а ежедневно, см.: Devos P. Une histoire de Joseph le Patriarche dans une oeuvre copte sur le Chant de la Vigne // *Analecta Bollandiana*. 94. Bruxelles, 1976. P. 146–147.

<sup>15</sup> Junker H. Die literarische Art von Is 5, 1–7 // *Biblica*. 40. Roma, 1949. P. 259–266; Orbiso T. de. El Cántico a la viña del amado // *Estudios Eclesiásticos*. 34. Madrid, 1960. P. 715–731; Lys D. La vigne et le double je. Exercice de style sur Esaie 5, 1–7 // *Vetus Testamentum. Suppl.* XXVI. Leyden, 1974. P. 1–16.

<sup>16</sup> Hebräisch-deutsche Präparation zu Jesaja / Hrsg. von R.-F. Edel. Marburg, 1964. S. 10.

в то же смысловое целое, каким являлось поэтическое *šikar šadi* 'пьянящий напиток горы'<sup>17</sup>. На Ближнем Востоке, наиболее вероятной родине виноделия<sup>18</sup>, склоны гор – не пики, конечно – возделывались, но еще важнее, что таким словосочетанием вовлекалось в игру ассоциаций понятие высоты<sup>19</sup>, ср. горделивую красу невесты в Песни песней 7, 6: **глава твоя на тѣбѣ какъ Кармина гора**. При переводе на другие языки эффект аллитерации исчез, а с ним и основной мотив выбора слова. Остались главным образом недоразумения, живописно воплощенные мозаичистом V в. в апсиде анконского храма – он изобразил вазу, из которой разветвляется лоза, и придал ей надпись *Vinea facta est dilecta in cornu in loco uberi*<sup>20</sup>.

Наблюдения над Ис 5, 1 дают возможность по-новому подойти к расшифровке семантики слова **рогъ** в примерах, о которых речь шла вначале.

Найден ключ к этой расшифровке, им является замечание Феодорита, сводящееся к тому, что **рогъ** в Ис 5, 1 не есть понятие геометрическое, а имеет размерность с и л ы: **Ѣѣа Ѹбо сила виноград нзведе ѿ зема'а египет'скѣа, и всади нх на мѣсти влзѣ**<sup>21</sup>. Этими словами псалма 79, 9 Феодорит объясняет возвращение иудейского народа из египетского плена (XIII в. до н. э.), т.е. он видит в **рогѣ** движущую силу истории, как можно было бы выразить эту мысль на современном русском литературном языке; дефиницию силы в таком выражении философия истории нам не дает, она усматривает здесь переносное словоупотребление<sup>22</sup>, при этом подразумевается, что прямое значение слова с и л а относится к компетенции физики. Физика, однако, тоже отказалась от попыток определить, что такое с и л а<sup>23</sup>, поэтому нельзя требовать невозможного от Феодорита и его предшественников. Их мышление искало в с и л е некую осязаемость – и нашло ее в объединении понятий с и л а и р о г животного, объединении, которое совершилось на более древней стадии культуры, нежели письменность. Древние греки верили, что если зерно соприкоснется с рогом быка, то оно становится таким жестким, что его невозможно разварить<sup>24</sup>. Рога были атрибутом силы у месопотамских божеств<sup>25</sup>. В иврите *keren* (ср. *karnu* в клинописи Эль-Амарны, угарит. *qrn*) имеет значения предметное – «рог животного» и абстрактное – «сила», даже «излучение». В греч. *жѣрас* значение «сила» развилось под влиянием Септуагинты, передавшей этим словом *keren* масоретского оригинала<sup>26</sup>, из Пс 17, 3 и заимствован *жѣрас* σωτηρίας в Лк 1, 69<sup>27</sup>.

Соответственно абстрактному значению *жѣрас* 'сила' связанный в Лк 1, 69 с этим именем глагол необычен, никогда в таком словосочетании ранее не употреблявшийся. Семантически *ἐγείρω* означало прежде всего 'пробуждать от сна', 'возбуждать', 'зажигать', 'воскрешать из мертвых' (ср. санскр. *jāgāra*, авест. *ja-gara* 'я бодрствую')<sup>28</sup>. Значение пространственной направленности вверх

<sup>17</sup> Delcor M. De l'origine de quelques termes relatifs au vin en hébreu biblique et dans les langues voisines // Actes du I Congrès International de linguistique sémitique et chamito-sémitique. The Hague, 1974. P. 231–233.

<sup>18</sup> Delcor M. Op. cit. P. 224–227; Selms A. van. The etymology of yayin «wine» // Journal of Northwest Semitic languages. Vol. 3. Leyden, 1974. P. 76–84; Neumann G. Das Zeichen *vinum* in den ägäischen Schriften // Kadmos. Bd. 16. Berlin; New York, 1977. S. 124–130.

<sup>19</sup> Об иудейско-христианском символизме высоты см.: Мuryанов М. Ф. Статья Тита Бострского // Изборник 1073 г. М., 1977. С. 307–316 (Наст. изд. Ч. I. С. 106–115).

<sup>20</sup> Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 4. Freiburg, 1972. S. 487. В Вульгате Ис 5, 1: *Vinea facta est dilecto meo in cornu filio olei*; Иерониму был известен вариант *in cornu in medio olivarum*: Ziegler J. Textkritische Notizen zu den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias. Göttingen, 1939. S. 79.

<sup>21</sup> Никольский Н. К. Указ. соч. С. 43.

<sup>22</sup> Словарь современного русского литературного языка. Т. 13. М.; Л., 1962.

<sup>23</sup> Бунге М. Философия физики. М., 1975. С. 27. Еще Ф. Энгельс указывал: «...прибегая к понятию силы, мы этим выражаем не наше знание, а недостаточность нашего знания о природе закона и о способе его действия. В этом смысле, в виде краткого выражения еще не познанной причиной связи, в виде уловки языка слово "сила" может допускаться в повседневном обиходе», но «...в любой области естествознания, даже в механике, делают шаг вперед каждый раз, когда где-нибудь избавляются от слова сила» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 403, 473).

<sup>24</sup> Theophrastus. De causis plantarum 4.12.13.

<sup>25</sup> Boehmer R. Die Entwicklung der Hörnerkrone von ihren Anfängen bis zum Ende der Akkad-Zeit // Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte. Bd. 7. 1967; Solyman T. Die Entstehung und Entwicklung der Götterwaffen im alten Mesopotamien. Bonn, 1968.

<sup>26</sup> Pseudo-Philon. Les antiquités bibliques. T. 2 / P. p. Ch. Perrot et P.-M. Bogaert. Paris, 1976. P. 217.

<sup>27</sup> Ср.: Chapeaurouge D. de. Die Rettung der Seele. Genesis eines mittelalterlichen Bildthemas // Wallraf-Richartz-Jahrbuch. Bd. 35. Köln, 1973.

<sup>28</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 2. Paris, 1970. P. 309–310.

вторично, оно развилось в ἐγεῖρω под воздействием антитезы *спящий лежит – бодрствующий стоит*, а затем распространилось на случаи, когда речь идет о неодушевленном предмете – статуе, столбе, здании<sup>29</sup>. В Лк 1, 69 ἐγεῖρω пространственной ориентированностью не обладает. Бог направляет историю, он делает так, что события «наступают», его волей факты из спячки небытия оживают, превращаются в жизненную реальность – вот что хотел сказать Лука<sup>30</sup>. Глагол **вззДВНГНЖТИ**, употребленный здесь славянским переводчиком, имеет исходное значение «движения в пространстве». Значениями 'пробуждать', 'воскрешать' глагол **вззДВНГНЖТИ** тоже обладает, но они, в отличие от того, что есть в ἐγεῖρω, являются вторичными<sup>31</sup>. Такая разница в семантических акцентах глагола должна была дать разницу в смысле всего словосочетания: можно предположить, что словосочетание **вззДВНГНЖТИ рогъ съспасения** вызывало в воображении конкретный движущийся предмет<sup>32</sup>, символ – то, что не было обязательным в представлениях византийца, читающего греческий оригинал Лк 1, 69, говоривший ему скорее о такой абстракции, как «божественный план спасения рода человеческого». В этом отношении славянский перевод близок к Вульгате, где выражение *erexit cornu salutis* содержит глагол, имеющий главное значение 'поднимать', 'придавать вертикальное положение', 'вести вверх', а также к др.-в.-нем. *arrihta horn heili*<sup>33</sup>. В сирийско-армянском «Диатессароне» Ефрема Низибийского († 373) передается содержание Лк 1, 69 – без буквализма, но вполне правильно: *Il nous a suscité une puissance de vie dans la maison de David son fils*<sup>34</sup>.

И. Огиенко отмечал: иногда др.-евр. *keren* имеет значение 'нечто вроде луча', *manchmal bedeutet Horn auch soviet wie Strahl*, что привело к расхождениям – например, в переводе Авв 3, 4. В русском синодальном тексте: *от руки Его лучи, и здесь тайник Его силы*; в церковнославянском: **рози въ рѣкахъ егѡ**; в оригинале: *karnajim mij-jādō lō*<sup>35</sup>. Для уяснения существа этой семантической трудности целесообразно переключить воображение на Исх 34, 29, где повествуется о таинственном преображении лица Моисея на горе Синай. *Лице его стало сиять лучами*, в Острожской Библии (1581): **прослависѧ обличіе плоти лица его** (здесь *слава* = «сияние», как в иконописи). В Коломенской Палее (1406) даны пояснения: **и не вѣдаше Моиси • како прославиѧсѧ въ • обличіе плоти лица его • егда во глѣше ѿъзъзъ Моисѣю • тѣ и прослави плоть лица его**<sup>36</sup>. Дополнительные подробности находим в старшем списке Исторической Палеи (1440-е гг. – РГБ, ф. 247, № 253)<sup>37</sup>: **просвѣтисѧ лице Моисево • паче сѣнца • и не можахѡ зрѣти ѣнове ѿлеви на лице его (л. 57 об.); занеже не можахѡ зрѣти на лице Моисево • виждь неидущаго • и постѣпагося • како ѿидеѧ доша, а Моиси пощѣся • и просвѣтисѧ лице его (л. 57 об. – 58)**. Эти подробности, коих нет в Библии, выдают в авторе Исторической Палеи отличного знатока литургии: структура греческого Паримейника предусматривает чтение Исх 34, 4–8 на всенощной Преображения, сюжетные мотивы которого легко экстраполируются на Исх 34, 35 – стих, в Паримейник не входящий<sup>38</sup>. Заметим, однако, что в Вульгате этот стих сообщает нечто иное: *videbant faciem egredientis Mosi esse cornutam*, букв. «видели, что лик Моисея был рогатым». Могучая мраморная фигура Моисея, изваянная Микеланджело (1516), изображает его рогатым, следуя иконографической традиции, которая сейчас прослеживается до середины XII в. Фра Анжелико и

<sup>29</sup> Oepke A. ἐγεῖρω // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 2. Stuttgart, 1935. S. 332–337.

<sup>30</sup> Foerster W. ἔγειρας // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 3. Stuttgart, 1938. S. 669.

<sup>31</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 6. Praha, 1962. S. 265.

<sup>32</sup> К конкретности образа подталкивал и смысл созданного из праславянского материала неологизма **съспасение**, в кирилло-мефодиевскую эпоху имевшего живые ассоциации с пастушеским бытом. На этой же семантической основе – сущ. **спасахъ**, его внутренняя форма не имеет ничего общего с греч. σωτήρ, лат. *salvator*, гот. *nasjands*, др.-в.-нем. *heilant*.

<sup>33</sup> Лк 1, 69 по «Диатессарону» Татиана, см.: Tschirch F. Frühmittelalterliches Deutsch. Halle, 1955. S. 25.

<sup>34</sup> Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron / P. p. L. Leioir. Paris, 1966. P. 58.

<sup>35</sup> Ohijenko I. Die Hebraïsmen in der altkirchenslavischen biblischen Sprache // Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für P. Diels. München, 1953. S. 177–178.

<sup>36</sup> Палея Толковая. Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1896. Стлб. 544.

<sup>37</sup> См.: Сумникова Т. А. К проблеме перевода Исторической Палеи // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1959. С. 31.

<sup>38</sup> Rahlfs A. Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-hist. Klasse. 1915. Hf. 1. S. 51, 128.

Рафаэль заменили Моисею рога двумя пучками лучей<sup>39</sup>. Но К. Ярош установил, что хотя вавилонский Талмуд, комментируя Исх 34, 35, говорит о *лучах*, у Моисея были все-таки *рога* – приближаясь к божеству, он надел рогатую маску, чтобы «уподобиться» ему, как того требовали архаические представления о правилах безопасного общения жреца с жуткими сверхъестественными силами<sup>40</sup>. Минейные поэты обошли трудность: в каноне Моисею пророк **каменьмъ покрывъ сѧ**<sup>41</sup>, во втором каноне Преображению он **ако каменьмъ тѣломъ покрывъ сѧ**<sup>42</sup>, ὡς πέτρα τῷ σώματι σκεπασθεῖς<sup>43</sup>. Этим выражена негибимость человеческого характера – как в Ис 50, 7 (**положихъ лице свое аки твердый камень**) и в апокрифическом Послании Варнавы (I в.), где **каменнымъ** названо лицо Христа<sup>44</sup>. Без этого текста вряд ли можно понять тропарь в каноне Преображению, написанном Иоанном Дамаскиным: **жышавъше вѣдоко изъ ѿца свѣдѣтельствуюема · и ако члвческаго тврдѣниша обличѧ** (στερρότερον ὕψους) **зырѣти лица Твоего блистаниа не трѣпаше ученици Ти на землю падаху** (Минея XI–XII в. РГАДА, № 125, л. 1 об. – 2).

Теперь посмотрим, чем располагали первые славянские переводчики библейских и литургических текстов, чтобы выразить на своем языке эти достаточно сложные понятия, что представляло собой слово **рогъ**, почему-то находящееся вне гнезда *keren*, *жѣрасъ*, *cornu*<sup>45</sup>. По А. Мейе, слова **рогъ** не было в общеиндоевропейской лексике, оно возникло в контактной славянобалтийской зоне как одно из новшеств: слав. **рогъ**, литов. *rãgas*<sup>46</sup>. Хронологии А. Мейе не дал, но В. Кипарский относит **рогъ** – *rãgas* к группе слов, имеющих возраст по меньшей мере 2500 лет<sup>47</sup>. Действительно ли рождение слова **рогъ** должно быть приурочено к этим условиям, остается недоказанным предположением, ср. замечание Э. Бенвениста по более общему поводу: «В лексике индоевропейского хозяйства, которое было хозяйством пастушеским, есть главный термин, \**resu* – "скот", засвидетельствованный тремя большими диалектными зонами – индо-иранской, итальянской, германской <...> Мы оставляем в стороне балтийские формы, которые подозреваются в том, что они заимствованы из германского или из какого-то другого западного языка»<sup>48</sup>. Видимо, «предстоит еще проделать огромную работу по изучению того, какие именно балтийские факты в состоянии прояснить темные элементы славянской лексики слово- и формообразования и – наоборот»<sup>49</sup>. Инструмент для такой работы теперь имеется – это словари литовского языка. С их помощью вскрываются реальные признаки архаичности литов. *rãgas* 'рог' – наличие таких производных, как *rãganauti* 'колдовать', *ragānius* или *regỹs* 'заклинатель'; 'ясновидец'; *rãgana* «ведьма», на другой ступени аблаута – *regėti* 'видеть'<sup>50</sup>; последнее, возможно, находится в генетическом родстве с

<sup>39</sup> Mellinkoff R. The Horned Moses in medieval art and thought. Berkeley, 1971.

<sup>40</sup> Jaroš K. Des Moses «strahlende Haut». Eine Notiz zu Ex 34, 29, 30, 35 // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Bd. 88. Berlin; New York, 1976. S. 275–280. Ср.: Kerényi K. Mensch und Maske // Eranos-Jahrbuch. Bd. 16. Zürich, 1948.

<sup>41</sup> [Ягич И. В.] Указ. изд. С. 040.

<sup>42</sup> Второй тропарь первой песни, утраченной в древнейшей славянской рукописи Минеи за август (РГАДА, ф. 381, № 125).

<sup>43</sup> Минея XI в. Иерусалимской патриаршей библиотеки. № 71. Л. 112.

<sup>44</sup> Neutestamentliche Apokryphen / Hrsg. von E. Hennecke. Tübingen, 1924. S. 508; Altaner B. Patrologie. Freiburg, 1966. S. 53.

<sup>45</sup> Илич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. М., 1971. С. 350–351.

<sup>46</sup> Мейе А. Общеславянский язык. М., 1951. С. 404.

<sup>47</sup> Kiparsky V. Russische historische Grammatik. Bd. 3. Heidelberg, 1975. S. 40.

<sup>48</sup> Benveniste E. Les valeurs économiques dans le vocabulaire indo-européen // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970. P. 307, 320.

<sup>49</sup> Трубачев О. Н. Славянские и балтийские этимологии // Этимология. 1975. М., 1977. С. 4.

<sup>50</sup> Kurschat A. Litauisch-deutsches Wörterbuch. Thesaurus Linguae Lituanicae. Bd. 3. Göttingen, 1972. Sp. 2048–2071; Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 9. Heidelberg; Göttingen, 1959. S. 684. <Ю. В.

Откупщиковым приведены иные параллели, которые имеют большее значение для рассматриваемого М. Ф. Мурьяновым славянского материала. Так, полным генетическим соответствием лит. *rãgana* 'ведьма', *rãganius* 'колдун' является сербохорв. *рогоња* 'черт' (ср. лит. *rãgius* 'черт'), а с другими суффиксами – сербохорв. *рогоша* и *рогоља* 'ведьма' (ср. также *бабарога*). См.: Откупщиков Ю. В. О происхождении лит., лтш. *rãgana* 'ведьма' // Baltistica. T. 13. Vilnius, 1977. P. 271–275. – *Ред.*>

гомеровским сравнением рога с глазом, которое выражает жесткость, неподвижность взгляда (Одиссея XIX, 211).

Но все же – зачем славянам вдруг понадобилось в первые века н. э. новое слово для обозначения не подверженного изменениям предмета, почему *rogъ* вытеснил своего праславянского предшественника, все родные братья которого по ностратической семье живы, какая сила осуществила это переименование? Ведь *rogu* принадлежало ключевое положение в культовой символике народов Евразии, что прослеживается на археологическом материале всех тысячелетий человеческой культуры, начиная с палеолита<sup>51</sup>. Когда начались славяно-литовские контакты, то ничего нового в этом отношении возникнуть уже не могло, тем более что метаморфозами культовых отправлений эти контакты, кажется, не сопровождались. А если бы и сопровождались, то, как показывает германская историческая параллель, в переименованиях рога необходимости в связи с этим не возникало, исконное герм. *horn* (этимологически родственное с лат. *cornu*) есть и в языческой рунической надписи на позолоченном роге из Галлехуза<sup>52</sup>, и в готской Библии епископа Вульфилы. Правда, разница между германской и славянской ситуациями по интересующему нас признаку все же есть. После того как в IV в. Вульфила вписал варварское *hauru* в священный текст Лк 1, 69, в IX в. немецкие переводчики Вульгаты были вправе употреблять в этом же стихе *horn*; слово, однажды став сакральным, в рамках этой же религии им и останется. Когда создавалось славянское Евангелие, Кириллу и Мефодию пришлось считаться с новым обстоятельством: теперь, в отличие от времен Вульфилы, существовала христианская демонология<sup>53</sup> и высокоразвитая система церковной живописи. *Рогъ спасения* и нарост на голове антропоморфного демона<sup>54</sup> – такая поляризация семантемы между мирами горним и преисподним создавала потребность в двух, различающихся словах. Древнейшее слово, вероятно, стало атрибутом демонов, подпало под действие табу и вследствие этого исчезло из языка, а для библеизма *жѣрасъ* было принято новое слово. Со временем забвение табуированного слова привело к тому, что нарост на голове демона тоже стал называться *рогом*.

По В. И. Далю (IV, 99), который, как известно, был не только великим лексикологом, но и авторитетным врачом, еще в XIX в. в народной медицине существовало понятие «пускать подкожную кровь». При этом подразумевалась кровь подкожная; иначе говоря, в более или менее стершемся языковом сознании этого факта кожа была своего рода роговой оболочкой, что, между прочим, является одним из бесчисленных примеров поразительной меткости народного языка, биологическая сущность кожного покрова схвачена этим выражением очень верно. «Ороговение кожи» – корректный термин современной науки, но уже Иоанн экзарх Болгарский знал, что можно обобщить *ногътъ же и рогъ и власъ и звѣкъъ и ино еже подобно к томъ* (Срезневский III, 665).

В германском героическом эпосе, переживавшем в V–VI вв. свою творческую юность, Зигфрид искупался в крови дракона, отчего его тело покрылось «роговой оболочкой» – магической, а потому незаметной, неосязаемой. Перечисляя параллели к этому мотиву магической неуязвимости, В. М. Жирмунский назвал пятю Ахилла, славянские аналогии в этом перечислении отсутствуют<sup>55</sup> – их нет, на осведомленность В.М.Жирмунского в мировом фольклоре можно положиться. Заметим, что ахиллесовой пяты нет у Гомера, ее первое упоминание зафиксировано лишь в I в. н. э., у римского поэта П. Папиния Стация. «Fabulae» Псевдо-Гигина (II в. н. э.) поясняют: nereida Тетис окунула младенца Ахилла в воды Стикса, держа его за пятку<sup>56</sup>.

Такова поэтическая фантазия. Но и из реальной истории древнейшего воинского доспеха известны некоторые факты, имеющие прямое отношение к мотиву роговой оболочки. В I в. н. э. в Северном Причерноморье мигрировали роксоланы (*Roxolani*, *Ῥωξολανοί* – самоназвание этого ираноязычного племени), Страбон и Гипсикрат отметили, что их доспех представляет собой шлем и панцирь из толстой воловьей кожи<sup>57</sup>. Для сарматской эпохи в Восточной Европе, продолжавшейся от последних веков до н. э. и до конца IV в. н. э., характерен панцирь из чешуек, нарезанных из рогов или копыт и прикрепленных к полотняной подкладке, этот доспех описали Павсаний и Аммиан

<sup>51</sup> Lurker M. Zur Symbolbedeutung von Horn und Geweih // Symbolon. Bd. 2. Köln, 1975. S. 83–104.

<sup>52</sup> Krause W. Die Runeninschriften im alteren Futhark. Göttingen, 1966.

<sup>53</sup> Walzel D. Sources of medieval demonology // Rice University studies. Vol. 60. Houston, 1974.

<sup>54</sup> Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 4. Freiburg, 1972. S. 297.

<sup>55</sup> Жирмунский В. М. Примечания редактора // Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960. С. 405

<sup>56</sup> Der kleine Pauly. Lfg. 1. Stuttgart, 1961. S. 47.

<sup>57</sup> Pauly-Wissowa. Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Suppl. VII. Stuttgart, 1940. S. 1196.

Марцеллин<sup>58</sup>. В VII–III вв. до н. э. обитателями Северного Причерноморья были скифы, их твердые кожаные панцири имели такое качество выделки материала, что оно «отвечало даже высоким требованиям современного стандарта»<sup>59</sup>. В древней Месопотамии кожаные панцири делались не только для всадников, но и для их коней, такой доспех назывался *sariam*, это слово считается заимствованием из хурритского языка<sup>60</sup>, но, кажется, неплохо вписывается в гнездо слов, обозначающих понятие *рог*. С точки зрения истории доспеха было бы заманчиво связать этимологически месопотамское *sariam* и германское название панциря – др.-в.-нем. *saro* (ср. гот. *sarwa* = ᛚᛦᛱᛦ, πανοπλία) в «Песни о Гильдебранде» на архаический сюжет о смертном бое между отцом и сыном<sup>61</sup>: «Sunufat arungo iro saro rihtun» (Сын и отец свои панцири оправили).

Какими специфически славянскими чертами можно дополнить общую картину? Археолог А. Н. Кирпичников, специализировавшийся по этой проблематике, начинает изложение с византийских свидетельств VI в., согласно которым тогдашние славяне «даже не знали, что такое настоящее оружие, за исключением двух или трех дротиков»: «...вступая в битву, большинство из них идет на врага со щитами и дротиками в руках, панцирей же никогда не надевают»; за этим следует в 805 г. запрещение Карла Великого продавать славянам панцири, *brunjas*<sup>62</sup> – как раз из этого франкского слова и произошла праслав. *brъn'a* 'броня'<sup>63</sup>. Лишь в IX–X вв. на Руси произошел такой сдвиг в развитии орудий войны, который «можно назвать технической революцией»<sup>64</sup>, основанной на собственном производстве.

«Корень слова **оружие** восходит к \**rong-*, который в виде *ръгам* "ударить чем-либо острым", если это не от *рогъ*, дошло до нас в болгарском языке»<sup>65</sup>. Если следовать такой этимологии, то **оружие** (вариант: **орожье** – Минея XI – XII в. РГАДА, ф. 381, № 99, л. 84 об., **орожил** – № 125, л. 61) по первоначальному смыслу слова – это ороговение или его результат, т.е. роговая оболочка, оборонительный доспех, то ли реальный, наподобие скифского, то ли магический, как у Зигфрида и Ахилла. Отсюда – грамматическая точность предложного управления в выражении *възлѣченѹ быти въ оружию* (Изборник 1076 г. 106 об., 13–107, 1). Быть может, далеким рефлексом этой архаической семантики, забытой к началу славянской письменности, являются эпическое отчество новгородца, упомянутого в Лаврентьевской летописи под 1097 г.: **Гирата Роговичь**, или былинная гипербола в записи под 1000 г. в Никоновской летописи: **Тогоже лѣта прѣставиѡ Рогдѡй Удалой, яко наѣзжаше сѣи на триста воинъ, и плакаѡ о немъ Володимѣръ**<sup>66</sup>. С другой стороны, возможно, что имя Рогдая произошло от *рога* в значении 'горн', которому героический эпос отводил важную роль:

Rollant ad mis l'olifan a sa bouche,  
Empeint le ben, par grant vertut le sunet.  
Halt sunt li pui et la voiz est mult lunge,  
Granz trente liwes l'oïrent il respundre.  
Свой Олифан Роланд руками стиснул  
Поднес ко рту и затрубил с усиьем.  
Высоки горы, звонок воздух чистый  
Протяжный звук разнесся миль за тридцать.

(Песнь о Роланде, стихи 1753 – 1756)

<sup>58</sup> Хазанов А. М. Очерки военного дела сарматов. М., 1971. С. 58.

<sup>59</sup> Черненко Е. В. Скифский доспех. Киев, 1968. С. 13–54.

<sup>60</sup> Salonen A. Hippologica Accadica. Helsinki, 1955. С. 146–149; Salonen E. Die Waffen der alten Mesopotamier. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung. Helsinki, 1965. С. 105–106.

<sup>61</sup> Словарь Ю. Покорного (I, 911) возводит *saro* к и.-е. *ser-* 'присоединять одно к другому в ряд', 'завязывать в узелки', ср. лат. *lorica sert* 'кольчуга'. Об исторических взаимосвязях «Песни о Гильдебранде» (рукопись IX в.) см.: Hoffmann W. Das Hildebrandslied und die indogermanischen Vater-Sohn-Kampf-Dichtungen // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 92. Tübingen, 1970. S. 26–42; Gutenbrunner S. Von Hildebrand und Hadubrand. Lied – Sage – Mythos. Heidelberg, 1976.

<sup>62</sup> Кирпичников А. Н. Древнерусское оружие, 3. Доспех, комплекс боевых средств IX–XIII вв. Л., 1971. С. 11, 70–71.

<sup>63</sup> Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева Т 3 М., 1976. С. 55.

<sup>64</sup> Кирпичников А. Н. Указ. соч. С. 71.

<sup>65</sup> Львов А. С. Лексика «Повести временных лет». М., 1975. С. 290.

<sup>66</sup> Ср. данные о словообразовательной роли герм. *horn* 'рог' в личных именах: Gillespie G. T. A Catalogue of Persons named in German heroic literature (700–1600). Oxford, 1973.

Этимологизируя ὄπλον 'доспех', Я. Фриск отметил «формально близкую связь» этого слова с ὀπλή 'копыто', которая однако «семантически недостаточно обоснована»<sup>67</sup>. Э. Бенвенист указывает на слово Ὀπλητες, которое засвидетельствовано с V в. до н. э. как исконное, восходящее к индоевропейской эпохе название одной из четырех фил ионийского общества, предположительно ремесленников<sup>68</sup>; П. Шантрэн больше склоняется к тому, что это не ремесленники, а воины, но считает помехой такому отождествлению то, что рукописи содержат написание ὀπλίται<sup>69</sup>. Противоречия снимутся, если предположить, что доспех (ὄπλον – слово, обозначавшее большой круглый щит, употреблявшийся в греческом войске с 700 г. до н. э., а у фиванцев – нагрудник панциря<sup>70</sup>) изготовлялся из «копытного», т.е. рогового вещества, как это имело место позже у сарматов. Ὀπλον – обобщающее слово<sup>71</sup>.

Если в письменную эпоху можно было выразиться по-славянски, что животные **кѣтъствомъ въ орѣжнѣ мѣсто рогы имѣуть** (Толкование Феодорита Киррского на Пс 43, 6 в древнеболгарском переводе)<sup>72</sup>, то какой смысл вкладывали в понятие **орѣжнѣ** как «воинское снаряжение»? Словарь Чехословацкой АН дает следующий ряд соответствий: **орѣжнѣ** – μάχαира, ὄπλον, ῥομφαία, ξίφος; *gladius, ensis, arma, lancea, framea, hasta*<sup>73</sup>. Выдвинутое на первый план соотносится с наблюдением И. В. Ягича, писавшего, что вначале через **орѣжнѣ** передается мн. число от μάχαира, причем в этой функции оно менее точно, нежели **мечъ** или **ножь**; впоследствии это различие не ощущалось<sup>74</sup>.

В классическом греческом языке μάχαира (<μάχομαι 'бороться', 'сражаться', 'биться') имело основное значение 'нож' – для жертвоприношений, обычного заклания, охоты, кухни, ремесленных занятий, даже бритья. Начиная с Геродота появляется воинское значение – 'малый меч' (в отличие от большого, ῥομφαία), 'кинжал'. В словаре Септуагинты μάχαира встречается более 180 раз и почти никогда не значит 'нож', а почти всегда – 'кинжал', 'малый меч'. В греческом языке Нового Завета μάχαира – тоже 'кинжал'; 'меч'<sup>75</sup> (в повествованиях о взятии Христа под стражу – **народъ многъ • съ орѣжнѣ • і др'кол'ми**, Мф 26, 47), но на первый план выдвигаются образные значения – Мф 10, 34; Еф 6, 17; Евр 4, 12. Наибольшее внимание Отцов Церкви привлекал стих Лк 22, 38, положивший начало средневековой теории соотношения государственной и церковной власти (Zweischwertertheorie). Его комментировали Тит Бострский и Кирилл Александрийский, над ним размышляли отцы-пустынники Синайского патерика<sup>76</sup>. Однако здесь, как и во всех перечисленных местах Нового Завета (кроме Мф 26, 47), μάχαира передано в славянских текстах не через **орѣжнѣ**, что нужно учесть как поправку к семантическим акцентам, расставленным И. В. Ягичем. В сфере значений слова **орѣжнѣ** уже в первые века письменности важнейшая роль принадлежала – как и поныне! – значению обобщающему, абстрагированному<sup>77</sup>, которое могло быть как положительным – если, например, в каноне св. Дометия говорилось, что он **силою ѿжнею оруѣживъ сѧ** (Минея XI–XII в. РГАДА, № 125, л. 9), так и отрицательным – если в каноне Усекновению главы Иоанна Предтечи сказано, что погубивший его Ирод **зынимъ же пѧныствомъ взорѣживъ сѧ** (Там же, л. 107 об.). В объяснение ветхозаветного **мечъ пожрет вас**, μάχαира ὑμᾶς κατέδετα (Ис 1, 20) Юстин Философ дал в «Апологии» (152–154) образ, показывающий семантические возможности этого слова: ἡ μάχαира τοῦ θεοῦ ἐστὶ τὸ πῦρ «меч Божий есть пламя»<sup>78</sup>.

<sup>67</sup> Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 15. Heidelberg, 1965. S. 404

<sup>68</sup> Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. I. Paris, 1969. P. 290–291.

<sup>69</sup> Chantraine P. Op. cit. T. 3. 1974. P. 809.

<sup>70</sup> Cartledge P. Hoplites and heroes; Sparta's contribution to the technique of ancient warfare // The journal of Hellenic studies. London, 1977. N 97. P. 12–13.

<sup>71</sup> Chantraine P. Op. cit. T. 3. P. 809.

<sup>72</sup> Позорелов В. А. Чудовская Псалтырь XI века. СПб., 1910. С. 25.

<sup>73</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 23. 1972. S. 556–557.

<sup>74</sup> Jagič V. Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913. S. 373.

<sup>75</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 4. 1942. S. 530.

<sup>76</sup> Синайский патерик / Под ред. С. И. Коткова. М., 1967. С. 90–91.

<sup>77</sup> Ср. у Пушкина: «Мятежники защищались отчаянно, но принуждены были уступить силе правильного оружия» («История Пугачева»).

<sup>78</sup> Die ältesten Apologeten / Hrsg. von E. Goodspeed. Göttingen, 1914. S. 57.

Особняком стоит значение **оржжнѣ** = ἄρμα, букв. 'колесница': словари не объясняют, почему переосмысление могло пойти так далеко. Речь идет прежде всего о контексте Исх 15, 1–21. Этим стихам отведено важнейшее место в византийском богослужении и дворцовом церемониале, хор прославлял ими победу императорского войска во время триумфов<sup>79</sup>; они же поставлены во главу схемы многих канонов служебной Миней, являясь тематической основой соответствующих ирмосов, например: Ἀρματηλάτην Φαραὼ ἐβύθισε, τερατοουργοῦσα ποτέ, Μωσαϊκῇ ῥάβδος σταυροτύπως πλήξασα, καὶ διελούσα θάλασσαν Ἰσραὴλ δὲ φυγάδα, πεζὸν ὁδίτην διέσωσεν, ἅμα τῷ θεῷ ἀναμέλποντα. В новгородском списке XII в. этот ирмос читается так: **Вѣроужена фарауна погрозѣ чюдотвори древле · мостѣнскыи жьзль крѣстообразно проразѣ · и раздѣли же море · Издрани же вѣжаца · пѣша ходѣца спасе · пѣнь Богови вѣсылѣ**<sup>80</sup>. В примечании Э. Кошмидер указывает, что в печатной редакции Ирмология зачало переведено лучше: **колесницегонителя фарауна**... Но уже в Минее 1096 г. есть этот вариант, данный только как зачало: **колесниц**<sup>81</sup>; слово не дописано, что является обычным приемом сокращения в старших рукописях Миней.

Славянским переводчикам реалия «колесницы фараона» (**оржжнѣ фарауно**, ἄρματα Φαραὼ<sup>82</sup>) причиняла немало затруднений. Сейчас мы знаем, что египетская колесница представляла собой запряженную парой жеребцов легкую двуколку, в которой стояли боец с луком и копьями и возница<sup>83</sup>, но по книгам того времени это установить было невозможно, колесничное войско было легендарным прошлым даже для античной Греции, уже тогда само понятие колесницы принадлежало мифологии<sup>84</sup>. Когда в IV в. зарождающаяся христианская живопись поставила себе задачу изобразить Исх 15, 1–21, то фараон оказался на мощной квадриге римского образца<sup>85</sup>, византийские миниатюры, современные Кириллу и Мефодию, вообще избегали изображения этих подробностей<sup>86</sup>. Из византийских текстов можно было извлечь только то, что ἄρμα означает не только колесницу, но и – под явным влиянием созвучного лат. *arma* – щит (у Анастасия Синаита), войско (у Иоанна Малалы), вооружение (у Феофана Исповедника), даже монашеское одеяние (у Пахомия)<sup>87</sup>. Не приходится удивляться, что в старославянских текстах там, где должна быть колесница, встречается также **арма**, **ѣждениѣ**, **кола** (мн. ч.).

Максимум абстрагированности понятия **оржжнѣ** имеет место в тех случаях, когда это слово применялось к главному символу христианства – Кресту: **выхваляемъ высьга · образъ Крѣста Твоего · ѿгоже далъ еси · намъ на помощь вѣроуженѣ**<sup>88</sup>. При этом обращает на себя внимание случай, когда в XVII в. протопоп Аввакум применил слово *рог* для обозначения окончностей креста: «Егда Нерон повеле его (апостола Петра. – М. М.) в Риме распяти на таковом же Кресте, яко на Христове, Петр же не восхоте подобитися Христове смерти, повеле себя вверх ногами поставить. И поворотиша Крест: верхним рогом водрузиша в колоду <...> Широта пречное древо, к немуже прибиты быша руке. А долгота долгое – и сам разумеши. Высота же и глубина, подножие: высота верхний рог, а глубина нижний рог»<sup>89</sup>. В другой версии этого высказывания Аввакума формулировка иная: «Распинатели же

<sup>79</sup> Wessel K. Durchzug durch das Rote Meer // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Lfg. 9. Stuttgart, 1967. Sp. 1–9.

<sup>80</sup> Koschmieder E. Op. cit. S. 250–252. Фараоном средневековые авторы образно называли несправедливого преследователя христиан (ср. в стихире мученику Андрею Стратилату: **сѣ врагомъ сплетъ сѣ · и сего разорѣшиши еси · яко другаго мараона · течениемъ крѣви твоѣхъ · погрозилъ еси всѣмъ вождѣмъ достоуважаемѣ** – Миней РГАДА. № 125. Л. 59 об.), отсюда и переносное значение этого слова в русском языке XIX–XX вв. – ироническое название полицейского.

<sup>81</sup> [Ягич И. В.] Указ. изд. С. 191. Ср. разночтения в ст.-слав. тексте Пс 19, 8 – **въ оржжыхъ – на колесницяхъ**:

Psalterium Bononiense / Ed. V. Jagić. Wien. 1907. S. 86.

<sup>82</sup> Koschmieder E. Op. cit. S. 6, 150, 218, 252, 256.

<sup>83</sup> Культура древнего Египта. М., 1976. С. 141–142.

<sup>84</sup> Smolian J. Vehicula religiosa. Wagen in Mythos, Ritus, Kultus und Mysterium // Numen. Bd. 10. Amsterdam, 1963; Civil M. Isme – Dagan and Enlil's Chariot // Journal of the American Oriental Society. N 88.1. Baltimore, 1968.

<sup>85</sup> Ferrua A. Le pitture della nuova catacomba di Via Latina. Città del Vaticano, 1960. Col. 37, 105.

<sup>86</sup> Omont H. Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1929. Tab. 42.

<sup>87</sup> Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexikon. Oxford, 1969. P. 227.

<sup>88</sup> Koschmieder E. Op. cit. S. 230.

<sup>89</sup> Сказания о распрях, происходивших на Керженце из-за Аввакумовых догматических писем // Материалы для истории раскола / Под ред. Н. И. Субботина. Т. 8. М., 1887. С. 222–223.

поворотя вверх ногами Петра и в колоду вдолбиша верхний конец креста, по прошению его»<sup>90</sup>. По данным картотеки Словаря XI–XVII вв. Института русского языка АН СССР других случаев такого значения слова *рог* нет. Но можно доказать, что Аввакум точно следовал древнеславянской традиции, сейчас утраченной из-за лакуны в Чудовской Псалтыри XI в. с толкованиями Феодорита Киррского. В греческом тексте его толкований на псалмы 88, 18 и 91, 11 *рогом* называется не только оконечность Креста, но и Крест в целом<sup>91</sup>.

В «Слове о полку Игореве» есть трудное место, всегда привлекавшее внимание исследователей и как раз имеющее отношение к рассмотренной нами лексике. Смутно угадывается его важная, если не главнейшая роль в полных трагизма строках, описывающих горечь поражения: «Я Игорѣва хуаьрога пазкѹ не крѣсити. За нимѣ кликиѹ Варна, и Жалѣ поскочи по Рѹской земли, сматѹ людѣмѣ мычичи въ пламинѣ розѣ. Жены Рѹкни възплакашасѣ».

Попытаемся представить себе, что может значить *пламенный рог* и в какой связи с ним находится *Жалѣ*. У специалистов по «Слову о полку Игореве» *Жалѣ* считается именем нарицательным<sup>92</sup>, связанным с *желѣ* 'скорбь', 'плач', и «речь идет о том, что из огненных труб метали жар на людей»<sup>93</sup>; образ как будто навеян военной тайной византийцев – греческим огнем, самовозгорающейся смесью, струями которой греки поливали корабли противника, а материал для создания этого образа «кроется в фольклоре русском и восточном»<sup>94</sup>; впрочем у *рога* эпитет *пламинѣ*, «чуждый устной традиции»<sup>95</sup>. По другой версии, *рог* в данном контексте – «сосуд, сделанный из рога животного или подобный ему по форме»<sup>96</sup>.

Убедительность этих смысловых сцеплений не настолько велика, чтобы не возникало желание искать какие-то другие интерпретации – тем более, что *рогѣ* не есть «нарост из костного вещества»<sup>97</sup>, а состоит из вещества рогового. Огнестрельное оружие как фактор в художественном мышлении автора «Слова о полку Игореве» тоже не выдерживает критики, прежде всего с точки зрения реальной истории военной техники<sup>98</sup>. Существует «Хроника» Неплаха – латинский текст, написанный около 1360 г., где сообщается, что первые богемские герцоги были язычниками, «habebant enim quoddam ydolum, quod pro deo ipsorum colebant, nomen autem ydoli vocabatur Zelu», т.е. «имели же они некоего идола, которого почитали как божество своего племени, а по имени этот идол назывался Zelu». В свое время Л. Нидерле полагал, что славянская богиня *Zelu* подозрительна, так как засвидетельствована лишь в XIV в., однако после этих сомнений «*Idolatria veterum Prussorum*» (конец XVII в.) дала другое свидетельство – прусско-литовское божество зеленой растительности, имеющее имя *Zelus*. По логике реконструкции, коль скоро оба свидетельства независимы, они взаимно доказывают свою достоверность, и неизбежен вывод, что речь идет о реликтах архаического культа с обширным славяно-балтийским ареалом<sup>99</sup>. Возможно, сюда же вписывается интересующая нас *Жалѣ* [единственный список, благодаря которому известно «Слово о полку Игореве» (его датируют XVI в.), хронологически занимает промежуточное положение между «Хроникой» и «Идолатрией»]. Этимологическая связь *Zelu(s)* с цветообозначением *зеленого* ясна, мена начального согласного может соответствовать смене ипостаси божества, говорить о семантическом сдвиге в другой цвет, желтый, имеющий ту же этимологию, но противоположный символический смысл –

<sup>90</sup> Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н. К. Гудзия, М., 1960. С. 130.

<sup>91</sup> Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne. T. 80. Paris, 1860. Col. 1584, 1620. Ср.: Ёцины вѣста рогѣ бѣмѣдринѣмѣ главѣ вѣмѣмѣ Рѣтъ ([Ягич И. В.] Указ. изд. С. 0125: *Азбелев С. Н.* Отрывок славянской служебной Минеи // ТОДРЛ. № XV. М.; Л., 1958. С. 435).

<sup>92</sup> *Козырев В. А.* Словарный состав «Слова о полку Игореве» и лексика современных русских народных говоров // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 102.

<sup>93</sup> *Адрианова-Перетц В. П.* «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII вв. Л., 1968. С. 117.

<sup>94</sup> Там же. С. 37.

<sup>95</sup> Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Т. 4. Л., 1973. С. 84–82.

<sup>96</sup> Там же. Т. 5. Л., 1978. С. 47.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Ср.: *Fuchs Th.* Geschichte des europäischen Kriegswesens. Bd. 1. München; Wien, 1972. S. 232–233.

<sup>99</sup> *Hanika J.* Nomen ydoli vocabatur Zelu // Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für P. Diels. München, 1953. S. 213–227. Ср.: *Repp F.* Der alttschechische Götze *Zelu* // ZfslPh. Bd. 25. 1956.

отрицательный, по ассоциации с пожухлостью, увяданием<sup>100</sup>. Гибель Игорева полка произошла в мае, сражение началось под знаком молодой зелени, но когда оно стихло – *ничить трава жалощами, а древо с тѹгом къ земли преклонилось*. Все выжжено пламенным рогом божества, связанного с солнцем (солнце – слово того же корня, что и цветообозначения зеленого, желтого). Ср. образ Атхарваведы VIII, 3, 25: «Твоими обоими рогами, о Ятаведас (= Агни), которые непреходящи, остры и отточены, проткни врага, мчащееся на тебя чудовище, твоим пламенем»<sup>101</sup>. В этом санскритском заклинании пламенное оружие бога огня Агни тоже не поддается рационалистической дефиниции, уяснению конструктивных признаков и принципа действия – четкое понимание здесь и не требовалось по самой специфике жанра<sup>102</sup>. Что славянскому мышлению представления о *пламенном роге* были не чужды, можно видеть по оригинальному памятнику кирилло-мефодиевской эпохи – канону св. Димитрию Со-лунскому: *взсия рогъ дръжавьнынъ Дѣмитриа дѣсь*<sup>103</sup>.

«Слово о полку Игореве» содержит еще одну неясность по нашей теме, в описании последствий поражения, когда пришло время *стонати рѹской земли*. Дается странное сочетание воинских реквизитов: *нынѣ сташи стази Рюриковы, а дрѹжини – Давидовы, нѣ розно сѧ имѣ хоботы пашѹть. Копна поитѣ!* Это – канонический текст, но в аппарате отмечено, что в обоих источниках, первопечатном тексте и Екатерининской копии, фигурирует *рози носѧ*, теперь исправленное в *розно сѧ*. Конъектура не встретила возражений, всем нравится получившийся из нее образ врозь развевающихся стягов, двух ветров на одном поле, напоминающий князьям о вреде междоусобиц. Но если *рози*, мн. ч. от *рогъ*, сейчас, действительно, представляются в этом контексте бессмыслицей, то автору конъектуры нужно было бы доказать, что так было и для современников сгоревшего единственного списка «Слова». Между тем, они не считали бессмыслицей, например, упоминание *рога инрога* в пышном, начинавшемся так называемым богословием, царском титуле Ивана Грозного<sup>104</sup>, их не удивляла и Крестовоздвиженская стихира, хорошо известная грамотным современникам князя Игоря: *Четвероконьчнѹ възвышаемоу Твоемоу Крѣстоу, Хѣ Їе нашъ, · н рогъ вѣрнааго съвъзвышаеъ сѧ князѧ нашего, на томъ бражнемъ съкроушенъмъ рогъмъ*<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> Ср.: Мурьянов М. Ф. К интерпретации старославянских цветообозначений // Вопросы языкознания. 1978. № 5 (Наст. изд. Ч. II. С. 249–269).

<sup>101</sup> Scheftelowitz I. Das Hörnermotiv in den Religionen // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 15. Leipzig; Berlin, 1912. S. 457.

<sup>102</sup> Ср.: Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede / Hg. von Th. Michels, A. Pauls. Salzburg; München, 1973.

<sup>103</sup> [Ягич И. В.] Указ. изд. С. 189. О славянском происхождении этого памятника: см.: Mokry L. Der Kanon zur Ehre des Hl. Demetrius als Quelle für die Frühgeschichte des kirchenslavischen Gesanges // Anfänge der slavischen Musik. Bratislava, 1966.

<sup>104</sup> Данные картотеки Словаря XI–XVII вв. Института русского языка АН СССР. Вероятно, обоснование этой риторической фигуры было близким к комментарию на Пс 91, 11 в рукописи ГИМ XV в. (Чудовское собр., 7/177, л. 225): *И възнесетсѧ яко инорога рогъ · мон. Инорога во сѣе помянуаъ естъ · да единѣмъ рогомъ единого Їа оукажеть · якоже во тѣ звѣрѣ единъ рогъ ѿ естъства имать, такоже бѣгоутии питомици · единомѹ бжѣмѹ покланяетсѧ. Вместе с тем, здесь могли быть и фольклорные корни, ср.: Иванов В. В. Русс. индрик, индер // Этимология. 1975. М., 1977. С. 148–153. По замечанию толковника Венской глаголической Псалтыри, инорог – это «конец всех тайн»: Hamn J. Psalterium Vindobonense. Der kommentierte glagolitische Psalter. Wien, 1967. S. 235. Ср.: Einhorn J. W. Spiritualis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters. München, 1976.*

<sup>105</sup> [Ягич И. В.] Указ. изд. С. 0121. См. также: Стихирарь XII в. (БАН, № 34.7.6, л. 14).

## ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛЕКСИКА ЦЕРКВИ КАК ТЕМАТИЧЕСКАЯ ГРУППА СЛОВ.

*Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «4 сентября 1985 <г.>».*

Кирилло-мефодиевский вклад в развитие словарного состава славянского языка настолько существенен, что деятельность солунских братьев стала хронологическим рубежом между двумя эпохами в истории языка – праславянской и древнеславянской. Прирост лексики, составляющий разницу между праславянским и древне-славянским состояниями словарного состава – это тематическая группа слов церковного назначения. Разница здесь не только в количестве слов. В том и заключалось переводческое искусство первоучителей, что уже имевшиеся праславянские слова они сумели наполнять добавочным, византийским по своему происхождению содержанием – или по меньшей мере подготовили почву для того, чтобы это семантическое дополнение развилось и закрепилось впоследствии.

При этом дохристианская семантика слов, приспособляемых для церковного употребления, не аннулировалась. Даже под сильнейшим давлением нового, специфически христианского значения старое значение не только продолжало жить, но и – что особенно замечательно – могло деформировать византийский смысл, закладывавшийся в славянское слово переводчиками греческих церковных текстов. Это искажение не имело места, когда слово являлось наименованием чего-то конкретного или даже вещественного – например, дня недели (*срѣда*), или предмета храмовой утвари (*чаша*). Но в лексике, выражавшей абстрактные понятия, противоборство старого и нового значений одного и того же слова могло иметь далеко идущие и непредвидимые последствия. В масштабах всей совокупности тематической группы слов, употребляемых в церковном обиходе, это оказывалось реальной опасностью: суть вероучения ставилась в зависимость от того, на каком языке оно излагалось. Пусть не целиком вся суть, но во всяком случае какие-то ее сокровенные глубины. Отсюда – запрет в некоторых религиях переводить сакральные тексты, во имя сохранения единства идейного содержания самой религии на всей территории ее распространения. Отсюда же – борьба первоучителей славянства с так называемой ересью триязычников, стремившихся ограничить расползание исходной семантики слов христианского культа тремя языками, еврейским, греческим и латинским (по трехязычной надписи на главном символе христианства, голгофском кресте), – и не беспристрастно убежденных в том, что все прочие языки, в том числе, разумеется, и славянский, недостойны иметь свою письменность, а не только Священное Писание. Император Карл Великий, добивавшийся права для франков иметь церковные тексты на родном языке, достиг лишь того, что такие тексты стали создаваться в качестве вспомогательных, поясняющих, а собственно богослужение во всей Империи осталось латинским. Славяне же добились полного успеха, Кирилл и Мефодий создали славянскую литургию.

Семантические последствия славянского перевода исходного греческого церковного текста можно рассмотреть на примере небольшой, но в достаточной степени представительной группы слов: *мудрость – вера – надежда – любовь*. Этимологически они вполне славянские, предполагать заимствование здесь не приходится. Однако в языке миссионеров эти слова получали некоторое дополнительное значение, обусловленное тем, что триада *вера – надежда – любовь* имеется у апостола Павла, в его первом Послании в коринфянам, и выдвинута им на ключевое место в христианской этике. XIII глава этого Послания, представляющая собой гимн любви к ближнему, отражает представление о внутреннем мире человека на его жизненном пути и за эсхатологическим пределом, где находится высшее знание. Конец главы противопоставляет земное и эсхатологическое состояния:

«Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13. 12–13).

Понимание слов, намеченных нами для анализа, уясняемое из комментаторских писаний Отцов Церкви, оказывается весьма далеким от того, которое можно вывести из чистого этимологизирования, расхождение есть уже на почве исходного греческого языка.

Концепции христианской философии в их словесном выражении не были общедоступными, требующаяся для народной религии доходчивость была где-то не позже конца VI в. подменена испытанным средством персонификации. Этим религиозное чувство получало эмоциональный выход в обрядовых почестях, воздаваемых памяти конкретных людей, что было умопостигаемо для каждого. Концептуальное слово превратилось в личное имя, к образовавшимся трем мученицам Вере,

Надежде, Любви была присоединена мать их София, буквально 'мудрость'. Для них была создана легенда, ставшая в новое время агиологической проблемой<sup>1</sup>, поскольку православная традиция нетерпима к отрицанию историчности чествуемых ею святых, признание самого факта персонификации внутри этой традиции невозможно, точно так же для нее немыслима и постановка вопроса о том, почему в триаде добавился четвертый член и почему у него такое имя.

Есть причины предполагать, что апостол построил свою триаду не на чистом листе, а в полемике с формулой гностического происхождения, в которой, сверх названных в 1 Кор 13, 13 членов, был и четвертый – γνῶσις знание; все четыре члена понимались гностиками как наименования божественных сил, образующих духовного человека и являющихся основанием его бессмертной сущности<sup>2</sup>. Эту догадку можно продолжить: возникновение образа Софии-матери в ряду четырех персонификаций, вероятно, является возвратом утраченного гностического мотива, облегченным синонимичностью слов σοφία и γνῶσις в языке ранней апологетики<sup>3</sup>.

Три главных храма древнерусского государства оказались называемыми одинаково – София Киевская, София Новгородская, София Полоцкая. Это было легко угадываемым уподоблением главному храму Византийской империи – константинопольскому собору св. Софии.

Природу этих посвящений исследовал С. С. Аверинцев. В его труде «дело идет о простом вопросе: что могло означать в первой половине XI столетия имя Софии, "Премудрости Божией", которому был посвящен в 1037 году киевский храм – как ровно за пять веков до того, в 537 году, константинопольская Айя-София, а через несколько десятилетий после того соборы Новгорода и Полоцка?»<sup>4</sup> Труд этот является естественной частью решения нашей более общей задачи, здесь можно ограничиться простой отсылкой к нему, но уточнения к процитированным программным словам дать все же надо.

Новгородский храм, носивший имя Софии, был воздвигнут уже в 989 г., он был деревянный<sup>5</sup> и находился, надо полагать, на месте ныне существующего каменного собора (1045–1050). Летописец в статье 1045 г. сообщил о причине замены одного храма другим:

Въгорѣ с(вѣ)там Софіи въ сѣв(отѣ) по заутрѣни въ ч(а)сѣ ·҃҃· м(ѣ)с(ѣ)ца марта въ ·ѣй· въ тоже мѣт(о) · зложена вы(тъ) с(вѣ)там Софіи Новѣгородѣ Володимиромъ кн(ѣ)зѣмъ<sup>6</sup>

София Киевская тоже существовала и до 1037 г. Епископ Титмар Мерзебургский, умерший 1 декабря 1018 г., успел записать в дошедшей до нас собственноручной «Хронике» факт киевской встречи Болеслава Храброго с зятем Святополком Владимировичем 14 августа 1018 г. «в монастыре св. Софии, который по какой-то случайности за год перед этим несчастно погорел» (in sancta monasterio Sofhiae, quod in priori anno miserabiliter casu accidente combustum est)<sup>7</sup>. Вероятно, жертвой этого пожара было деревянное сооружение, Софийский храм, освященный, согласно записи в русском Апостоле 1307 г., княгиней Ольгой 11 мая 952 г.<sup>8</sup> – в праздник τοῦ γενεθλίου τῆς πόλεως, буквально 'рождения города', то есть перенесения Константином императорской резиденции из Рима в Константинополь 11 мая 330 г. Это совпадение дней календаря – знаменательная примета развившейся впоследствии ситуации, охарактеризованной К. Марксом: «Династия Рюриковичей перенесла свою столицу из Новгорода в Киев для того, чтобы быть ближе к Византии. В

<sup>1</sup> Cp.: Girardi M. Le fonti scritturistiche delle prime recensiones greche della passio di S. Sofia e loro influsso sulla redazione metafrastica // Vetera Christianorum. T. 20. Bari, 1983. P. 47–76.

<sup>2</sup> Reltzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1927. S. 383–393. Cp.: Dupont J. Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Louvain; Paris, 1949. P. 414; Schmithals W. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung su den Korintherbriefen. Göttingen, 1965. S. 135–137.

<sup>3</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hg. von G. Friedrich. Bd. 7. Stuttgart, 1964. S. 527.

Эзотеричность так называемой софиологии, развивавшейся с конца XIX в. последователями Владимира Соловьева как течение русской религиозной мысли (официально осужденное Православной церковью), сродни эзотеричности древнего гносиса, интенсивно изучавшегося как раз одновременно с развитием софиологии, которая недостаток фактических данных о мертвом гносисе восполняла заимствованиями из живого штейнерианства, оказывавшего влияние на русских поэтов-символистов и, в свою очередь, испытывавшего на себе их влияние.

<sup>4</sup> Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 25.

<sup>5</sup> Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М. 1966. С. 11.

<sup>6</sup> Новгородская харатейная летопись. Под наблюдением М. Н. Тихомирова. М., 1964. С. 10–11.

<sup>7</sup> Thietmar von Merseburg. Chronicon. Neu Übertragen und erläutert von W. Trillmich. Darmstadt, 1970. Lib. VIII, 32.

<sup>8</sup> Каргер М. К. Древний Киев. Т. 2. М.; Л., 1961. С. 98–102. Cp.: Poppe A. The Building of the Church of St Sophia in Kiev // Journal of Medieval History. Vol. 7. Amsterdam, 1981. P. 15–66.

одиннадцатом веке Киев подражал во всем Константинополю и его называли *вторым Константинополем*; в этом названии нашли свое выражение вековые стремления России. Религия и цивилизация России – византийского происхождения»<sup>9</sup>. Каменная София Киевская, закладка которой состоялась в 1037 г., была закончена и освящена не ранее 1046 г.

Довольно безнадежны перспективы определить время сооружения Софии Полоцкой, из-за отсутствия древних текстовых свидетельств об этом событии; собственно архитектурные критерии здесь бесполезны, так как первоначальный облик храма изменен перестройками настолько, что теоретическая реконструкция невозможна. «Общепринятая датировка полоцкой Софии – 1044–1066 гг. – до специальных исследований нам кажется справедливой»<sup>10</sup>.

Наконец, кому была посвящена в 537 г. константинопольская София – это еще вопрос. Существует мнение, что замысел посвящения был ориентирован не на Софию как Премудрость Божию, а на египетскую мученицу Софию, сегодня известную не ближе чем по лаконичному упоминанию под 2 сентября в арабском Александрийском синаксаре епископа Михаила Малигского (документ середины XIII в.), имевшем в своей основе древние коптские материалы, ныне утраченные<sup>11</sup>.

Древнерусские посвящения Софийских соборов еще не означают, что славянское восприятие византийской мысли было строго адекватным семантике греческого оригинала. В календаре Остромирова Евангелия, написанного в Киеве или Новгороде в 1056–1057 гг., упомянутый выше праздник τοῦ γενεθλίου τῆς πόλεως по недостатку знаний в греческом языке обозначен как **па(м)т(ь)с(ва)т(у)моу Генетлию и мнозѣхъ**<sup>12</sup>. В календаре Мстиславова Евангелия XI/XII в. недоразумение устранено: **вѣспоминаніе бл(а)говѣщеніем(ь) б(о)жїемъ д(у)х(о)внѣмъ творим(ъ) · създѣаніи сего вогохранимаго · ц(ь)с(а)рьскаго града**<sup>13</sup>. Примечательно, что у южных славян, не претендовавших на преемственную связь своих столиц с Константинополем, этот праздник не обозначен (в календарях Саввиной книги и Ассеманиева Евангелия). Нет его и в календаре восточнославянского Архангельского Евангелия 1092 г., как и в Путятиной Минее XI в. Поскольку церковные календари средневековья в подборе своих праздников обычно имеют локальные особенности, то из проведенного сопоставления можно сделать предположительный вывод, что календари Остромирова и Мстиславова Евангелий отразили политические амбиции столицы Киевского государства, что выявленная общая черта говорит в пользу написания обеих рукописей в Киеве.

Неизмеримо труднее, чем в название константинопольского праздника, было для славянских переводчиков проникнуть в смысл греческого σοφία – слова, для которого сами греки не в состоянии были дать семантическую мотивировку, как это убедительно показал недавно В. Н. Топоров, проделавший тщательную аналитическую работу над материалом небывало большого объема, одно лишь собиранье и целесообразное расположение которого было бы под силу лишь очень немногим ученым современности<sup>14</sup>.

И все же, на наш взгляд, в семантическом построении В. Н. Топорова недостает одной точки опоры – на Плотина, чьи идеи более относятся к делу, нежели показания многих из тех авторов, которые упоминания удостоились. А ведь именно Плотин, основатель неоплатонизма, первым в истории философии представил *мудрость* как ясно выраженную тему философствования, ему принадлежит та концепция мудрости как цельного, неделимого феномена, которая жива и поныне (ср. семантически прозрачные сетования нашего времени: где наша мудрость, которую мы променяли на знания? где наши знания, которые мы променяли на информацию? Здесь вовсе не подразумевается, будто информированный знает меньше, чем мудрый). Эта концепция содержится в пятой Эннеаде Плотина, посвященной учению об уме.

И еще одна мысль В. Н. Топорова может считаться приглашением к спору. Указав на то, что слово σοφία «остаётся совершенно неясным с точки зрения его семантической

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 9. М., 1957. С. 238.

<sup>10</sup> Алексеев Л. В. Полоцкая земля. М., 1966. С. 199.

<sup>11</sup> Bibliotheca Sanctorum. Т. XI. Roma, 1968. Col. 1272.

<sup>12</sup> [Востоков А. Х.] Остромирово Евангелие. СПб., 1843. Л. 272 об.

<sup>13</sup> Билярский П. С. Состав и месяцеслов Мстиславова списка Евангелия (извлечено из соч. проф. К. И. Невоструева) // Изв. ОРЯС. Т. 10. Вып. II. СПб., 1861. С. 129. Ср.: Апракос Мстислава Великого / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983. С. 265.

<sup>14</sup> Топоров В. Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ. Происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980. С. 148–173.

мотивировки и, следовательно, этимологически закрытым», исследователь продолжает: «Это положение составляет резкий контраст с прозрачностью и, так сказать, естественностью, простотой (актуальной или научно-лингвистической) языкового выражения понятия "мудрость" в других традициях, о чем можно составить представление по таким образцам, как лат. *sapientia* 'мудрость' ('благоразумие', 'рассудительность') при *sapio* 'иметь вкус', 'быть рассудительным' (ср. *sapor* 'вкус') из и.-е. \**sap-* 'пробовать на вкус', 'вкушать'; или слав. \**mōdrostь* (ср. авест. *mazdra* 'мудрый', лит. *mañdras*, -*ūs* 'бодрый', лтш. *muōdrs* и т. п., а также др.-инд. *mānas* 'мысль' и др.), восходящее к и.-е. \**men-*, обозначающему особый вид ментального возбуждения (ср. слав. *měniti* 'думать', 'помнить', др.-греч. μέμνα, μένος 'сила', 'гнев', 'ярость', 'бешенство', но и 'намерения', 'мысль' (ср. μανία), лат. *memini*, готск. *man* и т. п.)<sup>15</sup>.

По нашему мнению, весьма расплывчатые смысловые пунктиры, которые у этимологов принято прорисовывать между только называемыми, но никак не определяемыми словами разных языков, нет никаких оснований отождествлять с «прозрачностью», «естественностью, простотой языкового выражения». При ближайшем рассмотрении оказывается, что славянское \**mōdrostь* прозрачно только до тех пор, пока на него смотрят издали и, так сказать, мимоходом.

На материале современности уразумение языкового выражения понятий дается лексикологу проще, чем по древним текстам. Однако в данном случае нет оснований утверждать, что русскому слову *мудрый* и его производным сегодня присуща семантическая прозрачность. Они употребительны в самих высоких контекстах поэзии и публицистики, но не имеют сколько-нибудь развернутых лексикологических интерпретаций, а в словники советских философских справочников и энциклопедий не включены. Писать на эту тему философы все же начинают. А в докторской диссертации В. А. Блюмкина, проявлено похвальное стремление к терминологической строгости: автор, применяя «широко используемый в диссертации лингвистический анализ моральных терминов», который «подвел нас к проблемам современной информатики, занятой разработкой информационно-поисковых систем и соответствующих языков», пришел к заключению, что «обязательными (так! – М. М.) чертами сознания и поведения нового человека» должны стать пятьдесят семь моральных качеств, в ряду которых на пятьдесят втором месте находится *мудрость*, понимаемая как морально-прагматическое качество. «При этом под прагматическим сознанием понимается совокупность представлений и чувств, ценностей и императивов, связанных с обеспечением личного и узкогруппового благополучия»<sup>16</sup>. Другой философ, В. И. Бакштановский, положительно рекомендует нам идеи В. А. Блюмкина как «автора одного из немногих исследований проблемы нравственной мудрости»<sup>17</sup>. Все это, к сожалению, не означает, что семантическая прозрачность интересующего нас слова уже почти достигнута.

Так, А. Г. Спиркин в своих мыслях о феномене мудрости хочет опереться на авторитет Т. И. Ойзермана<sup>18</sup>. Однако академик Т. И. Ойзерман сам предупредил, что «было бы разумно отказаться от определения понятия мудрости», хотя «нам представляется, что мудрость не пустое слово, не название для явления, которого не существует»<sup>19</sup>. Особенно знаменательно мнение ученого о том, что «первоначальный смысл слова "философия" сохраняет свою значимость и в наши дни. Речь идет о возможности человеческой мудрости, но также и о том, что мы никогда не будем переполнены ею»<sup>20</sup>. Из этого можно сделать вывод, что первоначальный смысл *философии* и *мудрости* нужен не только филологам, а семантическую реконструкцию надо проводить с сознанием повышенной общественной ответственности.

В связи с этим, обращает на себя внимание единственная работа, имеющая темой специально этимологию исконно русского слова *мудрость*, она вышла из-под пера эрудированного грециста С. Я. Лурье<sup>21</sup>. Отделив в прилагательном *мудрый* -р- как суффикс той же природы, что и в словах *острый* (ср. *ость*), *хитрый* (ср. *похитить*), *мокрый* (ср. *мокнуть*), С. Я. Лурье интерпретировал корень слова как тождественный содержащемуся в общеславянском названии мужского яичка (дв. ч. им. п. *мжжѣ*), откуда он вывел исходное для прилагательного *мудрый* значение – тот, кто с яйцами – и

<sup>15</sup> Там же. С. 148–149.

<sup>16</sup> Блюмкин В. А. Моральные качества личности (их сущность, структура, типология и особенности формирования в социалистическом обществе). Автореф. дис. ... доктора филос. наук. М., 1979. С. 7, 33, 41–42.

<sup>17</sup> Бакштановский В. И. Проблема нравственной мудрости // Нравственная культура. Сущность, содержание, специфика. Вильнюс, 1981. С. 222.

<sup>18</sup> Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 108–109.

<sup>19</sup> Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 41, 46.

<sup>20</sup> Там же. С. 44.

<sup>21</sup> Luria S. Zur Etymologie des russischen Wortes мудрый 'weise' // Omagiu lui Al. Graur. București, 1960. S. 247–254.

довершил картину этнологическими данными о племени дикарей, в котором вождь (а он всегда – «мудрый»!) остается у власти, пока он в силах удовлетворять сексуальные потребности своих многочисленных жен. В лингвистическое обоснование гипотезы дана таблица греческого, латинского и германского соответствий (μῆδομαι 'обдумывать намерение, иметь в голове', *mens* 'ум', *gimaht* 'способность, сила' и μῆδεα, *mentula*, *gimaht* 'срамное место'), в сравнительном языкознании давно обсуждавшихся, так что С. Я. Лурье оставалось взять на себя подведение славянской семантической параллели.

Оригинальная гипотеза С. Я. Лурье, изложенная по-немецки и опубликованная в Румынии, обходится в этимологической литературе молчанием, выраженная автором надежда на продолжение сбора доказательного материала не нашла желающих двигаться по этому пути. Вышедший впоследствии капитальный «Этимологический словарь греческого языка» П. Шантрена признал не заслуживающим доверия основной аргумент нашего грециста – связь между μῆδεα и μῆδομαι, и выразил сомнение относительно того, будто *mentula* производно от *mens*<sup>22</sup>. Что же касается двух значений древневерхненемецкого *gimaht*, то надуманность их привлечения к теме мудрости так же очевидна, как и бесспорная связь между обоими значениями самого *gimaht* < *maht*, ср. нем. *Macht* 'сила, мощь'.

Проблема мудрости остается открытой. Это ставит, между прочим, в тяжелое положение и лексикографов, которым приходится давать дефиниции, они не имеют права ссылаться на отсутствие теоретических решений. К примеру, для иностранцев, сегодня изучающих русский язык, *мудрый* – это 'очень умный'; *wise*; *sage*; *sabio*; *weise*<sup>23</sup>. Но остается непонятным, почему, скажем, о своем противнике в войне русский человек не затруднится отозваться как об умном, или даже очень умном, но никогда не назовет его мудрым. А причина в том, что русский человек, и сам того не зная, в существенной мере все еще следует пониманию смысла этого слова, отмеченному великим лексикологом прошлого В. И. Далем: «*Мудрый*, основанный на добре и истине; праведный, соединяющий в себе любовь и правду; в высшей степени разумный и благонамеренный»<sup>24</sup>. В самом деле, *мудрый* своими словами и поведением, которые в принципе не бывают злобными (в этом – главное отличие от врага), поневоле заставляет окружающих думать, что ему интуитивно ведомы неизреченные законы бытия, что он причастен к пониманию высшего смысла рождения, жизни и смерти человека: величие такой личности не заслоняется будничностью тех дел, какими ей приходится заниматься, и, строго говоря, оно не нуждается в подчеркивании торжественной красотой одеяний и в прочих внешних признаках высокого положения. Мудрому в высокой степени присуще то, что называет невербальным интеллектом – поэтому и невозможно безукоризненно описать словами феномен мудрости.

Древнеславянские переводчики поставили понятие мудрости в необычное положение: σοφία они переводили то как *мѣдрость*, то как *прѣмѣдрость*, хотя, как правило, они не наделяли префиксом *прѣ-* в усилительном значении те славянские слова, греческая модель которых усилительной приставки не имела. Зачем понадобился вариант с префиксом? Возможно, он отражает желание переводчика этим средством усиления, примененным творчески, без формальных оснований, поднять славянское слово до мистериальных высот греческого оригинала, славянской духовной культуре того времени неведомых<sup>25</sup>. Еще один путь к достижению той же цели – перенос в славянский язык греческого слова в его греческом облике. Этим трудное понятие маркируется однозначно: единым словом для обоих языков, высокоразвитого и младописьменного. В дальнейшем усвоение понятия носителями младописьменного языка – вопрос времени. Движение по этому пути ознаменовалось тем, что наряду со славянскими неологизмами, построенными в расчете на общепонятность, –

<sup>22</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 3. Paris, 1974. P. 692–693.

<sup>23</sup> Краткий толковый словарь русского языка / Под ред. В. В. Розановой. М., 1985. С. 98.

<sup>24</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1880.

<sup>25</sup> Иначе объясняет возникновение префиксального варианта Р. М. Цейтлин: «Видимо, первоначальное специальное значение – наименование части библии ("Книги Премудрости Соломона") – постепенно приобрело более общее значение 'божественная мудрость', а затем собственно отвлеченное 'большая мудрость'» (Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. М., 1977. С. 165). Но в Изборнике 1073 года (л. 252 об.) книга, о которой идет речь, называется беспрефиксно, *мѣдрость Соломона*, а главное – перевод книг Ветхого Завета не был первым действием славянских первоучителей, они начинали с литургии, где, как и вообще в патристике, доминирует христологический аспект понимания мудрости, в этом ключе и надлежит понимать многократно повторяющийся по ходу литургического действия возглас *Соφία, ὁρθοί Прѣмѣдрость, прости* (ср.: Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание, протоиерея М. И. Орлова. СПб., 1909).

ЛИБОМЖДРИК, ЛИБОМЖДРИТИ и т. п., – стали употребляться в тех же контекстах славянские слова с греческой основой *φιλοσοφ-*, пользование которыми уже предполагало некоторую образованность. В греческом Новом Завете *φιλοσοφία*, *φιλόσοφος* встречаются всего по одному разу (Деян 17, 18; Кол 2, 8), причем в обоих случаях – в антихристианском значении. В Остромировом Евангелии 1056–57 г. календарная рубрика 14 февраля употребляет слово *ѿлософъ* как почетное прозвище первоучителя славян, на этот день назначена отсутствующая у греков память *прѣп(о)д(о)бнаго о(ть)ца нашего Костантина ѿлософа нареченаго въ чръньчство именемъ Кърила*<sup>26</sup>. В Ассеманиевом Евангелии конца X – начала XI в. в этот же день – память *с(в)таго о(ть)ца наш(его) Кърила ѿлософа*<sup>27</sup>. В Путятиной Минее, рядом лингвистов датируемой временем между этими двумя рукописями, мы встречаемся с *ѿлософлѣжъ мыслѣжъ*, в положительном значении, потому что принадлежащей библейскому праведному страдальцу Иову<sup>28</sup>, но наряду с этим в данной рукописи есть и прилагательное *ѿлософьскъ* с резко отрицательным, фактически бранным значением, причем без повода со стороны греческого оригинала, по инициативе переводчика. Оригинал является творением Иосифа Гимнографа (816–886), современника славянских первоучителей, и представляет собой канон апостолу Андронику, где третий тропарь седьмой песни начинается обращением к апостолу:

Ῥητορικῆν,  
σοφὴ, ἀδολεσχίαν  
καταβαλὼν  
ἀπλότῃτι δογμάτων<sup>29</sup>. 29

(Риторское суесловие ты, мудрый, ниспроверг прямого догматов.)

Но в Путятиной Минее (л. 76) читаем:

ѿлософьска, моудре, шеперання  
низложъ простынкѣжъ оученнѣ.

Шепераниѣ < *шеперати* 'поносить, болтать, сплетничать', слово живет в севернорусских диалектах, сербохорватском, словенском, чешском и верхнелужицком языках<sup>30</sup>. Перевод, представленный в Путятиной Минее – не единственный для своего времени, в рукописи XII в. (ГИМ, Синод, собр., № 1, л. 66) фраза выглядит соответствующей оригиналу:

Вѣтинскок,  
моудре, глаголенникъ  
низложи простынею  
оученнѣ.

Своеобразие перевода Путятиной Минее обусловлено хорошим чувством языка и пристрастным отношением к философии как достойному порицанию умствования на языческий лад. Это умствование якобы бессильно постигнуть содержание высоких христианских истин: как раз в IX в. византийцы официально предали церковной анафеме самого Платона, родоначальника всего европейского философского идеализма. Переводчик Путятиной Минее ни в чем не ошибся, ошибку совершаем мы, филологи XX в., когда, не привлекая греческий текст, делаем в славянском переводе необоснованное словоделение и сочиняем дефиниции к получившимся псевдословам:

МУДРЕГЛУМЛЕНИЕ, с. В и т и й с к о е м у д р е г л у м л е н и е – забава, развлечение, связанное с ораторским искусством, красноречием. *Вѣтинское мѡдреглѡмленіе*. Мин. май XII в., 84\*. – Ср. *мудрешеперание*.

МУДРЕШЕПЕРАНИЕ, с. То же, что *мудреглумление*. *Вѣтинское мѡдреглѡмленіе*. Мин. май XII в., 84, в Мин. Пут. XI в. – *ѿлософьска мѡдрешеперання*\*<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> [Востоков А. Х.] Остромирово Евангелие. СПб., 1843. Л. 265 об.

<sup>27</sup> Kurz J. Evangeliiŕ Assemaniv. Praha, 1955. P. 286.

<sup>28</sup> Это – выражение из стихир на 6 мая, начинающейся словами *Иова непокрѣднаго въ напастьхъ* (л. 25), ее греческий текст известен только по зачалу *Ἰὼβ τὸν ἀήττητον ἐν πειρασμοῖς* (Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Vol. II. Città del Vaticano, 1961. P. 243). История Иова попадала в самую сердцевину важнейшего для христианской апологетики философского вопроса о смысле страданий и вопиющих несправедливостей, имеющих место в мире с ведома всемогущего и абсолютно доброго Бога.

<sup>29</sup> Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ. Т. Е'. Ἐν Ῥώμῃ, 1899. Σ. 116.

<sup>30</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1973. С. 428.

<sup>31</sup> Словарь русского языка XI–XVII в. Вып. 9. М., 1982. С. 293–294.

Звездочки в этих словарных статьях означают, что цитата взята не из первоисточника, а из вторых рук – из «Материалов для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского. «Материалам» этим нет цены, но лексикографы знают и недостатки изданного посмертно труда И. И. Срезневского и стараются использовать его только критически<sup>32</sup>. Одним из этих недостатков является как раз отсутствие греческих параллелей для цитат из гимнографии; о причинах данного затруднения, непреодолимого в условиях царской России, мы уже имели повод писать<sup>33</sup>.

Лексикологическое освоение гимнографического материала Киевской Руси является перспективой, которая раскроет синонимику, все донныне невыявленные грани значений многих древнерусских слов, в том числе и относящихся к семантическому полю *φιλοσοφία*. К примеру, в той же Путятиной Минее греческое наречие φιλόσοφος передано через инверсию *мѣдролѣбно* (л. 95)<sup>34</sup>, не привившуюся в языке. В Минее 1096 г. наречию в превосходной степени φιλοσοφώτατα тоже соответствует *мѣдролѣбно*<sup>35</sup>, чем подтверждается, что инвертированная словообразовательная модель далеко не случайна, для славянского грамматического строя образования на *-лѣбе* как раз характернее и чаще встречаются, чем образования, начинающиеся с *лѣбо-*.

В Путятиной Минее (л. 46 об.) впервые дано зачатое гимна *Не мѣдростию*, в полном тексте которого (Ирмологий конца XII в. – ГИМ, Воскр. собр., № 28, л. 95 об.) противопоставлены два вида мудрости, земной и небесный:

Не мѣдростию  
ни славою ни богатствомъ хвалимъ са  
нь Твою Ѡтьчею  
сзаставною мѣдростию Божию.

Οὐκ ἐν σοφίᾳ  
καὶ δυνάμει καὶ πλούτῳ καυχώμεθα  
ἀλλ' ἐν τῇ τῇ τοῦ πατρὸς  
ἐνυποστάτῳ σοφίᾳ θεοῦ<sup>36</sup>.

36

Первое значение – то, которое подразумевал и первый киевский писатель Иларион (середина XI в.), воздавая хвалу памяти крестителя Руси Владимира Святославича: *како възели са въ та рѣзѣмъ · выше рѣзѣмъ земленихъ мѣдрецъ*<sup>37</sup>. Значение этого же слова в четвертом стихе выражает понятие чисто богословское, только к нему и был применим префиксальный вариант слова. И вместе с тем под словом *мудрость* могли подразумеваться оба значения одновременно: *мѣдрость же есть вѣдѣние б(о)жскихъ и чл(о)в(ѣ)чскихъ вештин*<sup>38</sup>.

Путятина Минее употребляет, без достаточных на то оснований со стороны греческого оригинала, оксиморон *нижи мѣдрость* (л. 52 об.)<sup>39</sup>. Вероятно, ключом к пониманию такого хода мысли является характерный для средневековой культуры напряженный интерес к замалчиваемому Евангелиями детству Христа, порождавший апокрифические домыслы. Единственное каноничное известие – у евангелиста Луки, о беседе с 12-летним Христом, поразившим взрослых своим разумом; оно завершается словами: Ἰησοῦς προέκοπτεν σοφία καὶ ἡλικία, ἰ(н)с(х)ъ же спѣаше прѣмѣдростниж и тѣлѣмъ – так во всех древнейших списках, содержащих Лк 2, 52<sup>40</sup>. Здесь налицо та премудрость,

<sup>32</sup> Смирнова О. И. Использование Материалов для словаря древнерусского языка И. И. Срезневского в Словаре русского языка XI–XVII вв. // Теория и практика русской исторической лексикографии. М., 1984. С. 188–200.

<sup>33</sup> Мурьянов М. Ф. О работе И. В. Ягича над служебными Минееми 1095–1097 гг. // Вопросы языкознания. 1981. №5. С. 93–105 (Наст. изд. Ч. II. С. 69–84).

<sup>34</sup> Analecta Hymnica Graeca, IX. Canones maii. C. Nikas collegit et instruxit. Roma, 1973. P. 277.

<sup>35</sup> СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 9. С. 297. Ср: [Ягич И. В.] Служебные Минееи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 196.

<sup>36</sup> Eustratiades S. Heirmologion. Chennevières, 1932. P. 96.

<sup>37</sup> Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев, 1984. С. 94.

<sup>38</sup> Изборник 1073 г. М., 1983.

<sup>39</sup> ЧОИДР. 1882. Кн. 4. М., 1883. С. 151.

<sup>40</sup> Получилась как бы антитеза духа и плоти, основанная, впрочем, на переводческом недоразумении – народно-этимологическом сближении ἡλικία и ὕλη. В Мстиславовой Евангелии начала XII в. ошибка отсутствует: ἰ(н)с(х)ъ

которая понималась как ипостась предвечного Христа в феотокионе Путятиной Минеи (л. 19), поставившем переводчика втупик перед проблемой выбора грамматического рода (Христос – м. р., но премудрость – ж. р.), для греческого языка не существовавшей:

Прѣмудр(о)сть Б(о)жия в'сѣхъ творьць  
взъ твоѣхъ ѡтробѣхъ, Б(о)г(а)ти, в'селѣла сѧ ксть  
(вариант ГИМ, Синод. собр., № 166: в'селѣла сѧ ксть)  
и домъ сздалъ ксть  
(вариант ГИМ, Синод. собр., № 166: сзздала ксть)

Σοφία θεοῦ πάντων τεχνίτις  
γαστρί σου, πάρθενονμήτορ, σκηνώσασσα,  
οἶκον φιλοδόμησεν<sup>41</sup>.

41

Сопоставление слова с антонимом нередко углубляет понимание семантической природы этого слова, прежде всего уточняет наше представление о его месте в ряду слов, обозначающих нарастающее качество, свойство. В этом отношении антитеза в философской лирике Пушкина особенно хороша, чтобы показать уязвимость представления о мудром как об очень умном:

Как эта лампада бледнеет  
Пред ясным восходом зари,  
Так ложная мудрость мерцает и тлеет  
Пред солнцем бессмертным ума.  
(Вакхическая песня. 1825)

Здесь заложено то же классическое противопоставление дольного и горнего, которое в русской словесности начато Иларионом и завершено софиологической персонификацией у Владимира Соловьева, в Каире:

Вся в лазури сегодня явилась  
Предо мною царица моя, –  
Сердце сладким восторгом забилося,  
И в лучах восходящего дня  
Тихим светом душа засветилась,  
А вдали, догорая, дымилось  
Злое пламя земного огня.  
(1875)

В отношении *веры* картина семантического развития не походит на предыдущую, она имеет неповторимое своеобразие. Здесь можно сказать нечто более определенное как о первоначальном, так и о конечном значении рассматриваемого слова. Обращает на себя внимание несходство развития термина *вера* и его аналогов в других языках, хотя терминологическая природа этого слова как раз и предполагает конечное единство значения, дающее нам возможность использовать для русской лексикологии результаты семантических наблюдений, проводившихся не только славистами. Русист не сочтет не относящимися к делу соображения семантического порядка, высказанные по поводу немецких имени *der Glaube* 'вера' и глагола *glauben* 'верить' И. Пипером: «В каждом имеющем свою историю, развившемся до зрелого состояния языке есть нечто такое, чего никогда не может быть в искусственно построенной терминологии: несобственное словоупотребление. "Несобственный" не означает здесь ни 'смутный', ни 'бессмысленный', ни 'произвольный'. Оно означает, что некоторое слово взято не в том строгом и полном значении, которое считается для него "собственным". Несобственность словоупотребления можно безошибочно определить по одному признаку: слово, взятое в несобственном значении, можно, не меняя смысла высказывания, заменить на другое слово – например, вместо слова "верить" подставить "думать", "принимать", "считать правдоподобным", "предполагать". Собственное значение этого же слова обнаруживается, когда такая подмена невозможна. Остается спросить: в какой именно смысловой взаимосвязи слово "верить" нельзя заменить никаким другим?»<sup>42</sup>

Далее следует пояснение, по своей образности характерное для немецкого университетского профессора того поколения, в котором не зарубцевались раны Второй мировой войны:

же спсѣмаше мѡдрѡстѣмъ и вѣзрастѣмъ (Апракос Мстислава Великого. М., 1983. С. 246).

<sup>41</sup> Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. Τ. Ε'. Ἐν Ῥώμῃ, 1899. Σ. 27.

<sup>42</sup> Pieper J. Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. München, 1962. S. 26.

«Допустим, что совершенно мне незнакомый человек, по его словам, только что вернувшийся из многолетнего пребывания в плену, приходит в мой дом с известием, что он видел в одном "лагере молчания" моего брата; что будто бы тот брат, давно пропавший без вести, о котором мы уже думали, что его больше нет в живых, на самом деле жив и тоже скоро вернется домой. Кое-что из того, что мне сейчас сообщается, вполне сообразуется с представлением, которое я сам имею о личности моего брата; сообщение в чем-то подтверждается внутренним правдоподобием. Однако решающую часть известия – а именно то, что брат жив и что дело с ним обстоит так, как мне рассказывается – я не имею ни малейшей возможности проконтролировать. До известной степени поддается проверке надежность свидетеля, и я, конечно, не упущу возможности навести о нем справки. Однако в какое-то мгновение я неизбежно оказываюсь перед принятием решения: должен я или не должен верить тому, что он сообщает? Должен я или нет верить этому человеку? Совершенно очевидно, что в этих вопросительных предложениях слово «верить» не поддается замене на какое-либо другое слово. А это значит, что здесь «верить» выступает в своем полном, строгом, собственном значении.

Два обстоятельства здесь тотчас выходят на передний план. Во-первых, тот, кто в собственном значении слова *верит*, имеет дело не только с событием (как тот, кто *знает*), но одновременно с кем-то еще, а именно со свидетелем, который за это событие ручается; на него полагается тот, кто *верит*. Во-вторых, обнаруживается, что *вера* подразумевает безоговорочное согласие, безусловное принятие сказанного за истину. Ведь если бы пришельцу, который сейчас как гость сидит за моим столом, в качестве результата моего размышления я сказал примерно то, что его известие произвело на меня глубокое впечатление и я очень даже склонен принять его слова за истину, но так как в конце концов я не имею возможности их проверить... – если бы я хотел заговорить так, то должен был бы спохватиться, что собеседник может меня прервать кратким замечанием: "Одним словом, вы мне *не верите?*" На это, видимо, можно бы ответить, чтобы как-то смягчить оскорбительность прямоты: как же, я считаю его честным человеком, я готов даже ему поверить, но не могу же я утверждать, что все обстоит на самом деле так, как я сейчас услышал. Если бы после этого собеседник непреклонно остался при своем мнении, что я ему *не верю* – он был бы совершенно прав. "Я хотя и верю, но не нахожу дело вполне доказанным" – кто говорит так, тот либо подразумевает несобственное значение глагола *верить*, либо говорит вздор»<sup>43</sup>.

В отношении осведомленности в фактах очевидец и вообще тот, кто *знает*, превосходят того, кто *верит*, но это превосходство не распространяется на прочность внутреннего «Да», которое невозможно поколебать у того, кто действительно *верит*, кто, как говорили древние, стоит *на камне веры*, ἐπὶ πέτρᾳ πίστεως. Как заметил Фома Аквинский, «это входит в само понятие веры, что человек должен не сомневаться в том, во что он верит», de ratione fidei est, quod homo sit certus de his, quorum habet fidem<sup>44</sup>. Никаких оговорок быть не может. «Если кто говорит: "Да, сейчас, в это мгновение я верю..., но я не могу обещать, что и завтра я буду верить" – тот *не верит* и сейчас»<sup>45</sup>.

Эти семантические контуры слова *вера* (*верить*) в истории всех европейских языков отрабатывались в рамках церковной лексики, в сфере религиозной, где *вера* и есть, по Канту, не что иное, как «принятие самих принципов той или иной религии»<sup>46</sup>. Впрочем уже переводчик Путятиной Минеи передал выражение χριστιανῶν τὸ θρήσκευμα 'религия христиан' через кр(ы)тыньскжж вѣроу (л. 26 об.). Тому, кто составлял в X в. Изборник болгарского царя Симеона, послуживший основой для единственно дошедшего до нас киевского Изборника Святослава 1073 года, было известно, что задавать слишком много вопросов о предмете веры значит в глубине души не верить: «вѣра пытаемаго • вѣра нѣсть» (л. 6). Но хотя Отцы Церкви учили, что *вера* есть не результат убеждающей аргументации или принуждения, а акт свободной воли, когда средневековое христианство становилось в той или иной стране государственной религией, христианизация населения производилась фактически насильственным путем, для философской подготовки каждого индивида варварское государство не имело ни возможностей, ни умения, ни терпения. На славянском примере это проявилось достаточно ярко. Исходное греческое слово πίστις (< πείθομαι 'быть убежденным', 'иметь доверие', 'подчиняться', к этому же корню этимологически восходит праславянское вѣда > рус.

<sup>43</sup> Там же. С 27–29.

<sup>44</sup> Thomas Aquinas. Summa theologiae, II. Teil des II. Hauptteils, quaestio 112, articulus 5, Antwort auf den 2. Einwand.

<sup>45</sup> Newman J. H. Glaube und Zweifel. Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Bd. 1. Mains, 1936. S. 269.

<sup>46</sup> Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Leipzig, 1950. S. 182.

убеждать<sup>47</sup>), означавшее 'согласие с христианской проповедью', 'обращение в христианство', с семантическими обертонами покорности, доверчивости, робкой надежды<sup>48</sup>, показалось славянским миссионерам слишком мягким и расплывчатым. Ему с терминологической принудительностью было назначено соответствие **вѣра** – слово безапелляционное, состоящее в ближайшем этимологическом родстве с латинским *verum* 'истинное', германским *wahr* 'истинное'. Это семантическое преобразование должно было пресечь в корне самую возможность сомнений в истинности проповедуемого учения, которое однако на стадии своего возникновения, то есть в чистейшем, беспримесном виде, относилось к сомнениям снисходительно и развеивало их евангельскими чудесами, обещая, что *πίστις* так сильна, что ею одною можно двинуть горы. Средневековье тоже очень любило доказательства истинности своей религии через чудесные знамения, но тогда этой наивной потребности оказывалось сопротивление:

Πίστις ἡγείσθω μόνῃ  
καὶ μὴ ἀπόδειξις  
τῶν ὑπὲρ νοῦν θαυμάτων<sup>49</sup>. 49

**Вѣра** да проповѣдаетъ са кдина  
а не показанье  
выше оума чждомъ<sup>50</sup>. 50

На протяжении веков развития языка безоговорочное «Да» осталось в семантике таких производных от слова **вѣра** – как *верность, доверие, поверенный* и т. п. Но исходное **вѣра** постепенно стало толерантным к *сомнение* и сравнивалось со своими терминологическими аналогами в других европейских языках. То, о чем говорит *вера*, принимается как нечто такое, что может быть, а может и не быть, как «признание за истину того, чего мы не видим или не знаем, на что нет прямых доказательств»<sup>51</sup>.

Так – в первом приближении. Живая ткань языка дает и более тонкие случаи, с трудно уловимыми оттенками мысли и чувства. Потеряв жену («после нее я более всего любил в мире: отечество и поэзию»), Ф. И. Тютчев написал В. А. Жуковскому: «Все пережить и все-таки жить... Есть слова, которые мы всю нашу жизнь употребляем, не понимая... и вдруг поймем... и в одном слове, как в провале, как в пропасти, все обрушится.

В несчастии сердце верит, т.е. понимает»<sup>52</sup>.

Но Тютчев мог не только приравнивать, но и противопоставлять смысл слов *понимать* и *верить*:

Умом Россию не понять,  
Аршином общим не измерить:  
У ней особенная стать –  
В Россию можно только *верить*.

Никому из философов не приходила в голову мысль объявить *надежду* добродетелью. Чтобы это произошло, понадобилось, чтобы философ этот был одновременно и христианским богословом. *Надежда* – это либо богословская добродетель, либо она вообще не добродетель, а просто человеческий способ вероятностного восприятия будущего, как это понимали древние греки, не делавшие по этому признаку никакого различия между дурными и хорошими людьми, между приверженцами тех или иных религий. То же самое имело место и в Средние века за пределами христианского мира.

Для примера обратимся к гениальному энциклопедисту восточного средневековья – Ибн Сине (Авиценне):

«Во время воспоминания случается так, что из-за горя, гнева или печали появление чего-то уподобляется данному состоянию. Это бывает потому, что причина горя, гнева или печали, сопровождавшая прошлые события, является отражением этой формы во внутренних чувствах. Когда форма возвращается, она делает это или нечто близкое к этому. Желание и надежда делают то же самое. Но надежда – это не есть желание, ибо надежда есть представление чего-то,

<sup>47</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique... Vol. 3. P. 868–869.

<sup>48</sup> Theologisches Wörterbuch zum NT. Bd. 6. Stuttgart, 1965. S. 174.

<sup>49</sup> Analecta Hymnica Graeca. IV. Roma, 1976. P. 472.

<sup>50</sup> Миней Дубровского, л. 14 (рукопись XI в. РНБ, шифр F. п. I. 36).

<sup>51</sup> Словарь русского языка. Т. I. Вып. 2. СПб., 1892. С. 745.

<sup>52</sup> Тютчев Ф. И. Сочинения. Т. 2. М., 1980. С. 33.

сопровождающееся суждением или взглядом, ибо в большинстве случаев это нечто осуществляющееся, тогда как желание – это представление чего-то, сопровождающееся вожеланием и суждением по поводу удовольствия от чего-то, что могло бы быть. Опасение противостоит надежде путем противопоставления, тогда как отчаяние есть полное отсутствие надежды. И все это – суждения воображения»<sup>53</sup>.

Церковь возвела *надежду* в ранг добродетели по той причине, что сам предмет *надежды* являлся смыслом христианской религии. Это была *надежда* на то, что с физической смертью каждого отдельного человека его существование не прекращается, наоборот – начинается как раз то, ради чего человек рождался: бесконечное блаженство в раю или бесконечные муки в аду, причем выбор между этими двумя возможностями решится судом самого Бога, взвешивающего добрые и дурные дела человека в его земной жизни. Если всего этого не будет, если надежда на воскресение для суда и на бессмертие пуста, – тогда, как учил апостол Павел, вера христиан не имеет никакого смысла (1 Кор 15, 14). Как именно это бессмертие осуществится – человеку знать не дано, он вправе только ждать, надеяться, и не просто иметь эту мысль в пассивном запасе знаний, никогда к ней не обращаясь, а руководствоваться ею в каждом своем поступке.

Таков смысл, заложенный в унаследованное от античности слово ἔλπις 'надежда' начальным христианством. Эпоха первых славянских переводов, когда младописьменному языку славян еще только предстояло развить разнообразие своих лексических средств, чтобы справиться с передачей богатейшей греческой синонимии, в данном случае дает обратную картину: на одно греческое ἔλπις приходится три славянских синонима – *надеж(д)а*, *(ѿ)пѣвание*, *чаиниѣ (чаинзнь)*, с неразличимой по имеющимся древним текстам семантической разницей. Это однако не означает, будто эту разницу не ощущали древние славяне: просто в дошедших до нас контекстах такие синонимы не находятся в релевантных ситуациях, если не считать единственного, но важного случая. Каноничный текст Символа веры – древнего молитвословия, имеющего высшее значение церковной присяги, – в своем последнем члене применяет глагол *чати* для выражения изложенного нами выше предмета христианской надежды: *чаю* воскресения мертвых и жизни будущего века. Вряд ли лишено изначальных оснований и то, что от глагола *(ѿ)пѣвати* происходят укр. певний, польск. *rewnu*, сегодня передающиеся по-русски как 'верный', 'уверенный', то есть словами от корня *вѣр-*, соответствующего греческому понятию πίστις, а вовсе не ἔλπις.

Вероятно, древние славяне различали *надежду*, *упование* и *чаяние*, основываясь на чувстве внутренней формы этих слов, ныне утраченном почти полностью. Этимологизированию сейчас поддается только первый из трех синонимов, причем результат, полученный этимологами-славистами, не повторяет результата греческого этимологизирования. *Надежда* расчленяется на префикс и корень, который находится в глаголе *деть* (при условии, что *нанеждѣ*, τὴν ἐλπίδα Путятиной Минеи, л. 23 об., следует принять за описку), и тогда *надеж(д)а*, буквально – 'то, чему положено состояться', или 'положенное'. Кажется, никто еще не обратил внимания на то, сколь высокоразвита идея, заключающаяся в такой семантике, и как мала вероятность найти такую силу философского детерминизма в мировоззренческих представлениях этноса, не имеющего письменности. Похоже, что *надеж(д)а* – продукт словотворчества весьма искушенных, образованных богословов, кирилло-мефодиевский неологизм, отмеченный той же печатью миссионерской энергии, что и бескомпромиссная, спешащая объявить себя истиной *вѣра*, поставленная в положение терминологического эквивалента к толерантному слову πίστις.

Не проходит удивляться тому, что семантических разработок по терминологии *надежды* не существует. Как и в проблематике *мудрости*, в авангарде должны находиться философы, которые, широко пользуясь словами этого семантического поля, остерегаются брать на себя истолкование понятия «надежда» – особенно после того, как его сделал темой своего обширного труда «Принцип надежда» философ Эрнст Блох, скомпрометировавший себя переходом к ревизионизму. К тому же, XX в. живет под знаком точных наук, а математика отказывается иметь дело с субъективизмом *надежды*, *упования*, *чаяния*, она оперирует в просторах будущего объективным понятием *математического ожидания*.

<sup>53</sup> *Ибн Сина (Авиценна)*. Книга о душе. Рассуждение четвертое. Гл. третья // *Ибн Сина (Авиценна)*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 462–463.

Необходимость выражения на славянском языке понятия, обозначаемого по-гречески ἀγάπη, ставила переводчиков перед особенно большими затруднениями. Словарь *любви* в каждом языке обнаруживает способность связывать с одной и той же лексемой весьма разные понятия, корнящиеся во внутреннем мире человека и занимающие в нем очень важное место, но изменчивые по целому ряду признаков индивидуального развития духовной культуры, а также по показателям общего характера – этническому, историческому, социальному, возрастному и т. д. Есть основания полагать, что Новый Завет потому и выбрал из греческой синонимии именно ἀγάπη, что это было слово достаточно бесцветное – настолько, что в классическом греческом языке оно не применялось для высоких литературных целей<sup>54</sup>.

Праславянский язык таким смысловым и стилистическим эквивалентом не обладал, если судить по тому, что первые переводы содержали на месте ἀγάπη многозначное *любь*, включавшее в свою семантику даже то, что с христианской точки зрения было смертным грехом блудодейания. Остается задаться вопросом, почему первоучители славян не пошли по хорошо знакомому им пути словотворчества, если готового слова с нужными свойствами не было, а речь шла о случае в высшей степени ответственном, где ошибка сразу будет у всех на виду.

Никакой ошибки не произошло. Первоучители были вправе исходить из того, что оценочные нравственные и семантические критерии средиземноморской культуры, в своих полуторатысячелетних библиотеках запечатлевшей свое понимание добра и зла, возвышенного и низменного, прекрасного и безобразного, права и преступления, бессмысленно пытаться немедленно применить в среде, находившейся на той стадии развития любовной морали, когда высшие проблемы даже не возникают, поглощаясь хаосом промискуитета – племенной общности жен и мужей. Коль скоро не было высших проблем и понятий, то не было и соответствующих им слов, но создание этически беспочвенных неологизмов не было бы действительным решением переводческой задачи. Не следует забывать, что Кирилл и Мефодий создавали не только новые слова, они созидали нового человека, восприимчивого ко всему высокому, что могла дать византийская культура. Когда изменяется к лучшему человек – изменяется к лучшему, облагораживается и семантика слов его речи, даже если эти слова остаются фонетически неизменными. А когда человек остается в безраздельной власти низменных инстинктов – придумывать для него новые слова бесполезно. В этом случае неизбежно проявится действие универсального закона Льюиса, описывающего поведение этически значимых слов в языковой ситуации того общества, в котором жил сам автор закона: «Дайте хорошему свойству имя, и через некоторое время это имя станет обозначать какой-нибудь дефект»<sup>55</sup>.

Главной осью греческой любовной лексики – с византологической точки зрения – являлась антитеза ἀγάπη – ἔρως<sup>56</sup>. При этом ἀγαπᾶν, ἀγαπήσις, ἀγάπη обозначают любовь к ближнему своему, любовь совершенно бескорыстную, не считающуюся с общепринятым принципом человеческих отношений, выражаемым знаменитой формулой римского права *do ut des* 'даю, чтобы ты дал(а)'. Для понятия ἔρως славянская переводческая мысль нашла *рачение* – слово, выхолощенное до такой степени, что единственно уцелевшее в русском языке производное *рачительный* означает (по Ожегову) 'старательный, усердный в исполнении чего-нибудь', 'разумно бережливый'.

Развитие русской лексики, связанной с понятием *любви*, ознаменовалось по меньшей мере двумя самостоятельными решениями, которые бросились в глаза западным медиэвистам, на своем родном материале аналогий не обнаружившим<sup>57</sup>.

Во-первых, отмечается, что римлянам не могло прийти на ум приписывать своим богам *любовь* к человеку (мифологические потомки богов и земных женщин отношения к теме не имеют, как и право первой ночи во взаимоотношениях феодалов с подневольными крестьянками). Между тем, русский язык имеет особое слово, обозначающее любовь Бога к людям – *благодать*.

Во-вторых, особенностью русского языка признано существование специального слова, имеющего значение 'любить глазами'. Это – глагол *любоваться*. Философские перспективы, видные сквозь призму его семантики, захватывают дух. Они включают в себя всю теорию прекрасного, созданную Платоном и развивавшуюся его продолжателями.

<sup>54</sup> Pieper J. Über die Liebe. München, 1972. S. 29–29.

<sup>55</sup> Lewis C. S. Studies in Words. Cambridge, 1967. P. 173.

<sup>56</sup> Nygren A. Eros und Agape. I–II. Gütersloh, 1930, 1937; Vallet O. Eros et Agapé // Etudes théologiques et religieuses. T. 59. Montpellier, 1984. P. 91–94.

<sup>57</sup> Pieper J. Über die Liebe. S. 35–37.

**ВЕЛИКАЯ КНЯГИНЯ ОЛЬГА И ЕЕ ИМЯ.** Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «12.7.1972».



Святая  
равноапостольная  
княгиня Ольга  
(икона, кон. XIX –  
нач. XX вв.)

Ольга – древнейшее из летописных женских имен; его первая носительница, жена великого князя Игоря, была выдающейся личностью – овдовев, она двадцать лет (945–964) возглавляла военно-феодальную иерархию складывавшегося древнерусского государства, и этот исторический факт нельзя считать само собой разумеющимся следствием смерти Игоря и несовершеннолетия его сына. Династии еще не было, знать еще не являлась замкнутым сословием ни на Руси, ни в варяжской среде<sup>1</sup>, при варварской грубости нравов и господстве силы был бы естественным переход власти к новому вождю, способному постоять за себя с оружием в руках, ведь участие женщин в управлении общественными делами обычай исключал<sup>2</sup>. Даже в странах с более высоким уровнем развития государственности это было непривычно: беспрецедентное регентство византийской императрицы Ирины (797–802), послужившее формальным поводом Карлу Великому объявить себя императором, как и более длительное правление византийской императрицы Феодоры (842–867), при которой варяги впервые появились под стенами Константинополя, закончились свержениями, тогда как личный авторитет и власть Ольги были настолько прочны, что она могла позволить себе немалый политический риск разрыва с языческими традициями среды и принятия христианства, что у варягов не раз приводило к изгнанию или умерщвлению вождя<sup>3</sup>. Ввести христианство в качестве государственной религии Руси княгине не удалось, но первый шаг к этому она сделала и, как образно выражено в «Повести временных лет», просияла среди своих языческих соплеменников «аки бисер в кале»<sup>4</sup>. Первый (деревянный) храм Софии, предшествующий созвездию соименных кафедральных соборов Киева, Новгорода и Полоцка, был освящен в Киеве при жизни Ольги, возможно – 11 мая 952 г.<sup>5</sup>

Где разгадка этой столь необычной для Европы X в. женской судьбы, какие причины обусловили устойчивость положения Ольги? Искать их в существующей историографии бесполезно, надежных биографических данных об Ольге слишком мало. В. Н. Татищев даже был уверен, что Ольга получила свое имя не при рождении, а когда на нее пал выбор Олега, в качестве опекуна искавшего жену для Игоря, а до этого она будто бы называлась Прекрасой<sup>6</sup>. Как убедительно показал в последнее время Б. А. Рыбаков, отвергать не поддающиеся сейчас проверке «татищевские известия» столь же неосмотрительно, как и принимать их на веру, определенная доля вероятности им должна быть отведена<sup>7</sup>, и сам факт существования вопроса об

<sup>1</sup> Wührer K., Authén-Blom G. Adel: Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Lfg. 1. Berlin, 1968. S. 75–77.

<sup>2</sup> Rudt de Collenberg I.-H. Reges novi. Studien zu den Erscheinungsformen des Königtums im gesamteuropäischen Raum, 850–1250. Rom, 1973. О том, как мало значили жены языческого князя руссов в жизни родоплеменной верхушки, имеется подробное свидетельство арабского очевидца: Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фаддана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарий. Изд. Харьковского университета. 1956. Некоторое слабое подобие примера, напоминающего русскую Ольгу, у скандинавов эпохи викингов все же существует, в колонизации Исландии (874–930) видную роль сыграла Аудр Мудрая: Baetke W. Yngvi und die Yngilnger. Sitzungsberichte der Sachsischen Akademie der Wissenschaften // Philologisch-historische Klasse. Bd. 109. Haft. 3. Berlin, 1964. S. 45.

<sup>3</sup> Baetke W. Op. cit. S. 64.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. I. М.: Изд. АН СССР, 1962. Стлб. 68; Cornélis J. Pour le millénaire de sainte Olga. Aux origins de l'Eglise orthodoxe de Russie // Unitas. Fasc. 89. Paris, 1970. P. 60–73.

<sup>5</sup> Запись в Апостоле апракос 1307 года (Гос. исторический музей в Москве, Синодальное собрание, № 722). Отмечено, что ее нельзя считать вполне достоверным источником: Каргер М. А. Древний Киев. Т. 2. М.; Л., 1961. С. 100–102. Все же принадлежность княгини к новой вере не могла реализоваться иначе как участием в церковных богослужениях, киевский храм был для этого так же необходим, как само крещение Ольги. О значении символа Софии для его освящения ср.: Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 25–49.

<sup>6</sup> Татищев В. Н. История Российская. Т. I. М.; Л., 1962. С. 111 («Олег преименова ю и нарече во свое имя Ольга»).

<sup>7</sup> Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 184–276.

имени нашей загадочной княгини говорит за то, что антропоним Ольга значил в данных конкретных условиях больше, чем обычно, и поэтому должен быть исследован всеми имеющимися средствами, и надо оставить изжившую себя точку зрения, будто общее свойство всех собственных имен в том и состоит, что они не выражают понятий и не заключают в себе никакого значения<sup>8</sup>. Для дохристианского средневековья характерно такое отношение к личным именам, когда к ним относились как к символам судьбы, безусловно верили в существование прямой связи между семантикой имени и личными качествами его носителя, связи настолько нерушимой, что при исключительных обстоятельствах, на крутых поворотах судьбы человек должен расстаться со своим именем и принять новое, чтобы таким образом как бы начать жизнь сначала<sup>9</sup> (с VI в. это стало входить в обычай при уходе из мира в монастырь). Если верна гипотеза, что Ольга фигурировала в утраченном эпосе древней Руси<sup>10</sup>, то реконструкция этого эпического образа не обойдется без тщательного анализа имени героини<sup>11</sup>. Необходимость последнего выявилась и при рассмотрении ономастики «Повести временных лет» – признано, что династические имена Ольга и Олег заслуживают детального рассмотрения, причем уже Нестор считал их нордическими<sup>12</sup>.

Против такого приурочения возражений, собственно, и не было, если не считать не имеющего лингвистической аргументации выступления М. Н. Тихомирова за старославянскую этимологию: «Известно, что наша Ольга значится на севере под именем Аллогии, а не Хельги, какое ей приписывается некоторыми исследователями»<sup>13</sup>. Между тем, великая княгиня Ольга в скандинавских исторических документах вообще не упоминается, а под именем Аллогии в саге об Олафе Трюггвасоне выступает – в сказочной, вневременной ситуации – новгородская княгиня, жена неисторичного князя Владимира<sup>14</sup>; в известном сборнике саг «Codex Flateyensis» (1387–1390) она называется Arllogia allra kuenna vitroszt i þui land, из всех жен мудрейшая в стране<sup>15</sup>. Этому противостоит исторический документ – сообщение императора Константина Багрянородного о государственном визите Ольги в Константинополь<sup>16</sup>, причем здесь имя княгини пишется со скандинавским вокализмом: Ἑλγα<sup>17</sup>. Отличие от русского облика слова здесь объясняется тем, что в русском языке на рубеже X–XI вв. произошел обязательный переход *е* в *о* в начале слов (*есень* > *осень*, *езеро* > *озеро*, *Елена* > *Олена*)<sup>18</sup>.

Имена Ольга, Олег, составляющие одну лексическую пару, соответствуют древнескандинавским *Helga*, *Helgi*, эти личные имена рассматриваются как субстантивация краткой формы имени прилагательного, по значению соответствующего немецкому *heilig*, святой<sup>19</sup>. Этим объем сведений, вошедших в литературу по русской антропонимике, исчерпывается.

Чем, в каком направлении этот объем можно расширить? Прежде всего, надлежит конкретизировать принципиально правильное замечание С. Роспонда о династическом характере имени. В древней Руси это имя давалось только женщинам из семей Рюриковичей, таких случаев известно немного<sup>20</sup>, но бывали они, конечно, чаще (как правило, имена княжеских жен и дочерей

<sup>8</sup> Ступин Л. П. О лексическом значении имен собственных (к постановке вопроса) // Вопросы теории и истории языка. Сборник памяти Б. А. Ларина. Л., 1969. С. 216–224.

<sup>9</sup> Подробный обзор этнологического материала см. в кн.: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hg. von H. Bächtold-Stäubli. Bd. 10. Berlin, 1942. S. 244.

<sup>10</sup> Дмитриев Л. А. Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII–XV вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 259.

<sup>11</sup> Ср.: Gillespie G. T. The significance of personal names in German heroic poetry // Mediaeval German studies, presented to F. Norman. London, 1965. P. 16–21; Rosenfeld H.-F. Vorzeitnamen und Gegenwartsnamen in der mittelalterlichen Dichtung // Abhandlungen des 10. Internationalen Kongresses für Namenforschung. Bd. 2. Wien, 1969. S. 333–340.

<sup>12</sup> Роспонд С. Значение древнерусской ономастики для истории // Вопросы языкознания. 1968. № 1. С. 103, 107.

<sup>13</sup> Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 107.

<sup>14</sup> Гуревич А. Я. История и сага. М., 1972. С. 149–150.

<sup>15</sup> Forssman J. Skandinavische Spuren in der altrussischen Sprache und Dichtung. München, 1967. S. 33.

<sup>16</sup> О нем см.: Мантейфель Т. Попытки вовлечения Киевской Руси в орбиту латинских влияний // Становление раннефеодальных славянских государств. Киев, 1972. С. 140–147.

<sup>17</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971.

<sup>18</sup> Горшкова К. В. Из истории русского вокализма // Русское и славянское языкознание. К 70-летию Р. И. Аванесова. М., 1972. С. 77.

<sup>19</sup> Фасмер М. Указ. соч. С. 133–137.

<sup>20</sup> Это имя носили: 1) дочь Юрия Долгорукого, выданная в 1150 г. замуж за Ярослава Осмомысла; примечательно для правовых взглядов эпохи, что внебрачный сын этого князя мог именоваться Олегом; Пащуто В. Т. Внешняя политика древней Руси. М., 1968. С. 160; 2) сестра княжны Евфросинии Полоцкой (2-я

источниками не указываются). Надо полагать, утрата элитарного характера имени происходила постепенно с середины XV в., когда русская Церковь перестала подчиняться Константинополю и включила поминание великой княгини Ольги в свой месяцеслов (11 июля)<sup>21</sup>, что повлекло за собой право и даже обязанность священников, совершающих крещение младенцев, не обходить вниманием при календарном выборе имен и Ольгу<sup>22</sup>. Наоборот, Олег в месяцеслове отсутствует, и соответственно это имя прекратилось вместе с династией Рюриковичей и вновь вошло в употребление как дань книжной моде только после отстранения месяцеслова от формирования статистической совокупности бытующих личных имен. Есть принципиальное отличие между этим антропонимическим табу в древней Руси и сходным явлением в средневековой Сербии, где имя Стефан присваивалось только членам династии Неманьи (1170–1371)<sup>23</sup> – это имя было взято из месяцеслова и в предшествующую эпоху ничем не выделялось, тогда как интересующее нас русское княжеское имя с самого начала своего появления в истории воспринималось как исключительное, королевское, и никакого отношения к христианству не имело<sup>24</sup>. Первый Хельги был легендарным датским королем, время жизни которого Саксон Грамматик отнес к рубежу V–VI вв., то есть ко времени первого упоминания данов у Прокопия и Иордана.

Необходимо отметить, что встречающееся в нашей литературе возведение имен Ольга и Олег к древнешведскому языку<sup>25</sup> не имеет реальных оснований. Подготовленные к публикации материалы академического словаря личных имен средневековой Швеции<sup>26</sup> показывают, что в шведской рунической письменности наше имя ранее XI в. не встречается и претендовать на хронологическое опережение в системе общескандинавской антропонимики не может; известно также, что никаких данных о том, что род первых русских князей вышел именно из Швеции, не существует. Скорее, как нам представляется, есть причины считать рассматриваемое личное имя наследием общегерманского праязыка, вытесненным на континенте и сохранившимся в Скандинавии, куда имена христианского календаря внедрились значительно позже и в меньшей степени, чем в континентальных языках. Так,

---

половина XII в.): ПСРЛ. Т. 21, I. СПб., 1908. Стлб. 216; 3) дочь Василька Романовича Волынского, в 1261 г. вышедшая замуж за Андрея Черниговского; 4) дочь Романа Михайловича Брянского, в 1264 г. выданная замуж за Владимира Васильковича Волынского. У нее был брат Олег, а крестильное имя ее, как и у великой княгини – Елена: Указатель к первым восьми томам ПСРЛ. Т. 1. СПб., 1898. С. 161–162. Сведения о том, что Ольгой была красная Глебовна «Слова о полку Игореве» (Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. I. М.; Л., 1965. С. 159), известными автору этих строк источниками не подтверждаются.

<sup>21</sup> Литургическую документацию о св. Ольге см. в кн.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Владимир, 1901. В помяннике русских князей Ивана Грозного (1557) Ольги все же нет: *Analecta Bollandiana*. Т. 68. Bruxelles, 1950. P. 342.

<sup>22</sup> Эпоха антинаполеоновских войн знаменуется возникновением в Западной Европе моды на русское, в том числе на имя Ольга (*Фасмер М.* Указ. соч. С. 137), оно особенно привилось в протестантских странах, где нет канонических препятствий к нововведениям, в том числе в Швеции: *Modéer I. Svenska personnamn*. Uppsala, 1964. P. 77.

<sup>23</sup> *Popović I.* Ein serbischer Königsname als Sprachtabu // *Die Welt der Slaven*. Jg. 6. Wiesbaden, 1961. S. 74–78.

<sup>24</sup> *Wrackmeyer A.* Studien zu den Beinamen der abendländischen Könige und Fürsten bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Marburg, 1936. S. 101.

<sup>25</sup> *Стеблин-Каменский М. И.* Древнеисландский язык. М., 1955. С. 240.

<sup>26</sup> *Sveriges medeltida personnamn, utgiven av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Personnamnskommitté*. Uppsala, 1968. – Редактор Пер-Аксель Викторссон любезно сообщил нам, что в картотеке словаря имеются следующие рунические свидетельства, нумерация которых дается по корпусу «*Sveriges runinskrifter*»:

Мужское имя *Helghi* (древнедатское *Heighi*, древненорвежское *Helgi*): *Halki* (Uppland 32, 39), вин. п. *hilna* (Uppland 505), род. п. *elka* (Uppland 687), вин. п. *helka* (Uppland 954), *ilki* (Södermanland 349), вин. п. *hilka* (Södermanland 180), *helgi* (Södermanland 48), *helki* (Södermanland 111), вин. п. *hailka* (Södermanland 129), *helgi* (Östergötland 39), вин. п. *helga* (Östergötland 144), вин. п. *hilki* (?) (Östergötland 192), *halgi* (Småland 101), *heli* (Småland 91), *hilhi* (Småland 132), *h[a]lka* (Öland 40), вин. п. *helka* (Västergötland 174).

Женское имя *Helgha* (древнедатское *Helgha*, древненорвежское *Helga*): *helka* (Uppland 89), *halha* (Uppland 793), *elha* (Uppland 1036), *elka* (Uppland: Sollentuna), *helka* (Uppland 89), *helka* (Södermanland 9), род. п. *hlku* (Södermanland 290), *ilka* (Östergötland 84), *hlga* (Östergötland 148), *helgu* (Östergötland: Kallerstad), *Helga* (Småland 105).

С этим можно сопоставить памятник балканской эпиграфики – греческую надпись начала X в. на мраморной колонне близ Салоник, где упомянуто двойное имя варяга, приближенного князя Симеона: Θεοδόρου Ὀλγου. См.: *Успенский Ф. И.* Две исторические надписи // *Известия Русского археологического института в Константинополе*. Т. 3. София, 1898. С. 186–187.

на континенте женское имя *Helca*, *Heiliga* засвидетельствовано до норманских вторжений, уже в каролингскую эпоху и несколько ранее, точнее – в 820 и 770 гг.<sup>27</sup>

Необходимо разобраться в семантике общегерманского *\*hailagaz*, отсутствие его интерпретации и отсылка у М. Фасмера к новонемецкому *heilig*, то есть к эпохе, когда это слово приобрело совершенно иную, христианскую, окраску, могут создать ложное впечатление, будто здесь все ясно. Между тем, мы здесь соприкасаемся с труднейшей проблемой феноменологии религии, явлением, занимавшим уже Платона<sup>28</sup> и настолько значительным, что один из основоположников указанной этнологической дисциплины шведский архиепископ Н. Седерблом пришел к выводу, что «святыня – это большое слово в религии, оно даже существеннее, чем понятие о божестве»<sup>29</sup>. Какое значение эта категория имеет в рамках интересующей нас антропонимической задачи, можно видеть из примечательного факта: когда за территории Европы в зоне германских языков столкнулись в VI–VII вв. континентальная христианская лексика, выросшая из средиземноморских традиций, и лексика англосаксонской островной миссии, всегда побеждала континентальная лексика, единственное исключение – вытеснение англосаксонским *der heilago geist* континентального *der wiho atum* (оба – выражения для латинского *spiritus sanctus*, святой дух)<sup>30</sup>. Это нужно понимать как проявление каких-то особых семантических качеств северного синонима, его выдающегося значения в языке германцев.

Первоосновой для выяснения этого значения должно быть четкое понимание латинского *sanctus*, в древних текстах встречающегося очень часто, имеющего свою дохристианскую историю и точно очерченный смысл в языке Церкви, только после этого можно приступить к осмыслению крайне скудного, фрагментарно сохранившегося материала религии древних германцев.

В религиозном праве древних существовала особая, единственная в своем роде ритуальная форма введения объекта в сферу религии – действие, обозначаемое глаголом *sancire* (буквально: 'ограждать') или отглагольным именем *sanctio*. Объектом могла быть местность, сооружение, личность, закон, договор. *Sanctio* создавало этому объекту высшую защиту от любого рода посягательств, которые с этого момента уже рассматривались как религиозное посягательство, то есть тягчайшее преступление. Например, этими качествами защищенности обладала стена, сооружаемая при основании города – линия ее возведения пропахивалась плугом, за которым шел основатель города (при закладке новой столицы на Босфоре это был лично император Константин), и переходить эту линию можно было только в местах будущих ворот, где движущийся плуг вынимался из земли и проносился на руках<sup>31</sup>. Этими же качествами огражденности от посягающего прикосновения обладали святилище, жрец, само божество.

Римское право пользовалось несколькими терминами для определения принадлежности к сфере культа: «*sacrum*», «*religiosum*» и «*sanctum*». В этом ряду *sanctum* является наиболее емким, перекрывающим значения первых двух терминов; его противоположностью было *profanum* (в греческом языке этому наиболее близко соответствует антонимическая пара ἅγιος – κοινός).

Святое, *sanctum* – это вовсе не какая-то ступень в градации обозначений духовных ценностей, святое – это прежде всего 'совсем другое'. Субъективное чувство древнего человека при встрече со святым, «огражденным» – амбивалентно, в нем сочетаются притяжение и отталкивание, замороженность и благоговейный ужас, содрогание<sup>32</sup>.

Есть все основания полагать, что германское *\*hailagaz* принципиальных отличий от функций латинского *sanctum* не имело, этот феномен прослеживается до древнейшей стадии развития индоевропейской культуры.

Древнейший германский памятник, где фигурирует интересующее нас слово – руническая надпись IV в. на готском языке, выполненная на золотой шейной гривне из клада в Пьетроасе, остатки этого украшения находятся сейчас в Бухарестском Национальном музее. При транскрипции футарка латинским алфавитом надпись читается так:

Gutanī ō(þal) wī(h) hailag

<sup>27</sup> Morlet M.-Th. Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1968. P. 121; Förstemann E. Altdeutsches Namenbuch. Bd. 1. Bonn, 1900. Sp. 729.

<sup>28</sup> Allen R. E. Plato's «Euthyphro» and the earlier theory of forms. London, 1970.

<sup>29</sup> Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen, 1959. Sp. 146.

<sup>30</sup> Brinkmann H. Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 1. Bd. Düsseldorf, 1965. S. 334–336; Frings Th. Germania romana. Bd. 1. Halle, 1966. S. 25–28.

<sup>31</sup> Voelkl L. Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des römischen Sakralrechts. Köln; Opladen, 1964.

<sup>32</sup> Otto R. Il Sacro. Milano, 1967. Многочисленные работы по данной проблеме опубликовал румынский ученый Мирна Элиаде (Чикаго), возглавляющий сейчас это научное направление, ср.: Eliade M. Il sacro e il profano. Torino, 1967.

(Готова собственность, освященная и неприкосновенная)<sup>33</sup>.

В архаической магии *hailag* имело значение табуированности предметов или мест, наполненных сверхъестественной силой, которые были средоточием духов, затем оно стало применяться к богам германского пантеона<sup>34</sup>. *Heil(ag)* – это выражение понятия о целостном и благом<sup>35</sup>. Этимологически родственное старославянское *цѣлѣ* значит приблизительно то же самое<sup>36</sup>, причем разделение между *heil* и *цѣлѣ*, происшедшее по первому передвижению согласных, завершилось не позже середины I тысячелетия до н. э.<sup>37</sup> К этому же этимону относится и кельтское *coel* 'предзнаменование'<sup>38</sup>.

Из всей совокупности слов, развившихся в индоевропейских языках для выражения понятия святыни, только германское *hailag* было использовано для образования личного имени<sup>39</sup>, и по этому исключению можно предположить, что такое имя присваивалось весьма избирательно и выделяло человека из среды совершенно особым образом. Не случайно это семантически уникальное имя возникло у германцев, у которых был специфический институт власти – соединение в одном лице функций короля и первосвященника (*Sakralkönigtum*)<sup>40</sup> и существовала принципиальная возможность жреческой семантики личных имен в божественной генеалогии короля<sup>41</sup>. Не случайно Хельги, герою эддического эпоса, сопутствует мотив чудесного рождения в небывалом варианте<sup>42</sup> – он рождается вновь и вновь в следующих поколениях своего народа. Хельги Борец с Хаддингами – это возрожденный Хельги Убийца Хундинга, а этот Хельги является возрождением Хельги Сына Хьёрварда, который долго был без имени, а затем получил его от божественной валькирии. Он тоже является возрожденным героем, причем сага в одной из версий относит рождение первого Хельги к самой заре времен<sup>43</sup>. Обращают на себя внимание и необычные качества Хельги, героини одной из саг (*Vatnsdoelasaga*): она приплыла в Исландию на скале, была ясновидящей и знала в совершенстве чародейство<sup>44</sup>.

В скандинавском пантеоне богини играли видные роли, в отличие от того, что было отведено на земле скандинавским женщинам. Единственной социальной сферой, где есть признаки их равенства с мужчинами, если не превосходства, являлось жречество – сословие, нередко имевшее возможность оказывать решающее влияние на ход событий. Главный источник наших сведений по скандинавской мифологии, эддическая поэма «Вёлупса», построенная как прорицание верховному

<sup>33</sup> Krause W. Die Runeninschriften im älteren Futhark. Göttingen, 1966. S. 91–95. Taf. 20.

<sup>34</sup> Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin, 1957.

<sup>35</sup> Closs A. Das Heilige und die Frage nach einem germanischen Totemismus // Festschrift Walter Baetke. Weimar. S. 79–84.

<sup>36</sup> Ему родственны *цѣлѣти* «исцелять», *цѣловати* «приветствовать», впоследствии «целовать»: Pokorný J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, Lfg. 6. Bern, 1951. S. 520. Целование – символ культового почитания, это его значение (ср. также синоним *ликование*) перешло в христианскую литургику. Чисто эротическое значение поцелуй имел только в китайской культуре.

<sup>37</sup> О первом передвижении см.: Либман А. С. Общегерманское *h* и некоторые закономерности звуковых наименований // Вопросы языкознания. 1967. № 1. С. 102–111; Kurzer Grundriß der germanischen Philologie / Hg. von L. E. Schmitt. Bd. 1. Berlin, 1970. S. 1–93. Исходный индоевропейский палатальный согласный *k* превратился в германском в *h*, а в праславянском – в свистящий согласный (*Нахтигал Р.* Славянские языки. М., 1963. С. 39), о произношении которого Ф.П. Филин пишет: «Не исключено, что преимущественное употребление буквы *ц* отражало произношение мягкого *č*, а за преимущественным употреблением *ч* и безразличным смешением букв *ц* и *ч* стояло произношение мягкого шепелявого *с*». См.: Филин Ф. П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Л., 1972. С. 258.

<sup>38</sup> Polomé E. Germanic and regional Indo-European (Lexicography and culture) // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970. P. 62.

<sup>39</sup> Имя сына великой княгини Ольги *Святослав* построено как перевод-калька древнескандинавских имен *Helgi* + *Hrörek*. Членов А. М. К вопросу об имени Святослава // Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. М., 1970. С. 324–329.

<sup>40</sup> Ср.: Baetke W. Yngvi und die Ynglinger. Berlin, 1964.

<sup>41</sup> Schramm G. Namenschatz und Dichtarsprache. Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen. Göttingen, 1957. S. 70–74; Siebs B. E. Die Personennamen der Germanen. Wiesbaden, 1970.

<sup>42</sup> О вариантах чудесного зачатия и рождения героя см.: Жирмунский В. М. Народный героический эпос. М.; Л., 1962. С. 12–14, 97–99.

<sup>43</sup> Mudrak E. Die nordische Heldensage. Berlin; Leipzig, 1943. S. 30–67.

<sup>44</sup> Baetke W. Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. Frankfurt a. M., 1938. S. 143.

богу Одину и созданная в эпоху Ольги, влагает это прорицание в уста ясновидящей жрицы – вёльвы<sup>45</sup>.

Из этих обстоятельств возникает новая возможность понять роль великой княгини Ольги – получившей свое имя в знак принадлежности к жреческой элите и в силу этого не потерявшей власть со смертью мужа. Попутно возникает новое освещение стройного династического положения Олега. Возглавив государство после смерти Рюрика, он впоследствии передал власть Игорю, который, как известно вовсе не был сыном Рюрика. Теперь можно сказать, что правление Олега не было регентством при малолетнем наследнике на правах ближайшего родственника, а является фактом, связанным с сакральным именем этого вождя и кругом его сакральных функций, о котором Ипатьевская летопись сообщает только одно, но как раз ключевое известие, достаточно необычное для характеристики военачальника – что Олег был *вещим*, то есть способным творить чудеса, примерами которых являются некоторые подробности летописного рассказа о его походе на Константинополь в 907 г.<sup>46</sup> О том же говорит и выбор мудрости в качестве главной черты Ольги в живом предании и позднейшей агиографии. Переход Ольги в христианство потому не привел к ее свержению, что ей принадлежали достаточно сильные позиции в жреческой среде, всегда возглавлявшей сопротивление общества посягательствам на религиозную традицию.

Константинополь всегда находил предлог, чтобы не допустить литургических почестей для тех, на чьей канонизации настаивала Киевская Русь. Об Ольге нет ни слова в необъятной византийской агиографии, и фреска «Успение Богоматери», фланкированная фигурами Ольги и ее внука Владимира, украсившая в 1246 г. фасад церкви Спаса в Нередицах<sup>47</sup> – единственный древний памятник Ольге в русском искусстве. Все же, как мы убедились, имя тоже является памятником. *Nomen est omen.*

---

<sup>45</sup> Старшая Эдда / Пер. под ред. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963. С. 9–15.

<sup>46</sup> В военных кругах доньше удерживается мнение, что этот поход завершился «победой русских» и даже завоеванием Константинополя: Главный штаб ВМФ. История военно-морского искусства / Отв. ред. адмирал С. Е. Захаров. М., 1969. С. 21. Анализ одного из чудес этого похода см.: *Мурьянов М. Ф.* Морской поход Олега на Царьград // Судостроение. 1968. №4. С. 72–73 (Наст. изд. Ч.1. С. 537–540).

<sup>47</sup> *Лазарев В. Н.* Живопись и скульптура Новгорода // История русского искусства. Т. 2. М., 1954. С. 106.

**СУТКИ. (Опыт лексикологического анализа). Печатается по машинописи. Время создания статьи автором не обозначено.**

Чем примечательно русское слово *сутки*?

Многим, но прежде всего тем, что иноязычных слов с таким же значением нет на выходе в самых полных русско-английском, русско-немецком, русско-французском, русско-испанском, русско-итальянском, русско-латинском словарях. Понятие *сутки* знакомо каждому человеку, поэтому, казалось бы, для него в любом языке должно быть недвусмысленное название, но почти всей Западной Европе и Новому свету приходится в данном случае прибегать к описательным словосочетаниям, буквально означавшим «день и ночь» или «двадцать четыре часа».

В значении «сутки» во многих языках, включая русский, может выступать имя *день*, в арабском языке – наоборот, *ночь*. Замечено, что *ночь* в индоевропейских языках имеет названия, этимологически выводимые из одного корня, тогда как названия *дня* имеют разное происхождение. Объясняют это тем, что изначально был счет времени числом не дней, а ночей, потому что ночью по движению луны со сменяющимися фазами и планет определить количество дней, прошедших после какого-либо события, неизмеримо проще, чем по изменению траектории дневного светила. Известны живые германские реликты архаического счета времени по ночам: англ. fortnight 'две недели', sennight 'неделя', нем. Fastnacht 'время масленицы', Weihnachten 'время рождественских праздников'.

*День* в значении «сутки» может создавать неудобства в счете времени. Если некто ничего не ел пять дней, то подразумевается, что ночами он не наверстывал упущенное, что он ничего не ел на протяжении пяти суток. Но расход электроэнергии за десять дней или за десять суток – не одно и то же, причем не из любого контекста будет ясно, что именно имеется в виду. При переводе на русский с тех языков, где эквивалента для суток не существует, переводчик не превысит свои права, если употребит *сутки* там, где это уместно по смыслу фразы, ведь создаваемый переводчиком текст – русский текст. А допустимо ли употреблять специфически русское слово, когда перед пишущим по-русски стоит художественная задача стилизации чужого национального колорита? Да, хотя вряд ли это <надо> рекомендовать в качестве правила. Quod licet Jovi, non licet bovi. Пушкинский «Скупой рыцарь» (1830) стилизован под осень французского средневековья; поэт знал французский язык настолько хорошо, что, по собственному признанию, думал по-французски. И вот начало пьесы:

А л ь б е р :

Во что бы то ни стало, на турнире  
Явлюсь я. Покажи мне шлем, Иван.

(Иван подает ему шлем)

Пробит насквозь, испорчен. Невозможно  
Его надеть. Достать мне надо новый.  
Какой удар! проклятый граф Делорж!

И в а н :

И вы ему порядком отплатили  
Как из стремян вы вышибли его,  
Он сутки замятво лежал – и вряд ли  
Оправился.

Стилизация здесь безукоризненна во всем: имя Ивана, могущее показаться оплошностью, русским именем, на самом деле таковым не является, моделью был персонаж западноевропейской средневековой литературы Ивейн Рыцарь Льва<sup>1</sup>.

Другой пример из поэтического опыта Пушкина – стилизация под южнославянский фольклор, песня «Марко Якубович» (1834). В сербскохорватском языке аналога русским *суткам* нет, но:

На другие сутки в ту же пору  
Пес залаял, дверь отворилась,  
И вошел человек незнакомый.

Основанием для этого художественного решения была не сравнительная лексикография славянских языков, здесь сказалось верное чутье на русский фольклор, в лексике которого слово *сутки* имеется – в известном Пушкину Сборнике Кирши Данилова (былина «Дик Степанович»)<sup>2</sup>, а

<sup>1</sup> Мурьянов М. Ф. К реальному комментарию «Скупого рыцаря» // Временник Пушкинской комиссии 1969. Л., 1971. С. 101–103.

<sup>2</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 23.

также в записанных уже после Пушкина онежских и архангельских былинах. В лирическом отношении *сутки* не обладают возвышенностью своего физического

аналога *дни и ночи*. Эту особенность чутко уловил и выразил Вяземский в хвале русскому вечернему чаепитию:

Я этот час люблю, — едва ль не лучший дня.  
Час поэтический средь прозы черствых суток.  
Сердечной жизни час, веселый промежуток  
Между трудом дневным и ночи мертвым сном.

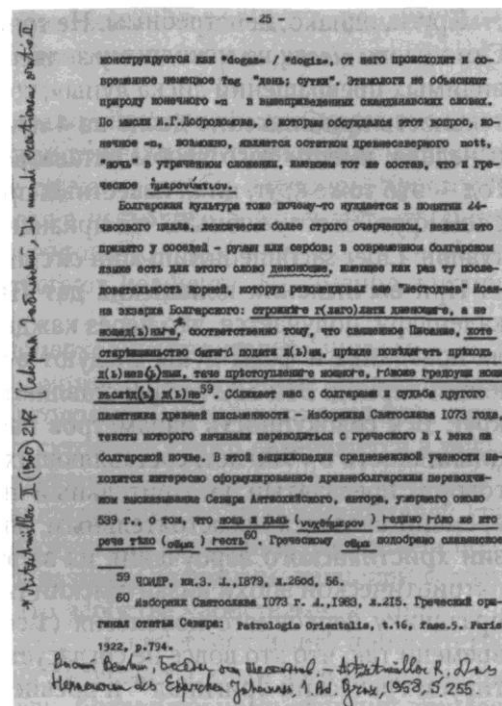
(Самовар, 1838)

Морфология слова *сутки* прозрачна, оно состоит из приставки *су-* (древнеславянское *сѣ-* в именных сложениях, в отличие от *гѣ-* в сложениях глагольных) и имени, производного от глагола *тъкати*. Исходный смысл целого — «стыки между ночью и днем», первоначальное значение доныне живо в некоторых диалектах, по данным картотеки Словаря русских народных говоров Института русского языка АН СССР. Затем значение слова распространилось на всю протяженность времени между стыками. Примечательна грамматическая особенность — употребление *суток* только во множественном числе. Это значит, что стыков — не менее двух, то есть подразумевается замкнутый цикл времени, возвращение в исходную точку отсчета. По Далю, «счет суток обычно от восхода солнца, но зовут сутками и всякие 24 часа сподряд»<sup>3</sup>, последняя оговорка дает место и астрономическому определению: солнечными сутками называется промежуток времени между двумя верхними кульминациями центра видимого диска Солнца.

Наличие слова *сутки* в письменности — явление относительно недавнее, можно было бы ожидать гораздо более старых свидетельств. По данным картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв. Института русского языка АН СССР первым достоверным фактом является употребление слова в жалобе холмогорца Терентия Коренева царю Алексею Михайловичу от 14 декабря 1659 г. на задержки и препятствия провозу казенного имущества, чинившиеся в пути: «А всего, государь, держали <...> простоемъ дватцать пятеры сутки да въ Устюжском уѣзде по Двинѣ жь шестеры сутки»<sup>4</sup>. Есть оно и в чуждом неологизмам, изумительном своей народностью самой высокой пробы языке протопопа Аввакума — бесхитростном рассказе о том, как он обратил в свою веру тюремного караульщика Кирилла, который и умер у него на руках: «Лежалъ у меня мертвой сутки в тюр(ь)мѣ. И я, ноч(ь)ю вставъ, Б(о)га помоля и ево, мертвова, бл(а)гословя, поцеловався с ним, опять лягу подлѣ нѣво спат(ь). Таварищ мой милен(ь)кой был. Слава Б(о)гу о семь! Н(ы)нѣ онъ, а завѣтра я так же умру»<sup>5</sup>.

Временное значение слова *сутки* вторично, оно возникло на основе пространственного. В диалектах *сутки* — 'углы в избе'. Между обоими значениями есть и грамматическая разница, заключающаяся в том, что при пространственном значении нет смысловых препятствий к существованию формы единственного числа.

Русское слово *сутки* было заимствовано белорусским языком, где оно встречается и в форме единственного числа: *адна сушка прайшла, дзве суткі — ані вады не піла, ані ела*<sup>6</sup>. В украинский язык



«Сутки. Опыт лексикологического анализа».  
Страница машинописи с пометами автора

<sup>3</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1955.

<sup>4</sup> Русская историческая библиотека. Т. 25. СПб., 1908. С. 311.

<sup>5</sup> Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Под ред. В. И. Малышева, Н. С. Демковой, Л. А. Дмитриева. Л., 1975. С. 64.

<sup>6</sup> Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 5. Мінск, 1986. С. 23. Словоформа *сутка* удобна для противопоставления восточнославянскому *суток* 'место слияния двух рек', из *су-* и *ток*, имени, производного от глагола *течь*, от которого были попытки выводить *сутки*. См. теперь: Фасмер М.

оно тоже пришло, но встречается в нем реже, чем западнославянизм *dobá*, поздний, поскольку в многозначном польском *doba* значение 'сутки' засвидетельствовано с XVIII в.<sup>7</sup> Внутренняя форма западнославянского слова, встречающегося также в белорусском (с ударением *доба*) и в нижнелужицком языках – иная, нежели в русских *сутках*, праславянский корень \**dob-* здесь дал семантическое ответвление, которое выразило идею повторяемости, осознание именуемого понятия как природного цикла времени. Этот цикл по-*доб-*ен предыдущим и последующим, соответственно *доба* выражает понятие подобия, примененное к феномену времени<sup>8</sup>. Если наше толкование верно, то оба славянских слова, восточное *сутки* и западное *доба*, не имея ничего общего этимологически, предполагают одну и ту же круговую модель времени, которое может мыслиться и по другой модели – прямолинейной. Фактически в нашем сознании сосуществуют обе эти модели.

Христианство пыталось отвергать круговую модель. «По кругу человека водит бес; устрояемая Богом "священная история" идет по прямой линии. Она идет так потому, что у нее есть цель»<sup>9</sup>.

Круги, однако, неистребимы. Не только сутки, но и месяц – это тоже круг. Само слово *месяц* по исходному значению есть «длительность полного круга видимых превращений диска луны», составляющая около 29,5 суток; эту длительность приближенно делят на 4 лунные фазы – семидневные недели. Но и неделя, вместо того чтобы оставаться сегментом, сама свернулась в круг. Год – это тоже круг, цикл известных превращений в живой природе, и вместе с тем круг богослужебный, что признано самим названием древней книги ритуалов: *Liber sacramentorum anni circuli Romanae Ecclesiae*.

При вычислении юлианских дат Пасхи, главного праздника церковного календаря, получается, что через каждые 532 года месяцы, дни недели и числа праздника и фазы луны следуют в том же порядке, как и в предшествующий период. Эти 532 года составляют индиктион, или великий пасхальный круг. Вся совокупность параметров пасхального исчисления времени имеет цикличность в 7980 лет, составляющих Великий миротворный круг<sup>10</sup>. Иначе говоря, предвзятый умозрительный принцип неприятия круговой модели времени оказался несостоятельным, мироздание ему не подчинилось. Ревизии христианского вероучения из-за этого, конечно, не было<sup>11</sup>, но к концу патристической эпохи византийский гимнограф Иоанн Мних в своем каноне празднику церковного новолетия (1 сентября) философствовал о феномене времени так, что это вовсе не согласуется с прямолинейной моделью. Процитируем греческий оригинал<sup>12</sup> и древнерусский перевод<sup>13</sup>:

Ὁ πληρὼν τὰ σύμπαντα χρηστότητος, Χριστέ, σὺ εὐκρατῇ καὶ εὐφορον, εὐλογίαις στεφανούμενον, τὸν πολύκυκλον χρόνον τοῖς δοῦλοις σου δώρησαι.	Испълнѣнъ всѣхъ бл(а)гостію, Х(рист)е, благорастворенъ и плодоносенъ, бл(а)гословленъ въ вѣчѣхъ, многокрѣпкоу вѣмѣ равомъ своимъ даруи.
---	--

Образ находил применение и у других авторов. То константинопольский синкелл, упражняясь в гимнографии, подгоняет ее под акростих Ἀγίους ὑμῶν τοῦ πολυκύκλου χρόνου Μιχαὴλ ταπεινὸς μοναχὸς ἀνάξιος, то древнерусский монах записывает в Устав тропарь отданию рождественских и крещенских праздников, 13 января: **Праздникомъ свѣтлость намъ съвърши сѧ · въ видѣлемѣ слово видѣхомъ рожыше сѧ · на водахъ Иорданьскихъ избавителя · крѣтившаго сѧ познахомъ · нъ въ многы кругы · М(а)ти Б(о)жиѧ · праздновати съподоби** (ГИМ. Синод. собр., № 330, л. 132). В этой связи обращает на себя внимание и русский гапакс *долгообратный*, 'совершающий круговое движение в течение долгого времени', он находится в характеристике правления византийского императора

Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987. С. 811.

<sup>7</sup> Słownik prasłowiański. T. 3. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk. 1979. S. 283.

<sup>8</sup> Ср.: Мурьянов М. Ф. К семантике старославянской лексики // Вопросы языкознания. 1977. № 2 (Наст. изд. Ч. I. С. 277–282). Иначе объясняют *doba* Этимологический словарь славянских языков. Т. 5 / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1978 и Schuster-Sewc H. Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bd. 3. Bautzen, 1978.

<sup>9</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 93.

<sup>10</sup> Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст 1978. М., 1978. С. 105.

<sup>11</sup> Исторический компромисс – ломаная линия как модель времени у гностиков. См.: Puech H.-Ch. La gnose et le temps // Eranos-Jahrbuch. Bd. 20. Zürich, 1952. S. 60.

<sup>12</sup> Μηναῖα τοῦ ὁλοῦ ἐνιαυτοῦ. I. Ἐν Ῥώμῃ, 1888. Σ. 15.

<sup>13</sup> [Ягич И. В.] Служебные Миней. СПб. 1886. С. 08 (по рукописи XIII в.).

Исаака Комнина (1057–1059) Никоновской летописью: «насладився власти не на долгообратных солнцехъ, сирѣчь лѣтѣхъ, но еже бы рци, ако злакъ процвѣтъ и помалѣ ѹвнѣхъ лѣтѣми нсѣдѣхъ».

Немало слов русского языка начинали свою жизнь как церковнославянизмы и лишь впоследствии стали стилистически нейтральными, мирскими. Гораздо труднее вспомнить обратные случаи – чтобы народное, просторечное слово уже на глазах историков языка настолько возвысилось стилистически, чтобы вдруг быть принятым в церковную терминологию, то есть в тот слой лексики, где принципиально избегают новшеств. Но именно так произошло с сутками.

В «Настольной книге для священноцерковнослужителей» читаем: «Службы церковные обыкновенно подразделяются: 1) на суточные (иначе называемые – дневными), 2) седмичные и 3) годовые. Ряд каждого вида этих служб составляет так называемый круг. Круг суточных служб совершается в пределах суток и с наступлением каждых следующих суток идет в том же порядке»<sup>14</sup>.

Название *суточный круг* удобнее альтернативного названия *дневной круг*, потому что такие составляющие этого круга как всенощное бдение или полунощница лишь с натяжкой могут быть названы дневными, лишь при условии понимания *дня* как синонима *суток*. Но удобства удобствами, а стилистическая чистота, верность традиции должны в таких темах иметь приоритетное значение. Поступившись этим, русские литургисты, сами того не ведая, прошли половину пути к, быть может, еще более удобному термину *круглосуточный*. В самом деле, почему бы не объяснять особенность названия знаменитого константинопольского монастыря Неусыпающих (οἱ Ἀνοίμῃτοι) тем, что богослужение в нем совершалось без перерывов, было круглосуточным? Препятствие здесь только одно, стилистическое. Слово появилось в русском языке в годы первой пятилетки. В картотеке Института русского языка АН СССР его первое появление зафиксировано из передовой статьи «Известий» от 29 мая 1931 г., где говорится, что «необходимо сейчас же практически решить вопрос об организации круглосуточной работы уборочных машин». Автор статьи – всесоюзный староста М.И. Калинин.

Факт проникновения слов *сутки*, *суточный* в язык литургики невозможно объяснить, если рассматривать его как явление изолированное, но он умопостигаем, если видеть за ним фон истории Русской Церкви.

Со времени крещения Руси и до эпохи Просвещения, точнее – до середины XVII в., русское богослужение совершалось духовенством, получавшим выучку чисто практическую, на основе церковнославянского Устава, который регламентировал службу, но не объяснял ее. Лекций по истории, структуре и смыслу совершаемых ритуалов никто никому не читал, книг такого содержания не существовало. Этот тип знания и умения имел свои недостатки и достоинства, на такой почве, не знавшей иссушающего действия книжной учености, тоже могли вырастать духовность и высочайший артистизм священнодействий.

Натиск западной Реформации, сокрушавшей своих противников историко-филологической наукой, не оставил незадетой и Россию. Реформация интенсивно миссионерствовала по каналам межгосударственных отношений. Русская Церковь, развертывая оборону, заимствовала западные, на словах неустанно проклинаясь, приемы осознания собственного религиозного опыта – через образованность. Для этого были основаны небывалые учебные заведения – духовные академии, вызывавшие лютую ненависть традиционалистов. Практику традиционного богослужения теперь надо было описать и объяснить, возникла нужда в учебной и научной дисциплине – литургике.

На каком языке написаны появившиеся наконец в XIX в. русские книги по литургике? В принципе, они должны были излагать свой предмет на современном русском литературном языке. Ни читателей, ни писателей, свободно изъясняющихся на древнецерковнославянском языке, Россия XIX в. не имела. Однако характер излагаемого предмета и обильно цитируемый древний материал не оставляли язык русских пояснений таким, каким он бывал при изложении иных исторических тем. Лингвистическим образчиком, иллюстрирующим это положение вещей, является очерк Н. В. Гоголя «Размышления о божественной литургии» (1843), пестрящий в авторской речи обилием высоких церковнославянизмов, чего во всем творчестве писателя нигде больше не встречается.

Доминантой языкового развития в XIX в. было, конечно, не насыщение русского литературного языка церковнославянизмами, а совсем наоборот – постепенная и нарастающая утрата вкуса к традиционной церковности, даже в языке тех, кто должен был стоять на страже. В журнале для народа, издававшемся Киевской духовной академией, в 1840 г. появилась статья под названием, рассчитанным на то, чтобы быть понятным и привлекательным для читателей не только церковной

<sup>14</sup> Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей. Харьков, 1900 (репринт – Грац, 1977). С. 690.

выучки: «О суточном богослужении церковном»<sup>15</sup>. Лед тронулся при крушении режима, установленного Николаем I. Для этого монарха, в отличие от предшествующих Романовых, архаизирующие тенденции, поиски древних истоков национального начала в церковной музыке, создание неовизантийского стиля храмовой архитектуры являлись предметом особых попечений и принуждений. В водовороте событий, последовавших за катастрофой Крымской войны, замечается и частная подробность – мирское слово *сутки* утвердилось в строго церковном употреблении. Так, в русском переводе греческого «Изъяснения церковного последования» Марка Евгеника Ефесского, появившемся в 1857 г., читаем: «Сутки разделены на семь частей божественными Отцами, заимствовавшими мысль о том от Давида, который говорит: седмицею днем хвалихъ Тя о судьбахъ правды Твоея (Пс 118, 164). Под днем здесь, по синекдохе, разумеются сутки, как сказано и в Книге Бытия: "...и бысть вечеръ, и бысть утро, день единъ" (1, 5)»<sup>16</sup>.

В предыдущем томе этого издания, увидевшем свет всего на год раньше, об этом же предмете сказано иначе, по-старому – в переводе «Разговора о Святых Священнодействиях и Таинствах церковных» Симеона Солунского: «В церкви находится семь нощенственных хвалений»<sup>17</sup>.

*Нощеденственный* – это церковнославянизм, имеющий корни на всю глубину нашей письменной традиции; существительное *нощѣдѣньница*, *ноштѣдѣница* есть уже в Изборнике Святослава 1073 г., а *нощѣдень*, *нощенденство*, *нощендение* и инвертированное *дненощие* продолжают фигурировать в текстах и после появления слова *сутки*<sup>18</sup>.

Эти композитные слова, с разным порядком следования корней, являются кальками греческих существительных среднего рода, *νυχθημερον* и *ημερονυχτιον*. Лучший научный словарь греческого языка ставит между последними знак равенства<sup>19</sup>, однако по более правильному наблюдению русского Словаря, основанного на тексте «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, в порядке следования корней надо видеть прямое отражение порядка счета времени суток, *нощендение* – это ночь и следующий день, сутки, считаемые с вечера<sup>20</sup>. Если Даль отмечает, как указывалось выше, что сутки начинаются с восхода солнца, то это – бытовая практика. С церковной точки зрения, «полночь граничит между двумя суточными периодами, оканчивает старый и начинает новый день»<sup>21</sup>. Богослужбное время не обязано совпадать с временем физическим, оно обладает способностью сдвига по физическому времени. Отмечать каждую полночь общественным богослужением могут разве лишь монахи, в монастырских храмах чувствующие себя дома, поэтому церковная практика, следуя синагогальной традиции, принимает за начало календарной даты заход солнца накануне, а богослужение наступающих дат стало обычаем начинать в одно и то же время на протяжении всего года – например, в шесть часов вечера, не считаясь с ежесуточным сдвигом момента захода солнца.

Особенного внимания заслуживает существительное *νυχθημερον*. Оно засвидетельствовано в сохранившейся письменности поздно, в эллинистическую эпоху, и считается продуктом словотворчества александрийских ученых, которым понадобился термин для обозначения суток<sup>22</sup>. В качестве термина науки вошло оно и в некоторые европейские языки, чего, к сожалению, не учли все

<sup>15</sup> Воскресное чтение. № 34. Киев, 1 декабря 1840. С. 304–308.

<sup>16</sup> Писания Святых Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. СПб., 1857. С. 256 (О Быт 1, 5 см.: *Moreno Martinez J.* El atardecer y el amanecer de Gen 1, 5 según Filón de Alejandria // *Salmanticensis*. Т. 30. Salamanca, 1983. P. 231–239).

<sup>17</sup> Там же. Т. 2. СПб., 1856. С. 398.

<sup>18</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. II. М., 1986. С. 435.

<sup>19</sup> *Liddon H. G., Scott R. A.* Greek-English Lexicon. Oxford, 1948.

<sup>20</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. II. М., 1986. С. 435.

<sup>21</sup> Воскресное чтение. № 34. Киев, 1840. С. 305. У Апулея посвящаемый в египетские мистерии Изиды (Метаморфозы XI, 23) начинает с заката солнца, со смерти. Она ведет в преисподнюю; там, в полной темноте, внезапно происходит возрождение к новой, высшей жизни, переживаемое как созерцание солнца, просиявшего в полночь. Завершается посвящение праздником восхода солнца. См. также: *Zandee J.* Ein doppelt überlieferter Text eines ägyptischen Hymnus an die Nachtsonne aus dem Neuen Reich // *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap*. Т. 27. Leiden, 1981/82. S. 3–22. Типологически к этому же ряду относятся древнехристианское представление о Пасхальной ночи (к ней приурочивалось массовое крещение новообращенных) как времени Воскресения Христа, метафорически именуемого Солнцем, понимай – ночным Солнцем. По идее богослужбное расписание Пасхальной ночи как главной, исходной ночи должно быть ключом христианской хронометрии при решении математически безнадежной задачи определения начала у круглых суток. В церковной литературе ясности по этому вопросу нет. Ср.: *Speyer W.* Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum // *Vivarium. Festschrift Th. Klauser*. Münster, 1984. S. 314–326.

<sup>22</sup> *Pauly-Wissowa.* Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Hbd. 8. Stuttgart, 1932. Sp. 2011–2012; Hbd. 18. Stuttgart, 1967. Sp. 2377.

наши русско-иноязычные словари. Процесс начался с появления *nuchthemera* в латыни гуманистов – с 1564 г.<sup>23</sup> В английском языке *nuchthemer* отмечено с 1682 г., а грамматически адаптированная форма *nuchthemer* – с 1837 г.<sup>24</sup> С 1907 г. стало употребляться и производное прилагательное *nuchthemeral*<sup>25</sup>. Во французском языке существительное *nuchthémère* начало употребляться несколько позже – с 1813 г., но прилагательное *nuchthéméral* – раньше, чем в английском, с 1890 г.<sup>26</sup> Областью применения термина стали естествознание и филология, причем не только греческая – например, комментирование иранистами апокалиптики зороастризма: *c'est par la célébration ultime des Cinq liturgies du nuchthémère que le dernier Saoshyant accomplira la Résurrection*, «заключительным священнодействием Пяти литургий никтемерона последний Спаситель совершит Воскресение»<sup>27</sup>.

В поле зрения первых славянских переводчиков имя *νυχθήμερον* попало потому, что однажды оно встречается в Новом Завете – во втором Послании Павла к коринфянам (11, 25). Все славянские тексты этого документа передают *νυχθήμερον* в два слова – как *ночь* и *день*<sup>28</sup>. Контекст начинается риторическим обещанием апостола похвалиться полнотой перенесенных им страданий за веру. Он говорит, обращаясь не к своим почитателям, а к зорким противникам в полемике:

(24) От иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного; (25) три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине морской; (26) много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опасностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников, в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, (27) в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе... (32) В Дамаске областной правитель царя Ареты стерег город Дамаск, чтобы схватить меня; и я в корзине был спущен из окна по стене и избежал его рук.

Как видим, перечисление невзгод реалистично и скрупулезно, оно дышит готовностью ответить на любое возражение, недоверие или придирку. Единственное, что диссонирует с этим – уж очень поэтическое *ночь и день пробыл во глубине морской*. К противникам в полемике обратиться с таким утверждением значило бы выставить себя на посмешище, перечеркнуть все то, что действительно было и не вызывало ни у кого сомнений. Здесь речь идет не о чудотворениях, чудотворцы всегда предпочитают говорить не сами о себе, а чтобы о них рассказывали свидетели. К тому же, событие не укладывается в типологию чудес, в которых действующими лицами являются утопленники<sup>29</sup>. Способность к шутке, чувство юмора могут украсить полемику, и, если полагаться на исследование Г. фон Кампенгаузена, апостол Павел этой способностью обладал<sup>30</sup>. Но в таком случае он и подавно понимал неуместность чудес во вкусе барона Мюнхгаузена.

Второму Посланию к коринфянам, которое называют «письмом, написанным в слезах»<sup>31</sup>, особенно повезло: оно стало темой монографического исследования, проведенного Р. Бультманом, его лебединой песнью. Маститый ученый говорит в предисловии, что всегда особенно любил это Послание и сделал его темой своей последней университетской лекции перед уходом на пенсию, а монографию он называет прощальным даром (*Abschiedsgabe*) своим слушателям. Суждение Р. Бульмана о фразе *ночь и день пробыл во глубине морской* приведем полностью:

«*νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίητα*. Здесь *νυχθήμερον* – *день и ночь, двадцать четыре часа*; *βυθός* – *морская глубина*, как в Септуагинте и в классическом греческом языке; *ποίηῖν* – *пребывать* (с винительным падежом времени, так в классическом греческом языке и часто в папирусах), как и в других местах Нового

<sup>23</sup> Latham R. E. Revised medieval Latin Word-List from British and Irish Sources. London, 1965. P. 317.

<sup>24</sup> The Oxford English Dictionary. Vol. VII. Oxford, 1933. P. 275.

<sup>25</sup> A Supplement to the Oxford English Dictionary / Ed. by R. W. Burchfield. Vol. 2. Oxford, 1976. P. 1280.

<sup>26</sup> Le Grand Robert de la langue française. T. 6. Paris, 1985. P. 843–844. Ср.: Battaglia S. Grande dizionario della lingua italiana. T. 11. Torino, 1981. P. 426, 453; Machado J. P. Grande dicionário da língua portuguesa. T. 7. Lisboa, 1981. P. 604.

<sup>27</sup> Corbin H. Le temps cyclique dans le mazdéisme // Eranos-Jahrbuch. Bd. 20. Zürich, 1952. S. 160.

<sup>28</sup> [Воскресенский Г. А.] Древнеславянский Апостол. Послания святого апостола Павла... Вып. 3–5. Сергиев Посад, 1908.

<sup>29</sup> Ср.: Borzsák J. Aquis submersus // Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. T. 1. Budapest, 1951. P. 201–222; Hermann A. Ertrinken // Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. von Th. Klauser. Lfg. 43. Stuttgart, 1964. Sp. 370–409.

<sup>30</sup> Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Berlin, 1954. S. 189–193.

<sup>31</sup> Ср.: Spencer A. B. The Wise Fool (and the Foolish Wise). A Study of Irony in Paul // Novum Testamentum. Vol. 23. Leiden, 1981. P. 349–360; Watson F. 2 Cor X–XIII and Paul's Painful Letter to the Corinthians // Journal of Theological Studies. Vol. 35. London, 1984. P. 324–346; Rodríguez Merino A. ¿Qué respuesta esperaba Pablo de los Corintios en 2 Cor X–XIII? // Estudio Agustiniano. R. 20. Valladolid, 1985. P. 227–271.

Завета – Деян 15, 33, 18, 23 и Иак 4, 13. Перфект *τελοῖται* между аористами без видимого для нас основания, см. "Граматику новозаветного греческого языка" Бласса – Дебруннера, § 343, 2»<sup>32</sup>.

Как видим, текст прочитан с вызывающей восхищение микроскопической точностью, но высказанное нами сомнение не находит ответа, проблематичность фразы даже не замечается<sup>33</sup>. «Вожди слепые, оцезивающие комара, а верблюда поглощающие!» (Мф 23, 24). Между тем, есть возможность понимать текст совсем по-другому, не впадая в противоречие с элементарным правдоподобием. Для этого надо соблюсти единственное условие – усматривать в *νυχθημερον* не временной, а световой смысл, то есть считать *ночь-день* названием жуткого полумрака водной глубины, увиденного потерпевшим кораблекрушение Павлом, когда его накрывала волна шторма – на время достаточно короткое, чтобы не захлебнуться умеющему плавать, но уж конечно, не на целые сутки. Глагол *ποιεῖν* «творить», действительно, может иметь значение «пребывать», с винительным падежом времени, эта особенность сохранялась и в среднегреческом языке. Так, в древнерусском Синайском патерике XI в. имеется Слово о некоем мнихе, к которому направился убийца, рассказывающий, что произошло дальше: «**Икоже придохъ близъ него • простре рѣжжъ своѣ • деснѣжъ къ м'нѣ реки стани • и сътвори хъ дѣла д(ь)ни и дѣвѣ ноши** (*ἐποίησα δὲ οὐ νυχθημερον*) **не могли никакоже нти • ѡт(ъ) мѣста ндеже бѣхъ • тогда г(лаго)лѣхъ ѣмъ • тако ти б(ог)а ѣгоже чѣтеши поустѣ мѣ • ѡнъже рече ми • нди съ миромъ • и тако възмогахъ ѡт(ъ)нѣти ѡт(ъ) мѣста ндеже бѣхъ**»<sup>34</sup>. Но у апостола Павла глагол *ποιεῖν* в своем обычном значении «творить, делать» неплохо соответствует древним натурфилософским представлениям о зрении как акте, при котором глаз испускает нечто на созерцаемый объект<sup>35</sup>, а форма перфекта, смущающая Р. Бульмана, становится уместной и естественной: человек увидел *ночьдень*, оказавшись под водой (в русском языке нет точного соответствия греческому перфекту, он переводится прошедшим временем неопределенного вида<sup>36</sup>).

Предлагаемое нами новое понимание семантики греческого композита<sup>37</sup> основывается также и на том, что каждый его компонент имеет значения как временное, так и световое. *День* – это свет<sup>38</sup>, даже светило, как впервые показала словесная живопись Лермонтова с кавказской натуры:

Где по кремням Подкумок мчится,  
Где за Машуком день встает,  
А за крутым Бешту садится<sup>39</sup>.

(Измаил-Бей, 1832)

«Индоевропейский корень, из которого вышло латинское *dies* "день", относился к понятию дня только как светового феномена. Чтобы обозначать длительность во времени, индоевропейский язык имел другие слова, из которых произошли санскритское *ahar*, гомеровское *ἡμαρ*, армянское *awr*. Латынь ничего из этого не сохранила и придала имени *dies* два значения, световое и временное. Греческий язык, наоборот, генерализовал имя *ἡμέρα*»<sup>40</sup>. А ночь может безотносительно ко времени означать 'мрак', на языке орфиков – даже 'мрак первозданного хаоса'<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Bultmann R. Der zweite Brief an die Korinther. Göttingen, 1976. S. 218.

<sup>33</sup> Достойно внимания, что протестант Р. Бульман пришел в противоречие с тем пониманием 2 Кор 11, 25, которое содержится в лютеровском – но постоянно совершенствовавшемся и после Лютера – переводе Библии: einen Tag und eine Nacht trieb ich auf dem tiefen Meer «день и ночь плыл я по глубокому морю» (Lutherbibel erklärt. Stuttgart, 1974). В прежних редакциях лютеровского текста иначе: Tag und Nacht habe ich zugebracht in der Tiefe des Meers, «день и ночь провел я в глубине моря» (Bremer Biblische Hand-Konkordanz. Frankfurt a. M., 1967. S. 825). Для сравнения обратимся к Вульгате: nocte et die in profundo maris fui.

<sup>34</sup> Синайский патерик / Под ред. С. И. Коткова. М., 1967. С. 223.

<sup>35</sup> Ronchi V. The Nature of Light. An Historical Survey. London, 1970. В энциклопедии древнеславянской учености – «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского природа света объяснена так, что его «зракъ наш<ъ> безъ нужденнѣ испущаетъ на зримокъ» (ЧОИДР. Кн. 3. М., 1879. Л. 26).

<sup>36</sup> Соболевский С. И. Древнегреческий язык. М., 1948. С. 86.

<sup>37</sup> Все донныне известное о нем см. в кн.: Bauer W. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin, 1971. Sp. 1082.

<sup>38</sup> Ср.: Mugler Ch. Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Paris, 1964.

<sup>39</sup> К нашим прежним суждениям о природе этого лексического явления (Мурьянов М. Ф. Золото в лазури // Проблемы структурной лингвистики 1981. М., 1983 – Наст. изд. Ч. I. С. 597–610) добавим, что оно представляет собой галлицизм, ср.: Le Grand Robert de la langue française. T. 5. Paris, 1985. P. 837.

<sup>40</sup> Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Vol. 1. Paris, 1959. P. 175.

<sup>41</sup> Reimbold E. Th. Die Nacht im Mythos, Kultus, Volksglauben und in der transpersonalen Erfahrung. Eine

Что такое полумрак морской глубины, хорошо знали античные ныряльщики за жемчугом. Этот промысел за несколько лет превращал юношу в старика. Еще страшнее была участь жертв кораблекрушений, лишь в немногих случаях спасавшихся. Νυχθήμερον – одно из слов, подходивших для того, чтобы выразить увиденное в критические мгновения шторма.

Предлагать новое мнение в истолковании новозаветного текста, над которым трудилось столько поколений лучших филологов – дело трудное и не обещающее немедленного признания. Нельзя было не испытать облегчение, увидев под конец анализа подозрительного слова νυχθήμερον, что ты не первый усумнившийся, что единогласие толковательной традиции – кажущееся. На рубеже XI–XII вв. Феофилакт архиепископ Болгарский, грек, чья филологическая ученость ставится очень высоко<sup>42</sup>, объяснил разобранную нами фразу так: «Ночью и днем плавал по глубине. Некоторые впрочем утверждают, что после невзгод, перенесенных в Листре, Павел скрывался в некоем колодце, называемом Βυθός, и здесь он рассказывает об этом обстоятельстве»<sup>43</sup>.

Те, кто это утверждали, – независимо от того, правы ли они в понимании слова βυθός как имени собственного и как имеющего отношение к колодцу – исходили скорее из светового, нежели из временного понимания имени νυχθήμερον. Пребывание на дне глубокого колодца могло, впрочем, быть и длительным, в этом случае νυχθήμερον как бы играет обоими значениями сразу.

Существует еще одно, причем независимое, доказательство принципиальной возможности оторвать νυχθήμερον от ощущения движущегося времени и соединить его с явлением оптическим, с одномоментно созерцаемой картиной. Этим доказательством является серебряный фазан, птица с научным названием *Lophura nycthemera nycthemera*, (или *Gennaeus nycthemerus nycthemerus*). Достаточно посмотреть на ее цветное изображение<sup>44</sup>, чтобы не задавать вопросов о причинах, почему она так называется на ученой латыни. Нижняя половина туловища этого фазана имеет оперение иссиня-черное, верхняя половина и хвост – белые, с тонким темным узором. Есть и компонент, как бы символизирующий цвет зари, цвет перехода между обеими половинами суток – ярко-красные щеки и лапки.

Кто догадался дать этой птице столь остроумное название? Древним оно не является, серебряный фазан завезен в Европу из южного Китая в первой половине XVIII в., как раз когда в Западной Европе цвела мода на все китайское<sup>45</sup>. В орнитологической литературе не удастся проследить появление слова *nycthemerus* раньше чем в десятом издании «Системы природы» Карла Линнея<sup>46</sup>. Линней был прежде всего ботаником и медиком, орнитологические материалы его обобщающего труда должны как будто в меньшей мере носить на себе отпечаток яркой личности автора, его собственного словотворчества, известного по таким блестящим ботаническим примерам, как придуманное для завезенного из Америки какао псевдогреческое название *theobroma*, буквально «пища богов». Литературные источники «Системы природы» Линней добросовестно обозначил, – в данном случае речь идет о трудах Элеазара Элбина<sup>47</sup> и Джорджа Эдвардса<sup>48</sup> – серебряный фазан называется в них иначе. Следовательно, автором названия *Phasianus nycthemerus* или по меньшей мере инициатором его введения в науку является Линней. Его инициатива получила признание не сразу. Вскоре вышла в свет «Орнитология» французского академика Матюрена Бриссона, отличающаяся повышенным вниманием к сбору названий птиц на всех языках. Серебряный фазан здесь выступает под названием *faisan de la Chine noir et blanc*, «фазан китайский черно-белый»<sup>49</sup>. Проигнорировал предложение Линнея и Эдвардс, применив в завершающем томе своего свода

---

religionsphänomenologische Untersuchung. Köln, 1970.

<sup>42</sup> Staab K. Pauluskommentare der griechischen Kirche. Münster, 1933.

<sup>43</sup> Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne. T. 124. Paris, 1864. P. 924; Феофилакт Болгарский. Толкование на Послания к коринфянам. Казань, 1867. С. 360.

<sup>44</sup> Delacour J. The Pheasants of the World. Surrey, 1977. P. 145.

<sup>45</sup> Согласно указанию западных орнитологов на то, что серебряный фазан фигурирует в китайской поэзии и хрониках уже 5000 лет (Wissel C. von, Stefani M. Pasanen. Neu bearbeitet von H.-S. Raethel. Melsungen, 1966. S. 137; Delacour. Op. cit. P. 175) вызывает удивление, 5000 лет тому назад Китая еще не было. Ср.: Eberhard W. Lexikon chinesischer Symbole, Gebeime Sinnbilder in Kunst und Literatur, Leben und Denken der Chinesen. Köln, 1983.

<sup>46</sup> Linnaeus C. Systema naturae. Vol. 1. Holmiae, 1758. P. 159.

<sup>47</sup> Albin E. A Natural History of Birds. Vol. 3. London, 1736. P. 35. Этот автор, выходец из Германии (его настоящая фамилия – Weiss), был не филологом, а натуралистом и акварелистом, см. Bénézit E. Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs, dessinateurs et graveurs. Vol. 1. Paris, 1976. P. 90–91.

<sup>48</sup> Edwards G. The History of Birds. Vol. 2. London, 1747. P. 66.

<sup>49</sup> Brisson H.-J. Ornithologie. Vol. 1. Paris, 1760. P. 276–279.

название the black and white Chinese Pheasant, «черно-белый китайский фазан»<sup>50</sup>. Спор сдан в архив науки, сегодня все знают только терминологию Линнея.

Пора подводить итог. Наличием специального слова, обозначающего 24-часовой временной цикл, русский язык отличается от ряда других языков. Слово *сутки* – самобытное; драгоценные для славянских этимологий показания литовского языка на этот раз ничего архаического не сообщают, литовское *para* «сутки» является семантически преобразованным русизмом, акающим *porá*<sup>51</sup>. Немалую роль в обогащении русской лексики играли на протяжении веков тюркизмы, но в данном случае тюркоязычная культура имеет доказанное алиби. «Методы сравнительного языкознания позволяют построить общетюркскую систему основных единиц времени, между прочим, хорошо сохранившуюся в древних текстах. Понятие никтемерона (нашего «24-часового дня») в ней отсутствовало»<sup>52</sup>.

При размышлениях о возможных причинах, породивших на Руси потребность в специальном обозначении 24-часового цикла, нельзя не обратить внимания на скандинавских соседей русского государства. За несколько столетий до появления слова *сутки* в дошедшей до нас русской письменности понятие «сутки» отразилось в скандинавских языках<sup>53</sup>: на основе древнесеверных синонимов *doegn* и *doegr* (им родственно англосаксонское *dōgor*), означавших дневную или ночную часть суток<sup>54</sup>, развились норвежское *døgn*, шведское *dygn* 'сутки'<sup>55</sup>. Общий германский корень всех этих слов реконструируется как *\*dogaz-* / *\*dogiz-*, от него происходит и современное немецкое *Tag* 'день'; 'сутки'. Этимологи не объясняют природу конечного *-n* в вышеприведенных скандинавских словах. По мысли И. Г. Добродомова, с которым обсуждался этот вопрос, конечное *-n*, возможно, является остатком древнесеверного *nott*, 'ночь' в утраченном сложении, имевшем тот же состав, что и греческое *ἡμερονύχτιον*.

Болгарская культура тоже почему-то нуждается в понятии 24-часового цикла, лексически более строго очерченном, нежели это принято у соседей – румын или сербов; в современном болгарском языке есть для этого слово *денонощие*, имеющее как раз ту последовательность корней, которую рекомендовал еще «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского: *строннѣи г(лаго)лати дненощиѣ, а не нощѣд(ь)ныѣ*<sup>56</sup>, соответственно тому, что Священное Писание, *хотѣ старѣишынство бытии подати д(ь)ни, прѣжде повѣдаѣтъ прѣходъ д(ь)нев(ь)ныи, тачѣ прѣстоупление ноциноѣ, какоже гредоуци ноци възлѣд(ъ) д(ь)не*<sup>57</sup>. Сближает нас с болгарами и судьба другого памятника древней письменности – Изборника Святослава 1073 г., тексты которого начинали переводиться с греческого в X в. на болгарской почве. В этой энциклопедии средневековой учености находится интересно сформулированное древнеболгарским переводчиком высказывание Севира Антиохийского, автора, умершего около 539 г., о том, что *нощѣ и днь* (*νυχθήμερον*) *едино какоже кто рече тѣло* (*σῶμα*) *есть*<sup>58</sup>. Греческому *σῶμα* подобрано славянское соответствие, которое подчеркивает понятие целостности, единства. Западноевропейских аналогов этому тезису Изборника 1073 г. нет, а это могло быть одной из причин расхождения между славянами и Западом в развитии семантического поля слов, выражающих понятие времени, одной из причин, подтолкнувших к созданию специальных слов, обозначающих 24-часовой цикл.

Что такое *тѣло*? По тому, как мы понимаем Евклида сегодня – а его «Начала» были на протяжении веков второй по количеству читателей книгой, после Библии – «тело есть то, что имеет длину, ширину и глубину»<sup>59</sup>. Таким образом, понятие времени выражается в Изборнике 1073 г. через

<sup>50</sup> Edwards G. Gleanings of Natural History. Vol. 3. London, 1764. P. 331.

<sup>51</sup> Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 7. Heidelberg; Göttingen, 1957. S. 539.

<sup>52</sup> Bazin L. Le concept d'«année d'âge» chez les peuples turcs anciens // Journal de psychologie. Vol. 56. Paris, 1959. P. 42. Иначе переведено в кн.: Зарубежная тюркология. М., 1986. С. 362.

<sup>53</sup> Jansson S. Dygn (och dess indelning) // Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder. 3. Bd. København, 1958. S. 389–394.

<sup>54</sup> Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 2. Leiden, 1957. S. 92.

<sup>55</sup> Falk H. S., Torp A. Norwegisch-Dänisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Heidelberg, 1960. S. 176.

<sup>56</sup> Das Hexaemeron des Exarchen Johannes / Hrsg. von R. A. Aitzetmüller Bd. II. 1960. S. 217 (Севериан Габальский. In mundi creationem oratio II); Василий Великий. Беседы на Шестоднев (Aitzetmüller R. Bd. I. Graz, 1958. S. 255).

<sup>57</sup> ЧОИДР. Кн. 3. М., 1879. Л. 26 об., 56.

<sup>58</sup> Изборник Святослава 1073 г. М., 1983. С. 215. Греческий оригинал статьи Севира: Patrologia Orientalis. Т. 16. Fasc. 5. Paris, 1922. P. 794.

<sup>59</sup> «Начала» Евклида / Пер. с греческого и комментарии Д. Д. Мордухай-Болтовского при участии И. Н.

понятие пространства. Если считать это не более чем моделью, то модель эта – иного характера, чем те, о которых речь была выше.

Феномен тела в геометрии далеко не прост. Посмотрим, как комментирует Евклидово определение автор русского перевода математик Д. Д. Мордухай-Болтовской: «Это – определение, логически не действующее, но тем не менее не лишенное интереса с исторической и методической точек зрения.

Характеристика тела длиной, шириной и глубиной, конечно, идет не от Евклида. Эту характеристику можно найти и у Платона (Софист 235d) и в "Метафизике" Аристотеля (1020a).

Но находится ли у них указание на трехмерное пространство? – Думаю, что нет. В античное время *нашего* понятия о пространстве не существовало»<sup>60</sup>.

Как видим, феномен такого тела, как никтемерон, достаточно труден для осмысления, а между тем задача такого осмысления даже не поставлена. Оно не минует лексикологических путей, это ясно уже сейчас. Здесь уместно заметить, что Д. Д. Мордухай-Болтовской допустил неточность в ссылках на Платона и Аристотеля. В названном месте «Софиста» понятие *тела* вообще не называется, есть лишь правая половина высказывания – о длине, ширине и глубине: «Искусство творить образы состоит преимущественно в том, когда кто-либо соответственно с длиной, шириной и глубиной образца, придавая затем еще всему подходящую окраску, создает подражательное произведение»<sup>61</sup>.

Ссылка на «Метафизику» убеждает больше: «Ограниченное множество есть число, ограниченная длина – линия, ограниченная ширина – плоскость, ограниченная глубина – тело»<sup>62</sup>. Однако и здесь нельзя замалчивать, что в греческом оригинале Аристотеля *телу* соответствует τὸ σῶμα, тогда как у Евклида стоит совсем другое слово, τὸ στερεόν.

Математические идеи историчны, они эволюционируют. Значения слов, с помощью которых они выражаются, тоже не заключены в неизменные границы, даже когда этим словам придается характер терминов. Взаимные смещения идей и слов при отсутствии неподвижной точки опоры – основная трудность, стоящая перед историком идей. Нельзя интерпретировать понимание никтемерона как тела (σῶμα) Севиром Антиохийским, имея в руках только словарь языка Гомера, где σῶμα – 'труп человека', ничего более. Дальнейшее семантическое развитие этого слова, имеющего неясную этимологию, создало широкий спектр значений, объединенных общим понятием вещественного как антитезы мысленного (стали возможными такие, например, значения, как 'раб' или 'текст документа'). Затем появились и весьма высокие значения духовного свойства, вплоть до 'Тела Христова' в ритуале церковного причащения. С другой стороны, прилагательное στερεός, чья субстантивированная форма среднего рода является термином Евклида, означает 'твердый', 'жесткий' (греческое στερεόν, таким образом, лаконично выражает то же, что и абсолютно твердое тело классической механики), оно употреблялось как эпитет камня, железа, монеты высокой пробы, сурового слова, грубого человека<sup>63</sup>.

Когда на младописьменный язык, еще не имеющий терминов и фразеологии абстрактного мышления, переводится текст, скажем, философского содержания, имеет место обоюдная деформация: исходная мысль в той или иной степени упрощается, приспособляясь к несовершенным формам выражения, а слова принимающего языка, получив нетрадиционное смысловое наполнение, в той или иной степени меняют очертания своих семантических границ. По ходу дальнейшей истории языка не все эти изменения сохраняются. Древнеславянскому слову тѣло, имеющему неясную этимологию, первые переводчики придавали такие функции, которые в дальнейшем отпали – например, оно перестало выступать в зарегистрированных у И. И. Срезневского<sup>64</sup> значениях 'возраст' или 'совокупность'. Между тем, сегодня при интерпретации определения никтемерона в Изборнике 1073 г. общее для слов тѣло и σῶμα значение 'совокупность'<sup>65</sup> подходит, пожалуй, лучше всего.

---

Веселовского. М.; Л. 1950. С. 9.

<sup>60</sup> Там же. С. 163.

<sup>61</sup> Платон. Соч. Т. 2. М., 1970. С. 349.

<sup>62</sup> Аристотель. Соч. Т. 1. М., 1975. С. 164–165.

<sup>63</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 4.1. Paris, 1968. P. 1048, 1083–1084.

<sup>64</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1912. С. 1091–1093.

<sup>65</sup> Ср.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Hong Cong, 1982. P. 1366; Mugler Ch. Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs. Vol. 2. Paris, 1959.

Мы показали, насколько трудны и непредсказуемы по своим направлениям пути, которыми должен пройти исследователь лексики. Простое русское крестьянское слово при выяснении его исторических обусловленностей, взаимосвязей, контрастов может поставить лексиколога перед необходимостью углубиться в материал самого разнообразного характера, в литературу по столь многим специальностям, что затрудняешься ответить на несправедливый вопрос: что же должна иметь в своем составе идеальная библиотека научного учреждения, которое возьмется создать историческую лексикологию русского языка? Только для одного рассмотренного здесь слова оказалось мало главного книгохранилища нашей страны – Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина, недостающее восполнялось по мере возможного библиотеками нескольких столичных Институтов АН СССР, Московского университета, Московского общества испытателей природы, даже Московской Духовной Академии. Тем не менее нельзя утверждать, что все относящееся к делу обследовано на исчерпывающую глубину, что о слове и понятии *сутки* сказать больше нечего. Ни одна другая языковедческая дисциплина не предъявляет таких больших и дорогостоящих требований к библиотечному тылу своего фронта, как историческая лексикология. Это и понятно, ведь в ее поле зрения – вся история духовной и материальной культуры человечества. Грамматисту, фонетисту, этимологу для анализа названия *Lophura puc-themera* нет надобности мысленно покидать пределы Европы, тогда как лексикологу небезынтересно видеть внутреннюю форму китайского названия этой китайской птицы и семантику соответствующего иероглифа – а вдруг в них содержится мысль о смене ночи и дня и она стала известна Линнею через тех, кто привез серебряного фазана в Европу!

Чтобы закончить на ноте оптимизма, остается сказать, что сообщенное здесь является действительно новым, на этих страницах не дублируется чья-либо работа, упущенная из виду по недостатку осведомленности. Для этой уверенности библиографический аппарат Института научной информации по общественным наукам АН СССР уже сегодня достаточно могуч.

## СЕМАНТИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ СЛОВСОЧЕТАНИЯ НАСУЩНЫЙ ХЛѢБЪ.

Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1980. № 1. С. 76–82.

В объяснении семантики прилагательного *насущный* сейчас не затруднится ни один носитель русского языка, не случайно оно фигурирует в наброске стихотворения «Родное», найденном в сафьянном портфеле с бумагами скончавшегося Козьмы Пруткина. По дефиниции академического Словаря, *насущный* – это «имеющий важное жизненное значение, безусловно необходимый», с примером из Достоевского о приглашении в шаферы на свадьбу: «Дело было насущное и неотлагательное»<sup>1</sup>. Но совсем не так обстояло дело в начале славянской письменности: достоверно известно, что *насущный* в праславянском языке отсутствовало, оно представляет собой искусственный церковнославянизм, один из нескольких синонимов, имевших очень своеобразное, единственное в своем роде назначение: передать греческое ἐπιούσιος (Мф 6, 11 = Лк 11, 3)<sup>2</sup>, смысл которого был неясен самим грекам, красноречивым свидетельством чему является отсутствие этого слова в лексике античных, византийских и новогреческих текстов, если они не связаны с Мф 6, 11. Еще в III в. Ориген компетентно заявил, что не встречал ἐπιούσιος ни в языке ученых, ни в просторечии<sup>3</sup>. С тех пор объяснение этого слова было «пыткой для богословов и грамматиков», carnificina theologorum et grammaticorum, и, как они признали, «желать достигнуть здесь чего-нибудь точного – это все равно, что губкой гвоздь вколачивать», σπόγγῳ πᾶτταλον κρούειν<sup>4</sup>. Лишь в 1925 г. А. Дебруннер добавил новый факт: папирус из Файюма (Верхний Египет), где в перечне домашних расходов на вино, растительное масло, бобы, солому и т. п. обозначено ἐπιούσι <...> по цене 1/2 оболы, т.е. примерно 0,36 г серебра. Не встретило возражений дополнение поврежденного слова до формы род. падежа мн. числа ср. рода ἐπιούσιων, но что оно подразумевает – опять же неизвестно<sup>5</sup>.

В Мф 6, 11 ἐπιούσιος выступает как установленное самим Христом определение того, что следует молящемуся просить у Господа: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, *хлеб наш насущный даждь нам днесь*, причем во всем остальном слова этой молитвы («Отче наш») ясны и просты, и твердилась она каждым византийцем тысячи раз в году, от утреннего пробуждения до вечернего отхода ко сну, причем отнюдь не всегда мысль витала где-то далеко, отрываясь от произносимых слов. И тем не менее какая-то незаметная языковедам внутренняя неисправность в ἐπιούσιος вызвала такую силу сопротивления языковой стихии, что это слово так и не стало живым, применимым во все новых переосмыслениях, как это произошло с его славянской калькой, первоначально понятной не больше, чем ее греческий оригинал. Высокой частотности русск. *насущный* во всех сферах современного языка, его способности образовывать степени сравнения и производные слова (в 1916 г. В. И. Ленин указывал на «практическую насущность тактики Маркса»<sup>6</sup>) противостоит единственный случай, когда в 1773 г. иерусалимский книжник Сергей Малеев при переводе армянского церковного текста на греческий язык употребил ἐπιούσιος; что стояло в утраченном оригинале – неизвестно<sup>7</sup>.

Затемненность смысла греч. ἐπιούσιος напоминает о том, что сакральность вовсе не требует, чтобы все в ней было до конца понятным: наоборот, элемент недосказанности, таинственности является для нее органичным. Когда этот элемент нужно адекватно выразить на другом языке, то это оказывается невозможным. Понимание этого факта лежит в основе изначального запрета в исламе на перевод Корана, во всех мечетях мира Коран возглашают только на арабском языке, равно как во всех синагогах звучит только иврит; некоторые религии вообще не распространились далее территории того языка, на котором они возникли. Но уже в зарождении христианства имела место лингвистическая особенность, отличающая его от других религий: основной сакральный текст, Евангелие, зафиксирован не на том языке, которым пользовался основоположник христианства. Пропасть, разделявшая семитский и греческий типы мышления, поглотила при этом множество семантических тонкостей (их реконструкция и является не всегда достижимой целью библейской филологии, оперирующей данными сравнительного языкознания), последующие переводы с

<sup>1</sup> Словарь современного русского литературного языка. Т. 7. М.; Л., 1958. С. 560.

<sup>2</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 20. Praha, 1970. S. 322.

<sup>3</sup> Origenes. De oratione 27, 7 // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. 2. Leipzig, 1900. S. 366.

<sup>4</sup> Толковая Библия. Т. 8. СПб., 1911. С. 123.

<sup>5</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 2. Paris, 1970. P. 359.

<sup>6</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 262.

<sup>7</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von G. Kittel. Bd. 2. Stuttgart, 1935. S. 587.

греческого приводили к дальнейшим семантическим сдвигам. Древнегрузинский переводчик, доискиваясь до первоначального смысла Мф 6, 11, применил на месте ἐπιούσιος композитное слово с элементом *mara* – значит, здесь он ориентировался не на греческий текст, а на арамеизированный перевод греческого Евангелия на иврит, выполненный в середине II в., где читалось *mahar* 'завтра'<sup>8</sup>, этому древнееврейскому слову многими толкователями Мф 6, 11 придается большее значение, чем греческому, хотя есть и противники этой точки зрения. В латинской Вульгате есть противоречие, одно и то же ἐπιούσιος греческого подлинника переведено и как *panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie* (Мф 6, 11), и как *panem nostrum cotidianum da nobis hodie* (Лк 11, 3). Откуда это под пером столь внимательного и сведущего переводчика, каким был Иероним? Раздвоение латинского эквивалента как бы выражает потребность более широкого охвата неуловимых греческих значений [мотив ежедневности, привносимый словом *cotidianum*, соответствует тому месту Талмуда, который экзегеты цитируют по поводу Мф 6, 11. Талмуд повествует, что ученики рабби Симеона бен Йохан (середина II в.) спросили, почему манна падала с неба каждый день, а не сразу на целый год. Рабби ответил: «С чем сделаю я сравнение? С царем по плоти и крови, который имел сына и давал ему сразу на целый год все необходимое. И сын целовал лицо своего отца раз в год. Тогда отец решил давать ему все частями изо дня в день. И сын целовал лицо своего отца каждый день»<sup>9</sup>]. По мысли О. Н. Трубачева, высказанной при обсуждении настоящей статьи, незаурядным лингвистическим фактом является то, что **наѣшѣтънѣ** передает этимологию греческого слова несравненно точнее, чем *supersubstantialis* или *cotidianus* у Иеронима: славянское калькирование замечательно применением для передачи -ουσιος (и.-е. *\*sont-i-os*) этимологически родственного **-ѣшѣтънѣ** (и.-е. *\*sontj-*), что служит свидетельством меры гениальности первоучителей славян.

*Cotidianum* воспроизведено вполне адекватно в древневерхненемецком переводе стиха Вульгаты, дошедшем в рукописи IX в.: *unsar brt tagalihhaz*<sup>10</sup>, здесь др.-в.-нем. *tagalihhaz* > нем. *täglich* 'ежедневный', 'дневной'. Однако существует еще более древний список, VIII в., где читается *prooth unseer emezzihic*<sup>11</sup>, здесь прилагательное *emezihic* (развившееся в нем. *emsig*) толкуется лексикографами академического Словаря древневерхненемецкого языка как «постоянный через определенные промежутки времени, регулярный, ежедневный» (*ständig in einem bestimmten Abstand, regelmässig, täglich*)<sup>12</sup>. Но ведь само по себе *emezihic* не дает достаточных оснований для такого понимания, это слово не имеет аналогий в родственных языках и неясно по этимологии. Словарная дефиниция здесь исходит, за неимением других возможностей, не из языкового факта, а извне, из укоренившегося богословского истолкования Мф 6, 11, к тому же не более чем предположительного, одного из возможных, поэтому и в словарной статье не должна была бы иметь место наличествующая в ней безоговорочность.

Во главу славистической традиции толкования ἐπιούσιος<sup>13</sup> следовало бы поставить упускаемый из виду текст образованнейшего славянина конца IX в. Иоанна экзарха Болгарского, писавшего о хлебе, претворенном на литургии в тело Христово: «**съ хлѣвъ ѣсть начатъкъ приидѣшаго хлѣва • иже ѣсть присношѣный • епѣснѣ во елѣнскы речеть сѧ или придоушии • еже естъ грядѣщаго вѣка • или еже естъ на съзванденѣ • съшѣства нашего приемлемо**»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> *Kauchtschischwili S.* Ein Beitrag zur ἐπιούσιος-Frage // *Philologische Wochenschrift*. Bd. 50. Leipzig, 1930. S. 1166–1168. Как мне любезно объяснили А. Г. Шанидзе и Л. Хевсуриани, Мф 6, 11 в Адишском Евангелии 897 г. дает *samaradisoj* 'всегдашний' (от *maradis* 'всегда'), в прочих списках – *arsobisaj* 'существования' (род. п. от *arsoba*), а в Лк 11, 3 многие списки дают нечто иное: *tanaarsobisaj* (хлеб наш *со*-существования дай нам изо дня в день). См.: Две древних редакции грузинского Четвероглава / Изд. А. Шанидзе. Тбилиси, 1945; Две последних редакции грузинского Четвероглава / Изд. И. Имнашвили. Тбилиси, 1979.

<sup>9</sup> *Braun F.-M.* Le pain dont nous avons besoin, Mt 6, 11; Lc 11, 3 // *Nouvelle revue théologique*. Vol. 100. Tournai, 1978. P. 568.

<sup>10</sup> *Frühmittelalterliches Deutsch* / Hrsg. von F. Tschirch. Halle, 1955. S. 11.

<sup>11</sup> *Ibid.* S. 10.

<sup>12</sup> *Althochdeutsches Wörterbuch*. Lfg. 3, 4. Berlin, 1974. S. 276.

<sup>13</sup> Ср.: *Львов А. С.* Из лексикологических наблюдений, 14. Ст.-слав. **наѣшѣтънѣ** // *Этимология*. 1977. М., 1979. С. 60–61.

<sup>14</sup> Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна экзарха Болгарского // *ЧОИДР*. 1877. Кн. 4. М., 1878. С. 61 и сѣн.

Здесь *придоуцини* отражает мнение, что греческое слово связано с выражением ἡ ἐπιούσα ἡμέρα 'грядущий день', где ἐπιούσα, – причастие жен. рода от ἐπ-εци 'приду'. Слово *насущный* не названо, но предполагается известным, так как этимологизируется: на *свѣдѣнѣхъ сѣщѣства*, или *начатѣхъ* того, который есть *присно-сущныи*; понимание времени в христианской философии таково, что *присно-сущныи* или *грядущаго вѣка* (в эсхатологическом смысле) есть одно и то же. Концепция, которой придерживался Иоанн экзарх Болгарский, близка к «Поучениям огласительным» Кирилла Иерусалимского (середина IV в.), который тоже считал, что в Мф 6, 11 подразумевается «хлеб души» – евхаристическая частица тела Христова. «Поучения» Кирилла имели хождение на славянской почве, до нас дошли русский список конца XI – начала XII в. (ГИМ, Синод, собр., № 478) и «Хиландарский листок» старославянского списка первой половины XI в. (Одесская гос. науч. библ., № Р 1/533). По своей сути такая интерпретация ἐπιούσιος – оригенистская<sup>15</sup>, она имеет очевидное слабое место: Нагорная проповедь, где прозвучало это слово, состоялась до Тайной вечери, учредившей литургию. Сюда же примыкает Успенский сборник, где находим рассуждение о теле Христовом: «сего хлѣба Мариа роди · а цѣркы прии · и по всѣхъ днѣи нами ѣдомъ кѣсть и не коньчаетъ сѧ»<sup>16</sup>. Этим же можно объяснить символизм погребального ритуала в Великую пятницу, когда патриарх месит тесто на вине и опечатывает им *sepulcrum Domini*<sup>17</sup>.

По данным картотеки Словаря XI–XVII вв. в Институте русского языка АН СССР следующим звеном истории слова *насущный* является его наличие в новгородской Геннадиевской Библии 1499 г. в неожиданном месте – как эпитет *всесоужжения* в 1 Езд 3, 5, где елизаветинская Библия дает *всесоуженїа непрестаннаа*, в Вульгате этот стих выглядит как *Et post haec holocaustum iuge*, в Септуагинте – καὶ μετὰ τοῦτο ὁλοκαυτώσεις ἐνδελεχισμοῦ. Из XVII в. эта же картотека дает первый случай, когда проявилось народное переосмысление интересующего нас слова – оно выступает в таком контексте, где нет ничего от философских абстракций, речь идет об осязаемом, материальном, обладающем признаками качественной сравнимости: «Камень левкасный чтобъ быть добрейший *насущный*»<sup>18</sup>. В славяно-греко-латинском «Лексиконе» Ф. Поликарпова (1704) к *насущный* дано лат. соответствие *vulgatus*, не имеющее никакого отношения к Мф 6, 11; эпоха Просвещения увела сочетаемость слова далеко от церковности: «Ведь испугался он пустых *насущных* врак» (*Капнист*. Ябеда, 1798). Так церковнославянизм столь узкоспециального назначения, что его нельзя встретить даже в разнообразнейших фразеологических вариациях церковнославянской гимнографии<sup>19</sup>, вошел под знаком иронии в русский литературный язык, носители которого тогда вполне отчетливо сознавали связь слова *насущный* с молитвой «Отче наш» и только с ней. На протяжении XIX в. ироническое стерлось, нейтральное слово развило в себе способность вступать в свободные словосочетания и все разнообразие оттенков значений, которое сейчас наиболее отчетливо наблюдается по русско-иноязычным словарям, где оно переводится как франц. *essentiel, urgent, vital*, нем. *wesentlich, dringend, (vor)dringlich, unerlässlich, brennend, wichtig* и т. д., причем эти слова во французском и немецком языках никакого отношения к Мф 6, 11 не имеют.

В основе тропа *хлѣбъ нашъ насущныи*, подразумевающего пищу в сколь угодно широком смысле, находится реалья *хлѣбъ*, имеющий вес, форму, цвет, запах, вкус. Каждый из этих признаков может меняться, но в качестве идеала нашему воображению рисуется душистый крестьянский каравай, как в Словаре Даля (IV, 552): «"Разбуди меня, мама, завтра пораньше!" – "Что так?" – "Да вот хлебушка-то ломоть доестъ: теперь уж не смогу!"». Или евхаристический хлеб московских просвирен, у которых Пушкин в последние годы жизни советовал учиться правильному русскому языку; относительно этого хлеба имеется точное разъяснение «Известия учительного в

<sup>15</sup> Ср.: Rordorf W. Le pain quotidien (Mt 6, 11) dans l'histoire de l'exegèse // Didaskalia. Vol. 6. Lisboa, 1976. P. 221–235.

<sup>16</sup> Успенский сборник XII–XIII вв. // Под ред. С. И. Коткова, М., 1971. С. 330. Ср.: Schnackenburg R. Das Brot des Lebens // Tradition und Glaube. Festgabe für K. G. Kuhn. Göttingen, 1972. S. 328–342.

<sup>17</sup> Дмитриевский А. А. Богослужение страстной и пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X вв. Казань, 1894. С. 146–147.

<sup>18</sup> Симоны П. К. К истории Обихода книгописца, переплетчика и иконного писца. СПб., 1906. С. 215.

<sup>19</sup> Единственное исключение – стихира индикту: «...на всѣхъ днѣхъ вси възвѣщаемъ Творца · Ѧче нашъ, ниже на нѣсѣхъ живѣши, истинныи и насущни хлѣбъ данъ намъ, прѣзрѣши грѣхы наша». См.: [Ягич И. В.] Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. СПб., 1886. С. 04.

церковнославянском Служебнике: «хлѣвъ ѿ чистыхъ пшеничныхъ мѣки, водою простою естественною смѣшанный, и добръ испеченный, квасный, непресоленный, свѣжій и чистый: въкусъ, сіестъ, смакъ свойственный имѣай, и къ ѣденію благоприятный и способный».

Однако эти представления далеки от того, какое возникало в языковом сознании славян IX в., когда в их ушах звучало миссионерское *хлѣвъ нашъ насущный*; кроме того, они не имели понятия о том, каким был хлеб на родине Кирилла и Мефодия или тем более в Палестине времен Нагорной проповеди. Славяне лучше знали, что такое мясомолочная, рыбная пища, яйца и то пропитание, какое можно добыть в лесу, включая мед, а земледелие было у них развито неравномерно. Корнеплоды и злаки культивировались – ст.-слав. *злакъ* родственно с фригийск. *zelkia* 'овощи'<sup>20</sup>, – потребность в зерне диктовалась объективной биологической необходимостью, так как хлеб представляет собой единственный вид продовольствия, обладающий свойством не приедаться, и ни один народ, познавший эту пищу, не вернулся к бесхлебному питанию. Но возможности производства зерна, особенно в северных землях, были в IX в. не настолько велики, чтобы печеный хлеб мог являться решающим компонентом в пищевом балансе, общепонятным символом пищи вообще<sup>21</sup>. Основной зерновой культурой было просо (в античности греки называли варваров мелинофагами, букв. 'просоедами'), это свидетельствуется и данными археологии, и текстами. Персо-арабский географ Ибн Русте, основываясь на литературных источниках, писал в 903 г. о славянах: «Более всего они сеют просо»<sup>22</sup> (по-арабски – *духн*<sup>23</sup>). Ибн Фадлан в это же время по личным впечатлениям своего путешествия на Волгу отметил, что пища местных жителей – «просо и мясо лошади, но и пшеница и ячмень в большом количестве»<sup>24</sup>. Характерно описано стихийное бедствие 1095 г. «Повестью временных лет»: «*Гаранча покрыша землю и бѣ видѣти страшно, идяху к полѣнощнымъ странамъ, идѣше травъ и проса*». На ручных жерновах зерно дробили или размалывали, продукт помола употреблялся главным образом на варево различных видов; лексическая номенклатура названий каш, систематизированная О. Н. Трубачевым, огромна<sup>25</sup>. Для сравнения: по результатам анализа 211 археологических остатков мучной пищи раннего средневековья на территории Центральной Европы сделан вывод, что на 21 случай приготовления каш приходится 2 случая употребления лепешек и 1 случай выпечки хлеба; предполагается, что и лепешки обычно являлись походным припасом, перед съедением размачивавшимся в тюрю<sup>26</sup>. Нем. *Brot* 'хлеб' имеет общий корень с *Brei* 'каша', *Brühe* 'похлебка', *brauen* 'варить', *Bier* 'пиво'. Ст.-слав. *хлѣвъ* является ранним (балканско-готским?) германизмом<sup>27</sup>. Печеный хлеб был для варварской Европы большой редкостью, ели его не все и разве лишь по выдающимся поводам. Выразительна в этом отношении этимология высшего английского социального титула женщины: леди, *lady*, др.-англ. *hlæfdige*, букв. 'месящая хлеб'. Можно полагать, что чеховский пастух Лука Бедный, говоривший «я, *акроме хлебушка, ничего не потребляю, потому хлеб наш насущный даждь нам днесъ, и отец мой акроме хлеба ничего не ел, и дед*» («Свирель»), показался бы своим славянским пращурам сказочно богатым, миссионерское поучение молиться о ниспослании ежедневного хлеба воспринималось ими как что угодно, но только не скромность. Даже сегодня это предположение можно было бы проверить и уточнить с помощью этнологических параллелей, положив в основу эксперимента своеобразный лингвистический атлас, изданный в 1870 г. как атлас шрифтов типографии и словолитни Петербургской Академии наук и содержащий «Отче наш» на 356 языках мира<sup>28</sup>, в том числе на 108 языках тогдашней Российской империи<sup>29</sup>. Для носителей некоторых из этих языков понятие *хлеб* и поныне является почти или полностью

<sup>20</sup> *Нерознак В. П.* Палеобалканские языки. М., 1978. С. 153.

<sup>21</sup> Ср.: *Краснов Ю. А.* Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы. М., 1971; *Коробкова Г. Ф.* Древнейшие жатвенные орудия и их производительность // Советская археология. 1978. № 4.

<sup>22</sup> *Bibliotheca geographorum arabicorum*. P. 7. Leiden, 1892. S. 144.

<sup>23</sup> *Dozy R.* Supplément aux dictionnaires arabes. Vol. 1. Leiden, 1881. P. 428. По арабской терминологии меня консультировали А. А. Долинина и О. Б. Фролова (кафедра арабской филологии ЛГУ).

<sup>24</sup> *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана. Харьков, 1956.

<sup>25</sup> *Трубачев О. Н.* Из истории названий каш в славянских языках // *Slavia*. Roč. XXIX. Č. 1. Praha, 1960.

<sup>26</sup> *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 1. Berlin; New York, 1973. S. 573.

<sup>27</sup> *Enrietti M.* Di alcune parole germaniche in slavo // *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*. Vol. XXVIII. N 1–2. Roma, 1973. P. 43–48.

<sup>28</sup> «Отче наш» и другие тексты, на 325 языках и наречиях. СПб., 1870 (в дополнении – № 326–356).

<sup>29</sup> Этот раздел недавно переиздан: *Das Gebet des Herrn in den Sprachen Russlands* / Hrsg. von W. Veenker. Wiesbaden. 1971 (= Slavistische Studienbücher. VII).



Выпечка хлебов в Троицком монастыре  
(книжная миниатюра, кон. XVI в.)

неутопимым. Христианская молитва о ниспослании более понятного мяса была бы принципиально невозможна, поскольку в этой религии центральное место занимает представление о бескровной жертве и о посте (полном воздержании от пищи животного происхождения) как незаменимом средстве духовного самоочищения человека. Но приспособляемость Мф 6, 11 к местным условиям доказана и «Гелиандом», англосаксонским памятником первой половины IX в., где выход из затруднения найден в том, что молитва сформулирована как просьба о совете, помощи: *Gef ús dago gehuulikes rād, drohtin the gōdo, thina hēlaga helpa*<sup>30</sup>, и практикой нового времени – миссионеры из *Sacra Congregatio pro gentium evangelizatione seu de propaganda fide* учили эскимосов молиться о рыбе насущной, китайцев – о рисе насущном<sup>31</sup>.

Насколько привычным делом для славян было земледелие, в какой-то степени можно судить и по переводам греческих церковных текстов, по лексике и образным средствам, которыми располагали переводчики – например, по тому, что Пс 128, 3 *На хребте моем орали оратаи, проводили длинные борозды свои* в древней редакции выглядит как *На хрѣстѣ моемъ коваахъ грѣшници*. *Задѣлѣвшиа беззаконеніа своѣ*<sup>32</sup>. Но еще интереснее образность в памятнике оригинальном – «Слове о полку Игореве», когда сеча сравнивается с молотью: *На Немізѣ снопы стелѣтъ головами, молотѣтъ чепи харалѣжными, на тоцѣ животѣ кладѣтъ, вѣтъ дѣшѣ*

*отъ тѣла*. Специалисты по «Слову» в осмыслении этого места не продвинулись дальше подбора цитат из сельскохозяйственных документов XIV–XV вв. и недатированных прибауток типа *молов батько не віючи, пекла мати не сіючи*<sup>33</sup>.

Филологическое значение имеет другое – то, что есть у других поэтов. Битву сравнивает с провеиванием зерна только Гомер – это не повод для ненужного выискивания влияний, а мера genialности. Начинается встречный бой. Колесницы не нужны, они отлетают словно мякина, герои прынули на землю, как отборное зерно на священном гумне, где златокудрая богиня Деметра отделяет под дыханием ветра плод от плев<sup>34</sup> (Илиада V, 499–506).

Русь XII в. знала – по служебной Минее – крещенский канон Косьмы Маюмского, где третий тропарь пятой песни изображает человечество провеиваемым на всемирном гумне истории: *Дѣлатель же и Творецъ • срѣдѣ стоѣ въсѣхъ ꙗко єдинъ ѿбѣа испытаетъ • потребице же лопатѣ приемъ • въсемирноу гумноу • премудро разсѣчатъ • неплоднѣ палѣ • плодными • вѣчныи животъ п[од]авѣ*<sup>35</sup> (Γεωργὸς ὁ καὶ Δημιουργός, μέσος ἐστὶν ὡς εἰς ἀπάντων, καρίας ἐμβατεῦει. καθαρτῆριον δὲ πύον χειρὶ ἀάμενος, τὴν παγκόσμιον ἄλωνα οὐκ ἐκείνως διίστησι, τὴν ἀκαρτίαν φλέγων, εὐκαρποῦσιν αἰώνιον, ζῶν χαρίζομενος).

Для византийского гимнографа существует необходимость различать зерно и мякину так же, как это выражено в Евангелии (Мф 3, 12 = Лк 3, 17). Поэт Киевской Руси позволяет себе смелую, невиданную инверсию сравнений – у него легкость отлетающей мякины выразила, как легко отлетает жизнь в час ратного подвига.

Подведем итог. Славянская ситуация коренным образом отличалась от средиземноморской, где в библейском и греческом мире хлеб – важная еда, а ячменная мука, по выражению Гомера, есть

<sup>30</sup> Heliand und Genesis / Hrsg. von O. Behaghel. Halle, 1948. S. 58.

<sup>31</sup> Любезное сообщение библиотекаря Конгрегации В. Генкеля от 3.V.1979.

<sup>32</sup> Psalterium Bononiense / Hrsg. V.Jagic. Bd. 2. Wien, 1907. S. 625. Ср. Пс 104. 16: *И призва глады на земли. Все утверждение хлѣбное сътре*. В синодальном переводе: «И призвал голод на землю; всякий стебель хлебный истребил». Первоисточник же подразумевает палку, перекладину, на которую навешиваются кольцеобразные хлебы; см.: *Schult H. Marginalie zum «Stab des Brotes» // Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. Bd. 87. H. 2. Wiesbaden, 1971. S. 206–208.*

<sup>33</sup> Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Т. 1. М.; Л., 1965. С. 115; Т. 3. М.; Л., 1969. С. 106.

<sup>34</sup> *Fränkel H. Die homerischen Gleichnisse. Göttingen, 1921. S. 44–45.*

<sup>35</sup> Январская служебная Миней (РГАДА. Ф. 381. № 99. Л. 1606. – XII в.).

костный мозг мужей (Одиссея II, 290); ее замешивали на воде и сушили в формах, затем такая лепешка, *μαῖζα*, размачивалась и поедалась. Это и было повседневной пищей греков; собственно печеный хлеб, *ἄρτος*, из пшеничной муки, был более дорогой, но все же общеизвестной пищей<sup>36</sup>, к которой относились с таким благоговением, так верили в ее живительную силу, что, по преданию, умирающий философ Демокрит, когда ему захотелось продлить жизнь на несколько дней, чтобы не испортить родне приближавшегося праздника Фесмофорий, держался вдыханием запаха свежее испеченного хлеба<sup>37</sup>. А как нужно относиться к хлебу, чтобы придумать для своего дитяти имя *Στάχυς*, *Стахий*, букв. 'колос'! Древние не переставали удивляться подъему опары – теста, заправленного малой толикой закваски<sup>38</sup>, и считали это таким чудом, какое годится для самых высоких сравнений (Мф 13, 33). Культура приготовления опары могла возникнуть и достигнуть совершенства только в условиях теплого климата, к языческим народам она пришла вместе с христианизацией, со строгими каноническими предписаниями относительно евхаристического хлеба (который, естественно, не мог являться предметом международной торговли, а должен был по всем рецептурным правилам изготавливаться на местах<sup>39</sup>) и с гимнодией Октоиха: *Квасъ человѣческаго естества, нескверный и ѣтый, ѡт нечѡже прїемъ тѣсто, созда его Зиждатель: и мнѣ страстей сквернѣ ѡмый, и калъ прегрѣшенїи моихъ очисти* (глас 2, в неделю на повечерии, канон, песнь 4, тропарь 1)<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Reallexikon für Antike und Christentum / Hrsg. von Th. Klauser. Bd. 12. Stuttgart, 1953. S. 611–612.

<sup>37</sup> Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970. С. 20, 197.

<sup>38</sup> Ср. пословицу: 1 Кор 5, 6 = Гал 5, 9.

<sup>39</sup> О споре с латинянами, допускавшими для Евхаристии только пресный хлеб, см.: Darrouzes J. Nicolas d'Andida et leg Azymes // Revue des études byzantines. Vol. 32. Paris, 1974.

<sup>40</sup> Eustratiades S. Θεοτοχάριον. I. Chennevières-sur-Marne, 1931. P. 163 (Ἡ σύμη τῆς βροτείας φύσεως).

**СЕМАНТИКА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ХЛАБЪ. Статья опубликована:**  
**Этимология. 1979. М., 1981. С. 58–60.**

В этюде о церковнославянизме **ХЛАБЪ** О. Н. Трубачев сопоставил факты употребления этого слова в широком хронологическом диапазоне, от Синайской Псалтыри XI в., книги Бытия по списку XIV в. и до «Географии генеральной» Петровской эпохи, реконструировал его первоначальное значение '(водяной) затвор, запираемый спуск' и объяснил этимологически как родственное 'литовскому *skleĩmbti* 'соскользнуть в сторону', *sklẽsti* 'задвигать (засов), запираеть (дверь)' и т. д.<sup>1</sup>

Исследование О. Н. Трубачева соответствует строгим условиям решения задач такого рода и поэтому убедительно, тему можно считать исчерпанной. Что в будущем любые находки текстов не поколеблют его основных положений, доказуемо уже сейчас, простым сопоставлением канонического текста Пс 41, 8 **БЕЗДНА БЕЗДНЪ ПРИЗЫВАЕТЪ ВО ГЛАГЪ ХЛАБЪ ТВОИХЪ** с этим же местом в Чудовской Псалтыри XI в.: **БЕЗДНА БЕЗДНЪ ПРИЗЫВАЕТЪ • ВЪ ГЛАГЪ ЗАТВОРЪ ТВОИХЪ**<sup>2</sup>.

Есть единственное принципиальное возражение, но адресовать его нужно не О. Н. Трубачеву, а, видимо, Кириллу и Мефодию – если верно предположение П. Шафарика, что **ХЛАБЪ** является паннонизмом<sup>3</sup>. Славянские переводчики неправильно поняли слово Септуагинты *καταρράκτης*. Не справились с грецизмом *cataracta* и Ноткер Губатый († 1022), передавший его в первой немецкой Псалтыри через *uūāzerdīez* 'водяной шум'<sup>4</sup>, и англосаксонский глоссатор латинской Псалтыри, написавший возле *cataractes* поясняющее *uuaeterthrouch* 'водяной ящик', *vas collectorium aquarum*, и Псевдо-Руфин, назвавший в комментарии к Пс 41, 8 эту непонятную реалию акведуком<sup>5</sup>. Возвращаясь к Чудовской Псалтыри, обратим внимание на выраженную в ней самой неудовлетворенность своим собственным текстом Пс 41, 8, толкование которого сформулировано так: **мнѣ Симмахъ сказыахъ естъ • безднѣ безднѣ сърѣташе • отъ шума капль твоихъ**<sup>6</sup>. Симмах принадлежал к числу тех, кого качество текста Септуагинты не устраивало, в конце II в. н. э. он заново перевел Ветхий Завет с иврита на греческий язык, этот труд высоко ценился творцом латинской Вульгаты Иеронимом: «Симмах не имеет обыкновения ревностно цепляться за слова, а следует их смыслу; *Symmachus non solet verborum κακοζηλία, sed intelligentiae ordinem sequi*»<sup>7</sup>. Ориген включил Симмахов перевод в качестве четвертой колонки в свою Гекзаплу, этот свод версий Ветхого Завета почти полностью погиб, но Пс 41, 8 принадлежит к уцелевшему, что дает возможность увидеть цитату Чудовской Псалтыри в подлиннике: ἄβυσσος ἄβυσσῶ ἀπὴντα ἀπὸ ἤχου τῶν κρουνῶν σου<sup>8</sup>, т.е. 'шума стремнин твоих', что в славянском переводе мастерски подменено синекдохой – брызгами стремнин, *pars pro toto*.

Слово **ХЛАБЪ** и соответственно *καταρράκτης* встречается в Библии еще в четырех местах: Быт 7, 11; 8, 2; 4 Цар 7, 2; Мал 3,10. Самый выразительный случай – Быт 7, 11, где описывается, как при всемирном потопе **ХЛАБЪ НЕБЕСНЫИ ОТВЕРЗОШАСЯ**. У Акилы и Симмаха здесь вместо *οἱ καταρράκται* стоит *αἱ θυρίδες* 'окна'<sup>9</sup>. Добавим, что в древнееврейском оригинале Быт 7, 11 написано *ʾarubbā*, мн. ч. *ʾarubbōt* 'дыра', 'отверстие', 'шлюз'<sup>10</sup>, а это значит, что **ХЛАБЪ** в ее открытом О. Н. Трубачевым значении соответствует первоисточнику вполне. Но в Пс 41, 8 этого соответствия не было, поскольку в иврите здесь стоит совсем другое слово – *sinnōr* 'водопад'<sup>11</sup>, Септуагинта не исказила смысл первоисточника,

<sup>1</sup> Трубачев О. Н. Славянские и балтийские этимологии // Этимология. 1975. М., 1977. С. 4–10.

<sup>2</sup> Погорелое В. Чудовская Псалтырь XI в., отрывок Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910. С. 20.

<sup>3</sup> Шафарик П. И. О происхождении и родине глаголитизма. М., 1861. С. 40.

<sup>4</sup> Notkers des Deutschen Werke. Bd. 3. Teil 1 / Hg. von E. H. Seht. Halle. 1952. S. 257.

<sup>5</sup> Thesaurus linguae latinae. Vol. 3. Leipzig, 1912. Col. 595–596.

<sup>6</sup> Погорелов В. Указ. соч. С. 20.

<sup>7</sup> Pauty-Wissowa-Kroll-Mittelhaus. Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 2. Reihe, Hbd. 7. Stuttgart, 1931. S. 1141.

<sup>8</sup> Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt. Vol. 2. Oxford, 1875. P. 156.

<sup>9</sup> Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Варшава, 1912. С. 249.

<sup>10</sup> Edel R.-F. Hebräisch-Deutsche Präparation zu Genesis 1–25. Marburg, 1959. S. 22.

<sup>11</sup> Edel R.-F. Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen. Marburg, 1966. S. 61.

так как *καταρράκτης* имеет два значения – 'водопад' (первичное) и 'техническое устройство, водосброс' (вторичное)<sup>12</sup>. Доказывать неправильность славянского перевода нужно, разумеется, не только словарями, истина в последней инстанции находится в широком контексте самого стиха Пс 41, 8, в его поэтике<sup>13</sup>.

Здесь речь идет о безднах, а этим сразу задан космический масштаб целого<sup>14</sup>, даже если эти бездны – не физическое пространство, а только сравнение для передачи страданий мятущейся души одного человека, микрокосма. Мироздание дано не столько визуально, сколько слуховыми образами, голосами бездн, что очень характерно для библейского мышления, как нетрудно убедиться при внимательном прочтении ветхозаветных текстов, описывающих экстаз пророческих состояний. Индоевропейская фольклорная традиция тоже знает множество мудрецов слепых, но они никогда не бывали глухими. На славянской почве отмечено, что в заповеднике древностей – у карпатских верховинцев вплоть до XVII в. игрою на лире обыкновенно сопровождали свое пение слепцы, в числе которых было немало преднамеренно себя ослеплявших<sup>15</sup>. В поэтике Пс 41, 8 голосовой инструмент бездн – это не примитивное устройство для запираания воды в ирригационных каналах и, впрочем, даже там не издающее никаких звуков, а природный водопад, наподобие описанного гекзаметрами Э. Мерики:

Halte dein Herz, o Wanderer, fest in gewaltigen Händen!  
Mir entstürzte vor Lust zitternd das meinige fast.  
Rastlos donnernde Massen auf donnernde Massen geworfen,  
Ohr und Auge, wohin retten sie sich im Tumult?<sup>16</sup>

Неудачно выбранное переводчиком Пс 41, 8 слово *хлябь*, находясь в течение столетий в повседневном обиходе каждого грамотного человека (по церковному уставу Псалтырь в течение суточного круга прочитывается целиком, знание ее наизусть не было редкостью), что дало колоссальный статистический перевес над редкими случаями его употребления в прямом значении, поплатилось за ошибку своей первоначальной семантикой, художественная интуиция носителей языка осуществила преобразование, результат которого зафиксирован Словарем Даля (IV, 554): *хлябь* – «простор, пустота, глубь, глубина; пропасть, бездна, с понятием о подвижности жидкой среды, в коей она заключена».

<sup>12</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 4.1. P. 967.

<sup>13</sup> Ср.: Alonso-Schökel L., Kessler M., Ridderbos N. The poetic structure of Ps 42–43 // Journal for the Study of the Old Testament. Sheffield, 1976. Vol. 1. P. 4–21; Alonso-Schökel L. Psalm 42–43 // Ibid. Vol. 3. 1977. P. 61–65 (Пс 41 имеет в Масоре № 42).

<sup>14</sup> Thordarson Th. The mythic dimension. Hermeneutical remarks on the language of the Psalter // Vetus Testamentum. Vol. 24. Leiden, 1974. P. 212–220.

<sup>15</sup> Угро-русские народные песни. СПб., 1885. С. 17.

<sup>16</sup> Nieschmidt H.-W. Stürzende Wasser. Zum Motiv des Wasserfalls in Gedichten Stolbergs, Goethes und Mörikes // Journal of Australasian Universities Language and Literature Association (Christchurch). 1972. Vol. 38.

**К ВОЗНИКНОВЕНИЮ СЛАВЯНИЗМА ДРАГОЦѢННЪ. Статья опубликована:  
Этимология. 1982. М., 1985. С. 85–86.**

Перечисляя слова, традиционно считающиеся старославянскими, но отсутствующие в старославянских рукописях, Р. М. Цейтлин дает в этом ряду и прилагательное **драгоценнъ**. Она относит его к словам, «которые, по всей вероятности, не употреблялись в старославянском языке»<sup>1</sup>. Ранее ею же высказано мнение, обоснованное материалом словарных картотек Института русского языка АН СССР, что слово *драгоценный* – исконно русское и «появилось в русском языке, по всей вероятности, в XVI в.», а распространенным стало еще позже<sup>2</sup>. Это дает прелесть новизны увещаниям Кирибеевича:

Отвечай мне, чего тебе надобно,  
Моя милая, драгоценная! –

тем более неожиданную, что «Песня про купца Калашникова...» отнюдь не была плодом ученых занятий, она написана на Кавказе в 1837 г., Лермонтов «набросал ее от скуки, чтобы развлечься во время болезни, не позволяющей ему выходить из комнаты»<sup>3</sup>.

Понятие, выражаемое двухкорневым словом, почти адекватно может быть выражено и свободным словосочетанием его компонентов, в новое время достаточно устойчивым, чтобы быть зафиксированным в лексикографии: «Дорогой ценой досталось – о чем-либо добытом, достигнутом в результате значительных усилий, лишений и т. п.» (БАС). Не укладывается, впрочем, в эту дефиницию пример из пушкинской «Сказки о рыбаке и рыбке»:

Домой в море синее просилась,  
Дорогою ценою откупалась:  
Откупалась чем только пожелаю.

Насколько в данном случае словосочетание древнее, чем сложное слово? Существующие словари и картотеки будущих словарей ответа на этот вопрос не дают. Но в неопубликованной Цветной Триоди XII в. (ГИМ, Воскр. собр., № 27, л. 29 об. – 30) находится стихира великого четверга, восьмого гласа, начало которой – **Дньсь Иуда ницелюбнѣ мѣцѣть лицѣ и лнхонмѣства отъкрываѣтъ образъ**. Этот гимн представляет собой как бы медитацию о тридцати сребрениках, выторгованных Иудой за величайшее из предательств. Христопродавец, по мысли гимнографа, **не драго сътворѣтъ цѣноу · нъ яко раба вѣжавшааго продаѣтъ**.

Действительно, 30 тетрадрахм, равные 120 динариям, составляли в новозаветное время 435 г серебра<sup>4</sup>. Такой же была при судебных разбирательствах средняя цена раба (Ис 21, 32), такая сумма составляла стоимость 120 человеко-дней при работе на винограднике (Мф 20, 2).

Старославянское **не драго сътворѣтъ цѣноу** соответствует греческому οὐκ ἀκριβολογεῖται τὴν τιμὴν<sup>5</sup>. В печатном церковнославянском тексте – **не скѣпъ явлѣетсяъ въ цѣнѣ**<sup>6</sup>. Справщики, отказавшиеся от древней редакции перевода, не знали того, что лексема ἀκριβο-, в классическом греческом языке подразумевавшая понятия точности, скупости, к кирилло-мефодиевской эпохе претерпела расширение значения, включив в себя и понятие дорогой цены, высокой стоимости (Chantraine I, 51).

<sup>1</sup> Цейтлин Р. М. О старославянских словах, которых нет в рукописях старославянского языка // *Этимология*. 1975. М., 1977. С. 70.

<sup>2</sup> Цейтлин Р. М. К истории слова *драгоценный* в русском литературном языке // *Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков*. М., 1974. С. 184.

<sup>3</sup> Лермонтовская энциклопедия. М., 1981. С. 411.

<sup>4</sup> Kretzenbacher L. Verkauf um 30 Silberlinge // *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. Bd. 57. Basel, 1960. S. 1–17; Reiner E. Thirty Pieces of Silver // *Essays in Memory of E. A. Speiser*. New Haven, 1968. P. 186–190; Colella P. Trenta denari // *Rivista Biblica Italiana*. T. 21. Roma, 1973. P. 325–327.

<sup>5</sup> Τριῶδιον κατανυκτικόν. Ἐν Ρώμῃ, 1879. Σ. 657.

<sup>6</sup> Триодъ Постная. М., 1975.

**К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ХОМѢТОРЪ. Статья опубликована:**  
**Этимология. 1983. М., 1985. С. 103–106.**

Находящийся в Изборнике 1073 г. зооним *хомѣторъ* не раз привлекал внимание историков языка; словарная статья ЭССЯ отличается наибольшей основательностью и дает решение двоякой задачи: в ней определен зоологический вид и объяснено собственно слово (ЭССЯ 8, 67–68).

Трудность проблемы, противоречивость толкований обусловлены прежде всего тем, что Изборник, памятник переводной, именно для того произведения, где упомянут *хомѣторъ*, греческого первоисточника не называет, не идентифицировано оно и в исследовательской литературе об Изборнике. Назвать этот первоисточник – значит существенно продвинуться от догадок к фактам, поскольку соотношение слов и вещей на материале греческого языка известно несравненно детальнее, чем на материале языка древних славян. Идентификация всего произведения, занимающего л. 156–157 Изборника – вопрос, в рамки «Этимологии» не вмещающийся, он будет рассмотрен в другом месте. Что же касается узкого контекста, фразы, в которой находится интересующее нас слово, то никто не обратил должного внимания на то, что ее фактически опознали первые исследователи состава Изборника А. В. Горский и К. И. Невоструев, когда они высказались по поводу содержания л. 156–157: «...излагается объяснение на Притч 30, 15 <...>, а затем объяснение и на все последующие стихи до 31 включительно»<sup>1</sup>. Соответственно этому фраза *хомѣторъ роукѣмѣмъ са опирамъ · и ѡудѡбъ ѡулавѣмъ · тѣ живеть въ полацѣхъ цѣсарьскыхъ* (Изборник, л. 157) является переводом из Септуагинты: *καλαβώτης χερσὶν ἐρείδόμενος καὶ εὐάλωτος ὧν κατοικεῖ ἐν ὀχυρώμασιν βασιλέως* (Притч 30, 28). Это – слова «Агура сына Иакеева, массаита», т.е. члена арабского племени потомков Массы (Быт 25, 14); данных о времени написания этой главы Книги Притчей не существует<sup>2</sup>. Здесь *καλαβώτης* представляет собой не вызывающее в классической филологии никаких разногласий название ящерицы (Chantraine I, 123), название народное, засвидетельствованное в языке Аристофана (Облака 170), причем как раз в таком контексте, который снимает недоумение относительно образа жизни ящериц: если на широтах Киевской Руси они сторонятся человеческого жилья, то в Средиземноморье дома ими кишат, в комедийной сцене ящерица сидит на карнизе мыслильни, над разинувшим рот Сократом. Этимологически неясному *καλαβώτης* соответствует в Вульгате *stellio* (< *stella* 'звезда'), в чем находят признак конкретной разновидности ящерицы.

В древнееврейском оригинале Библии, Масоре, словам *εὐάλωτος ὧν* нет соответствия, они добавлены греческими переводчиками, тогда как переводчики коптские сделали иное добавление, означающее, что это существо не 'легко поймать', а 'легко убить'<sup>3</sup>, последнее не очень хорошо вяжется с греческим пониманием, с тем, что писал Иоанн Златоуст: «никто не обижает его», *οὐδεὶς λυμαίνεται τοῦτον*<sup>4</sup>. Возможно, что не о лапках этого существа, или его 'руках', для которых в Изборнике применено двойственное число против греческого множественного (это является обычным грамматическим преобразованием в практике старославянских переводчиков<sup>5</sup>), в древнееврейском оригинале идет речь, здесь смысл скорее всего иной: это существо так крохотно, что человек его может взять руками, и все же оно знает, как проникнуть в царский дворец<sup>6</sup>. При переводе с иврита синтаксис перестроился, таким текстом Притч 30, 28 довольствовались европейское средневековье, ящерица получила свое скромное место в системе символов<sup>7</sup>.

Лютер, подвергнув ревизии текст Библии, заменил 'ящерицу' на 'паука', вследствие этого Библия на языках стран, принявших Реформацию, называет в Притч 30, 28 паука (нем. *die Spinne*,

<sup>1</sup> Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1859. Т. II. Ч. 2. С. 377–378.

<sup>2</sup> Torrey C. C. Proverbs. Chapter 30 // Journal of Biblical Literature. Vol. 73. 1954. P. 93–96; Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.

<sup>3</sup> Barucq A. Le Livre des Proverbes. Paris, 1964. P. 226.

<sup>4</sup> Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne. Т. 64. P. 1862, 737; Иоанн Златоуст. Творения. Т. 12. Ч. 3. СПб., 1906. С. 1136.

<sup>5</sup> Шульга М. В. К истории грамматического выражения значения парности в русском языке // ОЛЯ. 1982. М., 1985.

<sup>6</sup> Alonso Schökel L. Proverbios y Eclesiastico. Madrid, 1968.

<sup>7</sup> Bauer J.-B. L'exégèse patristique créatrice des symboles // Sacra pagina: Miscellanea biblica. Vol. 1. Paris; Gembloux, 1959. P. 180–186.

англ. *the spider*, франц. *l'araignée*), но на католическом юге в этом стихе осталась ящерица (итал. *il ramarro*, исп. *el estelion*). Новгородская Геннадиевская библия 1499 г. и первопечатная Острожская Библия 1581 г. тоже говорят о ящерице, но в послепетровскую эпоху Русская Церковь, на словах всячески отмежевываясь от протестантизма, не устояла перед искушением поставить в русском синодальном переводе Притч 30, 28 паука, тогда как в синодальной церковнославянской Библии здесь значится **ящерица**, с подстрочным примечанием: «евр: **павъкъ**»<sup>8</sup>. Сам факт простановки разночтения не в критическом, а в официальном церковном тексте необычен, таких подстрочных примечаний в синодальной Библии очень мало. В данном случае оно к тому же филологически несостоятельно и опять-таки покорно следует за движением мысли Лютера. Лютер полагал, что улучшает библейский текст, приближает его к букве и духу древнееврейского оригинала. На самом же деле он в данном случае выразил лишь точку зрения провансальского раввина Леви бен Герсома (1288–1344) на Прит 30, 28, одну из нескольких в раввинистической традиции.

В тексте Масоры здесь стоит ивритский гапакс *š'māmīt*, для доказательного истолкования которого данных у ученых раввинов не было, как нет их и в современной семитологии<sup>9</sup>. Вместо паука раввин Абен Езра находил здесь обезьянку, а Саадия бен Иосиф, он же Сайд ал-Файюми (892–942), творец арабского перевода Ветхого Завета – ласточку<sup>10</sup>. Сейчас у Леви бен Герсома обнаружен единомышленник, о котором, впрочем, Лютер знать не мог, – анонимный иранский переводчик Книги Притчей, который «в целом хорошо понимал текст» и употребил в интересующем нас стихе сущ. *prstwr*<sup>11</sup>, ученым издателем памятника включенное в «список слов, отличающихся от слов классического персидского языка своими формами или значениями» и сопровождаемое толкованием: 'паук'<sup>12</sup>.

Со временем даже протестантская наука признала, что достаточного основания для замены ящерицы на паука у Лютера не было, геттингенская знаменитость эпохи Просвещения Иоганн Михаэлис, впервые поставивший библейскую филологию на прочный семитологический фундамент, в своем «Немецком переводе Ветхого Завета с примечаниями для неподготовленных» вернулся к мысли о южных ящерицах, ядовитых гекконах, добавив: «У нас их нет вовсе; следовательно, я – Слава Богу! – не могу предложить никакого немецкого названия»<sup>13</sup>.

В отличие от этого творцы киевского Изборника 1073 г. отшутиться от стоявшей перед ними переводческой головоломки не могли и должны были выбрать один из двух путей – либо, как это случалось позже, передать *καλαβώτης* через **калавотигъ** (СлРЯ XI–XVII вв. 7, 32), что еще более затемнило бы и без того трудный текст, либо совершить подстановку другой, понятной заказчику рукописи князю Святославу зоологической реалии. Выбор пал на хомяка. Между прочим, это проливает свет на одну – пусть незначительную, но живую – черточку славянского домашнего быта, на неизвестный из иных древних источников обычай содержать хомячков в неволе, в качестве комнатного украшения.

Почему хомяк в Изборнике называется **хомѣсторъ**? Возможно, этимологи чрезмерно усложняют толкование этого слова, притягивая все даже отдаленно похожее фонетически, вплоть до звуков, издаваемых самим хомяком, и забывая о существовании абсолютно-точного латинского соответствия – сущ. *comestor*, или *\*chomestor* (форма, реконструируемая по аналогии с множеством случаев засвидетельствованных равноправных написаний *co-* и *cho-*<sup>14</sup>). Такое славянское название грызуна (и его производное *хомяк*), как бы давно оно ни возникло, можно было бы отнести к книжному влиянию, идущему с запада; его восточный диалектный синоним – *карбыш* (Филин 13, 82; 14, 312). Семантически лат. *comestor* 'обжора' подходит к природе хомяка достаточно хорошо, норы этого полевого вредителя, в которых находят до центнера зерна, запасенного на зимний период, всегда доставляли немало хлопот земледельцам. Обычно это слово относилось к людям определенного склада или к нахлебникам (*comestor panis* или слитное *paniscomestor*<sup>15</sup>), но применимость такого

<sup>8</sup> Глаголев А. А. Комментарий на Книгу Притчей. СПб., 1907. С. 91.

<sup>9</sup> Haag H. Bibel-Lexikon. Tübingen, 1968. S. 368, 1755.

<sup>10</sup> Toy C. H. A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs. Edinburgh, 1959. P. 535; Mac Kane W. Proverbs. A new approach. London, 1970.

<sup>11</sup> Mainz E. Le Livre des Proverbes en judéo-persan // Journal Asiatique. Vol. 268. N 1/2. 1980. P. 71, 105.

<sup>12</sup> Mainz E. Vocabulaire judéo-persan // Studia Iranica. Vol. 6. N 1. Leiden, 1977. P. 75, 88.

<sup>13</sup> Michaelis J. D. Deutsche Übersetzung des Alten Testamentes mit Anmerkungen für Ungelehrte. Bd. 7. Göttingen, 1778. S. 102.

<sup>14</sup> Mittellateinisches Wörterbuch. Lfg. 14. Berlin, 1971. S. 540–550.

<sup>15</sup> Lexicon mediae et infimae latinitatis Polonorum. T. 12. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961. С. 633.

названия к саранче и грызунам засвидетельствована в позднеантичной латыни – у Иеронима и Тертуллиана<sup>16</sup>.

Нем. *Hamster*, по консонантизму совпадающее с лат. *\*chomestor* и засвидетельствованное в письменности не позже киевского Изборника, по предложению Лескина считается славянским заимствованием. Однако оно могло возникнуть и непосредственно на латинской основе. В пользу славянского посредства говорит только один серьезный аргумент – направленность распространения зоологического вида, двигавшегося от славянского Востока на запад, до Рейна, который перейден хомяками не был.

---

<sup>16</sup> Thesaurus linguae latinae. Vol. 3. Leipzig, 1911. Col. 1781.

**НОВОЕ О СТАРОСЛАВЯНСКОМ ТРИЗНА. Статья опубликована: Этимология. 1985. М., 1988. С. 54–56.**

Заметное на общем фоне лексики праславянского язычества слово **тризна** не раз обращало на себя внимание палеославистов и может считаться семантически разработанным, насколько это позволила скудость наших знаний о праславянском язычестве. «Начинать приходится, несомненно, с тех примеров, где это слово выступает переводом греческих лексем. Только здесь значения бесспорны»<sup>1</sup>. А поскольку мы сегодня далеки от исчерпания всей совокупности документированных греческо-славянских соответствий и даже не имеем славяно-греческого словаря к средневековым переводным текстам, то именно в этом направлении, через увеличение количества выявляемых и анализируемых примеров перевода, можно ожидать приращения знаний о семантике славянского слова **тризна**. Сообщаем один такой пример.

В апрельской служебной Минее XI–XII в. (Москва, РГАДА, ф. 381, № 110) на 26-й день находится служба священномученику Василию епископу Амасийскому (л. 93–95 об.). Канон службы содержит следующее:

А́кы жрѣтва бес порока  
и чѣсть за нѣхъ принесѣ са  
Г(оспод)у плодъ приношение || выс(ть)  
акы агна на трызнь възлеже  
пр(е)ч(и)стѣ служьбы достои(н)с(а)жене  
(песнь 4, тропарь 3, л. 94–94 об.).

Греческое соответствие опубликовано по двум спискам, причем менее древним, чем древнерусский текст перевода – по ватиканской рукописи Reg. gr. 32, XII в., и по рукописи патмосского монастыря св. Иоанна Patm. gr. 901, XIV в.:

Ὡς ἱερεῖον ἁμῶν  
ἱερὰ προσηνέχθης θυσία  
καὶ γέγονας ὁλοκαύτωμα τῷ κυρίῳ  
καὶ ὡς ἁμὸς τῷ βομῷ ἐξετέθης  
τῆς ἁμῶν λατρείας,  
ἄξιωμακάριστε<sup>2</sup>.

2

Итак, **тризна** здесь мыслилась древним переводчиком как эквивалент для βομός. Это – совершенно новое для нас значение славянского слова<sup>3</sup>. А что известно о значении βομός?

Это слово встречается в Новом Завете единственный раз – в речи апостола Павла перед язычниками в афинском Ареопаге. Она начинается так: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник (βομόν), на котором написано: "неведомому Богу". Сего-то, которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян 17, 22–23).

Сакральный центр христианского храма, алтарь, у византийцев чаще всего назывался **трапеза**. Реже употреблялось слово **θυσιαστήριον** (унаследованное от религии Ветхого Завета), более всего Иоанном Златоустом и Григорием Назианзином, подчеркивавшими его антонимичность по отношению к βομός – название алтаря языческого<sup>4</sup>. Наш переводчик был достаточно сведущ, чтобы эту антонимичность ощущать. Встретив греческое нехристианское слово, он постарался передать его нецерковную сущность славянским языческим **тризна**, видимо, не зная, что воцерковление βομός уже состоялось, это слово применено к христианскому алтарю Синесием Киренским (начало V в.) и в папирусе V или VI в.<sup>5</sup> Отметим, что автор канона, в котором находится наш тропарь, – константинопольский патриарх Герман (715–730), считавшийся современниками стилистом самого высокого класса. Он своеобразно соединил два несовместимых образа: ὁλοκαύτωμα, ветхозаветная

<sup>1</sup> Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. \*trizna и др.) // Этимология 1977. М., 1979. С. 4.

<sup>2</sup> Analecta hymnica Graeca, VIII. Canones aprilis. C. Nikas collegit et instruxit. Roma, 1970. P. 323.

<sup>3</sup> О феномене сакрального самопожертвования в различных эпохах в культурах см.: Barnes T. D. Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice // American Journal of Philology. Vol. 105. Baltimore, 1984. P. 69–72; Davies N. Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzweiflung in der Geschichte der Menschheit. Dusseldorf, 1981.

<sup>4</sup> Wessel K. Altar // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Bd. 1. Stuttgart, 1966. S. 111.

<sup>5</sup> Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford; Hong Kong, 1982. P. 306.

жертва всесожжения, для которой нормой было бы словосочетание с *θυσιαστήριον*, сочеталось с его антонимом.

Что же касается семантической адекватности перевода, то она, разумеется, никогда не может быть всесторонне полной. Переводчик собственно «Деяний», чей труд засвидетельствован сейчас списком середины XII в. – Христинопольским Апостолом, пошел по другому пути, придерживаясь той смысловой грани слова *βωμός*, которая позволила ему рельефно показать низменную материальность, неодухотворенность языческого жертвенника, он для него не более чем предмет:

**Мимохода во н гзыриа тѣла в(ог)ъ вашихъ, обрѣтохъ и тѣло, на немъже вѣ написано...**<sup>6</sup>

Апостол Павел уподобил полную опасностей жизнь своих современников-христиан бегу на стадионе (1 Кор 9, 24), это сравнение – единственная в своем роде дань уважения жизнерадостному античному спорту со стороны рождавшейся аскетической религии, которая вскоре сузила семантику атлетической лексики (*ἄθλος* и производные) до понятия мученичества за веру, самопожертвования. По этой логике получается, что тризна, жертвенник, алтарь – это стадион в сокращении. Ту же мысль можно выразить иначе: стадион – это жертвенник очень больших размеров, тризнице. Так думалось анонимному гимнографу, написавшему канон мученику Маманту Кесарийскому, представленный сегодня греческими списками не старше XIII в. и древнерусской рукописью XIV в. – Минеей № 705 (1) Ярославского областного архива, где на л. 11 об. читаем:

В горѣ Божію  
с(ь)рд(ь)ца твоего, пр(е)м(ъ)дрѣ, вчн взведѣ  
в тризницѣ держимъ  
шт(ъ) вышиаго прнс(но)паматне  
рѣки помощь приатъ  
бл(а)годарно вопиа емъ.  
Слѣжение себе  
принесъ словесное Творцю твоємъ,  
всь сжегъ сѧ, Мамонте славне,  
іако во штн страданнем си,  
тѣмъ бл(а)годарнымъ с(ь)рд(ь)ц(ь)мъ  
вспѣваа, взываше.

В оригинале:

Εἰς ὄρη θεοῦ  
τῆς καρδίας σου, σοφέ, ὄμμα διάρας,  
ἐν τῷ σταδίῳ συνεχόμενος  
ἐκ τοῦ ὑψίστου, αἰοίδιμε,  
χεῖρας βοηθείας ἐδέξω  
εὐχαρίστως βοῶν αὐτῷ.  
  
Λατρεῖαν σαυτὸν  
προσενέγκας λογικὴν τῷ ποιητῇ σου,  
ὡλοκαυτώθης, Μάμα ἐνδοξε,  
ὥς ἐν πυρὶ τῇ ἀθλήσει σου·  
ᾔθεν εὐχαρίστῳ καρδίᾳ  
ἀνυμνῶν ἀνεκραύγαζες<sup>7</sup>.

Эта образность как нельзя лучше подходила к мученику Маманту: в византийской столице его имя было присвоено ристалищу для конных состязаний – ипподрому. Культ Маманта<sup>8</sup> находился в специфической связи с Киевской Русью, ведь путь из варяг в греки вел на подворье константинопольского монастыря св. Маманта, где имели обыкновение останавливаться русские гости<sup>9</sup>. Это создавало дополнительные возможности для проникновения на Русь подлежащих переводу текстов церковной службы св. Маманту (она есть уже в новгородской Минее конца XI в.<sup>10</sup>), минуя болгарское посредство, считающееся со времен И. В. Ягича обычным, чуть ли не обязательным.

<sup>6</sup> Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis Christinopolitani saec. XII scripti ed. Aem. Kałużniacki. Wien, 1896. S. 41.

<sup>7</sup> *Analecta hymnica Graeca*, I. Canones septembris. A. Debiassi Gonzato collegit et instruxit. Roma, 1966. P. 58–59.

<sup>8</sup> *Cignitti B.* Mama di Cesarea // *Bibliotheca Sanctorum*. T. VIII. Roma, 1967. P. 591–612.

<sup>9</sup> Пащенко В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 90.

<sup>10</sup> [Ягич И. В.] Службные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 015–022.

**ПРАСЛАВЯНСКОЕ \*GRQZITI И ЕГО СВЯЗИ. Статья опубликована: Советское славяноведение. 1991. № 1. С. 42–44.**

Этимологизированием славянских слов, относящихся к понятию *груз*, издавна занимались многие авторы, итог лаконично изложен О. Н. Трубачевым в «Этимологическом словаре славянских языков»<sup>1</sup>.

Отчетливо выступают две особенности итога: замкнутость на балто-славянских лексических отношениях, без широкого индоевропейского фона, обычного для этого солидного словаря, и выявившаяся ближайшая связь между, казалось бы, далекими друг от друга понятиями *груз* и *грязь*. Первое как бы тонет во втором; даже там, где регулярное чередование в огласовке корня настраивает ожидать семантических пояснений о *грузе*, всплывает «укр. *грузіти* "истаптывать, месить ногами размягченную дождем землю"»<sup>2</sup>.

Первая особенность нуждается в оговорке. «Русский Фасмер», переведенный и дополненный О.Н. Трубачевым, все же указывает на два родственных старославянскому (по)г~~р~~азн~~ж~~ти имени из неславянских языков, засвидетельствованных древней письменностью<sup>3</sup>: готский гапакс *grammifa*, передающий греческое ἰχμῖς в тексте Лк 8, 6, где говорится о земляной сырости, в которой нуждается для своего прорастания зерно (ἰχμῖς применимо и как название жидкости, выделяемой гниющим мясом<sup>4</sup>), и латинское *gramiae* «гнильное выделение в уголках глаз»<sup>5</sup>. Готское и латинское слова существенно древнее славянских, отсюда возможно представление, что *грязь*, склизкие нечистоты – понятие исходное, а *груз* – вышедшее из него понятие вторичное. Если называть вещи своими именами, такой этимологизацией натурфилософская мысль и техническое бескультурие древних славян опущены до последнего вообразимого предела.

Ведь о чем идет речь? *Груз*, нагрузка – фундаментальные понятия эмпирической статистики, с которыми homo sapiens, человек разумный, имел дело изначально. Из мудреного понятия *силы*, исходного в феноменологии любой религии<sup>6</sup>, такая разновидность как *груз* выделяется своей простотой, направленностью только по вертикали, сверху вниз. Это – действие универсальной силы тяжести, неумопостигаемо присущей каждому материальному предмету. В процессе своей жизнедеятельности человечество рано научилось видеть в *весе* меру вещей, манипулировать *грузами* в том числе огромными, при строительных работах, точно взвешивать для нужд торговли очень малые количества драгоценных материалов. Эмпирически были познаны свойства воды и условия, при которых *груз* либо держится на поверхности воды, либо тонет; изобретены способы удержания на плаву грузов, имеющих удельный вес больший, чем у воды. Это открыло человечеству водные пути сообщения, капризные, смертельно опасные, но по конечной эффективности делающие целесообразным любой риск. Все это было уже до славян.

Первые памятники славянской письменности – переводы греческих христианских текстов, не дающих повода к развернутым суждениям о физике силы. Но как только представился случай высказаться от себя, без оглядки на византийские авторитеты, древнеславянская мысль дала единственный в своем роде образчик опозтизированного народного наблюдения над действием гидростатического принципа, известного в науке под названием закона Архимеда. «Повесть временных лет» сообщила в статье 985 г. по древнейшему списку 1377 г. (Лаврентьевская летопись), что после столкновения киевского князя Владимира Святославича с болгарами стороны помирились и поклялись никогда больше не воевать, причем болгары сформулировали свою клятву так: «Толи не будет межю нами мира елико камень начнет плавати а хмель почнет(ь) тонутуи»<sup>7</sup>, с разнотчением по другим спискам – «а хмель г~~р~~азнутуи».

Это важное разнотчение нет необходимости считать позднейшей лексической новацией, не исключено, что оно было в утраченном оригинале «Повести временных лет». Дело в том, что в

<sup>1</sup> Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 7 / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1980. С. 124–126, 150–152.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

<sup>3</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и дополн. О. Н. Трубачева. Т. 1. М., 1986. С. 468.

<sup>4</sup> Bauer W. Griechisch Deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin; New York, 1988.

<sup>5</sup> Thesaurus linguae latinae. Vol. VI. Pt. 2. Leipzig, 1934. Col. 2165.

<sup>6</sup> Мурьянов М. Ф. Сила (понятие и слово) // Этимология. 1980. М., 1982. С. 50–56 (Наст. изд. Ч. I. С. 325–331).

<sup>7</sup> ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Л., 1926. С. 84.

славянских рукописях, вплоть до древнейших, глаголы (по)г<sup>р</sup>язнѣти, (по)г<sup>р</sup>язти, г<sup>р</sup>язѣти, судя по контекстам, сами по себе не имели ничего от нынешнего значения «грязь» как противоположности «чистоте», эти глаголы означали единственно действие *погружения*, вертикального движения вниз под действием силы тяжести, в том числе и во вполне прозрачную воду моря, и в сухой белый песок пустыни, и в содержимое выгребной ямы отхожего места<sup>8</sup>. Семантика собственно *грязного* развилась в этих глаголах как явление вторичное, вероятно – под влиянием тех вошедших в обиход контекстов, где была образность *погружения* в греховность. Кстати, в самом ярком образе этого рода – в псаломском стихе 68, 3 (его синодальный перевод на современный русский язык: «Я погряз в глубоком болоте, и не на чем стоять») древним переводчиком применен совсем другой глагол: «И ѱгльвоуѣ въ тинѣ глѣбины, и нѣсть постоиання»<sup>9</sup>, соответственно греческому оригиналу ἐνελάγην (аог. 2 pass, к ἐμπλήγνυμι «втыкать, вонзаться») εἰς ἰλὺν βυθοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις. С другой стороны, глагол **пог<sup>р</sup>язнѣти** по языковому чутью древних переводчиков годился для передачи греческого βαλτίζειν, глагола с самыми высокими ассоциативными связями в сакральной семантике, применимого к действию крещения<sup>10</sup>. Из всего этого следует, что реконструкцию семантики праславянского корня \*grōz- нет нужды прекращать на той поздней стадии, где остановился «Этимологический словарь славянских языков», есть достаточно оснований продлить ее на дохристианскую стадию, когда слова этого корня еще не вобрали в себя отрицательную половину семантики богословской антитезы *грязное* – *чистое*, антитезы ключевой, а поэтому способной оказать мощное перераспределяющее воздействие на семантические поля слов, вовлекаемых ею в сакральную сферу.

Видное место в славянском литературном репертуаре вариаций на тему *погружения* занимала литургическая поэзия – всем в старину известные ирмосы гимнографических канонов, а именно ирмосы первых песней, излагающие на разные лады переход Израиля через Красное море и потопление египетских преследователей (Исх 14, 23–28; 15, 1–10), и ирмосы шестых песней, отведенные чудесному пребыванию пророка Ионы в морских глубинах, в чреве китовом (Ион 2). В византийском оригинале ирмосов действие *погружения* выражалось, как правило, глаголом βυθίζειν, которого нет в соответствующих эпизодах Септуагинты, а это обращает на себя внимание, ведь пииты дорожили буквой Св. Писания.

Выход на первый план глагола βυθίζειν 'опускать в глубину', производного от имени ὁ βυθός 'глубина', может объясняться тем, что βυθός, некогда малозаметное слово, которого, к примеру, у Гомера вообще не встретить, обрело значительность под пером раннехристианских авторов, употреблявших его в прямом и метафорическом значениях, отрицательном и положительном; есть это слово и в языке гностиков<sup>11</sup>. Переход Израиля через Красное море был для гимнографов важен как раз своей иносказательностью, поэтический замысел нуждался именно в словах с иносказательным потенциалом, когда вся композиция имела тему, далекую от событий перехода через Красное море. Пример тому – ирмос редкого третьего гласа для Успенского канона, творение константинопольского гимнографа Феодора Студита (759–826):

Τῷ βυθίσαντι θαλάσῃ μυστικῇ  
τὸν νοητὸν Φαραὼ πανστратиῶ  
καὶ ἀνάξαντι ἡμᾶς εἰς οὐρανοῦς  
ὥς ἐπὶ ὄρους Ἰσραὴλ  
ἄσωμεν ἄσμα καὶνὸν  
ὅτι δεδόξασται<sup>12</sup>.

12

Славянский текст по Ирмологию конца XII в. (Москва, ГИМ, Воскр. собр., № 28, л. 67–67 об.):

Погрѣжшоуѡмъ въ морѣ тинѣмъ  
мысльнааго фарауна съ вон  
и изведшоуѡуѡмъ на негеса  
иакѡ въ горѣ Издранла  
и възспомнѣ пѣснь новѡу  
иакѡ прослави сѧ.

<sup>8</sup> СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977. С. 149–150; Вып. 15. М., 1989. С. 208–209.

<sup>9</sup> Погорелов В. А. Чудовская Псалтирь XI в. СПб., 1910. С. 107.

<sup>10</sup> Будилович А. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875. С. 80.

<sup>11</sup> Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1982. P. 306.

<sup>12</sup> Eustratiades S. Heirmologion. Chennevières-sur-Marne, 1932. P. 92.

Ирмос был известен на Руси еще раньше. В неполном виде, только зачалом *Погрожьшию* (полный текст певчие знали наизусть) он поставлен на предпразднество Успения в древнейшем списке новгородской августовской служебной Минеи конца XI или начала XII в. (Москва, РГАДА, ф. 381, № 125, л. 31).

Возвратимся к отмеченному в самом начале отсутствию в этимологической литературе о праславянском *\*grqz-*, замкнутом на балтославянских лексических отношениях, каких-либо выходов на индоевропейский фон, подкрепляемых данными древних письменных языков. Соблюдается равновесие, в этимологической литературе о древних письменных языках индоевропейской семьи тоже нет выходов на праславянское *\*grqz-*.

По нашему мнению, нет ни натурфилософских, физических, ни лингвистических противопоказаний к установлению этимологического родства праславянского *\*grqz-* с готским *kairus*, латинским *gravis*, иранским *giran*, санскритским *guris*; эти четыре параллели, имеющие одинаковую семантику – 'тяжелый', давно связаны между собой надежными этимологизированиями, возводимыми к индоевропейскому гцег 'тяжелый'<sup>13</sup>.

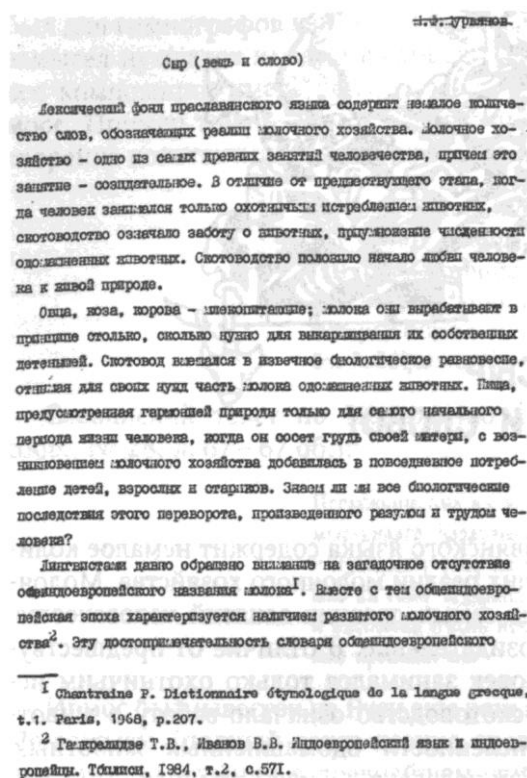
---

<sup>13</sup> Pokorny G. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern; München, 1959. S. 476–477; Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Vol. 1. Paris, 1959. P. 282–283; Lehmann W. P. A gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986. P. 217.

**СЫР (ВЕЩЬ И СЛОВО).** *Статья напечатана: Сир: (реалія і слово) // Мовознавство. 1987. № 1 (121). С. 56–60 (на укр. яз.). Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «4.5.1986».*

Лексический фонд праславянского языка содержит немалое количество слов, обозначающих реалии молочного хозяйства. Молочное хозяйство – одно из самых древних занятий человечества, причем это занятие – созидательное. В отличие от предшествующего этапа, когда человек занимался только охотничьим истреблением животных, скотоводство означало заботу о животных, приумножение численности одомашненных животных. Скотоводство положило начало любви человека к живой природе.

Овца, коза, корова – млекопитающие; молока они вырабатывают в принципе столько, сколько нужно для выкармливания их собственных детенышей. Скотовод вмешался в извечное биологическое равновесие, отнимая для своих нужд часть молока одомашненных животных. Пища, предусмотренная гармонией природы только для самого начального периода жизни человека, когда он сосет грудь своей матери, с возникновением молочного хозяйства добавилась в повседневное потребление детей, взрослых и стариков. Знаем ли мы все биологические последствия этого переворота, произведенного разумом и трудом человека?



«Сир (вещь и слово)». Первая страница  
машинописи

Лингвистами давно обращено внимание на загадочное отсутствие общеиндоевропейского названия молока<sup>1</sup>. Вместе с тем общеиндоевропейская эпоха характеризуется наличием развитого молочного хозяйства<sup>2</sup>. Эту достопримечательность словаря общеиндоевропейского языка, видимо, можно объяснить разобренным, неодновременным возникновением молочного хозяйства в разных частях общеиндоевропейской территории.

Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванов отметили значение символики вымени и дойной коровы: «Эти образы изобилия, связанные с молоком, и выражающие их языковые символы становятся уже в общеиндоевропейскую эпоху атрибутами поэтической и древней культовой речи»<sup>3</sup>. Но не меньшего внимания заслуживает образ сыра и выражающий его языковой символ. Как раз здесь сегодня сосредоточено больше всего неясностей.

Молоко – богатство скотовода, но богатство капризное, скоропортящееся. В летнюю жару, когда молока бывает больше всего, управляться с ним в условиях архаического хозяйства было особенно трудно. Свежим молоком было считанные десятки минут, затем оно начинало скисать. Созревшая простокваша сохраняла свои вкусовые качества один-два дня. Но сколь угодно большие ряды глиняных сосудов или кожаных бурдюков с молоком и простоквашей не

решали проблему создания домашних запасов продовольствия, нужных на месяцы полного отсутствия надоев, а тем более – проблему походного провианта. Нужда заставила древних кочевников питаться молоком тех животных, на которых они передвигались – лошадей, верблюдов, оленей. У европейцев лошади были, но доить их не было принято. К примеру, кумыс (монгольское название простокваши из молока кобылицы) так и не стал напитком Руси, даже в условиях многовекового татаро-монгольского владычества, когда имелись все возможности научиться у завоевателей привычке пить кумыс<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 1. Paris, 1968. P. 207.

<sup>2</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 571.

<sup>3</sup> Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. С. 571.

<sup>4</sup> Ср.: Добродомов И. Г. Черное молоко в Ипатьевской летописи // Русская литература. 1982. № 3.

Единственным и полным решением проблемы использования сколь угодно больших масс молока было производство сыра – молочного продукта, имеющего значительное видовое разнообразие. Твердые сыры, особенно те, которые были посолены и обработаны копчением, выдерживали хранение до следующего сезона: они были удобны для перевозок на любые расстояния, давая к тому же примерно десятикратное уменьшение веса по отношению к исходному сырью – молоку. В отличие от молока и простокваши, сыр – это полноценный товар, для внутреннего и международного рынка.

Возникновение европейского сыроделия следует датировать – в порядке первого приближения – временем одомашнивания овец, коз и коров, то есть началом неолита. Первой разновидностью сыра был творог, для его приготовления достаточно подогреть на огне простоквашу и отцедить свернувшуюся белую массу творога от прозрачной сыворотки. Прямым свидетельством того, что это хозяйственное открытие состоялось, может быть только письменное свидетельство. История письма начинается на Ближнем Востоке, там и отыскано в древнейшем слое относящееся примерно к 2900 г. до н. э. записанное шумерское слово, предположительно означающее какую-то разновидность сыра<sup>5</sup>. Скульптурное изображение работающих людей на шумерском «Молочном фризе» (Иракский музей, Багдад), датируемое первой половиной III тысячелетия до н. э., интерпретируется как сцена створаживания молока<sup>6</sup>. В Месопотамии принято было взбивать из молока масло, оно имело полужидкую консистенцию и хранилось в бурдюках<sup>7</sup>. Что выделяли из молока древние египтяне – сыр или масло, остается неясным. Но известно, что древние греки и римляне животного масла не употребляли в пищу, считая его пригодным только для медицинских целей; пожирателями масла греки пренебрежительно называли фракийцев и прочих варваров, не имеющих понятия об оливах. В греческом слове, обозначающем коровье масло, заложено понимание природы этого вещества как некоей разновидности сыра: βοῦτυρον (или βοῦτύρος), букв. 'коровий сыр'; давнее предположение, что это слово является скифским заимствованием в греческий язык, теперь оставлено.

Когда начинается эпоха, документированная связными текстами, из них вырисовывается картина утонченной культуры сыроделия, развившейся в античном Средиземноморье. Для грека, пробующего сыр (τυρός) было далеко не все равно, в какой местности и на каких травах выпасался молочный скот, какого месяца это надой, утренний он или вечерний. Гастрономическая изысканность римлян (латинское название сыра – *caseus*), видимо, не уступала греческой<sup>8</sup>.

Что и когда происходило в развитии молочного хозяйства на север от Средиземноморья, поддается выяснению в неизмеримо меньшей степени, из-за отсутствия ранних письменных данных<sup>9</sup>. Но с лингвистической стороны некоторые соображения имеются. Этимологи сходятся на том, что слав. **млѣко** является германским заимствованием (ср. готск. *miluks f.*), а нем. *Quark* 'творог', наоборот, является славянским заимствованием (оно родственно самому слову *творог*), но засвидетельствованным в письменности относительно поздно, в средне немецкий период. Идеалом удреждения для германистики является отыскание слова в готском языке, документированном Библией Вульфилы (перевод середины IV в.), однако для данного случая ситуация складывается неблагоприятно, нужные части готской Библии – Псалтырь и Книга Иова – не сохранились, поэтому как сыр назывался по-готски, мы не знаем. В немецкой исторической лексикологии давно является общим местом утверждения, что не позже V в. лат. *caseus* было заимствовано германцами и обрело форму др.-в.-нем. *chasi* или *kasi* (> нем. *Käse*). В литературе вопроса есть противоречащие друг другу мнения о причастности к *caseus/Käse* славянского **квасъ**. Э. Ган считал, что эта связь существует и ее значение учитывается недостаточно<sup>10</sup>, А. Эрну и А. Мейе подчеркнули, что **квасъ** не имеет никакого отношения к *caseus* ни фонетически, ни семантически<sup>11</sup>, О. Н. Трубачев, наоборот, не подвергает родство между этими словами ни малейшему сомнению<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. 6. Berlin, 1925. S. 233.

<sup>6</sup> *Plume Chr.* Le livre du fromage. Paris, 1968. P. 14–15.

<sup>7</sup> Reallexikon der Assyriologie. Bd. 4. Berlin; New York, 1972–1975. S. 228.

<sup>8</sup> *Ränk G.* Zur Kulturgeschichte des Käses im griechisch-römischen Altertum // Festschrift für Robert Wildhaber. Basel, 1973.

<sup>9</sup> *Ränk G.* Från mjölk till ost. Stockholm, 1966; *Ränk G.* Gegorene Milch und Käse bei den Hirtenvölkern Asiens // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Vol. 70. Helsinki, 1969. P. 1–72.

<sup>10</sup> Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. 6. Berlin, 1925. S. 233.

<sup>11</sup> *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Vol. 1. Paris, 1951. P. 104.

<sup>12</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып. 14. М., 1986.

Может показаться, что сыр – вещь практически полезная, но, в отличие от молока, в качестве темы для поэтической речи вполне инородная. Такое суждение было бы во всяком случае поверхностным, не вникающим в эстетику вкусовых ощущений, присущую неторопливой трапезе античных рабовладельцев, понятия не имевших о суррогатах пищи, о еде на бегу. Вот строки из элегии досократика Ксенофана:

πάρχεινται δ' ἄρτοι ξανθοὶ γερὰρ ἢ τε τράπεζα  
τυροῦ καὶ μέλιτος λίονος ἀχθομένη<sup>13</sup>.

13

Восточные славяне при вникании в художественный мир этих слов могут довериться пушкинскому переложению «Из Ксенофана Колофонского» (1833):

Чистый лоснится пол; стеклянные чаши блистают;  
Все уж увенчаны гости; иной обоняет, зажмурясь,  
Ладана сладостный дым; другой открывает амфору,  
Запах веселый вина разливая далече; сосуды  
Светлой студеной воды, золотистые хлебы, янтарный  
Мед и сыр молодой: все готово; весь убран цветами  
Жертвенник. Хоры поют.

Здесь к *сыру* добавлен отсутствующий в оригинале эпитет – *молодой*. По определению «Словаря языка Пушкина» – «не имеющий достаточной остроты, крепости (о недавно приготовленной пище)»<sup>14</sup>. Прав был Б. П. Городецкий, когда заметил, что «Пушкин подчас неуловимыми средствами достигает изумительной образности, живописности и пластичности», иногда – «посредством эпитетов, отсутствующих в подлиннике»<sup>15</sup>. Это – как раз один из таких случаев, и ничего не достигнуто те, кто пожелает неуловимое средство втиснуть в словарную дефиницию, сформулированную в терминах новейшей торгово-технической характеристики. В интерпретации этого эпитета чувство стиля проявила Я. Л. Левкович: «Несколько экзотический для русских характер имеет *сыр молодой*»<sup>16</sup>. И все же – почему? В чем сущность этой экзотичности?

Мысль русского поэта добавлением эпитета подчеркнула, что пируют дети земли, покрытой цветами земли (Ксенофану это не было видно так, как может быть видно извне). Вино, мед, родниковая вода – из тут же находящихся виноградника, пасеки, ключа; душистые хлебы – из домашней печи, овчарня – рядом. Русский поэт и сам жила безбедной жизнью помещицкой усадьбы на Псковщине, и сам принимал милых сердцу друзей из Тригорского, но виноградника у него не было, а о сыре, вожделенном сыре, он не раз взывал в письмах туда, где сверстники его круга коротали время *меж сыром лимбургским живым и ананасом золотым* – к брату Льву в Петербург. Русскому патриархальному быту был ведом только творог. А здесь, в поэтическом воображении – не просто сыр, а сыр молодой и не чужой. Со всеми – не только пищевыми – аллюзиями, которые влечет за собой малейшее упоминание о чем-то молодом, особенно в стихе.

В сущности, Ксенофанова трапеза очень скромна, из твердой пищи здесь есть только хлеб и сыр. Но именно этому сочетанию свойственен высокий символизм<sup>17</sup>. *Хлеб* как никакое другое слово из всей лексики названий пищи способно расширять свое значение, от каравай или его ломтя до обобщенного понятия о зерне, урожае всего государства, всей земли, еще шире – как название вообще всей еды («жить на родительских хлебах» означает питаться не только хлебными корками, а когда Пушкин однажды употребил словосочетание «старинное московское хлебосольство», то подразумевал он не строжайший пост, ограничение хлебом и солью, а способность задать грандиозный пир по случаю прибытия в Москву царского поезда). С другой стороны, *сыр* – это самая богатая часть в составе пищи человека, символ изобилия в еде, достатка, материального счастья. «Кататься как сыр в масле» – говорят русские о богатой жизни.

Оба символа, хлеб и сыр, выступают воедино как верховные начала земного бытия в ордалиях – пытках средневекового «Суда Божия», когда виновность или невиновность при отсутствии иных доказательных данных определялась по тому, как происходит проглатывание подсудимым хлеба и сыра: если они застревают в горле – виновность считается доказанной. Судейская навеска освящалась

<sup>13</sup> Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1. Berlin, 1956. S. 127.

<sup>14</sup> Словарь языка Пушкина. Т. 2. М., 1957. С. 614.

<sup>15</sup> Городецкий Б. П. Лирика Пушкина. М.; Л., 1962. С. 444.

<sup>16</sup> Левкович Я. Л. К творческой истории перевода Пушкина «Из Ксенофана Колофонского» // Временник Пушкинской комиссии 1970. Л., 1972. С. 94.

<sup>17</sup> Ср.: Melchers P. Zur Formel «Käse und Brot». Eine Nachlese // Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde. Bd. 6. Bonn, 1959. S. 240–248.

на алтаре епископом, при этом, по указанию понтификала, *panis hordeaceus esse debet siccus et caseus carpinus aridus*<sup>18</sup> (хлеб должен быть ячменным черствым, а сыр – козым твердым).

Если же искать в средневековых традициях не такие мрачные стороны, как латинские ордалии, то нельзя не вспомнить царицу праздников – православную Пасху, с обязательным соединением хлеба и сыра в ее ритуальной трапезе, когда хлеб приобретает вид нарядного кулича из самого лучшего теста, а сыр формуется из творога со специями (и называется у русских пасхой, тогда как на Украине под пасхой подразумевается кулич). Все остальное на праздничном пасхальном столе могло быть или не быть, в зависимости от достатка дома, но эти два яства, наряду с крашеными куриными яйцами, считались неперменными. Только эту неперменную часть пасхальной трапезы народ приносил накануне в храм для ритуала освящения.

Изложенные выше данные о сыре как реалии имели цель подготовить читателя к восприятию данных лексикологического характера и этимологических соображений.

Словам *τυρός*, *caseus*, *сыр* присущи значения, выходящие за пределы того, что понимается сегодня под словом *сыр* и за пределы того, что зафиксировано сегодня в греческом, латинском и русском исторических словарях.

Хронологически первым примером тому может служить латинский контекст единственного в своем роде агиографического документа – Мученичества св. Перпетуи, отличающегося тем, что в него вставлено Видение мученицы, написанное ею самой (незадолго до казни, имевшей место в 202/203 г. в Карфагене). Филологических сомнений в авторстве Перпетуи не существует, а споры о том, писала она по-гречески или по-латыни, сейчас разрешены в пользу латинского языка<sup>19</sup>. Перпетуя рассказывает, как в своем видении она поднялась по лестнице на небо:

«Я увидела там очень большой сад, а посередине его – седовласого мужа, который сидел в одеянии пастуха, необычайно огромный, и доил своих овец, а вокруг него стояло много тысяч одетых в белое. Он поднял голову, увидел меня и сказал: "Хорошо, что ты пришла, дитя". И он подозвал меня к себе, и дал мне частичку сыру из своего надоя. И я взяла ее в сложенные руки и вкусила, а все стоявшие вокруг сказали "Аминь". При звуке их голосов я очнулась, ощущая во рту вкус чего-то сладкого. Я тотчас рассказала все брату, и мы поняли, что мне предстоит пострадать; с тех пор я не возлагала никаких надежд на этот мир»<sup>20</sup>.

В визионерском понимании Перпетуи знамением приближающейся земной кончины было причащение райской пищей<sup>21</sup>, причем веществом причастия был сыр. Обратим внимание на фразу *de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi bucellam*, букв. 'от сыра, который он доил, дал мне как бы кусочек'. К этой фразе «*Thesaurus linguae latinae*» дал лексикографический сигнал в виде лаконичного императива *nota* (заметь!) и глагол *mulgebat* выделил разрядкой<sup>22</sup>. Тем самым необычность словосочетания *доить сыр* обозначена, но оставлена без объяснения. *Доевание сыра* дает повод вспомнить, что и в албанском языке сыр – *djathë* < и.-е. \**dhēi* 'сосать'; 'кормить грудью'<sup>23</sup>. В лат. *caseus* оказываются два значения, одно из них подразумевает нечто твердое, кусочек, а другое – нечто жидкое, выдаиваемое. Иначе говоря, *caseus* – это обобщение всего молочного.

Примерно то же наблюдается и в употреблении греческого *τυρός*. Так называемая сырная седмица (ὁ τυροφάγος, букв. 'сыроед') византийского календаря, заканчивающаяся сыропустым воскресеньем (ἡ τυροαπόθεσις букв. 'оставление сыра'), содержит в своем названии понимание сыра как всякой пищи, изготовленной с применением любых молочных продуктов; в русском просторечии сырная седмица называлась *масляной* или *масленицей* (укр. *масляниця*, *масниця*, *масляна*), что ничего не меняло в ассортименте разрешенных яств по сравнению с греческим церковным уставом. Поэтому нельзя согласиться с определениями, которые дает патристический словарь Лампе, обычно надежный и точный, а в данном случае все сводящий к *сыру* в узком смысле этого слова:

*τυροαπόθεσις*, ἡ, beginning of abstinence from cheese (начало воздержания от сыра).

<sup>18</sup> Vogel C., Elze R. Le Pontificat romano-germanique du dixième siècle. T. 2. Città del Vaticano, 1963. P. 394.

<sup>19</sup> Fridh Å. J. Le problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité. Stockholm, 1968.

<sup>20</sup> Passio SS. Perpetuae et Felicitatis / Ed. C. J. M. J. van Beek. Nijmegen, 1936. Cap. 4, 9.

<sup>21</sup> Zocca E. Un passo controverso della Passio Perpetuae, IV: «De caseo quod mulgebat dedit mihi quasi bucellam» // Studi Storico Religiosi. T. 50, n° 1. Roma, 1984. P. 147–154.

<sup>22</sup> Thesaurus linguae latinae. Vol. 3. Leipzig, 1907. Col. 513.

<sup>23</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Bern; München, 1959. S. 241. Ср.: Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь А–Д. М., 1975. С. 284–286.

τιροφάγος, ὁ, week preceding Quinquagesima, in which cheese might still be eaten (неделя, предшествующая Великому посту, в течение которой сыр еще можно есть)<sup>24</sup>.

Старорусские хозяйственные тексты Кирилло-Белозерского монастыря, от греческих или латинских источников заведомо независимые, обнаруживают довольно странную семантическую особенность слова **сыръ**. В одном случае называется **сыръ мала кѣлого** (в келарской расходной книге), в другом сообщается, что некто Саврас купил 8 **сыровъ творогъ**<sup>25</sup>.

Эти случаи, насколько знаем, не интерпретировались; в порядке постановки вопроса можно сделать из контекстов два предварительных вывода:

1. **Сыръ** в обоих примерах является названием не вещества, а формы; могли подразумеваться цилиндр, (сплюснутая) сфера, эллипсоид, (усеченный) конус, куб, параллелепипед. Что именно и какой величины – знали те, для кого эти тексты были предназначены. Наиболее вероятно, что унификация формы под названием **сыръ** как меры объема продвинулась в тогдашних условиях не далее, чем вообще наведение порядка в системе мер и весов.

Нечто похожее имело место в романском мире. Уже при переводе 1 Цар 17, 18 (эти десять сыров отнеси тысяченачальнику) Иероним пишет в Вульгате: *decem formellas casei* (букв. «десять формочек сыра») *has deferes ad tribunalum*. Сыр по-французски – *fromage* m. < позднелат. *\*formaticus*, букв. 'сформованный (сыр)', от латинского слова произошло и встречающееся изредка др.-в.-нем. название сыра – *formizzi*.

Разница между русским и французским развитием все же есть и заключается она в том, что значение франц. *fromage* не оторвалось от вещества сыра, а русское **сыръ** – оторвалось и приобрело абстрагированную способность обозначать иное вещество, принявшее такую же внешнюю форму.

2. Вопреки существующему мнению, что культура сыроделия целиком и полностью импортирована Россией в эпоху Просвещения и промышленный размах начала приобретать только после Крымской войны, а до этого Русь знала только творог, обсуждаемые контексты говорят, что знала она и творог, и формуемый сыр, хотя, естественно, нужда изготовлять стойкие, твердые сыры на Руси была меньшей, чем в условиях теплого средиземноморского климата. Если бы старорусское **сыръ** было то же самое, что **творогъ** (подобно тому как современное укр. *сир* по своему основному, крестьянскому значению и есть творог), то формовать было бы первоначально нечего, выражение **сыръ творогъ** было бы тавтологичным, невозможным. Конечно, удивительно, что творог, вещество рассыпчатое, имел в качестве торговой меры правильную форму сыра, продавался не на вес, а штучно, но если в указе 1590 г. о трапезе в Тихвинском монастыре постановлено, что «**въ недѣли Пасхѣ, въ началѣ трапезы, келарь раздаеъ хлѣбъ пасоченъ съ яицы печенъ и сыръ, по кѣсѣ и по яицѣ**»<sup>26</sup>, то **кусь сыра** – выражение, вряд ли относящееся к тому, что едят ложкой, скорее это – твердый, сычужный сыр, или что-то по консистенции похожее на современную брынзу.

В этимологизировании слав. **сыръ** уровень, достигнутый ко времени русского издания Словаря М. Фасмера (1971), оставляет желать лучшего. Отдаленные языки, на предмет выявления хоть чего-нибудь по звучанию похожего, обследованы, древнеисландские слова *sýra* 'кислое молоко' и *surr* 'закваска' названы, но внутренние фонетические и смысловые связи внутри самого славянского языка даже не намечены, никакой семантической концепции у этимологов фактически нет. Наиболее похожее, поразительно похожее праславянское слово *сырище* 'желудок' в контексте этимологизирования даже не упомянуто, как будто его и нет.

Находятся ли *сыръ* и *сырище* в таком же соотношении, как *пепел* – *пепелище*, или *гнои* – *гноище*? Если пепелище – это место, где образовался и лежит пепел, если гноище – это место, где лежит отовсюду сгребаемый гной, то все же нельзя полагать, что в праславянском языковом сознании желудок – это место, где переваривается только сыр, творог, даже если понимать сыр расширительно и считаться с тем, что древние прекрасно знали питательную ценность собственно сыра (у греков сыр был важнейшим питанием людей тяжелого физического труда – атлетов). В мотивации названия *сырище* вероятно наличие промежуточного звена, посредство понятия *сытости*. Эту догадку можно

<sup>24</sup> A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford; Hong Cong, 1982. P. 1421.

<sup>25</sup> Данные картотеки Словаря русского языка XI–XVII вв. в Институте русского языка АН СССР (Москва).

<sup>26</sup> Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. I. СПб., 1846. С. 220.

подкрепить соображением о природе самого слова *сытость*, производного от глагола *сытитъ*. С последним *сыр* связан тем же регулярным фонетическим соотношением, что и *пир* с глаголом *пи(та)ть*, *жир* – с глаголом *жить*. Нам не удалось обнаружить в литературе о праславянском консонантизме систематизированных наблюдений о переходе *t – p*<sup>27</sup>, но эта непознанная закономерность тем не менее существует. Переходом *t – p* в данном случае метаморфозы корня не исчерпываются, О. Н. Трубачев был прав, когда проэтимологизировал *сычуг*, считавшееся тюркским заимствованием, как слово исконно славянское, производное от *сытитъ*<sup>28</sup>. В пору начала славянской письменности родство слов *сыр – сытитъ*, вероятно, ощущалось как живое, очевидное. Так можно предположить по тому, что устраненная в новых библейских переводах, ставшая непонятной образность Пс 67, 16–17 («Гора Божия – гора Васанская! гора высокая – гора Васанская! Что вы завистливо смотрите, горы высокие <...>?») не только переводилась в древности значительно точнее: *гора Божия гора тоучьнд · гора оусырена гора тоучьна ... възкоуж непыштоуєте горы оусырены*<sup>29</sup>, но и комментировалась так, что *усырение* непосредственно связывалось с понятием обильной пищи: *тоучьноу же ѿ и оусыреноу наричетъ · ꙗко многъ пиштъ жиръжштѣмъ <ъ> стадоу на неѣ дажшѣн*<sup>30</sup>. Правда, речь идет о комментарии, переведенном с греческого языка, что снижает доказательность нашего аргумента. Но *сырище* как орган тела, ближайшим образом связанный с объективным понятием насыщения, с субъективным ощущением сытости – это не ученый перевод-калька, а исконно славянская натурфилософия, причем натурфилософия совершенно правильная.

Следует в этой связи вернуться к давним предположениям об этимологическом родстве между словами *сот* 'восковая ячейка, которую делает пчела для заполнения медом' и *сыта* 'напиток из меда, разбавленного водой'. М. Фасмер был против этого сближения, О. Н. Трубачев как редактор русского издания Фасмера высказался, наоборот, за него<sup>31</sup>. Возможна ли увязка обоих медовых названий с семантикой глагола *сытитъ*? Судя по архаическому характеру сближения между медом и молоком, – свидетельством чему является то, что для греческих культовых возлияний употреблялся меликратон, смесь меда и молока<sup>32</sup> – в семантическом отношении такая связь возможна уже на индоевропейской стадии. Ее фонетическая вероятность будет существенно подкреплена, если удастся увеличить число найденных слов предполагаемого общего гнезда, имеющих ступень вокализма *-o-*. Пока называют только одно такое слово, *сот*. Предлагаем вниманию читателя над-писания служб в рукописи конца XII – начала XIII в., Триоди Моисея Киянина (Москва, РГАДА. Ф. 381. № 137)<sup>33</sup>:

л. 15 об.: *въ понѣд<ѣльникъ> соропустьныѣ нед<ѣли>.*  
 л. 16 об.: *въ срѣд<оу> соропустьныѣ нед<ѣли>.*  
 л. 18 об.: *въ четвѣртък<ъ> соропустьныѣ нед<ѣли>.*  
 л. 19 об.: *въ пятъкъ соропустьныѣ нед<ѣли>.*  
 л. 22 об.: *въ субот<оу> кан<онъ> соропустьн<ъ>.*

В этой же рукописи столь же часто фигурирует и обычная форма *сыропустьнын* \*.

<sup>27</sup> См. прежде всего: Arumaa P. *Urslavische Grammatik*. Bd. 2. Konsonantismus. Heidelberg, 1976.

<sup>28</sup> Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. Т. 3. М., 1971. С. 822. – *Примеч. ред.*

<sup>29</sup> Погорелов В. Чудовская Псалтырь XI в. Отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. СПб., 1910. С. 98.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Фасмер М. Указ. соч. С. 728, 820.

<sup>32</sup> Rech Ph. *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*. Bd. 2. Salzburg, 1966. S. 236–299.

<sup>33</sup> Литературу об этой рукописи см. в кн.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 191.

\* Автограф М. Ф. Мурьянова на последнем листе машинописного текста и указание даты: 4.05.1986.

**К ТЕХНИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ.** Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «23 апреля 1967 г.».

Летописная статья 1089 г. сообщает о епископе Переяславском скопце Ефреме: «Докончавъ церковь святаго Михаила, заложи церковь на воротехъ городныхъ во имя святаго мученика Феодора, и посемь святаго Андрея у церкви от воротъ, и строенье баньное камено, сего же не бысть преже в Руси»<sup>1</sup>.

Споры о том, что такое **строенье баньное**, идут начиная с 1809 г., когда И. Р. Мартос, основываясь на своих наблюдениях над живым киевским диалектом, где баня = церковный купол, пришел к выводу, что «Повесть временных лет» сообщает о первой каменной купольной церкви в Киевской Руси<sup>2</sup>. Эту точку зрения поддержали Ф. И. Буслаев и А. В. Стороженко, исходявшие из данных белорусского и польского языков<sup>3</sup>. С другой стороны, большинство исследователей считает сооружение Ефрема общественной баней<sup>4</sup>.

Г. А. Ильинский констатировал, что «немного можно указать славянских слов, о происхождении которых было бы высказано в науке такое множество противоречивых мнений, как праславянское *banja* = «купальня», и немного есть в то же время слов, этимология которых оставалась бы столь неясной, как именно та же *banja*<sup>5</sup>. Положение не изменилось до сих пор, словарь М. Фасмера в советском издании, где статья **бани** существенно переработана редактором О. Н. Трубачевым, считает это слово заимствованием из народнолатинского *\*bāneum* < лат. *balneum* < греч. βαλανεῖον<sup>6</sup>. Этимология греческого βαλανεῖον остается невыясненной, и о доказательности этой точки зрения говорить не приходится, тем более что неизвестно, почему для объекта материальной культуры, привычного восточным славянам задолго до каких-либо попыток инфильтрации латинских христианских миссионеров, вдруг понадобилось вводить именно латинское слово, наперекор неизмеримо более сильному византийскому культурному влиянию.

Поскольку сторонники И. Р. Мартоса не подкрепили свое толкование статьи 1089 г. ссылками на древние тексты, а ход их доказательств основан на безусловно ошибочных представлениях о древнерусском зодчестве XI в., М. К. Каргер считает «строенье баньное» нерешенной загадкой, решить которую могут только археологические раскопки на территории Переяславля<sup>7</sup>. Мы не исключаем возможность того, что к проблематичной постройке Ефрема применимы оба значения слова «баня», если она, «чего не бысть преже в Руси», повторила собой архитектурные принципы великолепных в инженерном отношении бань Византии, Херсонеса и Кавказа, имевших купольные перекрытия залов<sup>8</sup>. Ефрем жил некоторое время в Константинополе, и бани этого типа были ему несомненно известны. Их вполне могли воспроизвести в Переяславле и затем в Киеве<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стлб. 209.

<sup>2</sup> Мартос И. Р. Исследование банного строения, о котором повествует летописец Нестор. Любителям древности и исторических истин. СПб., 1809.

<sup>3</sup> Буслаев Ф. И. О преподавании отечественного языка. М., 1867. С. 465; Стороженко А. В. Очерки Переяславской старины. Киев, 1900. С. 50–51.

<sup>4</sup> Ср.: Поппэ А. В. Материалы для терминологического словаря древнерусского строительного дела X–XV веков. Вроцлав; Варшава; Краков, 1962. С. 1, 75; Лазарев В. Я. Михайловские мозаики. М., 1966. С. 20.

<sup>5</sup> Ильинский Г. А. Славянские этимологии // Изв. ОРЯС. Т. XXIII. Кн. 2. Пг., 1921. С. 197–202.

<sup>6</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1964. С. 121–122. Ср. теперь: *Mittelateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert* / Hg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1. Lfg. 9. Berlin, 1966. Sp. 1326–1330, где, в частности, видно, что звездочку при *bāneum* следует изъять.

<sup>7</sup> Каргер М. К. Памятники переяславского зодчества XI–XII веков в свете археологических исследований // Советская археология. Т. 15. М.; Л. 1951. С. 46–48; Каргер М. К. Археологічні розкопки в Переяславі-Хмельницькому // Вісник АН УРСР. Т. 6. Київ, 1953. С. 45; Каргер М. К. Памятники древнерусского зодчества в Переяслав-Хмельницком // Зодчество Украины. Киев, 1954. С. 272–274; Ср.: Асеев Ю. С., Сикорский М. И., Юра Р. А. Памятник гражданского зодчества XI века в Переяславле-Хмельницком // Советская археология. М., 1967. № 1. С. 199–214.

<sup>8</sup> Ср.: Орбели И. А. Баня и скоморох XII века // Памятники эпохи Руставели. Л., 1938. С. 159–170; Халпахчян О. Х. Средневековые бани Армении // Советская археология. М., 1960. № 1. С. 215–229.

<sup>9</sup> Богусевич В. А. Споруда XI ст. у дворі Київського митрополита // Археологія. Т. XIII. Київ, 1961. С. 105–113.

Обратимся, однако, к филологической стороне вопроса. Летописное сообщение дошло до нас в вышедшей из Владимирского Рождественского монастыря Лаврентьевской рукописи 1377 г.<sup>10</sup> и в позднейших списках. Следовательно, необходимо определить возможные значения слова *баня* в русском языке XIV в. и этимологию корня.

Значение *купальня*, принятое в современном русском литературном языке, зафиксировано той же «Повестью временных лет» в шуточном рассказе о хождении апостола Андрея в Русь<sup>11</sup>, и его впечатлениях о новгородцах, «како ся мыють и хвощются», причем здесь летописец конкретно называет *бани древены*, т.е., по-видимому, маленькие избушки по типу нынешних деревенских черных бань Севера или финских саун<sup>12</sup>. Есть и еще более ранние рукописные свидетельства этого значения слова, одно из них – метафорическая *бана пакыбытискаа* = *крещение* в сентябрьской Минее 1096 г.<sup>13</sup> Что же касается значения *свод*, *купол*, не обозначенного в словарях современного русского литературного языка, но известного на множестве примеров В. И. Далю<sup>14</sup>, то оно отсутствует в материалах И. И. Срезневского, а старшее из рукописных подтверждений на материале украинского языка относится к XVI в.<sup>15</sup> Однако в польских рукописях уже в середине XV в. употребляется *bania* = *vas lagoenae aut phialae instar factum*<sup>16</sup>, а значения *купальня* старопольский язык, как и старочешский<sup>17</sup>, вообще не знает.

Предлагаем следующее семантическое объяснение фактов. Значение *баня* = *нечто круглое* принимаем за первичное и возводим его к индоевропейскому *\*bhel-*, *\*bhlē-* = 'надувать воздухом'<sup>18</sup>, давшему исключительно обильное количество производных слов<sup>19</sup>. Сюда же, вероятно, относится русское *булькать*, для которого М. Фасмер предлагает наивное звукоподражательное объяснение: *буль-буль*. Возможно, что в этом же кругу значений, как нечто вроде объемного шарообразного цветка, находится *бана* в тексте Палеи XIV в., зарегистрированная со знаком вопроса И. И. Срезневским<sup>20</sup>: «Како же абие прозябе земля бещисменьное то множество покры свое лице аки власы, прорасти всякая и цветенья благовоньна, акы червьленицею и синетами и всякими банями сукрасися». Если это предположение верно, то тем самым обнаруживается недостающее звено для хронологической связи, свидетельство *баня* = что-то круглое в рукописи, современной Лаврентьевскому списку летописи.

Имеющийся в слове *бана* носовой индоевропейский суффикс *-n-* засвидетельствован и в других языках. Он имелся уже в дописьменной латыни: *\*folnis* > *follis*<sup>21</sup> – 'пузырь', сюда же относится и греческое *φάλλος* – 'фалл' из *\*bhlnós* или *\*bh<sub>h</sub>lnós*<sup>22</sup>. Параллелью к индоевропейскому *-ln-* является русское вокализованное *-йн-* в северозападных диалектах: *байна*, *байня*<sup>23</sup>. Существует древнерусское (ок. 1200 г.) свидетельство неразрушенного *-ln-*: «двери бальныя часто отвързаемы оутръною

<sup>10</sup> Насонов А. Н. Лаврентьевская летопись и владимирское великокняжеское летописание I половины XIII в. // Проблемы источниковедения. Вып. II. М., 1963 С. 429–480.

<sup>11</sup> Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. М.; Л 1940. С. 149–150.

<sup>12</sup> Ср.: Viherjuuri H. Finnische Sauna. Helsinki, 1958.

<sup>13</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Дополнения. СПб., 1912. Стлб. 7.

<sup>14</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М., 1955. С. 45.

<sup>15</sup> Тимченко Е. Историчний словник українського языка. Т. 1. Харків; Київ, 1930. С. 56. Ср.: Rudnyč'kyj J. B. An etymological dictionary of the Ukrainian language. Part 1. Winnipeg, 1962. P. 74–75. Институт языкознания им. Потебни АН УССР (Киев) готовит этимологический словарь украинского языка, выход I тома намечен на 1968 год.

<sup>16</sup> Polska Akademia nauk. Słownik staropolski. T. 1. Zeszyt 2. Warszawa, 1955. S. 59.

<sup>17</sup> Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957. S. 24.

<sup>18</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 2. Bern, 1949. S. 120–122.

<sup>19</sup> Ср.: Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden, 1939. S. 78; Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1951. P. 434; Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 1. Leiden, 1956. S. 24.

<sup>20</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1. СПб., 1893. Стлб. 41. Ср.: Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Введение, инструкция, список источников, пробные статьи / Под ред. Р. И. Аванесова. М., 1966. С. 183–184, статья «баня», где этот текст по непонятным причинам не указан.

<sup>21</sup> Walde A., Hofmann J. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Heidelberg, 1958. S. 524.

<sup>22</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 2. Bern, 1949. S. 120.

<sup>23</sup> Институт русского языка АН СССР. Словарь русских народных говоров. Вып. 2. М.; Л., 1966. С. 56.

теплоту издреють вьн»<sup>24</sup>, ср. также в тобольском диалекте XIX в. *бальни* – пушистые почки на вербах и камыше<sup>25</sup>.

Что *баня* как результат надувания стало означать *купол*, объяснимо по аналогии геометрического образа. Остается найти дальнейший путь развития значения слова.

Ответ дает история металлургии. Уже литейщики-скифы плавил бронзу в цилиндрических печах с полусферическим дном<sup>26</sup>. Не позже X в. на Руси появляются небольшие железоплавильные печи, оборудованные простейшим тягодутьевым устройством – ручными мехами<sup>27</sup>. Эти сыродутные печи имеют плоское основание и полусферический, грушевидный или колоколообразный *свод*. В них загружалась мелко измельченная железная руда в смеси с древесным углем, в результате интенсивного горения угля, раздуваемого мехами, происходил восстановительный процесс и получалось кричное железо.

Как называлась такая печь в домонгольской Руси – неизвестно. *Домница* (отсюда – *домна*, от *дьмение* – 'дутье') зафиксирована в текстах начиная с 1500 г.<sup>28</sup> Если предположить, что древним названием являлось *баня*, по сходству признаков с надуваемым пузырем, то конечный перенос наименования на отапливаемую по-черному избу для мытья произойдет неизбежно по общему признаку внутреннего жара, которого, кстати сказать, в латинских и византийских банях никогда не бывало<sup>29</sup>.

В этой связи заслуживает внимания свидетельство русского героического эпоса, былина о Дюке Степановиче, датируемая первой половиной XIII в.<sup>30</sup> Она зафиксирована более чем сотней опубликованных записей XIX–XX вв., но лишь в одной из них, записанной 22.6.1899 г. на восточном берегу Белого моря, в деревне Верхняя Зимняя Золотица, от неграмотного 59-летнего крестьянина Власа Чекалева, содержится любопытное описание Дюкова подворья:

А у Дюка был дом-от да на семи вёрстах.  
Кругом Дюкова было ведь широка́ двора,  
Ведёна была оградашка булатная;  
Насажоны были столбицки серебряны.  
Насажены были столбики позолочены.  
Уж как медных, железных числа-смёту нет.  
Да закрыт как ведь дом медью козаркою,  
А котора-та медь дороже красна золота.  
Да настроены у Дюка-та были кузьници,  
Да настроены у Дюка-та были банёчки<sup>31</sup>.

Похвальба Дюка в доме киевского великого князя своим богатством рассердила недоверчивых киевлян:

А тогды отправили ко царству Дюкову  
Описать ёго-то как именицё.  
Да как жили у Дюка-та равно три года,  
Описали одны они кузнеци с банями.  
Розьсердилась тогды Дюкова-та матушка,  
Отписала ведь князю Владимиру:

<sup>24</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1. СПб., 1893. Стлб. 40.

<sup>25</sup> Институт русского языка АН СССР. Словарь русских народных говоров. Вып. 2. М.; Л., 1966. С. 90.

<sup>26</sup> Граков Б. Н. Литейное и кузнечное ремесло у скифов // Краткие сообщения ИИМК АН СССР. Вып. 22. М., 1948. С. 46.

<sup>27</sup> Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948. С. 129–130; Колчин Б. А. Черная металлургия и металлообработка в древней Руси. М., 1953. С. 26–35; Артамонов М. И. Славянские железоплавильные печи на Среднем Днестре // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. 7. Л., 1955. С. 26–29; Успенская А. В. Металлургическое производство по материалам древнерусских селищ // Труды Государственного исторического музея. Вып. 33. М., 1959. С. 105–122; Бідзіля В. І. Залізоплавильні горни середини I тисячоліття н. е. на Південному Бузі // Археологія. Т. 15. Київ, 1963. С. 123–144. Ср. также: Гзелишвили И. А. Железоплавильное производство в древней Грузии. Тбилиси, 1964; Гзелишвили И. А. Металлургия железа в эпоху Руставели // Мацне (Вестник) Отделения общественных наук АН Грузинской ССР. Т. 5. Тбилиси, 1966. С. 172–178.

<sup>28</sup> Кочин Г. Е. Материалы для терминологического словаря древней России. М.; Л., 1937. С. 101.

<sup>29</sup> Ср.: Koukoulès Ph. Vie et civilisation byzantines. Т. 4. Athènes, 1951. P. 419–467; Ginouvès R. Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque. Paris, 1962.

<sup>30</sup> Плисецкий М. М. Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. М., 1963. С. 196–247. Ср.:

Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963. С. 136–138.

<sup>31</sup> Марков А. В. Беломорские былины. М., 1901. С. 515–518 (№ 101).



«Возведение кремля»  
(книжная миниатюра, XVII в.)

Да вы продайте-тко Киёв со Черниговым,  
Вы купите бумаг-то со чернилами —  
Вы тогда-то опишите моё именице<sup>32</sup>.

Не следует ли толковать бани Дюка Степановича, в обоих случаях сочетаемые с кузницами, как восхищающий сказителя образец хитроумной техники, называемый в одном ряду с другими виртуозными изделиями ремесленного искусства? Даже роскошные бани дворцового типа подошли бы к смыслу процитированного контекста с натяжкой, а обыкновенные «бани древены» здесь вообще неуместны.

Полагаем, что марковский текст былины сохранил единственный реликт вымершего первичного значения слова «баня» = *металлургическая печь*. Вытеснившее его значение купальня развилось без каких-либо ученых заимствований из понаслышке знакомой латыни, в обиходной речи древнерусских кузнецов, знавшим цену березовому венику в жарко натопленной бане.

<sup>32</sup> Марков А. В. Беломорские былины. Стихи 81–89.

## **СПЕШИТЕ ДЕЛАТЬ ДОБРО!** *Статья опубликована: Русская речь. 1984. №5. С. 130–132.*

«В газете "Труд" (31 марта, 1984) прочитала интересную статью, посвященную бескорыстию, доброте, отзывчивости советских людей. Она называлась "Спешите делать добро". Чувствуется, что это не совсем простое название. Откуда эти слова?» – спрашивает москвичка Л. А. Кондратова.

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к одному полузабытому эпизоду культурной истории Москвы. Без малого полвека трудился в Москве удивительный врач Федор Петрович Гааз (1780–1853), уж очень отличавшийся от своих собратьев по профессии. Влияние и связи он употреблял на то, чтобы вдвое уменьшить вес кандалных цепей русских арестантов, а жалованье и гонорары тратил на лечение бедняков, лекарства, расширение больниц, различные пособия для арестантов и их семей. Именно за эту черту, его человечность современники называли Гааза святым доктором. Гааз умер фактически нищим. Его гроб 20-тысячная процессия москвичей на руках пронесла от дома до Введенского кладбища. В последнее время затронул забытые факты биографии замечательного москвича доктора Гааза Булат Окуджава<sup>1</sup>.

В энциклопедии «Москва» (М., 1980) читаем: «В 1909 во дворе бывшей "Гаазовской больницы" (в прошлом Казенный переулок, ныне Мечникова переулок, 5. – М. М.) установлен бюст Гааза, переданный скульптором Н. А. Андреевым в дар Москве; на пьедестале девиз Гааза – "Спешите делать добро"».

Под девизом человека принято понимать некий принцип, им открыто, убежденно и с примерным постоянством провозглашаемый. Но в творении добра Гааз не провозглашал девизов, предпочитая неизвестность, он был очень скромн.

Истинно ли Гаазу принадлежат слова «Спешите делать добро»? Откуда эти сведения? Источником называют седьмую главу посмертно изданной брошюры Гааза «Призыв к женщинам», где как будто имеется это изречение. Так утверждают авторы последней биографии Гааза<sup>2</sup>. В действительности все обстоит не совсем так.

Первое русское издание брошюры вышло в Москве и имеет цензурное разрешение 6 июня 1897 г. На титульном листе обозначено, что это «перевод с французского Л. П. Никифорова», а первая страница отведена весьма необычному предисловию:

«Оригинал прилагаемой книжки представляет библиографическую редкость, и я мог достать его только благодаря любезности А. Ф. Кони, которому и приношу мою глубокую благодарность. Переводчик».

Здесь все правильно: этой книги не имеют Государственная библиотека СССР имени В. И. Ленина\*, Научная библиотека Московского государственного университета, сеть академических библиотек Москвы, Историческая библиотека Москвы, парижская Национальная библиотека, Британский музей, библиотека Конгресса США. Но в настольном руководстве наших библиографов, «Справочном словаре о русских писателях и ученых» Г. Геннади, книга Гааза значится: *Appel aux femmes. Moscou, 1864. 8°*.

Разве это не увлекательная задача для самых искусных из московских библиофилов – найти московскую книгу, которая вряд ли уничтожена до последнего экземпляра, и передать ее в собственность нашей главной государственной библиотеки – библиотеки имени В. И. Ленина!

Что же касается русского перевода Л. П. Никифорова, то в нем интересующая нас фраза построена совсем не так, как мы бы ожидали, здесь это не прямая речь, не нравственный императив, а спокойное, констатирующее повествование о тех, кто живет как должно: «Они никогда не будут откладывать на завтра то, что могут сделать сегодня. Они будут торопиться делать добро». Разница, как видим, существенная. Как же это могло получиться?

Когда по почину А. Ф. Кони в 1890-х годах русская интеллигенция заговорила о забытом Гаазе и его жизненном подвиге, публицисты и ораторы оперировали фактическим материалом так, как это диктовалось контекстом и синтаксисом их собственных выступлений. Это вполне естественно и неизбежно. Когда художник слова создаст произведение об исторической личности, он вкладывает в ее уста прямую речь в том виде, в каком это нужно ему, писателю, и законы художественной правды этим не нарушаются. Каждому понятно, что из неопровержимо документированных слов исторической личности ее правдивый образ с помощью клея и ножниц не построить, нужен домысел – осторожный, тщательно стилизованный, не выходящий за пределы того, что, по мнению автора,

<sup>1</sup> Окуджава Б. У Гааза нет отказа // Наука и жизнь. 1980. № 12.

<sup>2</sup> Hamt A., Teschke G. Ein deutscher Arzt als «Heiliger» in Moskau. Berlin; Bonn, 1983.

\* С 1992 г. – Российская государственная библиотека (РГБ). – *Ред.*

«мог бы» сказать в данной ситуации его герой. Между автором и согласными с ним читателями существует молчаливая договоренность о том, что слова его персонажа – «истинны», но на включение в собрание творений этого персонажа претендовать не могут и от его имени цитироваться не должны.

Обычно эту договоренность соблюдают, но в случае с Гаазом ее забыли. Изречение *Spesште делать добро*, принадлежащее, видимо, публицистам, утвердилось как собственные слова Гааза, затем был сделан их обратный перевод на французский язык: «Hâtez-vous de faire le bien!»<sup>3</sup>, а поскольку родным языком Гааза был немецкий (Гааз был выходцем из Германии), то появилось и *Beeilt euch, das Gute zu tun*, даже с объяснением, что это навеяно Новым Заветом: *Bonum autem facientes non deficiamus* «Делая добро, да не унываем» (Послание к Галатам), хотя такое филологическое объяснение, предложенное авторами упоминавшейся выше биографии Гааза, является большой натяжкой.

\* \* \*

Но воздадим должное безвестному автору изречения, начертанного на памятнике Гаазу. Слова эти истинны и прекрасны. Чем старше становишься, тем обостреннее понимаешь, что спешить делать добро надо. А то ведь можно и опоздать: надеявшихся на тебя уже нет, ты – один.

---

<sup>3</sup> *Reader M. Un surhomme moscovite. Lausanne, 1923.*

## СТОГНЫ ГРАДА. Статья опубликована: Русская речь. 1985. №2. С. 145–149.

Раскроем томик Пушкина на стихотворении, по праву считающемся одним из лучших, – на «Воспоминании» (1828):

Когда для смертного умолкнет шумный день  
И на немые стогны града  
Полупрозрачная наляжет ночи тень  
И сон, дневных трудов награда...

Академик Л. В. Щерба так говорил об этом месте во время занятий по русскому языку на филологическом факультете Петербургских Высших женских курсов: «*Стогны града* для нас очевидно устарелое выражение: стогны просто даже непонятно, но и *града* вместо *города* не мотивировано. Полагаю, что для Пушкина это были все-таки в значительной мере живые слова, и во всяком случае он их чувствовал иначе, чем мы»<sup>1</sup>.

Одновременно с пушкинским стихотворением увидела свет «Илиада» в переводе Н. И. Гнедича, где читаем:

Нам не разрушить Трои, с широкими стогнами града!  
(Песнь II; IX)  
...разрушим обширную стогнами Трою (II)  
Град Илион разгромил и пустынными стогны оставил! (V)  
...Гектор стремительно из дому вышел  
Прежней дорогой назад, по красиво устроенным стогнам (VI)  
Там невест из чертогов, светильников ярких при блеске,  
Брачных песней при кликах, по стогнам градским провожают (XVIII).

Здесь понятность гарантирует гомеровский том «Библиотеки всемирной литературы»<sup>2</sup>: «Читать "Илиаду" и "Одиссею", просто читать, как читаешь своего современника, не делая никаких скидок на века и тысячелетия, – вот самый лучший, самый верный путь к Гомеру. Он открыт и доступен всем».

*Стогны града* – церковнославянизм, это выражение неоднократно встречается в том тексте Библии, которым пользовались Пушкин и его современники (Книга Судей; Сирах; Лука; Апокалипсис). Подмеченную Л. В. Щербой немотивированность *града* ощущал Н. А. Некрасов, он использовал полногласную форму:

В глухую полночь, бесприютный.  
По стогнам города пойдешь...  
(Несчастные, 1856)

В официальном переводе вышеназванных церковнославянских текстов на русский язык (1876) все было сведено к *улицам города*, но ведь так можно было выразиться и в древности – слово *улица* встречается в Изборнике 1076 г., а выражение *улицами града* есть в церковнославянской Библии (Есфирь). Очевидно, переводчики Синода в семантике слова *стогна* не разобрались – и, между прочим, пришли в противоречие с пушкинским пониманием, недвусмысленно ясным из описания затопленного наводнением Петербурга в «Медном всаднике» (1833):

Стояли стогны озерами,  
И в них широкими реками  
Вливались улицы...

Видимо, на основании этого места «Словарь языка Пушкина» (Т. 4. М., 1961) дает для всех семи случаев употребления имени *стогна* единое объяснение – 'площадь'. Вскоре после этого 17-томный Словарь современного русского литературного языка (Т. 14. М.; Л., 1963) существенно изменил объяснение, заголовочной формой слова стало множественное число: *стогны*, со значением 'площадь', 'широкая улица' – в единственном числе! Конечный этап лексикографической судьбы этого слова заключается в том, что в регулярно переиздающемся Институте русского языка АН СССР Словаре русского языка С. И. Ожегова оно вообще отсутствует, и на вполне законных основаниях, так как нельзя требовать, чтобы однотомный словарь современного языка включал в

<sup>1</sup> Щерба Л. В. Опыты лингвистического толкования стихотворений. I. «Воспоминание» Пушкина // Щерба Л. В. Избранные работы по русскому языку. М., 1957.

<sup>2</sup> Гомер. Илиада. Одиссея. М., 1967. С. 20.

себя архаизмы. Включили его в свой Словарь трудностей русского языка (М., 1981) Д. Э. Розенталь и М. А. Теленкова, но без толкования. Действительно, в затруднительное положение поставлены читающие и переводящие не только Пушкина, но и Баратынского:

На стогнах тишина! сияют при луне  
Дворцы и башни Петрограда.

(Послание к б<арону> Дельвигу, 1820)

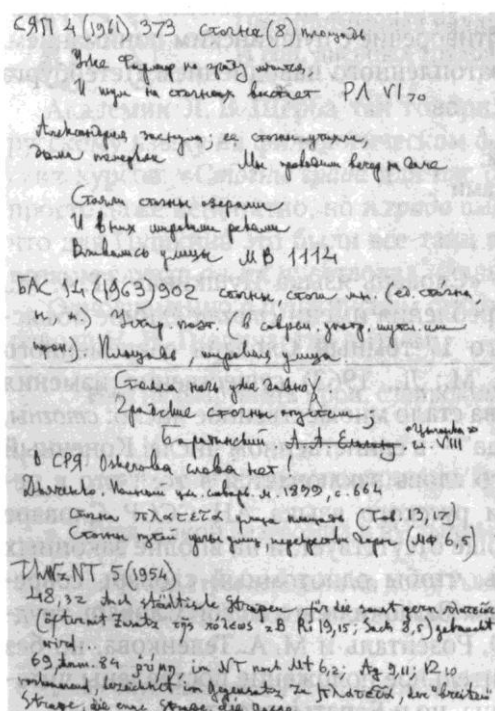
Стояла ночь уже давно.  
Градские стогны опустели...

(Цыганка, 1831)

а также Н. П. Огарева:

Безмолвны стогны, всюду тишина  
(Кремль, 1839)

Безмолвны стогны и палаты.  
(Юмор, 1841)



Рабочие материалы к статье  
«Согны града»

Засвидетельствованное Л. В. Щербой состояние, когда *стогны* — это «просто даже непонятно» в аудитории филологического факультета, возникло не вдруг. Слово стало постепенно выходить из употребления уже при жизни Пушкина, в языке Лермонтова оно не встречается ни разу. После Крымской войны повсеместно нарастал интерес к материалистической философии и публицистике революционных демократов, а церковнославянская начитанность русского общества неуклонно шла на убыль. «В значительной мере живые слова» пушкинского поколения читателей отсутствовали в начале XX в. даже в пассивном словарном запасе молодых кандидаток в преподавательницы русского языка, если эти слова были живы только церковным употреблением. Словарь Даля, замечательный богатством наблюдений над живой речью, какой она была во второй половине XIX в., для слова *стогна* не сообщает ничего более позднего, чем ломоносовское двустилишье *Тогда великий град Петров В едину стогну уместился* (Ода на день восшествия на престол Елисаветы Петровны, 1748).

Уже как на курьез стилизации можно указать на фразу из путевых записок москвича Саввы Мамонтова, оказавшегося в 1888 г. в Вене: «Мы пошли по стогнам

града среди чуждых нам людей» (Встречи с прошлым. Вып. 4. М., 1982).

Попробуем разобраться в значении слова *стогна*, которое, как уже заметил наблюдательный читатель, русские поэты особенно охотно применяли в описаниях ночного города, при изображении душевных состояний, возникающих у бодрствующего человека ночью или при жутком зрелище наводнения, даже если речь идет о Петербурге — городе молодом, без археологического прошлого, применять к которому древние, вымершие слова может, на первый взгляд, показаться рискованным анахронизмом. Но нет же, в контексте «Воспоминания» древность слова удачно подчеркивает, что развиваемая в стихотворении философская проблема является проблемой вечной.

Начинать историю слова можно было бы с индоевропейского *\*stigh* 'идти', откуда греческое *steichō* 'иду в строю' и его производное *stichos* 'стих'; сюда же относится германское *\*stiga-z*, давшее жизнь немецкому существительному *Steg* 'тропинка'. Тот же корень — в *стежках* (-дорожках) и, вероятно, даже в таинственном *зга*, сохранившемся только в выражении *ни зги не видно*. Существует много версий объяснения *зги*, но основным продолжает оставаться предположение о родстве со *стежкой*, которая становится неразличимой при наступлении сумерек. Ср. у Гомера:

Солнце тем временем село, и все потемнели дороги.

(Одиссея XV. Пер. В. А. Жуковского)

Однако в рассматриваемом нами случае Пушкин имел в своем языковом сознании вовсе не эти соображения, его чувство языка опиралось на контексты из Библии. Быть может, в момент работы над «Воспоминанием» сказались и собственные занятия с библейской Песнью песней<sup>3</sup>, где фраза *во градѣ*, и *на торжищахъ* и *на стогнахъ* находится в ирреальном контексте горестного «сна наяву» (Песн 3, 1–5), по противоположности сопоставимого с мучительной бессонницей «Воспоминания».

Начиная с кирилло-мефодиевской эпохи в переводах текстов, содержащих существительное *стогна*, накапливались противоречия. Получилось так, что этому славянскому слову соответствуют разные слова греческого оригинала *plateia, rhymē, agora, agyia*, за которыми находились существенно различные градостроительные реалии. Это затрудняло не только славянских, но и всех других переводчиков. Ведь улица, как и площадь, – понятие далеко не единообразное, если сравнивать облики городов древнего Средиземноморья, а тем более если к сравнению привлечь города славянского мира, от Балкан до Новгорода. Поэтому древнеславянское *стъгна* (вариант Супрасльской рукописи XI в. – *стъгда*) развило в себе обобщающее значение, которое в равной степени могло подразумевать и улицу, и переулок, и площадь, и перекресток. В современном русском языке такого обобщающего слова нет, но пушкинская эпоха его имела, в этой роли выступало *стогна*.

Пушкин чаще всего связывал это слово с далеким прошлым, он трижды применил его в картинах Киева времен князя Владимира Красного Солнышка:

Уже Фарлаф по граду мчится,  
И шум на стогнах восстает...  
...Стенанья робкие в домах.  
На стогнах тишина боязни...  
...Но по граду  
Могучий богатырь летит...  
По стогнам шумным в княжий дом.

(Руслан и Людмила, песнь VI, 1820)

однажды – в картине древнего Новгорода:

...Являлся я в домах, на стогнах и на вече.  
Вражду к правительству я зрел на каждой встрече...

(Вадим, 1822)

а также в картине Египта времен Клеопатры: «Темная, знойная ночь объемлет африканское небо; Александрия заснула; ее стогны утихли, дома померкли. Дальний Фарос горит уединенно в ее широкой пристани, как лампада в изголовье спящей красавицы» (Мы проводили вечер на даче).

Итак, мы теперь знаем о *стогнах града* больше, чем можно найти о них в существующих словарях. Однако реальный контекст иногда содержит дополнительные оттенки значения, в словарные толкования вообще не вмещающиеся, что как раз имеет место в случае с пушкинским «Воспоминанием». Вернемся к тому, с чего мы начали.

На *стогны града* по окончании дня *наляжет ночи тень* – это понятно. Но ведь наляжет и *сон, дневных трудов награда*, что может вызвать недоумение: ведь ночью на собственно улицах, площадях, переулках, перекрестках нет никого, эту награду приемлющего, они пусты. Недоумение снимается зорким замечанием Л. В. Щербы в названных «Опытах лингвистического толкования...» по поводу эпитета к *стогнам града*: «Немые на первый взгляд может представиться стереотипной метафорой; однако на самом деле оно гораздо значительнее: улицы, площади, дома – немые, молчащие, не говорящие, но что-то знающие...». В *стогны града* входят и сами дома! Иначе говоря, понятие *стогн* в данном случае оказывается не пустотой между фасадами противостоящих зданий, а сплошной территорией города. Это вполне согласуется со смыслом контекста. Надо полагать, именно так понимал эту строку Пушкин.

<sup>3</sup> См.: Мурьянов М. Ф. Пушкин и Песнь Песней // Временник Пушкинской комиссии 1972. Л., 1974.

## С ЧЕГО НАЧИНАЛАСЬ ЛЕКСИКА МОРСКОЙ ФАУНЫ? *Статья опубликована: Русская речь. 1986. № 4. С. 119–125.*

Восточные славяне, давшие начало русскому, украинскому и белорусскому народам, обитали на континентальной равнине. Это, естественно, наложило свой отпечаток на лексику их языка, для краткости именуемого древнерусским. И в своем полнообъемном живом состоянии, и в тонком поверхностном слое, каким всегда является ранняя письменная фиксация, лексика такого языка отражает особенности ландшафта именно континентальной равнины. Специфически морская тематика в ней представлена далеко не так разветвленно, как в языках народов, расселившихся на небольшом расстоянии от морских берегов. Славяне, осевшие на берегах Балтики и Северного моря, стали настолько отличаться от основного массива своих континентальных сородичей, что для них образовался свой собственный этноним – *поморы* (с иным префиксом это славянское слово фигурирует в средневековой латыни: *primóres*; здесь *-es* является окончанием латинским, обозначающим именительный падеж множественного числа. Ср. также название впоследствии онемеченной Померании – нем. *Pómmern* < праслав. *\*pomorje*).

Еще до сравнительно недавнего времени, пока патриархальный уклад быта не давал повода покидать родную округу, русские в своем подавляющем большинстве могли прожить всю жизнь, так и не увидев моря. Сегодня русская речь звучит на всех морях и океанах, мы имеем самый большой в мире флот, издаем на русском языке огромное количество литературы по всем отраслям знаний, связанных с морем. Ни малейшего затруднения говорящие и пишущие на русском языке при этом не испытывают, никто как будто не жалуется, что ту или иную мысль можно выразить лучше по-английски или точнее по-японски. В данном случае выразительность русского языка – результат широкого использования прежде всего интернациональной лексики морского дела. Вдумчивый специалист и воспринимает эту лексику как не собственно русскую, а интернациональную, в дозировании которой нужно знать меру.

\* \* \*

Одним из древнейших пластов лексики являются названия рыб, хотя жанровая природа старших памятников письменности обычно не давала повода записывать эти слова, не на эти темы писали ученые монахи Киевской Руси. Но мы знаем, что рыбный промысел искони был важной стороной хозяйственной деятельности человека. Этому сопутствовали умение разбираться в рыбах и их поведении, умение целесообразно выбирать орудия и приемы лова, знание особенностей кулинарной технологии, вкусовых качеств и торговой цены каждого вида рыб. Дифференцированность названий видов рыб в народном языке далеко не так велика, как в ихтиологической науке, но ключевые слова для научных наименований рыб рождались главным образом в народной речи. Русские ихтиологи всегда относились к народным названиям рыб как к основному источнику для построения научной терминологии.

Употребляемое в качестве названия рыбы народное слово этим свои функции не ограничивало. Нередко оно становилось именем или прозвищем человека; в мотивировку антропонима, надо полагать, закладывалось подмеченное сходство во внешности, в характере личности и повадках, достоинстве хорошо различаемых рыб: Федор Щука, Василий Ерш Судаков, Карась Манухин, Окунь Линева, Андрей Сом Линева, Иван Сазан, Петр Сигов, Якуня Осетров (примеры из книги академика С.Б. Веселовского «Ономастикон». М., 1974). Заметим, что все эти прозвища соответствуют наименованиям пресноводных рыб, морская фауна здесь не представлена.

\* \* \*

Из русских существительных, являющихся наименованиями морской фауны, по письменным источникам в наибольшую древность прослеживается слово *кит*. Оно имеется уже в «Речи философа», как будто обращенной к киевскому князю Владимиру Святославичу и включенной в «Повесть временных лет» под 986 годом; некоторые ученые (академик Д. С. Лихачев и его школа) склонны считать эту «Речь» началом древнерусской литературы.

Нет оснований предполагать, что при упоминаниях китов древнерусские книжники имели сколько-нибудь отчетливое представление о китообразных в нашем понимании этого слова. Судя по контекстам, речь шла главным образом о богословских вариациях на тему библейского чуда о пророке Ионе, которого в море проглотил некий *большой кит*, а через три дня изрыгнул невредимым на сушу. Но располагая сведениями о том, что же это за существо, а тем самым не имея никаких

мотивов для построения того, что лингвисты сейчас называют внутренней формой слова, древний переводчик записал греческое слово *ἰήτος* славянскими буквами и на этом счел свою задачу решенной. Так получилось *Ионино въ китосѣ прѣбытиѣ и потомъ гонезение* (избавление. – М. М.) в Изборнике Святослава 1073 г. (л. 18 об.). Другому переводчику показалось, что греческое слово происходит от глагола *ἵεμαι* 'лежу', и он построил для кита соответствующее название – *лежага*. Оно не прижилось, пример на его употребление есть в «Словаре русского языка XI – XVII вв.» (вып. 8. М., 1981). Исходное слово *ἰήτος*, этимологически темное, в классическом греческом языке обозначало морское чудовище вообще, со всеми признаками поэтической неопределенности (Аристотель первым употребил его терминологически для обозначения китообразных). В отделе рукописей ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде хранится фрагмент латинской рукописи X в. Книги пророка Ионы; ее инициал, буква *E*, изображает поглощение Ионы. Кит на этом инициале (см. рис.) является язычком буквы *E* и изображен в виде обыкновенной рыбы; это не противоречит латинскому тексту Книги Ионы, где *ἰήτος* передано через *piscis* 'рыба'. По данным лексикографии, семантически *ἰήτος* (заимствованное в латынь как *cetus*), наряду с китообразными, подразумевало также дельфинов и акул. По меньшей мере на первой стадии заимствования это должно было относиться и к древнерусскому *китосѣ*, *китѣ*.



Фрагмент рукописи Книги Ионы (X в.)

Дельфинам принадлежало важное место в культуре средиземноморских народов. Греки считали дельфинов священными, употребление их в пищу было, по греческим понятиям, признаком варварства. У античных авторов есть немало проницательных наблюдений по поводу поразительно высоко развитого интеллекта дельфинов и их дружелюбного отношения к людям, есть и фантазии на эту тему – в частности, записанный Геродотом миф об Арионе, спасенном дельфином (в пушкинском «Арионе» сюжет повернут так, что для дельфина места не оказалось, для континентального художественного мышления эта потеря незаметна). В романском мире уже в IV в. зафиксировано личное мужское имя *Delphinus*<sup>1</sup> – видимо, оно выражало желание родителей видеть свое дитя жизнерадостным шалуном. Из этого личного имени впоследствии развилось имя нарицательное, название наследников французского престола (франц. *dauphin* 'дофин').

\* \* \*

Русь, как мы видели выше, именовала своих мужей по рыбам пресноводным, не по морским. Но когда она включила в свой язык само слово *дельфин*? По данным исторических словарей, это существительное впервые появляется в рукописи XIV в. – в случайной фразе *Играетъ дельфисъ вздыхая* текста Григория Назианзина с толкованием Никиты Ираклийского<sup>2</sup>. Показания лексикографии поддаются

удревнению. Дело в том, что античный мотив спасения человека дельфином был подхвачен византийской агиографией и, что самое важное для целей удревнения слова, – гимнографией, сегодня представленной рукописями значительно более древними, чем житийные. Из житийной литературы известно, что ближневосточный отшельник Мартиниан (на Руси это имя бытовало в форме Мартемьян), чье житие было своего рода приключенческим романом средневековья, спас потерпевшую кораблекрушение девушку, а затем, чтобы избежать с ней соблазна, сам бросился в море, но дельфины подхватили его и вынесли на берег<sup>3</sup>. Обращаясь к древнерусской Минее XII в.

<sup>1</sup> Chevalier U. Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Vol. I. Paris, 1905.

<sup>2</sup> СЛРЯ XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977.

<sup>3</sup> Enzyklopädie des Märchens. Bd. 3. Lfg. 2/3. Berlin; New York, 1980.

Государственного исторического музея в Москве (рукопись Синод. собр., № 164), находим в тексте службы Мартиниану на 13 февраля стихир, завершающуюся словами:

въ глубинѣ прѣсловоуѣши  
себе въвѣргъ еси  
избавленъ бывъ  
яви сѧ ѿзда  
на дѣлфинѣ...

Еще более древняя рукопись – новгородская Миней 1096 г. – упоминает мученика Лукиана Антиохийского, о котором житийная литература сообщает, что его брошенный в море труп был вынесен на берег дельфином. Эта Миней издана академиком И. В. Ягичем, однако нас ждет в ней неожиданность: согласно древнерусскому тексту, как и его греческому оригиналу, Лукиан был вынесен из *глубины морьскыя смужилемъ воднымъ звѣремъ*, ἐναλίον θηρῶν, или *звѣрьнымъ смужениемъ*, θηρὸς ὑποουρίᾳ<sup>4</sup>. По таким словам, не зная жития, вряд ли можно было догадаться, что речь идет о дельфине, но, с другой стороны, налицо понимание того, что дельфин, живородящее млекопитающее, существенно отличается от рыб.

Отблеск античных – чисто книжных – представлений о дельфине можно видеть на уникальной фреске, изображающей аллегорию возвращения морем всех мертвых в час Страшного суда. Фреска эта чудом уцелела при почти полном разрушении фашистами в годы Великой Отечественной войны Нередицкой церкви под Новгородом, расписанной в 1199 г. Как в греческом мифе скрывавшаяся в глубинах Амфитрита была отыскана дельфином и доставлена морскому владыке Посейдону, так и на неканоничной нередицкой фреске женщина с атрибутами царского достоинства восседает на морском «звере»<sup>5</sup>.

\* \* \*

Выделение понятия акула из более общего понятия киты, или, лучше сказать, *морские чудовища* произошло в донучном естествознании относительно поздно. Анализируя источники, А.С. Герд пришел к выводу, что в русском языке слово *акула* появилось вряд ли раньше XVI в., причем оно было заимствовано русскими поморами из саамских диалектов Кольского полуострова<sup>6</sup>. Время письменной фиксации – еще более позднее, производное прилагательное *акулий* найдено в деловом тексте конца XVII в.<sup>7</sup> Любопытно, что и французский эквивалент, *le requin*, слово с неясной этимологией, удалось обнаружить в текстах не ранее 1539 г.; Бальзак был первым, кто применил название этого хищника к морю капиталистического предпринимательства, употребив выражение *le requin de la librairie* «акула книгоиздательского дела»<sup>8</sup>. В русском языке эта разящая метафора получила обобщение и стала отличительной особенностью большевистской публицистики. В языке В. И. Ленина она впервые появилась 9 мая 1913 г.: «О том, сколько шкур будут теперь сдирать с крестьянина и рабочего <...> – об этом не пишут и не говорят. Это – неинтересно. Прибыль международных акул зависит не от этого»<sup>9</sup>.

Невероятно, чтобы акула, основной опасный для человека морской хищник, обитающий преимущественно в теплых морях, стал известен русским лишь в самой северной оконечности их географического расселения, а в хронологическом отношении – в самую последнюю очередь. Лингвистические данные А. С. Герда неопровержимы, однако они относятся только к слову, но не к именуемой этим словом рыбе, которая могла обозначаться и какими-то другими словами, прежде чем они были вытеснены саамским названием полярной акулы.

Шведский славист Гуннар Якобссон дал интересное сопоставление нескольких русских синонимов для *акулы*; два из них, *нокотница* и *прожора*, могут быть не менее древними, чем единственное литературное *акула*<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> [Ягич И. В.] Служебные Миней. СПб., 1886.

<sup>5</sup> Подробное об этом изображении см.: *Мурьянов М. Ф.* Поэтика старославянизмов // Сравнительное изучение литератур. Сборник статей к 80-летию академика М. П. Алексеева. Л., 1976. С. 12–17 (Наст. изд. Ч. I. С. 247–252).

<sup>6</sup> Герд А. С. Читая новый «Этимологический словарь русского языка» // Этимологические исследования по русскому языку. Вып. VII. М., 1972.

<sup>7</sup> СлРЯ XI–XVII вв. Вып. I. М., 1975.

<sup>8</sup> Le Grand Robert de la langue française. Vol. 8. Paris, 1985.

<sup>9</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 122.

<sup>10</sup> *Jacobsson G.* Russ. akula «Haifisch» // Slawische Wortstudien. Bautzen, 1975.

Скорее можно предположить, что первое знакомство русских с акулами состоялось в Черном море, в самом конце исторического пути из варяг в греки, где человеку, оказавшемуся за бортом лодки, грозила смертельная опасность от морских собак (так называли акул греки и римляне, и так они по сей день именуются на сербохорватском языке).

Как они назывались мореходами Киевской Руси, мы пока не знаем. А может быть, и никогда не узнаем, поскольку как раз то, о чем мы говорили в самом начале, – малая доля записывавшихся слов по отношению ко всей полноте живого языка в эпоху ранней письменности – не дает оснований для чрезмерного поискового оптимизма.

## ЧТО ТАКОЕ СЧАСТЬЕ? *Статья опубликована: Русская речь. 1999. № 1. С. 95–100.*

Читатели нашего журнала, вероятно, не во всем согласны между собой в понимании сущности человеческого счастья. Расхождения мнений об этической категории счастья необычно велики, вплоть до того, что никому не возбраняется назвать себя и очень счастливым, и глубоко несчастным, каждый такой человек найдет сочувствие среди окружающих. Статью о счастье в «Философской энциклопедии» (т. 5. М., 1970) пришлось поручить автору, замаскировавшемуся псевдонимом. «Русская речь» не в состоянии разрешить все проблемы, связанные с пониманием счастья и тем более с законными претензиями на обладание счастьем, но журнал – как раз то место, где можно разобраться в объективных данных о самом слове *счастье*, о его происхождении и первоначальном, то есть буквальном, смысле.

Разобраться в этом тоже не просто. Первая трудность – полное отсутствие *счастья* и его производных в языке древней Руси. Пушкин подбирает слова для прямой речи Бориса Годунова в одноименной трагедии с величайшим историческим тактом, не допуская анахронизмов:

Достиг я высшей власти;  
Шестой уж год я царствую спокойно.  
Но счастья нет моей душе.  
.....  
Ни власть, ни жизнь меня не веселят;  
Предчувствую небесный гром и горе.  
Мне счастья нет.

Поэт не мог знать, что сегодня в картотеке академического Словаря русского языка XI–XVII вв. не окажется ни одного примера на *счастье*, который был бы старше воображаемого годинского монолога 1603 г. Классический вопрос – кому на Руси жить хорошо? – можно повернуть так; неужели общество древней Руси было настолько ущербным, обездоленным, что никто, от последнего смерда до царя, так и не попробовал ничего такого, что летописцы сочли бы возможным назвать счастливой жизнью или хотя бы счастливым мгновением? Нет, историки этого не утверждают. Из их научных реконструкций можно сделать уверенный вывод, что древнерусское общество развивалось и крепло, окружающая природа была прекрасной и богатой, хотя и без молочных рек в кисельных берегах. Люди рождались, радовались, страдали, умирали – как везде и всегда.

Остается предположить, что люди древней Руси, зная счастье, называли его каким-то другим словом. Но каким, и где его искать? Здесь мы сталкиваемся со второй трудностью – неразработанностью синонимии в словарях древнерусского языка, отсутствием специальных исторических словарей синонимов.

Единственный путь для преодоления обеих трудностей – обращение к тому языку, с которого было переведено подавляющее большинство наших старших текстов, то есть к греческому. Надо взять греческие названия счастья и проследить, какие слова им соответствуют в древнерусских переводах.

Греки, конечно же, знали, что такое счастье – одни имели его, другие писали или говорили о нем. Они сумели поднять понимание счастья на такую отметку философской высоты, которая никем впоследствии превзойдена не была. У древних греков для названия счастья было три основных синонима – *μαχηριότης*, *εὐδαιμονία*, *ὄλβος*.

Первый применялся к богам, к их бессмертной жизни, не знающей забот и труда. В крайнем случае его можно было применить, как это сделал Гесиод, и к людям, но только к их воображаемому посмертному состоянию на Острове блаженных.

Третий вид счастья считался доступным для живых, хотя и далеко не всех людей, поскольку он предполагал в качестве своей неперменной части материальные блага, богатство. На территории нашей страны уцелел островок такого счастья, построенный древними греками, колонизовавшими северное Причерноморье – город Ольвия, чье название происходит от греческого *ὄλβος*. Район Ольвии традиционно является приманкой для археологов-античников. Пожелаем им исследовательского счастья!

Ключевым для греческой философии стал синоним *εὐδαιμονία*, 'евдемония'. Этим словом выражалось внутреннее счастье человека, требующее не денег. Для него нужны возвышенный ум и чистое сердце, то есть то, что требуется человеку для искания и постижения истины. Евдемония, по учению греков, является конечной целью и высшим благом человека, в ней они полагали собственно смысл жизни, пусть до той или иной степени заполненной повседневными делами, но все же обязательно оставляющей в себе место для немого созерцания. Не обдумывания, а чистого созерцания. Как, к примеру, мы созерцаем прекрасный цветок в серебристых капельках росы. Или,

если подняться на высшую точку, одну и ту же для всех пытавшихся понять таинственную сущность прекрасного:

Улыбку уст, движенье глаз  
Ловить влюбленными глазами,  
Внимать вам долго, понимать  
Душой все ваше совершенство.  
Пред вами в муках замирать.  
Бледнеть и гаснуть... вот блаженство!

(Евгений Онегин VIII, 32)

Однако не от мира сего шел греческий язык в Киевскую Русь. Он шел из суровой, никогда не смеявшейся Византии, посланцы которой были в черных одеяниях до пят даже в самые погожие летние дни – они были греческими монахами, учившими добровольному отречению от земных благ, аскетизму, отрицанию всех ценностей, характерных для языческого образа жизни. Слово εὐδαίμονία в их языке отсутствовало, корень этого слова -δαίμων- 'демон' приводил их в содрогание, поскольку говорил им о нечистой силе и ни о чем другом (на самом деле, в своем исходном смысле εὐδαίμονία подразумевала, что данный человек имеет покровителем доброго духа: префикс εὐ- как раз и означал, что дух этот – добрый, а не какой-нибудь другой).

В противоположность тому, что мы называем счастьем, византийская культура располагала понятием, которое обозначалось словом μαχαρίότης. Этот выбор из лексикона дохристианского имел свое оправдание в тождестве местонахождения счастья – в неземном состоянии, которое теперь называли раем. Первоучители славян Кирилл и Мефодий назначили для μαχαρίότης поразительное славянское соответствие, *блаженство* – слово, которое, как видим, понадобилось и Пушкину.

Это – производное от праславянского \**bolgo*, для которого происхождение и этимологические связи с точностью не установлены, но характернейшее значение дальнейших разветвлений в славянских диалектах – «материальный достаток, имущество, скромная пища»<sup>1</sup>. Оторваться от своего античного прошлого византийский греческий язык не мог даже посредством предания Платона церковной анафеме. Платоновое учение о счастье (диалог «Пир» 204e–205a) вошло в византийскую теологию, воротами явилась шестая заповедь блаженства, пропетая на каждой из миллионов литургий: *блаженны чистые сердцем*. Чем эта чистота вознаграждается, как это связано с созерцательностью – выразил корнет лейб-гвардии гусарского полка Лермонтов недозволенным стихотворением, нацарапанным печной сажой на клочке оберточной бумаги на гауптвахте Главного штаба, где он сидел за стихотворение «Смерть Поэта» в феврале (!) 1837 г. и ожидал психиатра, пребывая в *смутном сне* – так в это время называли визионерское душевное состояние:

Когда волнуется желтеющая нива  
И свежий лес шумит при звуке ветерка,  
И прячется в саду малиновая слива  
Под тенью сладостной зеленого листка;  
Когда росой обрызганный душистой,  
Румяным вечером иль утра в час златой,  
Из-под куста мне ландыш серебристый  
Приветливо кивает головой;  
Когда студеный ключ играет по оврагу  
И, погружая мысль в какой-то смутный сон,  
Лепечет мне таинственную сагу  
Про мирный край, откуда мчится он, –  
Тогда смиряется души моей тревога,  
Тогда расходятся морщины на челе, –  
И счастье я могу постигнуть на земле,  
И в небесах я вижу Бога...

В заключительных строках происходит нечто такое, чем стихотворение, казавшееся вереницей очаровательных картин природы, вдруг переключается в религиозно-философский план, причем это преобразование имеет обратную силу – уже отзвучавшие слова обретают в памяти новый смысл: оказывается, через прекрасное искалась его первопричина, найденная и обозначенная завершающим словом. Как будто «все в порядке», свирепая николаевская цензура не нашла к чему придраться, и стихотворение увидело свет в 1840 г. Но обратим внимание на то, что становится видным только в

<sup>1</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып. 2 / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1975.

контексте истории интересующего нас этического термина. Там, где византийско-славянская традиция подразумевала бы *блаженство*, поэт своенравно поставил *счастье* и заявил о своей способности его постигнуть, причем на земле.

Цензурная проверка религиозно-философской лирики, конечно, не могла быть более строгой, чем проверка самой Библии, да и разрешение на печать оформлялось по-разному: в первом случае – под личную ответственность цензора, а для Библии – «по благословению святейшего правительствующего Синода». Оно было впервые дано на полный русский текст Библии лишь в 1876 г., после того как было сломлено сопротивление архаистов, убежденных в том, что русский текст неизбежно вступит в противоречие с традиционным церковнославянским и ничего, кроме подрыва авторитета Библии, из этого не получится. В данном конкретном случае такое противоречие, действительно, возникло.

Существует Симфония к русской Библии, то есть полный указатель ее словоформ. В Симфонии значится, что существительное *счастье* встречается в Библии 5 раз, прилагательное *счастливый* – 4 раза. Однако эти слова стоят в русском тексте, в церковнославянском их нет. Приведем характерный пример. В русском тексте: «Счастье мое унеслось, как облако» (Иов 30, 15). В церковнославянском: «Отиде <...> якоже облакъ спасение мое», что в точности соответствует греческому оригиналу, где стоит *σωτηρία*. Другой пример. В русском тексте стоит фраза «Я буду счастлив» (Втор 29, 19). Но в церковнославянском – «Преподобно мнѣ да боудеть», что в точности соответствует греческому *ὁσίᾳ μοι γένοιτο*. Можно понять авторов русского текста, они обладали чувством стиля, стремились строить гладкие фразы на хорошем, естественном языке, без неуклюжих тяжеловесностей буквального перевода. Но в данном случае (и в ряде других) они поступили филологически неосмотрительно, играя словами, всего историко-культурного значения которых не понимали.

В русском языке наших дней, если оценивать ситуацию статистически, позиции *блаженства* сильно потеснились, *счастье* наступает. Что же это за слово, каково его собственное прошлое? Для Даля, с его непревзойденным чувством языка, на первом месте в ряду его значений стояли «случайность, желанная неожиданность, талант, удача, успех», и лишь на втором месте – «благоденствие, благополучие, земное блаженство, желанная насущная жизнь без горя, смут, тревоги; покой и довольство; вообще, все желанное, все то, что покоит и доводит человека, по убеждениям, вкусам и привычкам его»<sup>2</sup>. Иначе говоря, исходное значение слова *счастье* – это такое удовлетворение желаний и устремлений, которое произошло не по заслугам и достоинству ставшего *счастливым*, а по прихоти слепого случая. Пример: знать к экзамену ответы только на один билет и вытянуть именно его. Этимология так и объясняет: праславянское *\*sъčestъje* состоит из двух компонентов – префикса *\*sъ-* сопоставимого с древнеиндийским *su* 'хороший', и корня *\*čestъ* 'часть'; сложное слово имеет, следовательно, значение 'хороший удел'<sup>3</sup>.

В этой этимологии не все убедительно. По данным картотеки Словаря XI–XVII вв. в Институте русского языка АН СССР, в XVI в. Максим Грек понимая *счастье* как эквивалент к греческому *τύχη* 'встреча', 'случай', 'судьба (как хорошая, так и дурная)'. В памятнике XI в. – Пандектах Антиоха (рукопись Государственного исторического музея в Москве) в существительном *съчастъникъ* префикс тоже не несет положительного значения, а все слово является переводом греческого *συμμέτοχος* 'соучастник'<sup>4</sup>. Если не так давно считалось, что и беспрефиксное *\*čestъ* может означать 'счастье', 'удачу' уже в языке Даниила Заточника (XII–XIII вв.)<sup>5</sup>, то сейчас стало ясным, что у этого автора *часть* – всего лишь 'участь', 'доля', с возможным поворотом в отрицательное, засвидетельствованным в выражении *часть моя горкая*<sup>6</sup>.

Таким образом, праславянское слово *\*sъčestъje*, реконструированное М. Фасмером, если и существовало, то значение имело вовсе не то, какое присуще современному русскому *счастье*, а скорее похожее на *соучастие*. О. Н. Трубачев подчеркнул, что *čestъ* – «славянское новообразование, полные лексемные соответствия за пределами славянских языков для него неизвестны»<sup>7</sup>.

Тем интереснее обратить внимание на следующее совпадение, вряд ли случайное, но в лингвистической литературе доныне не отмеченное. На противоположном конце Европы, в старофранцузском языке, чьи контакты с языком Киевской Руси были минимальными и ограничились единичными лексическими заимствованиями из области не интеллектуальных

<sup>2</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1955. С. 371.

<sup>3</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1971. С. 816.

<sup>4</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1912. Стлб. 864

<sup>5</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып. 4. М., 1977. С. 107–108.

<sup>6</sup> Лексика и фразеология «Моления» Даниила Заточника. Л., 1981. С. 220–221.

<sup>7</sup> Этимологический словарь славянских языков. Вып. 4. М., 1977. С. 108.

абстракций, а товарных наименований, имеются слова *heure* и *heur*, фонетически похожие между собой даже больше, чем славянские *час* и *часть*.

*Heure* происходит от латинского *hora* и означает 'час'. *Heur* происходит от латинского *augurium* 'гадание', 'прорицание', 'предзнаменование участи' и является корнем французских слов *heureux* 'счастливый', *bonheur* 'счастье'.

Чем объяснить совпадения? Они объяснимы независимой от внешних влияний, самозарождающейся склонностью людей с донаучным мышлением интерес к грядущему связывать с верой в судьбу, в удачу, в предсказания жрецов-авгуров, знавших одним им ведомые приметы будущего и правильные толкования. Или они делали вид, будто знают, а на самом деле ничего не знали? Да, если судить по тому, что выражение «улыбка авгуров», означающее, что посвященные молча переглядываются и смеются над доверчивой толпой, дошло до нас от самой античности.

## **«СИМ ПОБЕДИШИ». Статья опубликована: Русская речь. 1987. № 2. С. 14–18.**

Русский язык един – в том смысле, что говорящие и пишущие по-русски без особого труда понимают тексты, написанные и сто, и двести лет тому назад, а литературное воспитание каждого школьника включает в себя изучение восьмисотлетнего «Слова о полку Игореве».

Русский язык разнообразен – в том смысле, что во времени он все же изменяется, хотя и медленно; для писателей небольшое вкрапление из устарелых слов или грамматических форм в повествование является сильнодействующим художественным приемом, меняющим стилистическую окраску целого. В территориальном отношении язык тоже имеет некоторые местные особенности, составляющие радость ученых-диалектологов, наезжающих в глухие деревни целыми экспедициями. Социально язык тоже не вполне однороден: нетрудно различить речь крестьян, горожан разных уровней образования, речь профессиональных словесников.

Как говорит тот или иной человек – это во многих случаях является его частным делом, интересующим лишь его ближайшее окружение. Но есть личности, находящиеся на виду у общества, к особенностям их языка прислушиваются тысячи и тысячи.

На каком языке разговаривать с народом крупному государственному деятелю или полководцу? Этот вопрос вставал всегда, а с наибольшей остротой – в революционных ситуациях, когда живое слово, сказанное публично, должно было зажечь сердца миллионов людей.

Между языком Петра I и Емельяна Пугачева главнейшая разница не в том, что они принадлежали к разным поколениям, и не в том, что для Петра родным диалектом был московский, а для Пугачева – донской. Разделяет их язык прежде всего то, что в Петре говорил боярин, пусть впоследствии повернувший против своего сословия, сломавший его устои, а в Пугачеве говорил крестьянин, казак, безуспешно пытавшийся имитировать принадлежность к социальным верхам, а на самом деле понятия не имевший о том, как там, в этих самых верхах, говорят по-русски. Что Пугачев, выдававший себя за царя Петра III, был человеком необразованным, удивляться не приходится. Но никакого регулярного образования не получил и Петр I, по той простой причине, что в России тогда не было светских школ, не было и представления о том, что возможна какая-то другая ученость, кроме церковной. Давний замысел Бориса Годунова создать в Москве первый университет был задушен московскими церковниками до своего осуществления. Своими обширными знаниями Петр I был обязан самому себе, своей железной воле, а не национальным культурным традициям. Это наложило отпечаток на язык Петра, хаотически испещренный множеством западных заимствований. Применялись они, впрочем, с умом: царь знал, что одно дело – разговаривать с мастером корабельной верфи, другое дело – держать речь перед войском, отправляющимся в бой.

Эпоха Просвещения, последовавший за нею XIX в. изменили положение. Общегосударственная система светского образования, при всех ее недостатках, начала работать и пропустила через себя тех, чья деятельность составляла интеллектуальную жизнь России. На этой основе родилась и расцвела русская классическая литература, возникли такие совершенно новые на русской почве явления, как сценическая речь, судебное и думское красноречие, газетная и журнальная публицистика.

Все это было бы великолепно, если бы достигнутая действительно высокая культура была культурой для всех. Но подавляющее большинство русских оставалось к началу XX в. или вообще неграмотным, или знало грамоту в объеме начальной народной школы, именовавшейся церковно-приходской; этому названию нельзя отказать в точности, характер приобретаемых здесь знаний как раз ему и соответствовал.

Как писал В. И. Ленин в 1913 г.: «В России неграмотных 73%, не считая детей до 9-летнего возраста»<sup>1</sup>; «Такой дикой страны, в которой бы массы народа настолько были *ограблены* в смысле образования, света и знания, – такой страны в Европе не осталось ни одной, кроме России»<sup>2</sup>. В самом деле, не являлись государственной тайной статистические данные, характеризовавшие уровень грамотности европейских армий перед Первой мировой войной. У кого были кадры, пригодные для овладения военной техникой, а у кого – главным образом пушечное мясо, видно из следующей таблицы, показывающей количество неграмотных на 1000 рекрутов<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 22. С. 346.

<sup>2</sup> Там же. Т. 23. С. 127.

<sup>3</sup> Грамотность // Новый энциклопедический словарь / Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. (изд.). Т. 14. СПб., 1913.

Страна	Год		
	1875	1894	1911
Германия	24	3,8	0,2
Франция	161	87	33
Италия	520	403	306
Россия	784	708	617

Большевизм, поднимая знамя борьбы за коренное переустройство общества, за социальную справедливость и равенство, оказался перед задачей создать свой собственный политический язык, несущий высшие идеи марксизма в темную массу подавляющего большинства народа, понятный этой массе. Что первые русские пропагандисты марксизма хорошо понимали, с какими людьми им придется иметь дело, говорит сам выбор слова *масса* и внимание, ему оказанное в большевистском лексиконе. Это ведь именно под влиянием большевиков произошло как бы облагораживание слова.

На каком языке предстояло разговаривать с этой самой *массой*? Были горячие головы, убежденные, что-де революционерам вообще не пристало пользоваться унаследованным русским языком, что нужно будет после победы революции построить совершенно новый язык. Серьезные марксисты, и не будучи языковедами, с самого начала видели нереальность, да и ненужность, более того – вредность этого пути.

Классическое решение задачи дал В. И. Ленин, ленинскому языку учились и продолжают учиться лидеры рабочего движения современности. В. И. Ленин, широко образованный человек, знавший много языков, умел находить слова в диалоге и с философами, и с рабочими, и с крестьянами, причем такие слова, которые говорят о нем как о ярчайшем публицисте, по богатству и пластичности языка находившемся на одном уровне с лучшими писателями – таков первый, предварительный итог работы над «Словарем языка В. И. Ленина», много лет ведущейся в Институте русского языка АН СССР.

После В. И. Ленина сменилось два поколения носителей русского языка, в обществе произошли большие изменения. Социализм сделал образование, в том числе высшее, общедоступным, само содержание понятия *образованность* сегодня имеет весьма мало общего с тем, что было в предреволюционной России. Этим несколько меняется отношение между ленинским текстом и его читателем: то, что в момент написания представляло наибольшую трудность для восприятия и было понятно ничтожному меньшинству читающих В. И. Ленина – как, например, текст «Материализма и эмпириокритицизма», – плодотворно изучается в многомиллионной студенческой аудитории. А что в момент написания было самым доходчивым, рассчитанным на уровень подавляющего большинства темных народных масс – сегодня требует дополнительных пояснений даже для наиболее образованной части общества, поскольку все мы, в том числе и филологи, призванные комментировать тексты, имеем довольно смутное представление о содержании учебных планов церковно-приходской школы, если только вообще его имеем.

Поясним сказанное на одном примере.

В России разрывалась подготовка к революции 1905 г., ставшей генеральной репетицией Октября. По стране ширилось стачечное движение, царская власть отвечала крутыми расправами. 1 декабря 1902 г. газета «Искра» напечатала на эту тему ленинскую статью «Новые события и старые вопросы», в которой открыто заявлялось о готовности рабочего класса идти «против политического и экономического рабства», идти на каторгу, на смерть – но не сдаваться. «Сим победиши – остается нам сказать по адресу тех, кто имеет глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать», – заканчивает В.И.Ленин<sup>4</sup>.

Какова роль завершающего высказывания в логике целого текста? Что оно могло означать? Ведь слова *остается нам сказать* могут подразумевать, что почти все уже сказано, осталось добавить какой-то штрих, не имеющий принципиального значения, даже необязательный. Как будто так ясно, что глаза существуют для того, чтобы видеть, а уши – чтобы слышать, а самое то, о чем *остается нам сказать* – «Сим победиши» производит впечатление странного, ничем не мотивированного архаизма («Так победим!», без архаизации, назвал свою пьесу об этом периоде нашей истории М. Шатров).

Но читатели подпольной «Искры» так не думали, а Ленин-публицист свою читательскую аудиторию чувствовал, мотивация архаизма находилась в ней самой. Единственным видом

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 64.

красноречия, который был ей более или менее хорошо известен, было красноречие церковное, что вполне соответствовало политике русского самодержавия. Эти начатки знаний мертвого церковнославянского языка, дарованные самодержавием темным народным массам, В. И. Ленин и повернул против самодержавия, да так повернул, что архаизм стал не каким-то добавочным, необязательным штрихом, а высшей точкой, знаменем всего текста, всего номера «Искры».

Целью было вызвать в сознании читающих образ, связанный с поворотным пунктом всемирной истории – победой гонимой веры рабов над своими гонителями. Это произошло, по церковному преданию, в 312 г., когда на полуденном небе войску язычника Константина Великого, выступившему против Максентия, явилось знамение – ослепительно сияющий Крест с греческой надписью *τοῦτο νίκα* «этим побеждай». Константин разгромил Максентия, новое вероучение восторжествовало, его оковы пали во всей Римской империи.

Предание вошло в церковные тексты, в том числе и гимны, оглашаемые по православному календарю 21 мая, в день Константина и Елены, по службе этого дня его и знали русские люди старой формации. В. И. Ленин процитировал легендарную надпись не по греческому оригиналу, не по ее точному переводу в церковнославянской службе (*симъ побѣдиши* – в старшем списке Минеи XII в., который находится в Государственном историческом музее в Москве (Синод. собр., № 166, л. 125 об. – 126). Он взял древнерусскую глагольную форму простого будущего времени, сообразуясь с латинским переводом – *in hoc signo vinces* «под этим знаком победишь», который издавна принадлежал к крылатым словам и применялся как девиз.

И еще один раз ленинское перо вывело слова *сим победиши*, но в совершенно изменившихся условиях. Октябрьская революция совершилась, исторический декрет об отделении Церкви от государства был проведен в жизнь. 17 – 25 мая 1921 г. проходил IV Всероссийский съезд профсоюзов, и В. И. Ленин, набрасывая план речи на этом съезде, наиболее подробно развернул тезис об искоренении бюрократизма и разгильдяйства. Непосредственно за этим последовал тезис завершающий, лаконичный: «Сим победиши»<sup>5</sup>. Он имел все шансы быть понятым правильно, во всем блеске ораторского остроумия, как девиз священной войны с самым страшным злом своего времени.

---

<sup>5</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 43. С. 402.

**НАЗВАНИЯ ПЛАНЕТЫ ВЕНЕРА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА.** *Статья опубликована: На рубежах познания Вселенной. 1990. М., 1990. С. 136–153 (Историко-астрономические исследования. [Вып.] XXII).*

Знание звездного неба, или астрогносия, включает в себя умение отличать от фона неизменных созвездий блуждающие звезды. Римляне называли их *erraticae stellae*, греки – οἱ πλανώμενοι ἀστέρες или πλανῆται; последнее название дало жизнь современному интернациональному термину *планета*. Основоположники астрономии вавилоняне образно называли блуждающие звезды словом *bibbi* – «дикий баран»; подразумевалось, что по нраву он заметно отличается от мирно пасущихся небесных овечек – звезд (Soden 1959).

«Не нужно быть халдеем на вавилонской башне, чтобы удивляться планетам. Каждый, кто хоть несколько ночей кряду следил за ними глазами, находясь в караванном путешествии, и каждый, кто, бодрствуя ночью, время от времени пытался прочесть на единственных часах ночи, усеянном звездами небосводе, который час, должен был обратить внимание на особенности свечения и движения планет. Они светили не равномерно, а то сильно, то тускло, и совсем иначе, чем другие звезды: красновато, зеленовато, синевато. И ход их был то быстрым, то медленным, то против течения, то наискось; иногда они совсем исчезали. Они должны были казаться необъяснимыми не только несведущему наблюдателю, но в еще большей степени ученойшему халдею. Потому что если их периоды движения, быть может, и поддавались вычислению, то их траектории издевались над любой попыткой выражения в математических фигурах. Эти спутанные линии могли быть объяснены единственным образом – как проявления некоей самостоятельной жизни. В траекториях планет находилось астрономическое доказательство одушевленности небесных тел» (Scheffer 1939).

Первую по яркости планету сегодня мы продолжаем называть так, как это завещала латинская культурная традиция, – Венерой. Называют ее и иначе, по признаку первого появления среди начинающих загораться светил, – вечерней звездой, а еще чаще – по признаку последнего угасания, утренней звездой. Ее способность светиться не только темной ночью простирается до того, что при особо благоприятном стечении обстоятельств она – и только она! – становится видимой среди бела дня. Д. О. Святский в 1930-е гг. полагал, что именно этим обусловлено славянское название Венеры – *денница* (Святский 1962), однако появившиеся с того времени исследования по истории языка скорее склоняют к тому, чтобы видеть в праславянском *днь* всю светлую часть суток, т.е. и раннее утро, а не только время от восхода до захода солнца (Трубачев 1978). В классической латыни считалось, что слово того же корня *dies* – это отрезок времени, когда Солнце находится на небе, *dies est solis praesentia* («день есть присутствие Солнца»), но общий индоевропейский предок латинского *dies* и праславянского *днь* не имел столь четких хронометрических границ, он охватывал все светлое время (Ernout, Meillet 1959). Похоже, что латинисты не ощутили соль остроумия в уникальном выражении Плавта *diurna Stella* «дневная звезда». Для них это как бы обычная провозвестница дня (Gundel 1955; Thesaurus 1986; Дворецкий 1986), тогда как контекст комедии «Близнецы» не противится совсем другому пониманию. Женатый Менехм, предвкушая тайную пирушку в обществе любовницы и приживальщика, произносит слова:

usque ad diurnam stellam crastinam potabimus  
(до дневной завтрашней звезды будем бражничать)  
(стих 175).

По-моему, это сильное желание продлить удовольствие гораздо дальше, нежели до часа утренней звезды; Менехму хочется, чтобы покровительница запретной любви светила ему так долго, как это бывает раз в жизни, если не реже, и воспринимается как чудо. Дневная звезда вызвала панику на улицах Лондона уже в век Просвещения, при Ньютоне – президенте Королевского общества, летом 1716 г. (Wolf 1892). Конечно, никто не мог предсказать Менехму, что завтра произойдет чудо и звезда будет светить наперекор солнцу, но ему очень хочется – и он надеется.

Древние схолии к «Энеиде» отмечают, что когда после падения Трои Эней отправился в скитания по морю, дневная Венера указывала его кораблям путь непрерывно (*per diem cotidie*) до самого прибытия в Лациум, на новую родину. Это считается сюжетным мотивом, существовавшим уже до Вергилия (Wlosok 1967).

На древнерусской почве знание феномена дневной Венеры достоверно начиная с 25 августа 1331 г., когда новгородское летописание зафиксировало поставление архиепископа Василия Калеки на владычество во Владимире Волынском: «...тогда явися на небеси знамение, звѣзда свѣтла над

церковью» (Насонов 1950). Астрономический расчет подтвердил, что условия для дневной видимости Венеры действительно существовали в этот день и в этом географическом пункте (Святский 1962).

В европейской поэзии нового времени сохранилась возможность называть планету Венеру мужским именем – словом греческого происхождения, с непроницаемой этимологией, изначально имевшим, как предполагают, функцию замены некоего табуированного слова, навсегда утраченного. Это мужское имя – Геспер или Веспер, возводимое к Ἑσπερος (Chantraine 1970). Пример – незаконченный венецианский пейзаж, вышедший из-под пера Пушкина:

В голубом небесном поле  
Светит Веспер золотой,  
Старый дож плывет в гондоле  
С догарессой молодой.  
Ночь полна дыханьем лавра  
.....  
Дремлют флаги Бучентавра,  
Море темное молчит.

Выбор слов, становившихся названиями небесных светил, мог быть мотивирован не только соображениями поэтики, хотя ей на карте ночного неба принадлежит главная роль. Астрономическая поэтика способна спускаться с неба на землю – тогда в Государственном астрономическом институте имени П. К. Штернберга стенная газета получает название *Владила*, увидевший такую надпись схватывает ее смысл мгновенным эвристическим озарением.

«Если исходить только из материала слова *Венера*, то о действительных знаниях и представлениях древности об этой планете можно составить себе совершенно неправильный образ» (Gundel 1955). Однако синонимика названий Венеры может дополнить историко-астрономическое знание, ведь собственно астрономических выкладок для него недостаточно, «многие детали от нас ускользают, поскольку источники, касающиеся Венеры, особенно отрывочны» (Нейгебауэр 1968). Обращение с лингвистическими данными требует осмотрительности. Одно из русских народных названий Венеры – Чигирь – вызвало такой интерес астронома Д. О. Святского, что он обратился за разъяснениями к главе наших лингвистов, вице-президенту АН СССР Н. Я. Марру, который ответил, что это – сирийское название Венеры, оно «имеет прототипом своим вавилонскую Иштар» (Святский 1962). Из этого полагалось сделать далеко идущие выводы по реконструкции исторических связей вавилонской, сирийской и русской культур. Но в негласном порядке в среде ученых взяло верх здравое понимание того, что в последний период жизни академик Н. Я. Марр делал диковинные лексические сближения, не утруждаясь доказательствами; его пребывания в психиатрической лечебнице скрывались на правах государственной тайны, а написанное им печаталось в качестве лингвистической истины в последней инстанции. А истина ожидала читателей в «Словаре» Даля, где отмечено, что Чигирь – это утренняя звезда, «восходящая и заходящая как чигирная бадья» (Даль 1909); оставалось добавить, что нарицательное *чигирь* – тюркизм персидского происхождения, означающий «колесо у колодца, устройство, с помощью которого поднимают воду» (Фасмер 1987). Этнографы и археологи знают, что колесо это – большого диаметра, с ковшом по окружности, дающими непрерывность действия.

Пока в данном этносе астрономических знаний мало, утреннюю звезду и вечернюю звезду в нем принимают за два светила и дают им различающиеся названия. Затем собственные наблюдения или импорт науки приводят к осознанию того, что светило одно и можно обойтись единым названием. Первой в этом разобралась вавилонская астрономия, установившая систематические наблюдения за Венерой не позже чем в XVI в. до н. э., причем некоторые энтузиасты полагают, что для этого использовались телескопы с линзами из горного хрусталя (Kyrala 1972).

Древнеславянское знание о Венере исследовано мало; отмечено лишь, что название *jutrzenka* засвидетельствовано в польской письменности с XV в., а в сербской письменности с XIII в. фигурирует название *dininica, dinnica* (Gladyszowa 1964). Добавим, что последнее есть в первой датированной древнерусской рукописи – Остромировом Евангелии 1056–57 гг., где в качестве рождественского прокимна, намекающего на предвечность Христа, назначен псаломский стих 109, 3: и чръва (-из чрева) прѣж(е) днь(ьница родихъ Тѧ) (Востоков 1843). Здесь древнееврейский оригинал дает значение слова не планетное, имеется в виду красное зарево на утреннем небе со стороны предстоящего восхода солнца (Edel 1966). Христианское прочтение этого места Септуагинты отождествило ὁ ἑωσφόρος с утренней звездой (Lampe 1982), отсюда – один шаг до сближения с падшим ангелом Люцифером (в Вульгате текст Ps 109, 3: ex utero ante luciferum genui te), который в

древнерусском гимнографическом тексте XI в. именуется *зпадын д(ь)ньница*, в византийском оригинале – *ὁ πρῶτον Ἑωσφόρος* (Ягич 1886). Но Ориген уподоблял Венеру (*Ἑωσφόρος*) в положительном смысле Иоанну Предтече как предшественнику Христа-Солнца (Lampe 1982), а у латинского христианского поэта V в. Седулия Скотта под влиянием поэтической образности язычника Овидия Венера является символом самого Христа (Meysers 1986).

Образ Венеры использован в оригинальной славянской письменности в качестве самого высокого сравнения для первоучителей Кирилла и Мефодия – *взспавъша яко ѿтрьнати звѣзда • ѿт(ъ)с(ъ)лн(ь)ца свѣтъ приѣмлющи • свѣтълѣши въсѣхъ имать сѧ* (Успенский сборник 1971), а в статье 969 г. «Повести временных лет» – для княгини Ольги, в связи с тем, что она, *аки внирѣ в калѣ*, стала христианкой еще в языческой Руси: *аки денница предѣ с(ъ)лн(ь)ц(ь)мь • и акѣ зорѧ предѣ свѣтомъ* (Карский 1927).

Денница – частое слово русской классической поэзии, но пользовались им не всегда удачно. Над Рылеевым, изобразившим мрачное место заточения в подземной тюрьме (Богдан Хмельницкий 1821),

Куда лишь в полдень проникал,  
Скользя по сводам, луч денницы

смеялся Пушкин: «Плетнев и Рылеев отучат меня от поэзии» (письма № 34, 41, 45). Литературоведа Тынянова осенила идея, что пародией на Рылеева были строки предсмертной элегии Ленского:

Блеснет завтра луч денницы  
И заиграет яркий день –

вопреки геометрической очевидности того, что луч с неба не может скользить по потолку подземелья, тогда как у Ленского оптически все безукоризненно. Но – «как указал Ю. Н. Тынянов, Пушкин несомненно пародировал» (Цейтлин 1934).

Для историка культуры особенно полезен текст астрогностического содержания, имеющийся на нескольких древних языках, это дает возможность наблюдать, как оказывалось невыполнимым требование буквального перевода в условиях, когда каждый народ кроил звездное небо по-своему, а данные о соответствующей лексике в языках соседних народов неизвестны во многих существенных подробностях ни древним переводчикам, ни современным исследователям. Самым типичным древним текстом, представленным сегодня параллельно на многих языках, является Библия.

Венера – едва ли не единственная звезда, достоверно распознаваемая на библейском небосводе, причем речь о ней идет много раз, явно и неявно. Примером последнего предстают те места в Книге пророка Иеремии, где говорится о жертвоприношениях, совершаемых некоей царице небесной (Иер 7, 18; 44, 17–19. 25), в которой угадывают ассирийскую звездную Иштар – богиню плодородия (Edel 1975). Но особенный интерес представляют два места в Книге Иова (9, 9 и 38, 31–32), где Венера в одних версиях появляется, в других исчезает. Эти места привлекали внимание исследователей (Driver 1956; Cerbelaud 1984), но славянского материала они не знали.

Иов размышляет о сотворении звезд, называя то, что, надо полагать, казалось ему самым выразительным и прекрасным на звездном небе, – тем, чем надо ограничиться, когда полное перечисление неуместно. В Септуагинте – переводе Ветхого Завета с древнееврейского на греческий язык, выполненном александрийскими иудеями в III в. до н. э. – Творец предстает как *ὁ ποιῶν Πλειάδα καὶ Ἑσπερον καὶ Ἀρκτοῦρον* (9, 9). Здесь названо мужское имя Венеры – Веспер. В латинском раннехристианском варианте (Vetus Latina) налицо совпадение с Септуагинтой *qui facit Vergilias, et Hesperum, et Septentrionem*. В Вульгате, переведенной в Риме далматинцем Иеронимом около 400 г. с древнееврейского оригинала, набор светил изменился: *qui facit Arcturum et Oriona et Hyadas*. По сравнению с Септуагинтой здесь сохранился только Арктур, но и то сдвинутый с конца на первое место. Сирийская версия (Пешитта) дает сочетание Плеяды – Альдебаран – Орион (Cerbelaud, 1984). Русский синодальный перевод, исходящий в данном месте из древнееврейского оригинала (а не из Септуагинты, как церковнославянский текст), гласит, что Бог «сотворил Ас, Кесиль и Хима», это сопровождается примечанием: «Созвездия, соответствующие нынешним названиям: Медведицы (Большой или Малой? – М. М.), Ориона и Плеяд».

Соответствующие ли? Ведь в другом месте того же памятника, стихах 38, 31–32, есть риторический вопрос к человеку: «Можешь ли ты связать узел Хима и разрешить узы Кесиль? Можешь ли выводить созвездия в свое время и вести Ас с ее детьми?» Порядок перечисления здесь обратный, и если верить синодальному переводу стиха 9, 9, то в 38, 31–32 должны следовать Плеяды, Орион и Медведица. Однако латинский и греческий тексты подтверждают тождество только в

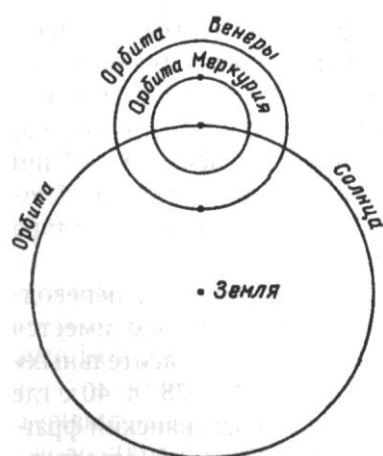
отношении Плеяд. Далее в греческом тексте называется Орион, а в латинском – Арктур; для третьего члена – полное несовпадение: Ас оказывается не Медведицей «с ее детьми», а Венерой, причем без детей.

Эта неразбериха показывает, что в наименованиях звезд, созвездий и планет библейским переводчикам предоставлялась поразительно большая степень свободы, обычный для них буквализм уступил в данном случае желанию передать чужое так, чтобы быть близким для своих. Ведь главнейшее свойство рассмотренных стихов – художественность, а не точность, они нужны для медитации, а не для навигационных или хронометрических целей. Это открыло возможность менять выбор светил и употреблять их народные названия, имевшие более высокий поэтический потенциал, нежели книжные заимствования.

На славянской почве пример этому подал доктор Франциск Скорина – выходец из Полоцка. Он получил образование в Краковском и Падуанском университетах и издал в Праге 10 сентября 1517 г. Книгу Иова, которая, как сказано в предисловии издателя, «зуполне выложена» им самим, в расчете на то, чтобы по языку быть понятной землякам Скорины, восточным славянам. Все 12 уцелевших экземпляров этого издания находятся в научных библиотеках нашей страны (Немировский 1988). Стих 9, 9 Иова выглядит у Скорины так: *онъ же сътвориъ звѣзды рекомыя возъ и звѣзды рекомыя влакожелци и проходни* (Скорина 1517). Это удачнее текста новгородской Геннадиевской Библии 1499 г.: *твориши влакожельца и проходно и аркѣто ра* (так! Данные Картотеки «Словаря русского языка XI–XVII вв.» ИРЯЗ АН СССР), где написание Арктура свидетельствует о том, что понятным это название не было.

Сосредоточимся на интерпретации примененного Скориной и переводчиком Геннадиевской Библии названия Венеры – Проходня. Оно имеется и в написаниях *прѣходни* (древнерусская рукопись «Поучений огласительных» Кирилла Иерусалимского XI–XII в. (ГИМ, Синод. собр., № 478, л. 40), где этому соответствует *Ἐσπερος* оригинала), *прѣходница* (старославянский фрагмент этого же сочинения – «Хиландарские листки» XI в.; «Шестоднев» Иоанна екзарха Болгарского) (Срезневский 1895). В южнославянском фольклоре – болгарских и сербскохорватских песнях – Венера называется Преходницей и поныне (Геров 1901; Речник 1973).

Это название планеты замечательно тем, что оно не имеет аналогий в других индоевропейских языках, ни в одном из них нет имени для Венеры, построенного на основе глагола движения, с префиксом, уточняющим характер этого движения. Префикс придает действию законченность, движение в пространстве получает начало и конец. В имени отразилось знание каких-то реальных особенностей движения светила – особенностей, присущих только этому светилу.



Р и с. 1. Египетская геоцентрическая система планетных орбит – Солнца, Меркурия и Венеры (Van der Waerden 1972)

Семантическая аналогия славянской Проходне, Преходне, Преходнице есть в древней средиземноморской культуре, хотя и за пределами зоны индоевропейских языков – там, где была родина астронома, девять веков спустя названного в киевском Изборнике 1073 г. в качестве образца для сравнения с заказчиком рукописи великим князем Святославом. Рюрикович предстает здесь как *новын Птоломѣи* (Podskalsky 1982; Изборник 1983); возможно, что это – готовая формула подобоострастия, первоначально сочиненная для заказчика прототипа рукописи, болгарского царя Симеона (893–927). Здесь важно другое – то, что осознавалась живая нить культурной связи, преемственности между славянами и древним Египтом, сведенной на нет вероисповедными распрями: с точки зрения византийцев, потомки египтян копты, с V в. перешедшие в монофизитство, были ненавистными еретиками (Irmscher 1968).

После того как Шамполлион подобрал ключ к расшифровке египетских иероглифов, уже во втором поколении египтологов – к 1856 г. – имелось представление о том, что в египетских названиях планет есть общий признак, унаследованный коптским языком и привносящий значение «пересекать, проходить, переплывать», его выражением является иероглифический знак ладьи (Rougé 1910). Почти столетие спустя эта идея выражалась так: «Планеты во всей египетской традиции никогда не имеют общего видового названия, в каждом отдельном случае они называются звездой, проходящей по небу, или

блуждающей звездой» (Böker 1950). «Это очень важно, потому что отсюда можно сделать вывод, что египтяне не знали никакого планетного порядка или системы планет» (Gundel, Gundel 1950).

Вывод этот – не единственно возможный. По мнению Ван дер Вардена, египетская астрономия знала, что Меркурий и Венера вращаются вокруг Солнца, первый – по меньшей, вторая – по большей орбитам (рис. 1); ошибка египтян заключалась лишь в том, что само Солнце ими принималось вращающимся вокруг Земли (Van der Waerden 1972; Van der Waerden 1982).

Уточнились и лингвистические представления. Египтолог Юрген фон Бекерат пишет: «Пять планет различались самое позднее начиная со Среднего царства (гробница Гени). Они тоже чаще всего изображаются богами, переезжающими небо в барках. Их обычная последовательность: Юпитер, Сатурн, Марс, Меркурий и Венера. Последняя – *Dj* "пересекатель (scilicet) неба"» (Beckerath 1975).

Но почему только к Венере относится слово *пересекатель* (в немецком оригинале египтолога – der Überquerer), если и другие планеты ведут себя так же, и обязательно ли Венера – пересекатель неба, а не чего-то другого, если такая интерпретация зиждется на латинском наречии *scilicet* «подразумевается», а не на прямом указании египетского текста? Ясно, что этот вопрос – если изменить в нем то, что должно быть изменено – относится и к смыслу славянских названий Венеры *Проходня, Преходня, Преходница*.

У Ю. фон Бекерата есть единомышленники (Eilers 1976), но есть и сторонники иной точки зрения. Для них название *пересекатель* (the crosser) «может быть истолковано так, что подразумевается звезда, движущаяся с упреждением и отставанием по отношению к Солнцу, но это не неотразимо» (Neugebauer, Parker 1969).

Если подразумевалось не это, то что же? Ответа в литературе на вопрос не существует, путь для гипотез открыт.

Наша гипотеза состоит в том, что выбор слова был мотивирован знанием астрономического феномена – видимого невооруженным глазом прохождения Венеры по диску Солнца. Событие это происходит с интервалами  $8 - 105\frac{1}{2} - 8 - 121\frac{1}{2} - 8 - 105\frac{1}{2} - 8 - 121\frac{1}{2}$  лет и вследствие того, что Солнце в часы прохождения Венеры по его диску может оказаться ниже горизонта, бывает видимо не повсеместно; часть наблюдений неосуществима из-за неблагоприятных метеорологических условий. Иначе говоря, не в каждом поколении египтян были люди, видевшие прохождение Венеры по диску Солнца. Поэтому след в языке это явление могло оставить при двух условиях:

1) если в стране существовала непрерывно действующая на протяжении столетий служба астрономического наблюдения;

2) если духовная жизнь общества имела такую направленность, что прохождению Венеры по диску Солнца могло придаваться очень серьезное значение – например, религиозное.

Насколько эти условия соответствуют известным на сегодня реальностям истории Египта?

Дежурства наблюдателей, не сводящих глаз с ослепительного диска Солнца на протяжении столетий в ожидании чего-то такого, что они не могут связать смысловой связью с уже известным, – занятие абсурдное, его вероятность исключена. Именно поэтому астрономы считают началом известности феномена день 4 декабря 1639 г., когда предварительный расчет, обещавший, что будет прохождение Венеры по диску Солнца, подтвердился наблюдением, в котором могли участвовать все желающие. «Конечно, ничем не доказано, что в древности или в доисторические времена никто никогда не *видел* прохождения Венеры, ведь видеть его можно без зрительной трубы – однако через закопченное стекло или какое-нибудь другое ослабляющее свет приспособление. Все же феномен так редкостен и так труден для понимания, что случайное открытие немыслимо. Хорроке, как и до него Гассенди в отношении Меркурия, *видели*, потому что они *предвидели* путем вычисления» (Danloux-Dumesnils 1977).

Высказывалась мысль, что «до XVII века такие наблюдения не могли предприниматься уже по одному тому, что состояние теории планетных движений исключало возможность предсказывать прохождения» (Шаронов 1952). Однако если египетская теория планетных движений, реконструированная Ван дер Варденом, верна, то ум, возвысившийся до ее создания, был достаточно пытливым, чтобы задаться вопросом о последствиях того момента, когда Венера окажется на прямой между Землей и Солнцем.

В этой связи заслуживает рассмотрения общепринятый в астрономии символ Солнца – кружок с точкой внутри. Он берет начало в египетской письменности (Gundel, Gundel 1950), но его интерпретации в египтологической литературе нет. Точка в кружке, поначалу необязательная (Wallis Budge 1920), могла возникнуть как образ прохождения Венеры по диску Солнца. Возражение, что здесь может подразумеваться зрачок глаза как Солнца, отпадает при просмотре иероглифических

словарей. Натурфилософские представления древних о природе зрения и Солнца связаны (Lurker 1980), но и в том почти антропоморфном случае, когда лучи Солнца египетский рисовальщик преобразовывает в множество протянутых рук с пальцами, сам диск Солнца, имеющий внутри пятнышко (David 1980), не может пониматься как глаз со зрачком, потому что глаз в иероглифике – всегда без зрачка. Изображена под таким Солнцем сцена жертвоприношения, т.е. кульминационный момент религиозной жизни, обставленный так, что каждая мелочь обретает высший, мистериальный смысл (рис. 2).

Традиция эзотерических учений менее всего доступна любопытному взору историков культуры, она закрыта для непосвященных. Известно лишь, хотя бы из «Метаморфоз» Апулея, не



Р и с. 2. Ритуал египетского жертвоприношения Солнцу (David 1980)

говоря уже о штейнерианстве (Steiner 1908), что многие корни эзотеризма находятся в Египте. Схождение движущихся светил в одной точке небосвода (*mysterium conjunctionis*) всегда интересовало астрологов, и первое по силе впечатления место среди этих редкостных моментов занимало прохождение Венеры по Солнцу. Тайное знание иногда пробивалось наружу – то как точка в иероглифе Солнца, то в египетском и славянском названиях Венеры, то в символике лермонтовского «Демона», где жених Тамары назван властителем *Синодала* и сидит на *золотом коне*, а соблазнитель сияет *тихо, как звезда* (Мурьянов 1983), то в догадке Осипа Мандельштама:

Черный Веспер в зеркале мерцает.  
Все проходит. Истина темна.

(1920)

Люди с особо острым зрением – таким, как у матери Гаусса – могли пронести через тысячелетия, минуя научный приоритет Галилея в открытии фаз планеты, традицию эзотерического знания:

Камень зноем дня во мраке горячи.  
Луга полынные нагорий тускло-серы,  
И низко над холмом дрожащий серп Венеры  
Как пламя воздухом колеблемой свечи...

(М. Волошин. Киммерийская весна, 1913)

С эзотеричностью смыкается и такой народно-поэтический аспект представлений о Венере, как сага о рыцаре-миннезингере Тангейзере, нашедшем себе тайное пристанище в Венериной горе – германском рае. Венерина гора упоминается с 1380 г. (Löhmman 1960). Врач и астролог Парацельс (1493–1541) убежден, что это «не басня, а истинная история», И. Ребман (1566–1605) «больше не верит в реализм саги, а видит в ней символ общечеловеческой слабости. Все сословия стремятся к Венериной горе, то есть к чувственному наслаждению, во всех странах одинаково» (Eis 1979). Топоним нового времени *Venusberg* закрепился за многими возвышенностями Германии, что колеблет представления лингвистов о консерватизме топонимики, надежнейшем источнике сведений о языковых субстратах.

В латыни ученых нового времени (в Англии – с 1621 г.; Oxford Dictionary 1978), а затем и в живых языках Европы возникает относящееся к анатомии женщины название *mons Veneris*, *Venusberg*, *mont de Vénus* «Венерин бугорок», по одному из французских синонимов – *la couronne de la nature* «венец природы» (Brissaud 1888). В отличие от названий *le penil*, *la penille*, *la penilliere*, имевшихся в языке старофранцузской поэзии с ее непосредственностью в интимной тематике (Tobler, Lommatzsch 1967; Huguet 1961), новое название, будучи эстетически наиболее высоким, спрятано ниже горизонта литературных языков и имеет статус эзотеричности.

Журнал Британской астрономической ассоциации опубликовал таблицу прохождений Венеры по диску Солнца, имевших место за время существования письменности – с 3000 г. до н. э. (Meyers 1958). Таблица дает возможность проверять тексты – нет ли в них намек на наблюдавшееся прохождение. К примеру, на статью 1283 г. Никоновской летописи, указывающую, что **того же лета высть знаменіе страшно на небеси** (ПСРЛ, 10 1965), отныне падает подозрение, что здесь могло

подразумеваться прохождение Венеры, начавшееся 23 мая в 13 часов 12 минут и закончившееся в 18 часов 36 минут по Гринвичу, с минимальным отстоянием центра Венеры на 0,78 радиуса диска Солнца, считая от его центра. По этой таблице можно убедиться, что слова Авиценны «Я видел Венеру как пятнышко на поверхности Солнца» (Goldstein 1969) относятся к прохождению, состоявшемуся 24 мая 1032 г. Академик А. А. Михайлов, не зная ни о публикации Б. Гольдштейна, ни об английской таблице прохождений, сделал свои расчеты и нашел, что, будучи в Исфагане, «Авиценна мог заметить маленькое пятнышко Венеры на самом \* краю Солнца перед его заходом», но, «вероятнее всего Авиценна видел не Венеру, а солнечное пятно» (Михайлов 1978). Выходит, что астрономическое знание в эпоху Авиценны было на уровне, позволяющем рассуждать о прохождении Венеры по диску Солнца, их не видя! Данные в работе А. А. Михайлова – к сожалению, глухие – дают основание предположить, что на такой же высоте арабская астрономия находилась и во время предыдущего прохождения Венеры 23 ноября 910 г., которое как будто наблюдал Аль Фараби из неизвестного географического пункта.

В таблице А. А. Михайлова нет прохождения, состоявшегося 26 мая 1518 г., но указано прохождение, которого не было, – 26 мая 1581 г. Видимо, это опечатка, переставившая последние цифры в обозначении года. С другой стороны, таблица А. А. Михайлова хороша тем, что она восполняет пробел в английской таблице, где по недосмотру опущено прохождение 1388 г.

В точных науках самые последние достижения излучают такое очарование, что думать о предшествовавших этапах мало кому хочется. Изначальное знание как бы уходит в небытие, в лучшем случае оно поступает в научную собственность гуманитариев, осмысливающих историю культуры. В канун космической эры по поводу знания о прохождении Венеры астроном еще отметил, что «по мнению некоторых авторов, указания на такие наблюдения будто бы можно найти в древних ассирийских памятниках, но это не достоверно» (Шаронов 1952), но 13 лет спустя и эта поверхностная информация была тем же автором отсечена, словно засохшая ветвь на буйно разрастающемся древе знания (Шаронов 1965). Позже А. А. Михайлов решил вернуть отсеченное знание в научный оборот: «Рудольф Вольф в "Handbuch der Astronomie" пишет, что в обломках ассирийских глиняных табличек были обнаружены записи о наблюдении прохождения в XVI в. до н. э., однако в другом месте он высказывает предположение, что более вероятно наблюдалось солнечное пятно, о существовании которых в то время не было известно» (Михайлов 1978). В указанной книге (Wolf 1892) по этому поводу ничего нет, а в «другом месте» сочинений Вольфа искать не имеет смысла, поскольку этот автор не был ассириологом, и знание ассирийских глиняных табличек продвинулось с тех пор далеко вперед. Ассирийское знание феномена прохождения Венеры по диску Солнца в новейшей ассириологической литературе обходится (Huber 1978).

Таким образом, из моря забвения удалось выловить предположительный смысл двух разрозненных звеньев раннего знания о самой яркой планете – Венере. Египетское *Dj* «пересекатель» и старославянское *проходни, прѣходни* своим буквальным значением наводят на мысль, о том, что творцам этих слов было известно о способности Венеры проходить по диску Солнца, пересекать его.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Востоков 1843 – [Востоков А. Х.] Остромирово Евангелие. СПб., 1843. Л. 251.  
Геров 1901 – Геров Н. Речник на българския език. Т. 4. Пловдив, 1901 (София, 1977). С. 388.  
Даль 1909 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб.; М., 1909. С. 1338.  
Дворецкий 1986 – Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 261.  
Изборник 1983 – Изборник Святослава 1073 года. М., 1983. Л. 2 об.  
Карский 1927 – Карский Е. Ф. Лаврентьевская летопись. Л., 1927. С. 68.  
Михайлов 1978 – Михайлов А. А. Прохождения Венеры по диску Солнца за тысячу лет // Астрометрия и небесная механика. М.; Л., 1978. С. 83–92.  
Мурьянов 1983 – Мурьянов М. Ф. Золото в лазури // Проблемы структурной лингвистики 1981. М., 1983. С. 275 (Наст. изд. Ч. I. С. 606).  
Насонов 1950 – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 343.  
Нейгебауэр 1968 – Нейгебауэр О. Точные науки в древности. М., 1968. С. 136.  
Немировский 1988 – Немировский Я. Л. Выдані Францыска Скарыны. Зводны каталог і Апісаніе // Францыск Скарына. Минск, 1988. С. 217–221.  
ПСРЛ, 10 1965 – Полное собрание русских летописей. Т. 10. Никоновская летопись. М., 1965. С. 161.  
Речник 1973 – Речник српскохрватскога књижевног језака. Нови Сад, 1973. Т. 5. С. 22.  
Святский 1962 – Святский Д. О. Очерки истории астрономии в древней Руси. Историко-астрономические исследования. Т. 8. М., 1962. С. 38–39.

- Скорина 1517 – *Скорина Ф.* Книга Иова. Прага, 1517. Л. 13 об.
- Срезневский 1895 – *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895. Стлб. 1712–1713.
- Трубачев 1978 – *Этимологический словарь славянских языков. Вып. 5 / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1978. Т. 5. С. 213–214.*
- Успенский сборник 1971 – *Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 203–204.*
- Фасмер 1987 – *Фасмер М.* *Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 359.*
- Цейтлин 1934 – *Цейтлин А. Г.* *Комментарий // Рылеев К. Ф. Полное собрание сочинений. Л., 1934. С. 592.*
- Шаронов 1952 – *Шаронов В. В.* «Явление Ломоносова» и его значение для астрономии // *Астрономический журнал. 1952. Т. XXIX. Вып. 6. С. 728.*
- Шаронов 1965 – *Шаронов В. В.* Планета Венера. М., 1965. С. 21–24.
- Ягич 1886 – [Ягич И. В.] *Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 051, 323, 589.*
- Beckerath 1975 – *Beckerath J. von.* *Astronomie und Astrologie // Lexikon der Ägyptologie. Bd. 1. Wiesbaden, 1975. Sp. 511.*
- Böker 1950 – *Böker R.* *Planeten // Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Hbd. 40. Stuttgart. 1950. Sp. 2026.*
- Brissaud 1888 – *Brissaud E.* *Histoire des expressions populaires relatives à l'anatomie, à la physiologie et à la médecine. Paris, 1888. P. 70.*
- Cerbelaud 1984 – *Cerbelaud D.* *Le nom d'Adam et les points cardinaux // Vigiliae Christianae. Amsterdam, 1984. Vol. 38. N 3. P. 285–301.*
- Chantraine 1970 – *Chantraine P.* *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 2. Paris, 1970. P. 378.*
- Danloux-Dumeshilh 1977 – *Danloux-Dumeshilh M.* *Périodicité des passages de Venus // Astronomie. Vol. 91. Paris, 1977. P. 127.*
- David 1980 – *David R.* *Cult of the Sun. Myth and Magic in Ancient Egypt. London, 1980. P. 171.*
- Driver 1956 – *Driver G. R.* *Two Astronomical Passages in the Old Testament // Journal of Theological Studies. Oxford, 1956. Vol. 7. P. 1–11.*
- Edel 1966 – *Edel R.-F.* *Hebräisch-Deutsche Präparation zu den Psalmen. Marburg, 1966. S. 150.*
- Edel 1975 – *Edel R.-F.* *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jeremia. Marburg, 1975. S. 41, 214.*
- Eilers 1975 – *Eilers W.* *Sinn und Herkunft der Planetennamen. München, 1976 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Jg. 1975. Heft 5). S. 56.*
- Eis 1979 – *Eis G.* *Die Sage vom Venusberg bei Rebmann // Eis G. Kleine Schriften. Amsterdam, 1979. S. 175–177.*
- Ernout, Meillet 1959 – *Ernout A., Meillet A.* *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Vol. 1. Paris, 1959. P. 174–175.*
- Gładyszowa 1964 – *Gładyszowa M.* *Gwiazdy // Słownik starożytności słowiańskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1964. Ż. V. C 2. P. 181.*
- Goldstein 1969 – *Goldstein B. R.* *Some Medieval Reports of Venus and Mercury Transits // Centaurus. Copenhagen, 1969. Vol. 14. P. 53.*
- Gundel 1955 – *Gundel H.* *Venus (Planet) // Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Reihe 2. Hbd. 15. Stuttgart, 1955. Sp. 888.*
- Gundel, Gundel 1950 – *Gundel W., Gundel H.* *Planeten. Einzelnamen // Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Hbd. 40. Stuttgart, 1950. Sp. 2026.*
- Huber 1978 – *Huber P.J.* *Early Cuneiform Evidence for the Existence of the Planet Venus // Scientists confront Velikovsky / Ed. by D. Goldsmith. Ithaca; London, 1978. P. 117–144.*
- Huguet 1961 – *Huguet E.* *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle. Vol. 5. Paris, 1961. P. 714.*
- Irmscher 1968 – *Irmscher J.* *Was wussten die Byzantiner über die koptische Literatur? // Probleme der koptischen Literatur / Hrsg. von P. Nagel. Halle, 1968. S. 70–71.*
- Kyrala 1972 – *Kyrala A.* *Speculations on Babylonian Telescopes, Planetary Distances and Sizes // Sumer. T. 28. Baghdad, 1972. P. 21–28.*
- Lampe 1982 – *Lampe G. W. H.* *A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1982. P. 590.*
- Löhmman 1960 – *Löhmman O.* *Die Entstehung der Tannhäusersage. Fabula. Bd. 3. Berlin, 1960. S. 241.*
- Lurker 1980 – *Lurker M.* *The Gods and Symbols of Ancient Egypt. London, 1980. P. 114.*
- Meyers 1958 – *Meyers J.* *The Transits of Venus, 3000 B. C to 3000 A. D. // Journal of the British Astronomical Association. Vol. 68. London, 1958. P. 98–108.*
- Meyers 1986 – *Meyers J.* *Les Noces de Pâques et Lucifer // Latomus. Bruxelles, 1986. Vol. 45. P. 878–885.*
- Neugebauer, Parker 1969 – *Neugebauer O., Parker R. A.* *Egyptian Astronomical Texts. III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs. London, 1969. P. 180–182.*
- Oxford Dictionary 1978 – *Oxford English Dictionary. Vol. 6. Oxford, 1978. P. 629.*
- Podskalsky 1982 – *Podskalsky G.* *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus. München, 1982. S. 247.*
- Rougé 1910 – *Rougé E. vicomte de.* *Note sur les noms égyptiens des planètes // Bibliothèque égyptologique. Vol. 23. Paris, 1910. P. 127.*
- Scheffer 1939 – *Scheffer Th. von.* *Die Legenden der Sterne im Umkreis der antiken Welt. Stuttgart; Berlin, 1939. S. 349–350.*

- Soden 1959 – *Soden W. von*. Akkadisches Handwörterbuch. Lfg. 2. Wiesbaden, 1959. S. 124.
- Steiner 1908 – *Steiner R.* Ägyptische Mythen und Mysterien und ihre Beziehung zu den wirkenden Geisteskräften der Gegenwart. Leipzig, 1908.
- Thesaurus 1986 – *Thesaurus linguae latinae*. Fasc. 7. Leipzig, 1986. Vol. 5/1.
- Tobler, Lommatzsch 1967 – *Tobler A., Lommatzsch E.* Altfranzösisches Wörterbuch. Lfg. 62. Wiesbaden, 1967. Sp. 650–651.
- Van der Waerden 1972 – *Van der Waerden B. L.* Die «Ägypter» und die «Chaldäer». Berlin; Heidelberg, 1972 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse. Jg. 1972, 5. Abhandlung). S. 27–28.
- Van der Waerden 1982 – *Van der Waerden B. L.* The Motion of Venus, Mercury and the Sun in Early Greek Astronomy // *Archive for History of Exact Sciences*. Berlin; Heidelberg; New York, 1982. Vol. 26. N 2. P. 99–113.
- Wallis Budge 1920 – *Wallis Budge E. A.* An Egyptian Hieroglyphic Dictionary. Vol. 1. New York, 1920. P. CXXIV.
- Wlosok 1967 – *Wlosok A.* Die Göttin Venus in Vergils Aeneis. Heidelberg, 1967. S. 81.
- Wolf 1892 – *Wolf R.* Handbuch der Astronomie, ihrer Geschichte und Literatur. Bd. 2. Zürich, 1892.

## **У ИСТОКОВ ЛЕКСИКИ САДОВОДСТВА В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ. Статья** **опубликована: Советское славяноведение. 1987. № 3. С. 64–74.**

Садоводство является тем видом хозяйственной деятельности человека, который всего более привязывает его к земле, делает вполне оседлым. Обитатели раннесредневековой Европы, хотя их уже нельзя назвать кочевниками, все же время от времени могли менять места жительства в таких масштабах, что одна из миграций получила выразительное название Великого переселения народов (IV–VI вв.); их скотоводческое хозяйство, посевы зерновых и овощные огороды не страдали от перемещения на новые территории, а жилье, глинобитное или выстроенное из дерева, повсеместно имевшегося в изобилии, так же быстро возводилось, как и гнило.

Культурный сад фруктовых деревьев – это такое творение рук человека, которое из-за медленности развития имеет смысл создавать только в расчете на то, что заниматься им будет как минимум несколько сменяющихся поколений семьи, связанных общностью интересов. Римское право делало различие в характере землевладения: пашенная земля могла быть общей собственностью ее насельников, но садовые наделы (*heredium*) были собственностью частной, переходившей по наследству [1].

Восточнославянский культурный сад – это явление, возникновение которого датируется учеными агрономами X в. [2], т.е. тем же временем, когда Киевская Русь стала возводить рассчитанные на стабильность мест обитания строителей каменные здания. Едва ли не первым из них была Десятинная церковь киевского князя Владимира Святославича [3], построенная под руководством византийских архитекторов. Русь стала приобщаться к средиземноморской цивилизации. Из Средиземноморья происходит не только письменность всей Европы, но и, по академику Н. И. Вавилову, ее культурная флора [4]. Здесь находился единственный в мире сад, на протяжении почти тысячелетия (388 г. до н. э. – 529 г. н. э.) не сменивший своего владельца – сад платоновской философской школы, Академия близ Афин [5].

Западнославянский культурный сад имеет другую родословную, он ведет ее от садоводства римского, отчасти через германское посредство [6–9]. В Западной Европе основополагающее значение в разведении садов имела монастырская традиция; уже в VI в. Кассиодор писал, что монахи-ученые должны заниматься богословием, а монахи, к наукам склонности не имеющие, – монастырским садом [10]. В самом известном нормативном акте государства Карла Великого – «Капитулярии об имениях» (800) предписания о садоводстве называют 70 сортов яблонь, груши, сливы, вишни, персики, ореховые деревья [11; 12].

Чем культурное растение отличается от своего дикорастущего сородича? Для наших целей вполне достаточно разъяснение, данное ботаником В. Л. Комаровым, президентом АН СССР:

«Дикорастущие растения мало удовлетворяют человека: зерна дикорастущих злаков очень мелкие, плоды на лесных деревьях мелкие и кислые. Как правило, можно сказать, что у культурных растений те их органы, которые служат человеку, гипертрофированы, т.е. развиты чрезмерно. Зерновка пшеницы имеет излишне крупный запасный магазин с крахмалом, корни свекловицы или репы также разрастаются в размерах, совершенно не вызываемых потребностями самого растения, и, наконец, рекорд побивают лишенные семян плоды банана, многих сортов мандарина или груш. Плод – обычно хранилище семян, а плод, лишенный семян, совершенно бесполезен для несущего его растения. Однако он нужен человеку, и он существует. Растения с такими излишними или ненормально развитыми органами в природе неосуществимы, так как естественный отбор их уничтожает без остатка. Искусственный отбор выдвигает, наоборот, признаки, желательные для человека, и создает растения, отсутствующие в природе» [13].

Человек начинает с употребления плодов лесного дерева (в 920-х годах араб Ибн Фадлан свидетельствует о волжских булгарах: «Я видел у них яблоки, отличающиеся большой зеленью и еще большей кислотой, подобной винному уксусу, которые едят девушки» [14]), а затем переходит к посадкам деревьев по собственному усмотрению. При введении дикорастущего плодового дерева в культуру работа садовника заключается в отборе экземпляров с наиболее целесообразными признаками, в создании для них особо благоприятных условий роста, в прививке, обеспечивающей размножение экземпляров с выработанными качествами. Растение, выросшее из семени культурного плода, вновь оказывается диким, поэтому единственно возможный путь размножения – прививка между культурным и диким сородичами, они должны иметься в как можно более полном ассортименте. Обеднение дикорастущей части этого ассортимента, происходящее в наше время, признается биологической наукой катастрофическим бедствием с далеко идущими, необратимыми последствиями для флоры будущего [15].

Нет нужды доказывать, что работа садовника ни к чему не приведет, если она не основана на осмысленном плане и том или ином представлении о сущности производимых действий, имеющих свои названия. «Земледельцы, не понимая еще биологической сущности явлений и применяемых ими методов работы, по-видимому, сумели стихийно проникнуть в некоторые весьма глубокие тайны жизненных процессов» [16, с. 6]. Признано также, что выведенные ими сорта, обозначаемые сейчас как староместные сорта народной селекции, «представляют исключительный интерес как генетический источник устойчивости к болезням и вредителям» [15, с. 4]. У биологов считается, что «об этом периоде развития селекции можно судить только по ее результатам или строить разного рода догадки на основании косвенных материалов» [16, с. 6].

В самом деле, фундаментальные работы по аграрной истории Киевской Руси не содержат никаких данных о садоводстве, даже не упоминают его. Древний Киев археологически изучен довольно обстоятельно, но реконструктивное мышление археологов не отвело на карте города ни одного участка под сады, княжеские или монастырские. В северном, а потому менее благоприятном для садоводства Новгороде почвенные условия оказались наиболее благоприятными для сохранности органики в археологическом культурном слое, но и здесь представления о топографии древнейших садов оказываются самыми приблизительными: «...по-видимому, сады в Новгороде занимали более возвышенные места, холмы, которые застраивались обычно в последнюю очередь... Сейчас эти холмы уже сnivelировались наросшим культурным слоем и обнаруживаются лишь при шурфовке» [17]. Ясно однако, что в условиях деревянного города, где каждая усадьба выгорала пять–шесть раз в столетие при локальных или общегородских пожарах, выращивать плодовые деревья в непосредственной близости от жилища было невозможно. Население Киевской Руси жило не столько в крупных городах, сколько в селах, однако и в последних археология не обнаружила ничего проливающего свет на положение садоводства.

В контексте столь скудных данных впечатляет сообщение о первом конкретном селекционном достижении: «Северным форпостом возделывания яблони в СССР исторически служили Валаамские острова на Ладожском озере. Еще в X в. здесь весьма успешно выращивали яблони, доживавшие до 100-летнего возраста (например, сорт Коричное)» [18]. Источник этих сведений ученым-ботаником, к сожалению, не назван, но историкам известно, что земледелием на Валаамских островах искони занимался местный православный монастырь, мирских поселений здесь не было. Мнения о времени основания монастыря колеблются в диапазоне от X до XIV в., неоднократные разорения шведами привели к тому, что его начальная история ничем не документирована [19]. Потенциальными возможностями для ее разработки располагает разве лишь шведская медиевистика, в Стокгольмском королевском архиве есть какие-то трофейные валаамские материалы [20]. Возможно, однако, что монахи средневекового Валаама и не стремились к литературным занятиям, к летописанию и тому подобному, а их сила была, как и в новое время, в необычайном земледельческом прилежании. Со временем яблоневый сад зацвел в Соловецком монастыре на Белом море, почти у Полярного круга [21], что было и остается мировым рекордом.

Единичные выдающиеся достижения нельзя принимать за общую картину, в целом она не говорит о том, что сад был существенным компонентом экономики древнерусского государства, что садоводство в заметной степени профилировало уклад народной жизни, поэтику фольклора. Член-корреспондент АН СССР Н. И. Толстой высказал автору этих строк мысль, что у древних славян интерес к садоводству возник не сразу, поскольку все жизненные потребности с избытком покрывались дарами нетронутой природы – разного рода ягодами, которых не было в южных странах. Этот проницательный экспромт получил подтверждение на таком материале, где его еще никто не искал. Изложим наши наблюдения.

Предположительно в эпоху Юстиниана I (527–565) византийская гимнография обогатилась обширным произведением, анонимным «Акафистом Богородице», которым «начался многовековой путь рифмы» [22]. Его торжественно исполнили 7 августа 626 г. в Константинополе в ознаменование спасения столицы от осады аварами, славянами и персами, после чего он занял почетное место в литургическом календаре. Характернейшая структурная особенность этого гимнодического произведения – нанизывание хайретизмов, т.е. образных наименований Богородицы в звательном падеже, предваряемых обращением χαῖρε ('радуйся'), взятым из приветствия архангела Гавриила Деве Марии в момент Благовещения (Лк 1, 28). В веренице этих хайретизмов византийский пиит дал следующие:

χαῖρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα  
χαῖρε, ἄρουρα βλαστάνουσα εὐφορίαν οἰκτιρῶν [23]

(радуйся, Садовника жизни нашей возвращающая;  
радуйся, Нива, рождающая обилие щедрот).

Когда славяне приняли христианство, перевод Акафиста оказался одной из первоочередных миссионерских задач. Имеется критическое издание древнеславянского перевода по восточнославянским рукописям начиная с конца XI в., где интересующее нас место читается так:

радоуи сѧ, Насадителя живота нашего вззрацаючи;  
радоуи сѧ, Ниво прозвѣаючи гонѣзovanie щедротъ [24].

Существует, однако, и другой вариант славянского перевода, издателем критического текста оставшийся неизвестным и засвидетельствованный двумя московскими рукописями, тоже восточнославянскими – самой старшей из сохранившихся Постных Триодей (XII в., ГИМ, Синод. собр., № 319) и самой старшей из сохранившихся мартовских служебных Миней (XIII в., РГАДА, ф. 381, № 106). Здесь второй стих читается иначе:

радоуи сѧ, Ниво прозвѣаючи ягоды зованниа щедротъ  
(Триодь, л. 265 об.)  
радоуи сѧ, Ниво прозвѣаючи <я>годъ зованниа щедротъ  
(Минея, л. 86).

Это – плод северного художественного мышления, столь же характерный, как и записанная в 1834 г. Э. Леннротом финская руна «Поиски младенца», причудливо контаминирующая евангельское повествование о зачатии Христа с местной сказочной традицией зачатия от брусничной ягоды [25]. Где славяне – там ягоды, и наоборот: где ягоды – там славяне. «Ибн ал Факих сообщает, что в столице халифов Самарре в IX в. были известны ягоды под названием славянские красные» [14, с. 208].

Византийский гимнограф Иоанн мних написал канон Симеону Столпнику, где один из тропарей гласит:

Χάριτος ἐπληρώθης  
πνευματικῆς  
πομπαντικῶν γὰρ ἐκ σηκῶν  
ὡς Ἰακώβ, Δαυὶδ καὶ Μωσῆς,  
ἀρχηγέτης λογικῶν  
ᾧφθης θρεμμάτων, μακάριε.

(Благодати исполнен духовной, ибо от пастушеских стойбищ, подобно Иакову, Давиду и Моисею, предводителем словесных явился питомцев, блаженный.)

Пренебрегая разницей между ὁ σηκός 'стойбище' и τὸ σῆμον 'фига', славянский переводчик пишет то, что ему кажется самым выразительным в ландшафте, окружающем пастуха:

Бл(а)г(о)д(а)ти исполни сѧ д(ѣ)х(о)в(ь)ныа  
пастѣшьски нбо шт(ъ) ягодиць  
яко Иаковъ д(а)в(ы)дъ Иисифъ  
началнымъ вожь  
словеснымъ яки сѧ  
воспитанникъ бл(а)ж(е)не.

Так – в старшем тексте канона, по Минее XIV в. Ярославского областного архива № 705(1), л. 4 об.

Относительно **ягодиць** заметим, что у И. И. Срезневского этого слова нет [26]. Академический словарь 1847 г. дает для него три значения: «1) *церк.* Лоза или плод виноградный <...> 2) Задняя часть туловища, которою человек садится, 3) Женский сосец» [27]. В. И. Даль первое из этих значений ставит под вопрос, но добавляет еще одно, диалектное 'щека', 'скула' [28], что, конечно, правильно – ср. у Кириши Данилова: «Ее белое лицо как бы белой снег, и ягодицы как бы маков цвет» [29]. По О.Н. Трубачеву, «первоначальный семантический признак, таким образом – 'округлость', 'выпуклость' (непосредственно развившийся из значения 'ягода', 'округлый, мясистый плод')» [30]. Добавим, что анатомические значения слова, относящиеся к интимным частям тела, поначалу были эротическим тропом, причем в чисто славянском вкусе – ведь аналогичной номинации не наблюдается в других языках, даже когда слово имеет подчеркнуто высокую эстетическую функцию, как у Керкида Мегалопольского, рассказывающего о прекраснотелых (καλλιπυοί) сиракузянках, ознаменовавших свои победы над мужскими сердцами сооружением святилища и статуи Афродиты Прекраснотелой

(Ἀφροδίτη καλλίπυρος) [31]. Здесь в композитном эпитете богини имеется πυρή – слово, отсутствующее в поэзии и подозреваемое в вульгарности, что, впрочем, не доказано, поскольку его этимология неясна [32].

Отступления от буквальности редки в древнеславянской переводческой практике, но их легко найти как раз в контекстах, где выступает флористическая образность, основанная на сравнениях с неведомой переводчику чужеземной растительностью. Выразителен пример с ветхозаветной Песнью песней. Текст Септуагинты (стих 4, 13) выглядит так:

Ἀποστολαί σου παράδεισος ῥοῶν μετὰ καρποῦ ἁγροδρύων, κύπροι μετὰ νάρδων.

В ряде случаев славянские переводчики сверялись и с Вульгатой:

Emissiones tuae paradisi malorum puniceorum  
cum pomorum fructibus, cyperi cum nardo.

Исходный смысл стиха – *твои водные потоки* (в др.-евр. оригинале – *šelahājik*) – это *гранатовая роща* (др.-евр. *pardēs rimmonīm*) с лучшими плодами, *цветы кипра* (др.-евр. *kefarīm*) с *нардами* (др.-евр. *neradīm*, в так называемом обобщающем множественном числе, что должно усилить представление о полноте). Вместо ожидаемого *потоки орошают рощу* потоки и есть роща. Поэт хаотично нагромождает образы прекрасного сада, это – особенность его взволнованного стиля [33].

Древнеславянский переводчик не стал стремиться к недостижимому и приноровился к чувству природы, свойственному ему и его соотечественникам; он сократил текст стиха и назвал только знакомое ему дерево, в оригинале как раз отсутствующее:

послання твоя рѣн съ плодомъ · вѣтви дѣба.

Так – в рукописи XIII в. (РГБ, ОИДР 171, л. 83). Для достижения собственно духовных целей, если смотреть на этот текст единственно с точки зрения феноменологии религии, перевод не так уж плох: сказано то, что славянину так же любо, как и ближневосточные благоухания – южному человеку. Но для целей агрономических такой перевод, естественно, никуда не годится. Именно поэтому древние славяне, кажется, и не брались за перевод «Геопоник» – сельскохозяйственной энциклопедии, созданной в середине X в. и ориентированной на византийскую флору [34].

Ни одного текстового памятника садоводческой мысли древних славян мы не имеем. Вероятно, таких памятников и не было, знания накапливались и передавались в живом трудовом процессе – без книг, но во всяком случае посредством слов, даже терминов. Перспективная задача славянской исторической лексикологии, имеющая реальные шансы на решение, – это выявление и семантический анализ исконных терминов садоводства, определение того, какие из ныне употребительных терминов принадлежат к этой древнейшей группе. Ее состав и семантика дадут обоснованное, адекватное исторической действительности представление об эволюции садоводства. Эти данные, так же как и этимология названий фруктов (как, например, разработанные О. Н. Трубачевым этимологии для слов *\*ablъko* [35] и *\*gruša* [36]) – нечто большее, чем «разного рода догадки на основании косвенных материалов» [16], как доныне определяются скептиками возможности исторического познания в растениеводстве. Покажем это на примере слов, обозначающих понятие прививки, понятие основополагающее, возникшее в средиземноморской культуре, известное египтянам, финикийцам (и, независимо от этого, – в древнем Китае) [37].

О том, какие возможности заключает в себе прививка плодовых деревьев, древнеславянским книжникам могли поведать сочинения Отцов Церкви. В частности, принадлежащее перу Григория епископа Нисского (IV в.) знаменитое XX письмо, описывающее Ваноты, имение адвоката Адельфия:

«Около домов находятся феакийские сады<sup>1</sup>; но нет, – красоты Ванот да не унижется сравнением их с этими садами. Гомер не знает здешней яблони, "золотыми плодами обильной", яркостью своих красок не уступающими краскам своего цветка. Не видел он груши, которая белее только что отполированной слоновой кости. А кто опишет разноликость и разнообразие персидской яблони и того, что произошло с нею от смешения и соединения ее с другими породами! Ибо что люди, в вымыслах своих переступающие за пределы естественного, повествуют о козлооленях, кентаврах и им подобных существах, смешанных из различных животных, то же надобно сказать и об этой яблоне: природа под тиранией человеческого умения (τυραννιθεῖσα παρὰ τῆς τέχνης ἢ φύσεως) произвела такое смешение, что и по имени, и по вкусу плодов яблоня кажется то миндальным деревом, то орешиною, то персиком. И во всех этих садах сверх красоты были и обилие каждого рода

<sup>1</sup> Имеется в виду античный идеал сада (Одиссея VII, 112–126).

деревьев, распорядок в их насаждении и стройная живописность. Ибо поистине, это дивное зрелище – больше произведение живописца, чем земледельца» [38].

Обратим внимание: не желая обидеть гостеприимного владельца поместья, Григорий исподволь все же не одобряет насилия над природой, выразившегося в прививке между разнородными деревьями, это видно по выбору слов (*τυραννιθεῖσα παρὰ τῆς τέχνης ἢ φύσις*), что отмечено Э. Хонигманом [39]<sup>2</sup>, и по нелестному сравнению с козлооленьями и кентаврами. Из этого однако не следует, будто философ возражал против прививки как таковой, являющейся незаменимым средством облагораживания диких деревьев, прививки, послужившей средством для глубоких философских обобщений у неоплатоника Плотина (Эннеады II 9.7) [41]. Брат Григория Нисского Василий, епископ Кесарийский, упомянул еще один способ взаимодействия между диким и культурным сородичами плодового дерева, практиковавшийся его современниками: «Некоторые сажают дикие смоковницы попережку с культурными <...> Напрягай свое старание уподобиться плодоносной смоковнице, которая в соседстве с дикими собирает свои силы, не дает опадать своим плодам и питает их с большей тщательностью» [42, с. 313].

Когда народы, входившие в соприкосновение со средиземноморской культурой, учились у нее технике садоводства, они осваивали прививку и обогащали свой язык словом, обозначающим это действие. К примеру, если известно, что остготский король Теодорих в 493 г. прививал плодовые деревья [43], то мы знаем и готский глагол, обозначающий действие прививки – *intrusgjan* [44]. А как это же понятие выразилось на языке древних славян? Как ответить на этот вопрос, если слова *прививка*, *приви(ва)ть*, *привой*, *подвой* древними не являются? Где искать синонимические разветвления этого слова и как определять старшие ветви? Поскольку русско-древнерусских словарей не существует (а тем более русско-древне-славянских), эта эвристическая задача решается непрямыми действиями, отысканием – по тематическому признаку – нужных контекстов.

Надо полагать, XX письмо Григория Нисского было мало кому известно в древнеславянском мире, здесь не зачитывались и «Эннеадами». Но наряду с этими текстами, предназначенными для узкого круга самых образованных, существовала общенародная школа слушания богослужебных гимнов, имевшихся на каждый день календарного года. Основная тема этих гимнов – прославление святых, скончавшихся в данный календарный день (безразлично, в каком году). Для нашего разыскания представляет интерес святой, считавшийся небесным патроном садовников и садоводства – мученик Конон, казненный во времена императора Деция [45]. В иконописных подлинниках дан его иконографический тип, Конон отличается от прочих святых тем, что в руке он держит деревцо [46]. Есть однако не отмеченное в справочниках [45; 46] изображение Конона гораздо более древнее, чем иконописные подлинники – фреска в Спасо-Нередицкой церкви под Новгородом (1199), имеющая особенность – ободок красного цвета в нимбе [47]; М. И. Артамонов задавался вопросом, не имеет ли этот ободок иконографического смысла [48]. Вопрос остался без ответа, но теперь, когда доказаны тенденции нередицких фрескистов давать беспрецедентные по символизму композиционные решения [49; 50], мы вправе ответить утвердительно, красный ободок мог мыслиться как предельно компактный символ красоты садов, предмета земных попечений Конона. Зритель с достаточно развитым символическим инстинктом мог легко угадать в красном компоненте фрески, находящемся в столь значимом месте как нимб, то есть в самом средоточии духовности, рефлекс того, чем красен сад – краснощеких яблок, спелых вишен, смородины, малины, а может быть, и дикой природы – россыпей брусники, земляничных полей, клюквенного болотца. С чего-то должно же было начинаться развитие хроматического значения прилагательного *красный* (первичное значение – 'красивый'), лексикографией зафиксированное лишь для гораздо более позднего времени [51].

В славянской рукописной традиции первое упоминание Конона находится в календаре Мстиславова Евангелия рубежа XI/XII вв. на 5 марта: *Страс(ть) с(ва)т(аа)го Конѡна • оградьника* [52]. К этому же времени относится и старший комплект славянских служебных Миней, но мартовская Минея в нем не уцелела, приходится довольствоваться показаниями цитировавшейся выше рукописи XIII в. (РГАДА, № 106).

Канон службы Конону, в греческой Минее анонимный [53], а по последним данным принадлежащий Иоанну Дамаскину [54], в первой песни содержит следующую строфу, которую мы даем в греческом оригинале и по древнерусской рукописи (л. 16 об.):

<sup>2</sup> Как положительно интерпретирует эти слова только академическая «История Византии», подразумевая, что здесь сказано о «природе, измененной искусством» садоводов [40].

Ἐφθαρσίας στολήν  
 περιβαλόμενος νῦν  
 ἐνεκεν τρίσθης, Κόνων ἔνδοξε,  
 ἀγριελαίου ἐκ ῥίζης  
 εἰς καλλιέλαιον,  
 Χριστῷ τε τοὺς φύσαντας  
 ἔκαρποφόρησας.

Нетлѣнною одежею  
 облѣченъ нынѣ  
 пресаженъ Конане славне  
 дивнаѣ маслинѣ ис корени  
 на дѣбѣлюю маслицю  
 Х(ри)с(то)ви рожьшнхъ  
 плодъ принесяз кси.

Налицо сравнение человека с самым царственным деревом средиземноморского сада – оливой, примененное уже Гомером:

Словно как маслина древо, которое муж возлелеял  
 В уединении, где искипает ручей многоводный,  
 Пышно кругом разрастается; зыблют ее, прохладяя,  
 Все тиховейные ветры, покрытую цветом сребристым;  
 Но незапная буря, нашедшая с вихрем могучим,  
 С корнем из ямины рвет и по черной земле простирает, –  
 Сына такого Панфоева, гордого сердцем Эвфорба,  
 Царь Менелай низложил и его обнажал от оружий.

(Илиада XVII, 53–60)

Однако положение обоих сравниваемых с оливой персонажей социально несопоставимо: мощный Эвфорб – сын Аполлонова жреца Панфоя, одного из троянских старейшин, Конон – никого не имевший в подчинении скромный человек физического труда, не знавший грамоты. Дамаскин дал в своем тропе нечто новое – понятие о прививке, причем святой оказывается привоем, маслиной дикой, привитой к подвою, маслине благородной, означающей неизвестно кого или что. Смысл строфы Дамаскина останется непонятным, пока мы не обратимся к источнику вдохновения поэта – Посланию апостола Павла к Римлянам (11, 16–24), где культурная олива обозначает Церковь как сообщество христиан, а под прививаемыми к ней дикими ветвями подразумеваются вчерашние язычники, принявшие христианство [55]. Процитируем Павла по изданию старшей славянской рукописи Послания к Римлянам – Христинопольскому Апостолу середины XII в. [56]:

(16) Яще бо начатъкъ с(ва)тъ, и присъпъ; и аще корень с(ва)тъ, то и вѣтви. (17) Яще ли же нѣцѣи отломниша сѧ от вѣтви, ты же, сверѣпомаслиннъ сы, присѧди сѧ въ ннхъ и причастникъ кореню и масти маслинноу бысть. (18) Не хвали сѧ на вѣтви; аще ли сѧ хвалиши, не ты корень носиши, из корень тебе. (19) Речеши же ми оубо: отломниша сѧ вѣтви, да азъ присѣплю сѧ. (20) Добро; невѣрствѣи отломниша сѧ, ты же вѣроу стонши. Не высокоудръствоуѣ, из боѣ сѧ. (21) Яще Б(о)гъ родительныхъ вѣтви не пощадѣ, еда како ни тебе не пощадитъ. (22) Виждь оубо бл(а)гость и отсѣченіи Б(о)жии; на падшихъ оубо отсѣченіи, а на тобѣ бл(а)гость Б(о)жия, аще прѣбудиши въ бл(а)гости; аще ли, а и ты отсѣченъ будеши. (23) И они аще не прѣбудоу въ невѣрствѣи, присѣпѣ пѧ сѧ. Онѣи бо кств Б(о)гъ паки присѣпѣи пѧ. (24) Яще бо ты от родительныхъ отсѣче сѧ сверѣпомаслиннъ и неродительно присѣпи сѧ въ доброу маслинноу, колми паче си родительнии присѣпѣи сѧ свои маслинѣ.

Дальнейшую эволюцию лексики этого отрывка можно проследить по критическому изданию, хронологически доводящему текст до стадии новгородской Геннадиевской Библии 1499 г. [57]; последующие этапы выходят за пределы нашей задачи. Возможны и частичные прозрения в обратную сторону, удрежняющие то, что имеется в Христинопольском Апостолу: цитаты из Послания к Римлянам есть в неопубликованных Пандектах Антиоха Черноризца (рукопись XI в., ГИМ, Воскр. собр., № 30), их сообщил И. И. Срезневский в «Материалах для словаря древнерусского языка»:

Рим 11, 17 (л. 124 «Пандект»): Ты же, сверѣпомаслиннъ сы, присѣпи сѧ и причастникъ кореню и сласти быс(ть) маслины (т. III, с. 271), Рим 11, 19 (л. 101 «Пандект»): Отломниша сѧ вѣтви, да азъ присѣплю сѧ (т. II, с. 1468).

Заодно отметим, что процитированный текст Христинопольского Апостола дает существенную поправку к И. И. Срезневскому: если в «Материалах» (т. II, с. 1453) **присѣпѣи** толкуется как 'насадить', с единственной цитатой из оригинального «Слова на собор святых отец 318» Кирилла Туровского (XII в.), то теперь, имея основание понимать **присѣпѣи** как 'привить', можно видеть истинный смысл фразы древнерусского писателя, оперировавшего непривычными для Туровской земли образами

виноградарского труда: «О блажении святители, богонасаженнаго винограда добрии дѣлатели, от него же всельстьное искоренисте тѣрние, богоразумие въ вся челоуѣкы присадисте» [58].

Ботаническая интерпретация нашего текста из Послания к Римлянам – вопрос далеко не простой. Такой эрудированный и осторожный исследователь, как бенедиктинская монахиня Фотина Рех, пишет о «своенравном преобразовании, имеющем силу символа»; «пусть процедура прививки, от которой исходит Павел, на практике разыгрывается иначе, – ведь прививают культурный привой к дикому подвою, а не наоборот – символическая мощь высказывания, пожалуй, даже возрастает благодаря этой необычности. Апостолу в его сравнении нет дела до явления природы, он имеет в виду чудесный божественный акт, который противоречит природе, взрывает ее границы и возможности. Речь идет не о совместном действии человека и природы, а о суверенном действии милости Божией, которое превосходит все земные аналогии» (сделана ссылка на неопубликованные материалы конференции по Посланию к Римлянам, автор которых – ученый-бенедиктинец Одило Казель) [59].

Эта красивая концепция вызывает возражения. Классическая филология располагает бесспорными доказательствами того, что древние практиковали в числе прочих эмпирических приемов и прививку дичка к культурному подвою, вкладывая в это действие определенный смысл – они думали, что так происходит омоложение дряхлеющего культурного дерева [60]. Добавим наше предположение, что такому осмыслению этого действия могли способствовать эмпирические наблюдения над человеческой генетикой и по-разному оценивавшиеся попытки скомпенсировать развивающуюся дурную наследственность аристократических фамилий «свежей кровью» здоровых молодых крестьянок. Древние над проблемами наследственности задумывались, это известно.

Для обозначения действия прививки греки, как видим, употребляли глагол ἐϋχευτρίζειν, буквально 'укалывать', глагол образован от имени ἕντρον 'жало', 'острие'. Словарь И. Х. Дворецкого толкует глагол ἐϋχευτρίζειν так: «досл. подстрекать, побуждать, перен. прививать» [61]. Между тем, ничего переносного в этом ботаническом значении нет, слово выразило сущность действия: в стволе дерева просверливалась дырочка, в которую вставлялось заостренное основание приживляемой ветки [60]. Не менее точно выразил обозначаемое действие и глагол *прививать*, то есть 'обмотать (мочалой) два соединяемых внахлестку участка древесной ветви'.

Действие по глаголу ἐϋχευτρίζειν требовало, очевидно, повышенной точности соответствия соединяемых поверхностей и сложных для того времени инструментов. Но они существовали и для еще более трудоемкой операции такого же рода, о которой рассказал Василий Кесарийский в уже цитировавшейся нами V гомилии:

«Есть деревья, в которых естественный порок исправляется попечением земледельцев – например, кислые гранаты и слишком горькие миндали. Если в основании ствола проделать отверстие и до самой середины вогнать обмазанный клеем сосновый клин (ὅταν διατρηθεῖται τὸ πρὸς τῇ ῥίζῃ στέλεχος σφῆνα πεύκης λιπαρὸν τῆς ἐντερίωνης μέσης διαλαθέντα δέξονται), они изменяют свой неприятный вкус в надлежащее состояние» [42, с. 310].

Как все же много должен знать археолог и какой феноменальной интуицией обладать, чтобы в раскопе с насквозь проржавевшим хозяйственным инвентарем распознать инструменты, предназначавшиеся для этой диковинной операции! Особенно если он не читал Василия Кесарийского, не входящего в круг чтения даже историков биологии [62]. Между тем, именно за археологами, за историками материальной культуры будет последнее слово в решении вопроса о том, почему в славянской лексике нет слов, по внутренней форме аналогичных греческому ἐϋχευτρίζειν, т.е. вопроса о том, применялся ли в славянских землях инструмент, пригодный для соответствующего действия.

А пока можно констатировать твердые факты: действие прививки плодового дерева древние славяне выражали глаголами *присадити* (в каноне Конону – *пресаженъ* вместо ожидаемого *присаженъ*) и *прищѣпити*. Первый из этих глаголов вышел из употребления, оставив реликт в языке современной техники: например, металлурги говорят о *присадке* ванадия, хрома, молибдена, превращающей простую сталь в легированную, высокопрочную. Второй глагол дал жизнь здравствующему русскому термину садоводства *прищепить*, который в сопоставлении с древним консонантизмом корня поддается теперь более надежному этимологизированию, чем это было возможно для М. Фас-мера.

В глаголической службе, чествующей солунских братьев Кирилла и Мефодия и восходящей к памятникам великоморавской эпохи, о славянских первоучителях сказано: «ѣ еста ѿ ѿ маѣи нѣ из загради болинъские» [63]. Из сказанного выше явствует, что сравнение далеко не случайно, оливковый сад определен историками культуры как очень древний «политико-религиозный миф» [64]. Не менее

важен и виноградник, наиболее древний фактор в истории приобщения славян к садоводству, благодаря античной греческой колонизации северного Причерноморья; как раз семена винограда являются наиболее частой археологической находкой в этом районе и на юго-западе СССР [65; 66]. Но история славянского виноградарства – это отдельная, не затрагиваемая нами тема.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Chantraine P. Heredium // Der kleine Pauly. Lfg. 12. Stuttgart, 1966. Sp. 1059.
2. Колесников В. Плодоводство // Сельскохозяйственная энциклопедия. Т. 4. М., 1973. С. 980.
3. Мурьянов М. Ф. О Десятиной церкви князя Владимира // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 171–175 (Наст. изд. Ч. II. С. 308–312).
4. Синская Е. Н. Учение Н. И. Вавилова об историко-географических очагах развития культурной флоры // Вопросы географии культурных растений и Н. И. Вавилов. М.; Л. 1966. С. 22–31.
5. Schneider C. Garten // Reallexikon für Antike und Christentum / Hg. von Th. Klauser. Lfg. 63. Stuttgart, 1972. Sp. 1052.
6. Beranová M. Obst // Enzyklopädisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte Europas. Bd. 2. Prag, 1969. S. 947.
7. Beranová M. Zemědělství starých slovanů. Praha, 1980.
8. Körber-Grohne U. Nutzpflanzen und Umwelt im römischen Geimannen. Stuttgart, 1979.
9. Hopf M. Vor- und frühgeschichtliche Kulturpflanzen aus dem nördlichen Deutschland. Mainz, 1982.
10. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus. Institutiones divinarum et humanarum litterarum // Patrologia latina / P. p. J.-P. Migne. T. 70. Paris, 1847. Lib. I, 28, 6–7.
11. Fois-Ennas B. II Capitulare de villis. Milano, 1981.
12. Metz W. Die Agrarwirtschaft im karolingischen Reiche // Karl der Grosse. Persönlichkeit und Geschichte / Hg. von H. Beumann. Düsseldorf, 1966. S. 489–500.
13. Комаров В. Л. Избранные сочинения. Т. 12. М.; Л., 1958. С. 61.
14. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 136.
15. Денисова Л. В., Никитина С. В. Дикие сородичи культурных растений и их охрана. М., 1982.
16. Бердышев А. Д. От дикорастущих растений до культурной флоры. М., 1984.
17. Засурцев П. И. Новгород, открытый археологами. М., 1967. С. 115.
18. Жуковский П. М. Культурные растения и их сородичи. Л., 1971. С. 447.
19. Kirkinen H. Karjala idän kulttuuripiirissä. Helsinki, 1963.
20. Паялин Н. П. Материалы для составления истории Валаамского монастыря. Вып. I. О розысках древностей честной обители. Выборг, 1916.
21. Богуславский Г. А. Соловецкие острова. Путеводитель. М., 1968. С. 90.
22. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 236.
23. Trypanis C. Fourteen Early Byzantine Cantica. Wien, 1968.
24. Der altrussische Kondakar. Das Kirchenjahr, 2: Dezember bis März / Hrsg. von A. Dostál, H. Rothe, E. Trapp. Giessen, 1979. S. 188–189.
25. Рода нашего напевы. Избранные песни рунопевческого рода Перттуненов / Науч. ред. Э. Г. Карху. Петрозаводск, 1985. С. 83, 246.
26. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. СПб., 1912.
27. Словарь церковнославянского и русского языка, составленный II Отделением Имп. АН. Т. 4. СПб., 1847. С. 480.
28. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1882 (1955). С. 673.
29. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 55.
30. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1. М., 1974. С. 59.
31. Keydell R. Kerkidas // Der kleine Pauly. Lfg. 14. Stuttgart, 1967. Sp. 200–201.
32. Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 3. Paris, 1974. P. 951.
33. Krinetzki L. Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma. Düsseldorf, 1964. S. 171, 304.
34. Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X в. / Введение, пер. с греч. и коммент. Е. Э. Липшиц. М.; Л., 1960.
35. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1. М., 1974. С. 44–47.
36. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 7. М., 1980. С. 156–157.
37. Enciclopedia agraria Italiana. Vol. VI. Roma. 1969. P. 4.
38. Gregorii Nysseni opera. Vol. 8/2. Epistulae / Ed. G. Pasquali. Leiden, 1959. P. 68–72.
39. Honigmann E. Vanota // Pauly – Wissowa. Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 2. Reihe. Hbd. 15. Stuttgart, 1955. Sp. 348.
40. История Византии. Т. I. М., 1967. С. 76.
41. Plotinus. Enneads. Vol. 2. Cambridge (Mass.); London, 1979.
42. Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron / P. p. S. Giet. Paris, 1968 (= Sources chrétiennes, n° 26 bis). P. 313.
43. Scharff B. Der Garten im Wandel der Zeiten. Leipzig, 1984. S. 50.

44. *Feist S.* Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden, 1939. S. 295.
45. *Bibliotheca Sanctorum.* Т. 4. Roma, 1964. Col. 152–154.
46. *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Bd. 7. Freiburg, 1974. S. 332–333.
47. *Мурьянов М. Ф.* К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII в. // *Richerche Slavistiche.* Roma. 1966. Vol. XIV. P. 38. Tab. 5 (Наст. изд. Ч. I. С. 169; рис. 5).
48. *Артамонов М. И.* Мастера Нередицы. Новгородский исторический сборник. Вып. 5. Новгород, 1939. С. 43–44.
49. *Мурьянов М. Ф.* «Синие молнии» // Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти В. В. Виноградова. Л., 1971. С. 23–28 (Наст. изд. Ч. I. С. 557–561).
50. *Мурьянов М. Ф.* К символике нередицкой росписи // Культура средневековой Руси. Посвящается 70-летию М. К. Каргера. Л., 1974. С. 168–170 (Наст. изд. Ч. II. С. 300–303).
51. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 16–21 (статья О. В. Малковой).
52. *Апракос Мстислава Великого* / Под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983. С. 259.
53. *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, 4. Ἐν Ῥώμῃ, 1898. Σ. 24.
54. *Analecta hymnica Graeca.* Vol. VII. Roma, 1971. P. 365.
55. *Danes W. D.* Romans 11, 13–24. A Suggestion // *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique.* Mélanges M. Simon. Strasbourg; Paris, 1978. P. 131.
56. *Actus epistolaque apostolorum palaeoslovenice* / Ed. Aem. Kałuźniacki. Wien, 1896. P. 128–129.
57. [Воскресенский Г. А.] Древнеславянский Апостол. Вып. 1. Послания святого апостола Павла... Послание к Римлянам. Сергиев Посад, 1892. С. 170–175.
58. *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского, 8 // ТОДРЛ. Т. XV. М.; Л., 1958. С. 347.
59. *Rech Ph.* Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung. Bd. 2. Salzburg, 1966. S. 509, 511.
60. *Gross W. H.* Öl, Ölbaum // *Der kleine Pauly.* Lfg. 19. Stuttgart, 1970. Sp. 244–246.
61. Древнегреческо-русский словарь / Составил И. Х. Дворецкий. Под ред. С. И. Соболевского. Т. 1. М., 1958. С. 450.
62. *Поляков И. М.* Вопросы истории биологии... (предисловие редактора) // Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина. М., 1960. С. 9.
63. *Slovník jazyka staroslověnského.* Sv. 18. Praha, 1968. S. 193.
64. *Detienne M.* L'olivier, un mythe politico-religieux // *Revue de l'histoire des religions.* Vol. 178. Paris. 1970. P. 5–23.
65. *Янушевич З. В.* Культурные растения первобытного периода и средневековья на Юго-Западе СССР. Автореф. дис.... докт. биолог, н. Кишинев, 1978.
66. *Николаенко Г. М., Янушевич З. В.* Культурные растения из раскопок сельской округи Херсонеса // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М., 1981. № 168. С. 26–34.

## НЕСКОЛЬКО УТОЧНЕНИЙ К «СЛОВАРЮ ЯЗЫКА СКОРИНЫ». Статья опубликована: Советское славяноведение. 1989. № 4. С. 86–94.

Исследование языка Франциска Скорины – актуальная тема славяноведения, над ней трудятся филологи [1]. Их настольной книгой стал разработанный В. В. Аниченко «Словарь языка Скорины» под редакцией академика В. И. Борковского [2]; книги Скорины занимают почетное место в ряду источников академического «Исторического словаря белорусского языка» [3]. Достижения есть [4], их предстоит развивать. Научный редактор «Словаря языка Скорины» скромно полагал, что этот труд «дапаможа глыбей зразумець тэксты», изданные великим белорусским просветителем [5]. «Исторический словарь белорусского языка» это углубление продолжает, устраняя недочеты «Словаря языка Скорины». Так, если в последнем имеется словарная статья на слово ГОДОЛИЯ, определением которому служит вопросительный знак, то «Исторический словарь белорусского языка» снял не только вопросительный знак, но и само слово, попавшее в «Словарь языка Скорины» по недоразумению – оно является личным мужским именем (4 Цар 25, 22), а имена собственные в оба «Словаря» не включаются по условиям задачи.

Работу по снятию вопросов, оставшихся нерешенными в «Словаре языка Скорины», нужно продолжить, помогая тем самым готовящимся выпускам «Исторического словаря белорусского языка». Это и является темой нижеследующих заметок, относящихся ко второму тому «Словаря языка Скорины».

1. «РАСПАЦ м.?» [4, с. 164]. В 18–19 главах IV Книги Царств некое высокое лицо ассирийской гражданской администрации времен царя Сеннахериба называется *Rabsaces* (Вульгата) или *Ραψακης* (Септуагинта), откуда метатезой *ps > sp* получился *Раснаць*. «Такие титулы иногда трактуются как имена собственные» [6].

2. «РУЙНОСТЬ ж. Реўнасць?» [4, с. 191]. Гапакс, находящийся в 26 главе Книги Иисуса сына Сирахова (Бен Сиры). В эпоху Скорины основополагающий древнееврейский текст Бен Сиры известен не был, он и сейчас является проблемным [7]. Септуагинта, Вульгата и русская традиция дают разную нумерацию интересующего нас стиха:

Πορνεία γυναικὸς μετεωρισμοῖς ὀφθαλμῶν  
καὶ ἐν τοῖς βλεφάροις αὐτῆς γινώσθησεται (26,9).

Fornicatio mulieris in extollentia oculorum  
et in palpebris illius agnoscetur (26, 12).

Русский синодальный перевод «Наклонность женщины к блуду узнается по поднятию глаз и век ее» (26, 11) неправилен даже с точки зрения формально грамматической, не о поднятии век говорилось у древних, а о веках как таковых, безотносительно к их движению или неподвижности. Подразумевались косметические ухищрения по разрисовке век, в этом искусстве ближневосточная культура достигла высокого уровня уже в глубокой древности<sup>1</sup>. Пожалуй, самым красноречивым свидетельством этого является в самой Библии личное имя младшей дочери многострадального Иова. Святой праведник назвал ее именем Керенгаппух (древнееврейское *qaeraen happuk*, буквально «коробочка для глазной косметики» [9]). «И не было на всей земле таких прекрасных женщин, как дочери Иова» (Иов 42, 15). Здесь контекст вполне благожелателен к идее косметики, но в целом библейские авторы видели двоякую природу этого художественного явления, способного вызывать и далеко не целомудренное восхищение женщиной (Притч 6, 25).

Считается, что Скорина, формируя свой библейский текст, исходил в основном из текста чешской Библии венецианского издания (1506) [10]. Нам для сравнений доступна чешская первопечатная Библия – инкунабул 1488 г. Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина, где соответствующий стих читается так:

Smilnost zeny na wyzdwizeni oczij,  
a na woboczij jejich poznana bude [11].

У Скорины это обрело следующий вид:

<sup>1</sup> Ср. описание убранства богини Иштар в аккадской версии «Путешествия Иштар в подземное царство»: «Она взяла парик для своего чела <...> Ожерелье из маленьких камней лазурита повесила она вокруг шеи. Двойные жемчужины положила она на грудь, золотой браслет надела на руку. Украшение, именуемое "Мужчина, приди, приди!", она навесила на свои перси <...> Косметику, именуемую "Мужчина должен прийти, должен прийти", она наложила вокруг своих очей» [8].

Благодѣиность женѣскаѣ на въздвиженни очню еѣ,  
и рѣиность еѣ на обочню еѣ познана бываеѣтъ [12].

Как видим, неясное слово *руйность* во всех предшествующих Скорине языковых ипостасях библейского стиха, в том числе и в древнейшем славянском свидетельстве – цитате в киевском Изборнике 1073 г. (блѣдѣ женѣскѣ въ възирании очнѣмъ и въ вѣждахъ ѿи познана блѣдѣтъ [13]) ничему не соответствует, оно является собственным скорининским приращением текста и не может быть интерпретировано средствами библейской филологии.

Чтобы спасти догадку «Словаря языка Скорины», по которой оно может иметь значение «ревность», придется вспомнить, что сама *ревность* иногда этимологизируется как производное от *реву* (инфинитив – *рюти*, впоследствии *реветь*) – о животных во время течки, календарный срок которой по выразительным древнерусским названиям месяцев приходится на *зарѣвъ* ('август') и *риѣнъ* ('сентябрь'); сюда же относится *рювится* 'soire' [14]. В этом случае *руйность* имеет значение 'половая опытность'. Но не менее вероятно, что Скориной подразумевалась просто 'разрушенность' и *руйность* производно от латинского *ruina* 'руина', 'развалина', в образном применении к состоянию здоровья.

Смысл белорусского добавления в библейский текст становится ясным: к мыслям древнего моралиста Бен Сиры – между прочим, уважительно относившегося в искусству врачевания (Сир 38, 1–15) [15] – добавилось зоркое наблюдение диагноста, доктора медицины Падуанского университета Франциска Скорины. Оно единым словом выразило трагизм женской судьбы, часто за немногие годы превращавшей юных красавиц в гинекологически искалеченных старух, это проявлялось прежде всего по тому, что у женщины творилось вокруг глаз, *на обочю*. Здесь нельзя не выразить сожаление, что «Словарь русского языка XI–XVII вв.» толкует слово обочие только как «висок, глазную впадину» [16], не учитывая обобщенное значение 'место вокруг очей', подразумеваемое Скориной, чьи книги предназначались для Руси и были написаны языком, понятным на Руси, во всяком случае в ее западных областях.

3. «СЕДИВЕЦ м. Засядацель?» [4, с. 203]. Очевидно, что лексикограф склонен считать непонятное слово родственным с такими словами, как *сидеть*, *седалище*. Но первоисточник – библейский текст Сир 25, 6 на всех языках недвусмысленно говорит о людях в возрасте *седины*, которым подобает вершить суд.

4. «СКЕРИТИСЯ. Сагнуца, скурчыца?» [4, с. 211]. Контекст любопытен как один из немногих образчиков ветхозаветного юмора [17]: Давид, попавший в руки врагов, притворился безумным и поэтому был отпущен. В изложении Скорины, он *прекривилъ совѣѣ ѿста предъ ѿхисомъ, и скерилъ межн ими, и вилъ совом о дѣри, и слинны текли емъ по браде* [18]. Это похоже на симптомы эпилептического припадка, поэтому толкование *скерилъ* как «согнулся, скорчился» неприемлемо, оно противоречит динамизму всей сценки. Скорина следовал чешской традиции в выборе слова для 1 Цар 21, 13, в чешской первопечатной Библии здесь стоит *sskerzylse*, поэтому представляется уместным русский эквивалент 'сощерился', что, впрочем, потребует перестройки материала статьи на *щерить* «Этимологического словаря русского языка» М. Фасмера [19]. Чешская Библия основана на букве и духе Вульгаты, но в данном случае отступилась от нее, латинское *collabebatur* отражает другой медицинский признак эпилептического припадка – обморочное состояние.

5. «СМОРИЩКА ж. Маршчына?» [4, с. 227]. Сомневаться здесь не в чем, толкование соответствует контексту (Иов 16, 8).

6. «ТРЕСЛО н. Сцягно?» [4, с. 286]. Тема контекста – анатомия расчленяемой туши жертвенного животного (Лев 4, 9). Скорининское слово лучше смотрится на фоне этимологически родственного старославянского *чрѣсла* мн. и его производных в живых славянских языках, в том числе чешского *tríslo* мн.

7. «УЛЯИ м.» [4, с. 309]. Речь идет о названии реки (Дан 8, 2.16), имена собственные в «Словарь» соответственно заданию входить не должны.

8. «ФИМОВЫИ прым.» [4, с. 330]. Корабль доставил царю Соломону дары царицы Савской, в том числе *древа ѿнмова многа зѣло, и каменнѣ драгаго* (3 Цар 10, 11). Так у Скорины, а в чешской первопечатной Библии – *drzewie jimenet tymowe*, тогда как в Вульгате – *ligna thyina*, 'туевая древесина'.

В Септуагинте и в церковнославянской Елизаветинской Библии ботаническое наименование дерева в этом стихе вообще отсутствует. Современник Скорины Мартин Лютер, переводя Библию на

немецкий язык, считал, что здесь подразумевается сандаловое дерево (Sandelholz), в скрытом виде это решение вошло и в русский синодальный перевод, где дерево названо красным, что одно и то же (*Pterocarpus santalinus*, место произрастания – Индия). Между тем, заимствованное Скориной чешское слово представляет собой искаженную транскрипцию латинского, *ligna thyina*.

9. «ФОКГ м.?» [4, с. 330]. В 2 Цар 16, 1 речь идет о паре навьюченных ослов, у Скорины они же несли сѣть на собѣ двесте бохановъ хлѣва, и сто свазковъ вина сѣхого и седмъ крошень фокговъ и два сохды вина [20]. В первопечатной чешской Библии – *dwiestie pecnuow chleba: a sto swazkuow wina sucheho: a sto zhrud fikuow: a dwie nadobie wina*. Здесь славянская мысль отошла от буквы Вульгаты, где значится *centum massis palatharum*, «сто кусков прессованных фруктов». Это предполагает знание славянами плодов фи́ги – ближневосточной реалии, зафиксированной в Септуагинте.

10. «ФРАСТЬ ж.?» [4, с. 330]. Надлежит исправить в «Словаре языка Скорины» грамматический род этого слова на мужской и конечное Ъ заменить на Ъ, как у Скорины: быти под(ъ) фрастъми [21, л. 35 об.]. В чешской первопечатной Библии – *bywati pod chrastmi*. Налицо древнее слово, из которого произошли русское *хворост*, чешское *chrast* 'кустарник', немецкое *Forst* 'лес'. Этимологи считают это слово доиндоевропейским [19].

11. «ЩХАНИЕ н.?» [4, с. 355]. Надлежит внести поправку в указание «Словаря» на первоисточник, якобы Исход. На самом деле цитата взята из книги Иова (41, 10) и является частью описания могучего бегемота [22; 23]: щхѣхание его блескъ огня [21, л. 49 об.], в чешской первопечатной Библии – *kychanie jeho blesk ohnie*. Разбираемое слово всеми понималось однозначно – как *sternutatio* 'чихание'.

На этом хотелось бы поставить точку. Но было бы нечестно перед наукой уклониться от самой грустной части анализа «Словаря языка Скорины» – от разбора хотя бы некоторых случаев, когда в сознании его составителя и научного редактора была уверенность в правильности определений, но без достаточных на то оснований.

12. «ПЕРЕДЕЛ (предел) м. 1. Частка правослаўнага храма з самастойным прастолам» [4, с. 12]. За этим следуют три иллюстрирующие цитаты – одна из Книги Бытия, две из Третьей Книги Царств. Возразим, что в эпоху, к которой относятся эти источники, православия и вообще христианства еще не существовало, при Ное – и синагог [24].

13. «ПЕЧАТЬ ж. 1. «Фігура, вобраз» [4, с. 18]. Это определение отнесено к контексту, где сообщается, как Даниил был брошен в яму на съедение львам, над ямой водрузили камень, его же царь запечаталъ естъ пер(ъ)стеном(ъ) своим(ъ) и печатьми вельмож(ъ) своихъ (Дан 6, 17) [25]. В чешской первопечатной Библии – *kral naznamenal prstenem swym a prstenem sslechticzow swych*. В Вульгате – *quem obsignavit rex anulo suo et anulo optimatum suorum*. Таким образом, необходимо иное определение толкуемого слова – например, 'рельефный перстень, способный делать отпечаток на пластичном материале'.

14. «ПИРОГ, м. Хлеб сітны. Возмешъ ... пирога покропленыи олеемъ (КІ, 56)» [4, с. 19]. Ссылка на л. 56 скорининского Иова неверна, в этом издании 51 лист. Исправление при характерной для «Словаря» системе ссылок не на главу и стих библейского текста, а на лист мало кому доступного музейного издания – задача, которую легче выполнить составителю «Словаря». По смыслу стиха, речь идет об одном из ритуальных предписаний Пятикнижия Моисеева, причем ни в одном из них не говорится о просеивании муки через сито, поэтому в определении эпитет *сітны* неуместен.

15. «ПЛОЩИЦА ж. Вош» [4, с. 25]. Если быть точным, то у Скорины не *площица*, а *пловица* – причем только однажды, в сочиненном самим Скориной развернутом надписании к 8 главе Исхода, а в собственно тексте главы – только *бловица*, многократно. Парность глухого и звонкого начального согласного закономерна, наличие слова у Скорины – полезный корректив к «Этимологическому словарю славянских языков», утверждающему, что это – исключительно украинское слово со значением 'клоп' [26]. В чешской первопечатной Библии скорининским *бловицам/пловицам* соответствуют *stienicze*, в Вульгате – *sciniphes*, в Септуагинте – σκνίφες. Греческая этимология видит здесь ненадежно идентифицированное насекомое, – не то комара, не то мелкого муравья – поедающее фи́ги и даже древесину [27].

16. «ПОДПОПЕЛНЫЙ прым. Шэры (попельнага колеру)» [4, с. 44]. Этот эпитет проиллюстрирован тремя цитатами, все они относятся к печеному хлебу. Одна из них – о гостеприимстве Авраама, теме знаменитой рублевской «Троицы». По воле Авраама была взята лучшая, тончайшая мука (в Вульгате – *simila*), из нее он попросил жену испечь хлебы в золе (*fac*

subcinericios panes). Этот эпизод из Книги Бытия (18, 6) не дает никаких оснований отождествлять цвет получившегося хлеба с цветом золы, эпитет подразумевает только способ испечения и должен быть определен как 'испеченный под горячим пеплом, золой'.

17. «ПОРОК <sup>2</sup> м. Сценабітная гармата» [4, с. 73]. Согласно Вульгате, Варак бросился в крайнюю опасность, словно в пропасть, *quasi in praeceps ac barathrum se discrimini dedit* (Суд 5, 15). Чешская первопечатная Библия своенравно отклонилась от буквализма, Варак по скорости действий уподоблен камню, вылетевшему из пращи (чеш. prak): *v prke bieze do propasti*. Скорина применил это же славянское слово, но с полногласием: **яко с порока бежа до пропасти** [28]. Ничего стенобитного в этом художественном образе нет, в ветхозаветную эпоху крепостные стены пробивали не пращей, а тараном – тяжелым бревном с металлической головной частью, его энергия движения была большой за счет массы, а не скорости.

18. «ПОХИБА ж. Сумненное» [4, с. 91]. Когда о Самуиле шла слава как о прозорливце, не ошибающемся в предсказаниях, один человек сказал другому: «...все, что он ни скажет, сбывается» (1 Цар 9, 6). В Вульгате эта фраза имеет несколько иную синтаксическую структуру: *omne quod loquitur sine ambiguitate venit*, где смысловая нагрузка русского *ни*, подчеркивающего отсутствие исключений в констатации, выражена словосочетанием *sine ambiguitate*, буквально 'без двусмысленности'. Текст чешской первопечатной Библии воспроизводит латинскую модель: *wssecko toz komu powi bez pochyby tak przychazie*. Так и у Скорины: **все еже аще речеть комѹ безѹ похѹбы збывается** [18, с. 18 об.]. Извлекать существительное из оборота **безѹ похѹбы**, фактически являющегося неразложимым наречием, и давать лексикографическое определение имени похиба, не считаясь с оттенками контекста – значит писать словарь не к данному памятнику, а словарь вообще. Результат налицо: согласно предложенному определению, в контексте должна быть семантика сомнения, но ее нет.

19. «ПРАВИЛО <sup>1</sup> н. Карона» [4, с. 96]. Предмет, оказавшийся среди украденного Аханом, представлял собой, по тексту Скорины, **правило златое** весом 50 сиклей (Нав 7, 21), что составляет примерно 420 грамм. Русская Синодальная Библия называет его слитком, в церковнославянской Библии это **сѹдѹзъ**, в лютеровской Библии – палочка, *eine Stange von Gold*. В Вульгате – *regula*, что близко к лютеровскому и скорининскому пониманию. В Септуагинте – **ῥῶσσα**, буквально 'язык'. Но так и в исходном масоретском тексте. Гевраистика поясняет: в форме языка отливались слитки золота [29]. Что дало повод предположить здесь корону, вопреки достаточно прозрачной семантике славянского слова, – неясно.

20. «ПРЕЛОМЛЕНИЕ: преломление хлеба. Цялеснае кармленне» [4, с. 106]. Совсем не так! Для архаической традиции Ближнего Востока преломление хлеба – это высоко духовный акт, предваряющий семейную трапезу. Он совершался главой семьи или по его просьбе почетным гостем дома и состоял в разламывании хлеба на куски по числу участников трапезы, с возведением очей к небу и молитвенными словами (*berakha*). У апостола Павла этот акт прямо относится к таинству Евхаристии (1 Кор 10, 16–17) [30].

21. «ПРИДВЕРНИК м. Швейцар» [4, с. 119]. Конечно, лексика любого синхронного среза языка сводит в единую функционирующую систему множество слов, совершенно разнородных по происхождению, возрасту, стилистической окраске. И все же есть пределы возможного в сочетаемости, швейцар (в исходном значении – выходец из Швейцарии) в Ветхом Завете – за этими пределами.

22. «ПРОВОЛОК м. Дрот, струна» [4, с. 139]. Еще не увидев текст, есть от чего насторожиться: в эпоху Скорины, не говоря уже об эпохе Ветхого Завета, не было проволоки как изделия железоделательной промышленности, изготавливаемого вытягиванием («волочением» – отсюда само название проволоки) нагретой добела прокатной заготовки через отверстие в стальной доске.

Обратимся к скорининскому тексту Книги Чисел 10, 7. **Есть ли ж восхоушии собрати людей посполитыхъ. То да трѣбать проволокомъ не преламиваючи** [31]. Сличим его с Вульгатой: *Quando autem congregandus est populus, simplex tubarum clangor erit et non concise ululabunt*. Отсюда ясно, что предписывается Библией. Трубный сигнал сбора должен звучать ровно, протяжно (скорининское наречие – **проволокомъ**), без преломлений.

23. «ПРОХОДНЯ ж. Вячэрняя зорка» [4, с. 151]. Относится это к космогоническим размышлениям философствующего Иова о Творце: **Онъже сътвориъ звѣз(ъ)ды рекомыя възъ, и звезды рекомыя власожеици и Проходни** (Иов 9, 9) [21, л. 13 об.]. Обращает на себя внимание отсутствие

похожего слова в чешской первопечатной Библии: *Kteryz posobi hwiezdy rzeczene Wuoz a hwiezdy Proucznez a hwiezdy rzeczene Kuratka*. Нет ничего подобного и в Вульгате: *qui facit Arcturum et Oriona et Hyadas*. Под *Проходней* Скорина подразумевал Венеру, она является звездой вечерней в такой же мере, как и звездой утренней, в этом – недостаток предложенного определения. *Прходня* – название восточнославянское, оно употреблено в этом же стихе Иова новгородской Геннадиевской Библией 1499 г. [32].

24. «РЫТЯНА (ритина) ж. Гравюра» [4, с. 193]. К этому определению даны три цитаты, из них первые две не отыскиваются по указанным в «Словаре» адресам. Во всяком случае речь в этих цитатах идет об архитектурном декоре, как и в третьем примере, взятом из описания воздвигнутого царем Соломоном иерусалимского храма (3 Цар 6, 18). У Скорины этот стих выглядит так: **И д(з)сками кедровыми весь храм, внѣтрн выл(з) овложен(з), делом рѣзаным(з) испованым(з) и ритинами высеѣ(з)лыми оукрашен(з).** Тако иже жадный камень стѣны не мог(з)ла видан(з) выти [33, л. 134 об.]. Эпитет к толкуемому слову пояснен в другом месте «Словаря»: «ВЫСЕДЛЫИ тое, што высельи <...> ВЫСЕЛЫИ Арнаментаваны» [4, т. I, с. 108]. Итак, *ритина* – орнаментированная гравюра? Все становится на свои места при обращении к Вульгате: *Et cedro omnis domus intrinsecus vestiebatur habens tornaturas et iuncturas suas fabrefactas et caelaturas eminentes. Omnia cedrinis tabulis vestiebantur, nee omnino lapis apparere poterat in pariete*.

Под *ритиной* подразумеваются выпуклые рельефы, *caelaturas eminentes* – то ли резьба по дереву, то ли металлическое литье (ср.: 3 Цар 7, 24, где *ритина* соответствует латинскому *sculptura*).

25. «СКОРА ж. Тое, што кожа» [4, с. 214]. Так интерпретировано краткое прилагательное **сору** в форме множественного числа именительного падежа среднего рода, засвидетельствованное цитатой **шт оутра до вечера преманаетсѣ часъ, и всѣ сна сора сътъ пред очима Б(о)жьими** (Сир 18, 26). Ср. в Вульгате: *A mane usque ad vesperam immutabitur tempus, et haec omnia citata in oculis Dei*.

26. «СЛИВАТЕЛЬ м. Скульптар» [4, с. 219]. В адресе цитаты ошибка, текст взят не из Иова, а из Исхода. Упущен интереснейший случай разобраться по лексическому материалу в архаической технологии литейного искусства. Скорина в ней разобрался глубже нынешних ученых, причем в выборе слов проявил независимость от чешских прецедентов перевода стихов Исх 32, 3–4. **И снесоша срезни ко Ааронѣ. Он(з) же внигда възмѣ шт(з) ннхъ, вчинилъ з(з)рѣзъ яко чинѣть и сливатели. И дѣлалъ имъ телецъ снѣнъ** [34, с. 60 об.]. Это – повествование о том, как золотые украшения, пожертвованные израильтянами, Аарон переплавил в золотого тельца для поклонения. Скорининскому **вчинилъ з(з)рѣзъ** соответствует в чешской первопечатной Библии *vczinil formu*, **з(з)рѣзъ** – это не беспомощное *сутыкненне* [4, т. 1, с. 238], а литейная форма. *Сливатель* – это мастер литья, а не скульптор, работающий, по точному смыслу названия своей профессии, резцовым инструментом. Скорина, конечно, справился в Вульгате: *Quas cum ille accepisset, formavit opere fusorio, et fecit ex eis vitulum conflatilem*.

27. «СМЕЯТИ незак. Насмѣхацца» [4, с. 225]. Своенравно построен единственный в своем роде переходный глагол, причем без *ся*. Построен по недоразумению, из формы настоящего времени множественного числа третьего лица *смеютъ* надлежало вывести инфинитив *смѣти*. На такой весьма сомнительной основе прочитан стих Иудифь 14, 13 о том, как сыны Ассира собирались разбудить Олоферна на ложе Иудифи: **Возвѣдите его понеже мыши вылез(з)ли сът(з) з(з) дѣла и смѣють насъ позывати к(з) бою** [35]. В Вульгате – *Intrate et excitate ilium, quoniam egressi mures de cavernis suis ausi sunt provocare nos ad proelium*.

28. «СОБЛУДИТИ зак. 1. Захвацаъ» [4, с. 231]. Из императива следовало вывести инфинитив *соблюсти, облусту* – о праздновании Израилем дня исхода из египетского плена: **соблѣдите день сей в родѣхъ вашихъ обычаемъ вѣч(з)ными** (Исх 12, 17) [34, л. 23 об.]. В Вульгате – *custodietis diem istum in generationes vestras ritu perpetuo*.

Предлагаемый же Словарем инфинитив СОБЛУДИТИ к делу не относится, потому что он имеет иное значение – 'сотворить блуд'.

29. «СПАХАТИ ♦ грех спахати саграшыць» [4, с. 244]. Вызывает большое сомнение, отсутствовала ли у этого глагола способность входить в свободные сочетания. В славянском переводе Лев 20, 13 видна архаичность семантики глагола *спахати*, в сравнении с ней земледельческое

значение вторично: *ѡще кто лажеть с мѡжескимъ(ъ) поломи ложемъ женъ(ь)скимъ(ъ) ова два превеликий грехъ спахали сѣтъ, про то жъ ова два смертию да ѡмрътъ кровь ихъ да вѣдетъ на нихъ* [36]. В чешской первопечатной Библии – *oba dwa hanebnost spachali*. В Вульгате – *uterque operatus est nefas*. Польский глагол *pachać* имеет два значения: 'причинять зло', 'копать, пахать'. Первое старше, из-за него во втором поначалу было предубеждение против земледелия, страх перед потревоженными хтоническими силами. Просторечный глагол *napachать* 'напортить', в исходной точке развития вряд ли связан с семантикой принижения или осмеяния труда пахаря, в историческую эпоху пахота неизменно считалась святым делом.

30. «ТОЧЕНИЦА ж. Смала» [4, с. 284]. Есть, конечно, своя эстетика, своя изобретательность в таком ходе мысли интерпретатора: в эпоху Ветхого Завета лесные богатства были почти нетронутыми, из могучих стволов деревьев живописно источалась смола, которую естественно назвать *точеницей*. Но это импровизированное решение незачем записывать перед цитатой из текста, имеющего тысячелетия толковательной традиции и представленного на множестве древних и новых языков, причем каждый раз рождение перевода требовало филологических решений. Кстати сказать, чешская первопечатная Библия с переводом интересующего нас здесь стиха 3 Цар 7, 23 не справилась, в ней сделан пропуск.

Речь идет о декоре огромного бассейна из литой меди во дворце царя Соломона. Скорина излагает: *Пять локтей вышина его. И точеница тридцети локтей обкрѣжала около его. И ритина подъ краемъ(ъ) объ(ъ)хожала его десяти локтен окрѣжанци море. Два рады ритинъ зримыхъ были слиты* [33, л. 138 об.]. В Вульгате – *quinque cubitorum altitudo eius, et resticula triginta cubitorum cingebat illud per circuitum*. Здесь соответствующее *точенице* существительное *resticula* – уменьшительная форма от *restis* 'веревка', 'канат', в русском синодальном переводе *снурок*. Рельефный витой снурок, отлитый заодно с корпусом бассейна. Выбор скорининского слова обусловлен тем, что *точити* имеет в ряду своих значений и такое, как 'вращать', 'вить' (ср. выражение *токарный станок*).

31. «ФАВОР м. Пашана, павага» [4, с. 329]. Здесь читатель ощущает аромат белых лилий герба Валуа, атмосферу придворного этикета современного Скорине Парижа, разливающуюся по всей Западной Европе до Праги. Очарованию кладет конец цитата, следующая за справкой, что такое *фавор* в понимании научного редактора «Словаря». Увы, цитата – ветхозаветная, 1 Цар 10, 3: *и дадеи пойдешь и придеши(ъ) къ дѣбѣ Фаворъ* [18, л. 20 об.]. В чешской первопечатной Библии – *k dubu Tabor*. В Вульгате – *ad quercum Thabor*. Имя собственное для конкретного экземпляра дерева – нечто не укладывающееся в языковое сознание наших современников, но в архаическую эпоху это было в порядке вещей.

32. «ЦЫКЛО н. Сукенка» [4, с. 339]. Небрежное прочтение слова! В скорининском тексте отчетливое *цькло* 'стекло'. Это – из высказывания праведного Иова о премудрости: *не вѣдетъ еи прировнано злато ани цькло* (Иов 28, 17) [21, л. 33 об.]. В чешской первопечатной Библии – *stкло*, в Вульгате – *vitrum*. Подразумевалось нечто драгоценное, это ясно из этимологии: праславянское слово *\*stьklo* происходит от готского *stikls* 'кубок'.

33. «ЯДРО<sup>2</sup> н. Сцягно» [4, с. 358]. Ошибка допущена «Словарем» в указании адреса цитаты, искать ее нужно в знакомом нам описании могучего бегемота (Иов 40, 12). Текст Скорины гласит: *Сила его въ бедрахъ(ъ) его, и мощъ его въ пѣпе ч(ь)рева его. Обкрѣчаетъ хвостъ(ъ) своѣ иковы кѣд(ь)ръ, жилы иадеръ(ъ) его споены сѣтъ* [21, л. 38 об.]. Если ядро есть *сцягно*, т.е. *бедро*, то это не вяжется с тем, что бедра уже названы в контексте как вместилище силы; слово *ядро* многозначно, но значение 'бедро' пока в словарях отсутствует.

Для уяснения смысла рассматриваемого слова обратимся к чешской первопечатной Библии: *Syla je(h)o w bedrach jeho, a mocz jeho w pupku brzicha jeho; skrczuje wczas swiuoy yakoz to kzedr, zily narokuow jeho spojene jsu*. Этим задача решается, чешское *nároky* 'семенники, мужские яички' соответствует восточнославянскому слову *ядра*. Подтверждение находится в тексте Вульгаты: *nervi testicularum eius perplexi sunt*. Определение ядер как семенников представляет собой маленькое лексикологическое открытие: в «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского таких данных нет, а правильность выбора слова удостоверяется тем, что Скорина – врач.

Скорининские тексты ветхозаветных книг характеризуют белорусского просветителя как вдумчивого филолога, находившегося во всеоружии энциклопедических знаний. Их реконструкция должна вылиться в форму «Словаря языка Скорины». Скорина переводил тексты – это значит, что в

оптимальном словаре предстоит свести воедино лексикологические данные текстов исходных и конечных, только тогда станет ясной разница. Ясной без того, чтобы по каждому отдельному слову возникала необходимость обращаться к таким книгам, которых сегодня вообще нет на белорусской земле. «Словарь языка Скорины» нужен не только как памятник славянскому гуманисту, выдающейся языкотворческой личности отдаленного прошлого. Такой словарь станет надежной опорой филологической образованности здравствующего и грядущих поколений белорусских – и не только белорусских – гуманитариев.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Анічэнка У. В., Жураўскі А. І.* Беларуска-іншаславянскі сінкрэтызм мовы выдання у Францыска Скарыны. Мінск, 1988 (Доклад на X Международном съезде славистов).
2. *Аниченко В. В.* Словарь языка Скорины // Научно-реферативный бюллетень (отечественная литература). № 78. Франциск Скорина в белорусском советском обществоведении. Минск, 1987. С. 9–13.
3. Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Галоўны рэдактар А. І. Жураўскі Вып. 1–8 (А–Д). Мінск, 1982–1987.
4. Слоўнік мовы Скарыны / Складальнік У. В. Анічэнка. Навуковы рэдактар В. І. Баркоўскі. Т. 1. (А–О). Мінск, 1977; Т. 2 (П–Я). Мінск, 1984.
5. *Баркоўскі В. І.* Ад рэдактара // Слоўнік мовы Скарыны. Т. 1. Мінск, 1977. С. 3.
6. *Kommentar zur Bibel.* 1. Bd. / Hrsg. von D. Guthrie, J. A. Motyer. Wuppertal, 1980. S. 435.
7. *Gilbert M.* L'Ecclésiastique: Quel texte? Quelle autorité? // *Revue Biblique.* Jérusalem, 1987. Т. 94. № 2. P. 233–250.
8. *Wilcke C.* Inanna / Ištar // *Reallexikon der Assyriologie.* Bd. 5. Berlin; New York, 1976–1980. S. 81.
9. *Stamm J.J.* Hebraische Frauennamen // *Hebräische Wortforschung.* Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner. Leiden, 1967. S. 327.
10. *Флоровский А. В.* Чешская Библия в истории русской культуры и письменности // *Sborník filologický.* Roč. XII. Ceske Akademie věd a umění. Třída III. Praha, 1946. С 168–169.
11. *Biblia česka.* Praha, 1488.
12. Премудрость Иисуса сына Сирахова. Прага, 1517. Л. 42 об.
13. Изборник Святослава 1073 года. М., 1983. Л. 170 об.
14. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987. С. 532.
15. *Adinolfi M.* Il medico in Sir 38, 1–15 // *Antonianum.* Т. 62. Roma, 1987. P. 172–183.
16. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 12. М., 1987. С. 130–131.
17. *Grüsemann F.* Zwei alttestamentliche Witze // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* Bd. 92. Berlin, 1980. S. 215–227.
18. 1 Книга Царств. Прага, 1518.
19. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1987. С. 504–505.
20. 2 Книга Царств. Прага, 1518.
21. Книга Иова. Прага, 1517.
22. *Caubet A., Poplin F.* Béhémot, ma créature // *Le Monde de la Bible.* № 48. Paris, 1987. P. 22.
23. *Couroyer B.* Béhémot – hippopotame ou buffle? // *Revue Biblique.* Jérusalem, 1987. Т. 94. № 2. P. 214–221.
24. *Griffiths J. G.* Egypt and the Rise of the Synagogue // *Journal of Theological Studies.* Vol. 38. London, 1987. P. 1–15.
25. Книга пророка Даниила. Прага, 1519. Л. 22.
26. Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 2. М., 1975. С. 124–125.
27. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Vol. 2. Paris, 1970. P. 548–549.
28. Книга Судей. Прага, 1519. Л. 12 об.
29. *Edel R.-F.* Hebräisch-Deutsche Präparation zu Josua. Marburg, 1975. S. 28.
30. *Mazza E.* L'Eucaristia di 1 Corinzi 10, 16–17 in rapporto a Didachè 9–10. *Ephemerides Liturgicae.* Т. 100. Roma, 1986. P. 193.
31. Книга Чисел. Прага, 1519. Л. 25–25 об.
32. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1895. С. 1604.
33. 3 Книга Царств. Прага, 1518.
34. Исход. Прага, 1519.
35. Книга Иудифь. Прага, 1519. Л. 23.'
36. Левит. Прага, 1519. Л. 39.

## К ИСТОРИИ АДЪЕКТИВНОЙ ФЛЕКСИИ -ОГО. Статья опубликована: Вопросы языкознания. 1980. № 5. С. 106–110.

Рассматривая отражение аканья в древнерусской письменности, Ф. П. Филин привел все те немногие случаи, когда это явление отмечено исследователями в ранних памятниках, и пришел к выводу, что «вопрос может считаться решенным только тогда, когда число такого рода находок значительно увеличится»<sup>1</sup>. Теорий возникновения аканья много<sup>2</sup>. Нужны «факты – "хлеб истории"»<sup>3</sup>, а их мало.

Многие русисты вслед за А. А. Шахматовым, считают, что аканье возникло не ранее второй половины XII в. в бассейне Оки; мнение Ф. П. Филина, что это явление развилось уже в дописьменный период, имеет мало сторонников<sup>4</sup>. Однако правоту в научном споре не всегда можно определять голосованием или ссылкой на авторитеты, интереснее находить какие-то другие пути.

В этой связи представляет некоторый интерес древнейший славянский текст рождественского кондака Романа Сладкопевца, византийского поэта VI в. Он находится в Типографском Уставе конца XI – начала XII в., принадлежащем библиотеке Третьяковской галереи (шифр К-5349). Рукопись получила свое – явно нелепое – название по прежнему местопребыванию в библиотеке Синодальной типографии, но еще раньше, в XVII в., она принадлежала псковскому женскому монастырю Св. Духа со Усохи<sup>5</sup>. Единственное летописное упоминание этого монастыря относится к 1484 г.<sup>6</sup>, основан он был не раньше XIV в.<sup>7</sup> Глаголическая приписка на поле л. 124 рукописи *Михалъ писалъ Микоуле* говорит как будто о том, что писец Михаил изготовил этот литургический документ для церкви св. Николы, неизвестно которой.

Б. А. Успенский подчеркнул значение кондакарной части Типографского Устава как фонетического источника: будучи предназначенной для оснащения кондакарной музыкальной нотацией, она писалась с повышенной тщательностью и отражает скорее реальное произношение, чем орфографическую традицию<sup>8</sup>. Интересующий нас кондак начинается словами. *Дѣва днь пребогатаа ражають* (л. 46). В оригинале:

Ἡ παρθένος σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίθει<sup>9</sup>.

Обычно в Типографском Уставе текст повторяется растяжным письмом с кондакарной нотацией, но в данном случае такого повторения нет. Но в этой же рукописи есть примеры, когда рождественский кондак, в силу древней системы пения «на подобен», указан в качестве музыкального образца для других кондаков и поэтому обозначен кратким зачалом. Это сделано для кондаков Стефану Новому, 28 ноября (л. 40) и Стефану Первомученику, 27 декабря (л. 47), где в рубриках читаем зачало: *Дѣва днь пребогатаа*. Противоречие объяснимо: полный текст кондака пели, а потому писали с точностью фонетической транскрипции, а обозначение подобна через краткое зачало имело значение отсылки, она не произносилась.

Может быть, написание *пребогатаа* представляет собой форму род.-вин. падежа от прилагательного *пребогаты*?<sup>10</sup> Такое объяснение приходится отклонить по метрическим соображениям. В кондаке слово должно быть пятисложным, счету слогов переводчик придавал значение, как можно убедиться по тексту всей строфы, имеющему несомненные признаки стиховой

<sup>1</sup> Филин Ф. П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Л., 1972. С. 121–122.

<sup>2</sup> Ср.: Журавлев В. К. Генезис аканья с точки зрения теории нейтрализации // Вопросы языкознания. 1974. №4; Stipa G. J. Ist das russische Akanje durch Substratwirkung entstanden? // ZfslPh. 1974. Bd. 37/2; Auty R. The problem of Russian akan'je // Transactions of the Philological Society. 1974. Oxford, 1975.

<sup>3</sup> Филин Ф. П. Указ. соч. С. 97.

<sup>4</sup> Касаткин Л. Л. Аканье // Русский язык. Энциклопедия / Гл. ред. Ф. П. Филин. М., 1979. С. 14–15.

<sup>5</sup> Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие. М., 1916. С. 78.

<sup>6</sup> «Того же лѣта свершена бысть церковь камена *Дѣва днь* вѣлѣны на Завеличѣхъ, въ Игнине монастыри» (Псковские летописи. Вып. 2 / Под ред. А. Н. Насонова. М., 1955. С. 64).

<sup>7</sup> Вздорнов Г. И. Рисунки на полях Типографского Устава // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1972. С. 91.

<sup>8</sup> Успенский Б. А. Древнерусские кондакари как фонетический источник // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973.

<sup>9</sup> *Romanos le Mélode. Hymnes* / P. J. Grosdidier de Matons. Vol. 2. Paris, 1965. P. 50.

<sup>10</sup> См. богатейшую подборку сравнительного материала: Толстой Н. И. Значение кратких и полных форм прилагательных в старославянском языке // Вопросы славянского языкознания. Вып. 2. М., 1957.

организации – колоны и даже гомеотелевты, причем именно в тех местах, где они находятся и в греческом оригинале. Общее число слогов греческой строфы – 76, что, случайно или нет, равно числу названных Евангелием (Лк 3, 23–38) предков Христа, рождение которого является сюжетом произведения Романа Сладкопевца<sup>11</sup>. Славянский перевод соблюсти это число слогов не мог, так как приоритет давался пословной семантической эквивалентности, но, будучи однажды выполненным, этот перевод уже не допускал колебаний получившегося числа слогов, стабилизирующим фактором было то, что текст кондака пелся. На материале ирмосов Э. Кошмидер пришел к выводу, что славянских переводчиков и писцов ритмико-мелодическая правильность интересовала больше, чем предупреждение лексико-грамматических ошибок<sup>12</sup>. Первое правило старообрядческой риторики – **дабы послѣдніа слоги в’ реченіахъ чисто произносились**<sup>13</sup> – в литургическом произношении существовало всегда, и в первую очередь для *nomina sacra*, которые и в палеографическом отношении примечательны повышенным вниманием писца. Это было доказано на византийских и латинских рукописях<sup>14</sup> и имеет прочные основания в феноменологии религии. Выдвижение формулы *да святится Имя Твое* на первое место в молитве «Отче наш», где *хлебу насущному* отведено четвертое место, как нельзя лучше отразило специфику религиозного отношения к номинации Бога. Свиток, в котором начертана тетраграмма имени Божия, иудеи не уничтожали и после полного износа – он подлежал захоронению с ритуальными почестями. Как прочесть это имя, какими гласными (только однажды в год, в день Очищения) должна быть вокализована консонантная тетраграмма, – было тайной, хранившейся устно в старшей линии первосвященнического рода, и никто не должен был слышать этого призыва, «вливаемого по буквам в звуки тысячных хоров, сопровождаемые трубами, тимпанами и другими музыкальными инструментами»<sup>15</sup>.

Не означает ли написание *пребогатаа*, что писец по ошибке связал это прилагательное с существительным **Дѣва**, и тогда перед нами именительный падеж? Трудно ожидать от средневекового книжника столь грубой ошибки в тексте, который всегда был на виду – до XII в. этот кондак исполнялся в Константинополе на императорских банкетах певчими соборов св. Софии и св. Апостолов, любили его и славяне<sup>16</sup>. Если бы это была ошибка, ее скорее всего исправили бы при многократном использовании рукописи по прямому назначению. Дело в том, что **пребогатыи**, ὑπερβύσιος – «чрезвычайно важное в богословском отношении философское определение Божества»<sup>17</sup>, хотя и выраженное дофилософским термином, в славянском языке связанным с понятием 'собственность', 'владение', 'богатство'<sup>18</sup>. Отсюда – расплывчатость, делавшая эпитет **пребогатыи**, в отличие от ὑπερβύσιος, применимым не только к Христу, но даже, например, к первому русскому святому – князю Борису, в иконе борисоглебской службы (в греческом оригинале которого русскому *пребогатый* соответствует πανόλβιος<sup>19</sup>, хотя в Киевской Руси каждому было ясно, что прижизненные владения князя Бориса ничего экономически выдающегося собой не представляли.

<sup>11</sup> Thurn H. Die Hymnentexte // Das Buch der heiligen Gesänge der Ostkirche / Hrsg. von E. Benz, H. Thurn, C. Floros. Hamburg, 1962. S. 60.

<sup>12</sup> Koschmieder E. Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. 2. München, 1955. S. 5.

<sup>13</sup> Успенский Б. А. Архаическая система церковнославянского произношения. М., 1968. С. 151.

<sup>14</sup> Traube L. Nomina sacra. München, 1970; ср.: Добинин-Рождественская О. А. История письма в средние века. Пг., 1923. С. 160–170.

<sup>15</sup> Флоренский П. А. Словесное служение // Богословские труды. М., 1977. № 17. С. 188. Лингвистический курьез – поиски Робеспьером Имени для нужд новоучрежденного культа Верховного Существа (*Deprun J. A la Fête de l'Être Suprême // Annales Historiques de la Révolution Française. Vol. 44. Paris, 1972. P. 161–180*).

<sup>16</sup> Dostál A. Romanes le Mélode en traduction slavonne // Byzantina. 5. Thessaloniki, 1973.

<sup>17</sup> Скабалланович М. Н. Христианские праздники. Вып. 4. Киев, 1916. С. 128. Об употребительности этого термина в патристике см.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1968. P. 1441. Ср. в ленинградском Евхологионе X в. (РНБ), «сапфире синайском», как называл его Порфирий Успенский: Θεὸς πανάχραντε καὶ παντέφορε καὶ ὑπέρτατε καὶ ὑπερβύσιε (Орлов М. И. Литургия св. Василия Великого. Первое критическое издание. СПб., 1909. С. X, 358; Jacob A. Les prières de l'ambon du Leningr. gr. 226 // Bulletin de l'Institut Belge de Rome. Vol. XLII. Bruxelles; Rome. 1972. P. 125, n° 18).

<sup>18</sup> Греч. термин οὐσία вначале имел такое же значение, затем у Платона развилась «семантическая пестрота, делающая сведение всех его значений воедино весьма тяжелой филологической задачей» (Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 230). «Богословски же выражаясь, это начало реализации, эта полнота бытийственных потенций называется οὐσία, Οὐσία, то есть ἐσία от εἶμι – бытийственность» (Флоренский П. А. Указ. соч. С. 139).

<sup>19</sup> Keller F. Das Kontakion aus der ersten Služba für Boris und Gleb // Schweizerische Beiträge zum VII. International Slavistenkongress. Zürich, 1973. S. 70.

Были и другие попытки передачи смысла греч. ὑπερβολικός. Как термин идеалистической философии нового времени это обычно *пресушный* (материалисты предпочитают называть то же самое более понятно – *сверхъестественным*, с презумпцией отрицания). Такой облик термина, однако, не нов, архимандрит Амфилохий отыскал его в Минее 1441 г.<sup>20</sup>, пражские лексикографы передвинули эту границу указанием на канон св. Вячеславу в Минее 1095 г.<sup>21</sup> Ср. также выражения *Ѧа прѣстѣствѣна Ѧа* (апрельская Миней XI–XII в., РГАДА, ф. 381, № 110, л. 44) или *иже ѿ Твоею оутробѣ паче естѣства, Ѧво, възплзтивъ ѥа* (январская Миней XI–XII в., РГАДА, ф. 381, № 99, л. 6). В синодальной печатной редакции рождественского кондака утвердился вариант *пресущественный*, в других контекстах известный с XI в. (Срезневский, II, стлб. 1701).

Решающий аргумент против того, чтобы допустить в *пребогатаа* вероятность им. падежа и соответственно синтаксической связи этого прилагательного с именем *Ѧѡа*, находится в поэтике кондака, в «кипящем остроумии антитетических сопоставлений и антиномических утверждений»<sup>22</sup>. В этом произведении, в одну ночь сделавшем безвестного Романа константинопольской знаменитостью, процитированная нами фраза содержит две пары противоположностей. Первая: Дева – но рождает. Во второй сопрягаются бытие и надбытийственность, *днесь* дано не столько в значении календарного отрезка времени, сколько как реальность посюсторонней жизни<sup>23</sup>, и ей противопоставлен тот, кто, по неизреченности собственного имени, назван субстантивированным прилагательным.

В русских литургических рукописях XI–XII вв. обычны написания адъективной флексии *-ааго*, *-аго*, *-ого*, можно встретить даже *-аого* (апрельская Миней № 110, л. 91 об.). Что засвидетельствованное Типографским Уставом написание *-аа* было тоже возможным, доказывается и стихирой апостолу Иакову в апрельской Минее № 110, на л. 107: *Свѣтъ ты мироу прѣбѣгае • ѿт прѣваа свѣта • ѡви ѥа Иакове*. Здесь род. падеж *прѣваа* – вне всяких подозрений, как и в греческом первоисточнике: *Φῶς τὸ τοῦ λόγου, πανόλβιε, παρὰ τοῦ πρῶτου*<sup>24</sup>.

Интерес представляет случай, когда за флексией следует слово, начинающееся с *а*-, – в выражении *падѣша Адама*, написанном без словоделения (январская Миней № 99, л. 100 об.). В такой фонетической позиции гласный в месте контакта относится как к первому, так и ко второму слову, ср. в этой же рукописи *вѣстѣныи гнати* (л. 116 об.), *страстѣми • пѣтъскыи гнати* (л. 118).

Из рассмотренных примеров можно сделать вывод не только о раннем аканью во флексии *-аго*<sup>25</sup>, но и о природе промежуточного согласного звука. Еще в 1927 г. Н. Н. Дурново находил, что в этой флексии следует предполагать для древнейшей эпохи звук, отличный от *g*, представляющий собой задненёбный фрикативный *γ* или фарингальный *h*, ослабленный даже до полного фонетического выпадения; в зиянии позже развилось *v*<sup>26</sup>. С отнесением этого явления к древнейшей эпохе не согласился С. Б. Бернштейн, считающий что «достоверные свидетельства изменения в русском языке *g* в *γ* относятся лишь к XIV в.»<sup>27</sup>. Но написания *пребогатаа*, *прѣваа* зафиксировали стадию зияния уже для конца XI – начала XII в. Вряд ли фонетически беспричинны случаи, когда и местоимение *того* выглядит как *то* (Несторил погыѣлн прѣдалъ еси • ѡбличивъ то блѣжне безоумна – апрельская Миней № 110, л. 57, стихира Акакию Мелитенскому; *наглажаа ѥа • то* [= τοῦτου] *мѣтѣми* – там же, л. 77 об., канон Феодору Сикеоту) – вероятнее, что писец так воспринимал диктуемое<sup>28</sup>. Эти

<sup>20</sup> Амфилохий (Сергиевский), архим. О греческом Кондакаре XII–XIII в. Московской синодальной библиотеки сравнительно с древним славянским переводом // Приложение к XVI тому Записок Имп. Академии наук. Т. 4. СПб., 1869. С. 25.

<sup>21</sup> Slovník jazyka staroslověnského. Sv. 32. Praha, 1977. S. 494. См.: [Ягич И. В.] Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 0219, 23.

<sup>22</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 158. Цит. по кн.: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 236.

<sup>23</sup> Эта семантическая потенция слова *σήμερον* отмечена в текстах Оригена, см.: Lampe G. W. Op. cit. S. 1232.

<sup>24</sup> Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Vol. 5. Città del Vaticano, 1966. P. 32.

<sup>25</sup> Тенденция к аканью в январской Минее № 99 проявилась и в префиксе *о*-, ср. выражение: *разрѣши аканьюю ми Ѧшу* (л. 115 об.).

<sup>26</sup> Дурново Н. Н. Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 149.

<sup>27</sup> Бернштейн С. Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961. С. 292–296.

<sup>28</sup> Писать под диктовку рукопись такого графически неоднородного состава, как Типографский Устав, невозможно, писец должен видеть облик воспроизводимой страницы. Но для ненотированных Миней диктовка

факты могут явиться полезной вехой в прояснении перехода  $g > v$ , на неизученность которого указывали многие авторы<sup>29</sup>.

В подготовленной под руководством Р. И. Аванесова диссертации об июльской Минее № 121 того же комплекта РГАДА сделан вывод: «На основании сведений, полученных путем анализа написаний, встретившихся в исследуемой рукописи, трудно судить о звуковом эквиваленте буквы  $z$ . Однако ареал сопутствующих явлений и данные современных новгородских диалектов свидетельствуют, что фонема [г], обозначающаяся буквой  $z$ , скорее всего, произносилась как звонкий взрывной согласный звук»<sup>30</sup>. Но что произошло в тропаре этой Минеи, живописующем радость Евы по случаю посприя мюроносицами древнего змия? У византийского поэта Феофана Клейменого он выглядит так:

Ἦ προμήτωρ τὸν ταύτην,  
λόγοις δελεάσαντα καὶ ἐξοικίσαντα,  
Παραδείσου πάλαι,  
καθορώσα ποσὶ συμπλατούμενον,  
ἱερῶν γυναιῶν,  
γνώμην ἀνδρείαν κεκτημένων,  
σὺν αὐταῖς αἰωνίως ἀγάμεται<sup>31</sup>. 31

В Минее № 121 на л. 21 читаем: *Правѣа словеса • прѣвѣщащаго ю • и сельшао раа дрѣвле • зьрѣши  
ногама попираема • ѿѿхъ женъ • волю мѣжыскыныхъ нмѣа еси • и съ ними вѣчно веселитъ сѧ*. Перевод во многих отношениях не блестящий, но для нашего рассуждения важно то, что ошибка диктанта *сельшао* «выселившего»<sup>32</sup> не могла бы произойти при звонком взрывном согласном  $z$  во флексии. В «ареале сопутствующих явлений» есть случай, когда в каноне первомученице Фекле, 24 сентября, греч. οὗμ ἐμαλχίσθης, ц.-слав. не *ѿмалчннѧ еси* приобрело в новгородской Минее 1095 г. вид не *ѿмалчн сѧ*<sup>33</sup>, здесь качество фонемы, обозначаемой буквой  $z$ , мало соответствует выводам диссертации.

В итоге можно сказать, что данные Типографского Устава и Миней РГАДА имеют принципиальное значение: здесь раннее аканье проступило сквозь традиционную орфографию хоть и в единичных случаях, но таких, за которыми впервые видна продуктивная грамматическая модель.

---

обеспечивала наибольшую производительность, параллельную работу нескольких писцов, без чего нельзя было удовлетворить спрос на эти рукописи. Оба способа имеют свои особенности в характере и частотности ошибок. Ср.: Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. С. 266–271.

<sup>29</sup> Ван-Вейк Н. История старославянского языка. М., 1957. С. 124; Нахтигал Р. Славянские языки. М., 1963. С. 220–222; Марков В. М. Заметки по истории русского языка // Вопросы истории, филологии и педагогики. Вып. 2. Казань, 1967. С. 125–128.

<sup>30</sup> Карягина Л. Н. Язык служебной Минеи конца XI – начала XII в. Палеография. Графика и орфография. Фонетика: АКД. М., 1963. С. 19.

<sup>31</sup> Μηναῖον τοῦ Ἰουλίου. Ἐν Ἀθήναις, 1904. Σ. 154.

<sup>32</sup> В Минее следующего поколения (РГАДА, ф. 381, № 122, л. 97 об.), датируемой XII в.: *исельшаго ѿтъ раа*.

<sup>33</sup> [Ягич И. В.] Указ. изд. С. 0190, 2.

**<Рец. на кн.:> ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА РУССКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКОГРАФИИ. Отв. ред. Богатова Г. А, Романова Г. Я. АН СССР. Ин-т рус. яз. М.: Наука, 1984. 269 с. Печатается по машинописи. На первой странице машинописи дата: «март 1985 г.».**

Сборник, содержащий 21 статью, готовился коллективом «Словаря русского языка XI–XVII вв.» в то время, когда главным редактором Словаря был Ф.П.Филин (1908–1982) – выдающийся русист, стоявший во главе ряда крупных лексикографических начинаний.

Открывают сборник статьи: Ф. П. Филина «Историческая лексикология и лексикография» и О.Н. Трубачева «Историческая и этимологическая лексикография».

Ф. П. Филин ставит во главу угла создание этимологических словарей, «поскольку, не зная начала, невозможно всесторонне понимать продолжение», и отмечает существенные достижения в этом деле за последние десятилетия во всех славянских странах.

По оценке Ф. П. Филина, в праславянском языке перед его распадом на отдельные языки было около 22 000 слов, а в ранний древнерусский язык вошло из праславянского языка около 17 000 слов. Появление на Руси письменности, когда само письмо и богослужебные книги заимствуются из Болгарии, привело к тому, что «возникает исходное двуязычие» (с. 13). Историкам языка предстоит решить две задачи: 1) реконструировать словарный состав народной речи восточных славян и 2) установить, как письменная речь отделилась от устной, какое отношение сложилось между исконной и заимствованной (древнеболгарской) лексикой.

Ф. П. Филин пишет: «Мы остро нуждаемся в обстоятельном словаре церковнославянского языка "русского извода" (а еще лучше всех изводов) XI–XVII вв. Его источником была бы прежде всего вся богатая богослужебная литература (евангелия, библии, минеи и т. п.). Но об этом пока что приходится только мечтать» (с. 22).

О. Н. Трубачев в своей статье излагает свое мнение по поводу того, где должна проходить граница между этимологией и историей слова. Сила истории в документированности, но этимология имеет фундаментальное право на гипотетичность, которая – «не порок, а отличительная особенность этимологии и ее метода» (с. 24). «Возьмем один крайний пример – осетинский язык, который почти не имеет письменной истории в собственном смысле слова. То, что в этих условиях история слов осетинского языка на протяжении целых тысячелетий доступна контролю и прослеживается нами, надлежит всецело приписать триумфу этимологии» (с. 28).

Проиллюстрировав свою мысль конкретными примерами из истории и этимологии слов, О. Н. Трубачев подчеркивает, что в его намерения не входит принижение ценности письменной фиксации лексики, «ему чуждо стремление заменить прежний, несколько односторонний подход новым, тоже односторонним». Если на путях нового одностороннего подхода начать вводить в исторический словарь данные этимологического характера, то это «способно лишь взорвать изнутри исторический словарь как таковой» (с. 35).

Первая часть сборника, «О типах исторических словарей», открывается статьей Г. А. Богатовой «Диахронический словарь в системе словарей исторического цикла (к специфике способов описания семантической истории слова)». Автор различает в теории русской советской лексикографии три этапа в трактовке задач исторического словаря.

Первый начался в 1930-х гг. и связан с именем Л. В. Щербы, писавшего, что историческим в полном смысле этого термина был бы такой словарь, который давал бы историю всех слов на протяжении определенного отрезка времени, начиная с той или иной определенной даты или эпохи, причем указывалось бы не только возникновение новых значений, но и их отмирание, а также видоизменение. Эта концепция вытекала из практики шахматовского Словаря русского языка, опыта западноевропейских словарей, на ней был построен Проект древнерусского словаря Б. А. Ларина (1936 г.) и под его редакцией (1941 и 1946 гг.).

Второй этап начался в 1950 г. и ознаменовался стремлением «демонументализировать» словари, сделать сроки их осуществления укладывающимися хотя бы в пределы человеческой жизни. Результатом этого стремления был проект Словаря древнерусского языка XI–XIV вв. под редакцией Р. И. Аванесова (1966).

Третий этап, развивающийся на наших глазах, складывается под знаком не слияния, а взаимодействия трех самостоятельных жанров лексикографии: этимологической, диалектной и собственно исторической. Сегодня выпускаются «Этимологический словарь славянских языков», реконструирующий праславянский лексический фонд, «Словарь русских народных говоров», по

материалам записей XIX–XX вв. диалектов всех русских территорий, и «Словарь русского языка XI–XVII вв.». Наиболее ярким оказывается эффект интерференции данных этих трех словарей.

Четвертый этап наступит, когда мы будем располагать возможностью сопоставления данных «Словаря русского языка XI–XVII вв.» и готовящихся сейчас «Словаря древнерусского языка XI–XIV вв.» и словарей древнейших церковнославянских памятников местных редакций и изводов.

Вторая часть сборника «Лексические и лексико-грамматические разряды слов в историческом словаре», открывается статьей Г. Я. Романовой «Иноязычная лексика в историческом словаре (на материале тюркских заимствований)».

Контакты восточных славян с тюрками начались до появления на Руси письменности и продолжаются в наше время. В памятниках русской письменности вхождение и бытование тюркизмов находит очень неоднозначное отражение. Вариативность обусловлена рядом причин: а) наличием сразу нескольких источников заимствования, б) высокой способностью заимствований к контаминации со словами заимствующего языка, в) возможностью передачи тюркизмов разными способами вследствие как диалектного варьирования звуков тюркского и русского языков, так и фонетических изменений, происходящих с течением времени.

Автор приводит обширный фактический материал из практики подготовки «Словаря русского языка XI–XVII вв.» и делает теоретический вывод о важности лексикографической разработки тюркизмов русского языка для теории языковых контактов как материал по длительному взаимодействию генетически и типологически разных языков, а также о ценности русского материала для тюркского языкознания.

В этой же части сборника помещена статья Г. Ф. Одинцова «Названия оружия в Словаре русского языка XI–XVII вв.», являющая собой случай лексикографической обработки такой тематической группы лексики, которая требует углубленного проникновения в историю материальной культуры, хорошего знания исторических реалий, музейных и архивных материалов. Автор указывает на довольно высокий процент заимствований в этой тематической группе слов и объясняет его: он «обусловлен международным характером обозначаемых реалий: оружие применялось на войне, которая чаще всего велась между разноязычными (и диалектными) враждующими сторонами в XI–XVII вв., и прогрессивные технические нововведения в такой важной области, какой является вооружение, не могли длительное время оставаться исключительной монополией одной из этих сторон; вместе с предметом оружия заимствовался и термин» (с. 157).

Третья часть сборника, «О лексикографической практике Словаря русского языка XI–XVII вв. Традиции и поиски» открывается статьей Г. А. Богатовой и М. И. Чернышевой «Об организации дополнений к Словарю русского языка XI–XVII вв.»

Всякое лексикографическое предприятие, рассчитанное на длительные сроки осуществления, претерпевает частичные изменения уже в процессе издания. Словарь остается самим собой, но все же первые тома оказываются в чем-то уступающими последним – таков опыт мировой лексикографии. Выравнивание достигается выпуском дополнительного тома.

В данном случае налицо расширение круга источников, обусловленное как новыми изданиями памятников, так и учетом рукописного материала, ранее находившегося вне поля зрения лексикографов. Уточняется и совершенствуется концепция Словаря в сознании самих авторов, критические замечания, высказываемые в советских и зарубежных рецензиях на вышедшие выпуски (список рецензий дан на с. 256 Сборника) тоже не должны остаться без последствий. Предполагается, что по завершении Словаря будут готовиться дополнительные выпуски. Авторы приводят примеры возможного расширения содержания словарных статей. В добавочных сведениях обращает на себя внимание цитация греческих оригиналов переводных памятников, отсутствовавшая в первых выпусках.

## НОВЫЙ ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЛЕКСИКИ ДРЕВНЕБОЛГАРСКОГО ЯЗЫКА. Тезисы опубликованы: *Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии: Тезисы докладов. М., 1984. С. 79–81.*

1. Древняя письменность состоит из памятников либо переведенных с другого языка, либо созданных на том языке, на котором данный памятник до нас дошел. Нельзя сказать, что между этими двумя разновидностями текстов находится непроходимая пропасть. Точность перевода может колебаться, в экстремальных случаях он либо буквален, либо неузнаваемо свободен. С другой стороны, как будто оригинальный текст иногда оказывается подражательным по жанру, композиции, выбору слов, самому строю мышления автора, который, быть может и не зная других языков, ориентировался на образцы уже переведенной литературы. Именно так обстояло дело в славянском литургическом творчестве, не ставившем себе целью отличаться от гимнографии, переведенной с греческого языка, хотя некоторая разница получилась сама собой: язык сочиненной в XI в. славянином службы св. Виту ясен и прост, в нем неоткуда было взяться тем ошибкам, которыми, как показал И. В. Ягич, пестрит текст многих служб, переведенных с греческого языка.

2. Славянские гимнографы могли быть поэтами любой степени одаренности – от ремесленной до гениальной. Заданность формы (девятичленность канона, предписанный ритмико-мелодический рисунок ирмосов, тематическая стереотипность тропарей) оставляла некоторый творческий простор только в выборе слов, в построении словесной образности. А это – материал для исторической лексикологии, материал особого рода: он нуждается для своего анализа в методах и инструментах более тонких, чем те, которыми мы располагаем сегодня. В частности, нужны словари языка гимнографии, славянской и византийской, только тогда можно будет достоверно разграничивать банальность и художественную находку поэта, искавшего нужное слово не в книгах, а там, где его ищет настоящий мастер.

3. Выявление оригинального славянского гимнографического материала – актуальная задача славянской филологии. В 1979 г. Р. Якобсон объявил о своей работе над подготовкой корпуса этих источников, его план остался неосуществленным. Ждет издания давно выявленный памятник, написанный анонимным гимнографом Владимиро-Суздальской земли Служба празднику Покрова, хронологически предшествующая «Слову о полку Игореве»; на ее литературные достоинства указывал Н. Н. Воронин.

4. Ждет скорейшего издания еще один памятник славянской гимнографии, представляющий особенный интерес для исследователей кирилло-мефодиевской традиции – Служба св. Герману. Герман – личность историческая, в 715–730 гг. он занимал константинопольский патриарший престол и вошел в историю литературы как выдающийся стилист, о котором взыскательный Фотий был самого высокого мнения, фресковое изображение св. Германа вошло в роспись новгородского Софийского собора (1108), но В. Н. Лазарев находил знаменательным, что в последующей новгородской живописи этот персонаж больше не встречается. По стечению ряда причин (среди них определенностью обладают две: упоминание Феофилактом Охридским в легенде о Тибериопольских мучениках посмертного явления Германа в болгарской земле и сходство по консонантизму со словами *гром, град*). На болгарской почве культ св. Германа развился настолько, что его считали даже не византийским, а болгарским святым, и до наших дней этнографы наблюдают болгарские народные обряды, в которых Герман фигурирует как властный над громом, градом, дождем.

Канон св. Герману в печатных Минеях – творение известного византийского гимнографа Феофана Клейменового. Но в некоторых древнерусских рукописях есть на 12 мая еще один канон, в филологии не обсуждавшийся. Язык этого произведения говорит о том, что его автор не был вышколенным богословом, избегающим новизны в способах выражения мысли. Нет ничего шаблонного в такой, например, строфе:

Молитвѣники свои (вариант: твои)  
взпадѣша въ казѣ грѣховънын  
вндѣвъ змин красова са  
яко прѣльстивъ небогъ  
странѣ и люди балгарьскы (вариант: българы)  
нъ тебе нынѣ припадающа  
помилуавъ Германе  
избави горькыя пагоубы.

Картинно показано, как выглядел древний змий, сделав свое черное дело: он **красова сь**. Злорадное удовольствие выражено глаголом, обычно связываемым с понятием о прекрасном, категорией добра. Напрашивается сравнение с мюнхенским киворием Арнульфа (890 г.), на котором дьявол, искушающий Христа в пустыне, изображен красивым.

**О НЕЛИЦЕПРИЯТНОМ. (Лексикологические заметки на полях лексикографического труда). Статья опубликована: *Slavia*. Roč. LIX (1990). Č. 3. S. 294–298.**

Русское *(не)лицеприятный* – выразительный пример того, как далеко могут отстоять друг от друга, вплоть до иллюзии полного отсутствия связи, смысл целого (*нелицеприятный* – «справедливый в суждениях», *лицеприятный* – «несправедливый в суждениях») и, с другой стороны, смысл его составных частей. Иногда пониманию сущности таких расхождений могут помочь наблюдения над аналогами в других славянских языках или в языках наших западных партнеров по традиционным литературным контактам. В данном случае аналогов не существует. Единственная возможность разобраться во внутренней форме этого слова – обращение к данным истории русского языка. Ясно, что не на уровне этимологии, так как ее неотъемлемое право – ограничиваться анализом корней и не заниматься их сложениями, кроме самых древних. Читать будем академический «Словарь русского языка XI–XVII веков», в дальнейшем для краткости обозначаемый как СлРЯ. Конечно, в словарных определениях СлРЯ нет и не должно быть объяснения по поставленному нами вопросу – чем мотивирован состав слова. Отвечать на него – дело лексикологов.

Старшая из авторов СлРЯ, А. Н. Шаламова, кончавшая московскую школу в 1947 году, помнит заданную учительницей русской литературы тему классной дискуссии – «Что такое *нелицеприятный*?». Постановка вопроса была правомерной, но сверяться в понимании трудных слов при совершенствовании стилистических навыков полезно не только старшеклассникам. В то время средства для такой сверки были чисто интуитивными. СлРЯ впервые дает лексикологам возможность перейти на почву фактов. При всех его недостатках, в этом его непреходящая ценность. Она возрастет при наличии устойчивой обратной связи, когда лексикологически исследованный материал СлРЯ и питающей его картотеки будет возвращаться в распоряжение лексикографов.

Для *(не)лицеприятный* и производных сколько-нибудь древних свидетельств в СлРЯ нет, хронологический ряд начинает «Краткое отвещание князя Андрея Курбского на зело широкую епистолию» Ивана Грозного, где Курбский дерзнул намекнуть деспоту, что его суждения не всегда годятся быть истиной в последней инстанции: «Егда Христось приидеть судити <...> не будетъ лицапріятия на судѣ ономѣ, но каждому челоуѣку правость сердечная и лукавство изъявляемо будетъ»<sup>1</sup>. Собственно прилагательное отыскалось только в отрицательной форме и не ранее чем у Сильвестра Медведева, без контекста – в русских дополнениях к многоязычному Словарю Герасима Влаха (Венеция, 1658), на греческое *ἀπροσωπὸλήμπτος*<sup>2</sup>. Наряду с этим в старообрядческом Отразительном писании старца Евфросина (1691) нашлась форма *нелицеприемный* – тоже в контексте «нашего горкаго предстояния» на Страшном суде, «предѣ праведнымъ и нелицеприемнымъ грознымъ Судиею»<sup>3</sup>; этот морфологический вариант, возможно, является украинизмом, сопоставимым с существительным *лицеприемникъ* в Лексиконе Памвы Берынды (Киев, 1627).

Образ Христа-судьи Курбским не придуман, он взят готовым из Нового Завета (Деян 10, 34; 1 Петр 1, 17; Рим 2, 11). Естественно предположить, что и лексика, использованная в этом случае, не является продуктом словотворчества Курбского, что он взял ее у предшественников, церковных писателей, достаточно авторитетных, чтобы взять верх над кирилло-мефодиевской традицией, иначе решавшей вопрос о передаче новозаветных существительного *προσωπολήμψια*, прилагательного *προσωπὸλήμπτῆς*, глагола *προσωπὸλήμπτειν*, наречия *ἀπροσωπὸλήμπτος*, производных от ветхозаветного словосочетания *λαμβάνειν πρόσωπον* 'принимать лицо'. Если принять во внимание, что словоделение в цитате из Курбского – не единственно возможное, что допустимо и раздельное прочтение *лица пріятия*, то предшественником Курбского можно считать новгородскую Геннадиевскую Библию 1499 г., где есть равноценное словосочетание *не приими лица на душу свою*, *μὴ λάβῃς πρόσωπον κατὰ τῆς ψυχῆς σου* (Сир 4, 22), приведенное в СлРЯ, хотя и не на своем месте – в статье лицо, на значение 3: отдельный человек, личность<sup>4</sup>. Все эти греческие слова и словосочетания были чужды классическому греческому языку, они находились на своем месте в среде эллинизированных иудеев, где родились Септуагинта и Новый Завет. В этой среде знали реалию восточного этикета – приветствие высокопоставленному человеку простиранием ниц перед ним. Если высокопоставленный благоволил поднять лицо простертого – это означало, что приветствие

<sup>1</sup> СлРЯ. Т. 8. 1981. С. 253.

<sup>2</sup> СлРЯ. Т. 11. 1986. С. 163.

<sup>3</sup> СлРЯ. Т. 11. 1986. С. 163.

<sup>4</sup> СлРЯ. Т. 8. 1981. С. 254.

милостиво принято, простертого уважили, дали ему увидеть высокопоставленного лицом к лицу. Этот момент нашел отражение в стихе οὐ λήψῃ πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου (Лев 19, 15), переданном Геннадиевской Библией с точностью, свидетельствующей о знании не только греческого языка, но и восточной реалии; не под(ъ)ими лице ꙗ ницего, не вчиди(ь) лицѹ могѹщаго<sup>5</sup>. Дело в том, что в настоящем греческом языке λαμβάνειν никогда не имело значения 'поднимать', а в словосочетании θαυμάζειν πρόσωπον у глагола выступало на первый план значение 'ценить', 'дорожить'<sup>6</sup>. Геннадиевская Библия провела отчетливое различие между обоими гебраизмами, чего обычно не делали и оба греческих глагола переводили славянским *приати*. Путали θαυμάζειν и λαμβάνειν в этих контекстах славянские переводчики издавна: СлРЯ зафиксировал уже для XI в., в Пандектах Антиоха, имена *лицезырьство* и *лицезорье*, в которых можно было бы ожидать производности от θαυμάζειν (ср. украинское *дивитися* 'смотреть', имеющее в корне *диво*, с тем же значением, что и греческое τὸ θαῦμα), но в греческом оригинале Антиоха этим именам соответствует производное от λαμβάνειν имя προσωπολήμψια<sup>7</sup>. В Изборнике 1076 г. не дивн сѧ доврѣтѣ лицѧ<sup>8</sup> говорит о непонимании идиоматического μὴ λάβῃς πρόσωπον 'не лицепрятствуй', что переводчик пытался скрасить добавлением ненужного *доврѣтѣ* – видимо, он ощущал потребность сказать, что восхищение, обозначенное семантическими обертонами глагола *дивити сѧ*, вызывается чудом *красоты* лица, а не просто лицом. *Лицезрение* еще в XVI в. означало 'лицеприятие'<sup>9</sup>, в новое время это коварное значение полностью вытеснено другим – добродушным, хотя и несколько ироничным. *Лицезреть* сейчас значит «видеть собственными глазами, испытывая удовольствие», слово воспринимается как старомодное и употребляется очень редко.

Образность восточного этикета приветствия считается ключевой для понимания природы слова προσωπολήμψια 'лицеприятие'<sup>10</sup>. Но в действительности этот ключ отпирает далеко не все, что нужно. «Бог нелицеприятен», οὐκ ἔστιν προσωπολήμψης ὁ θεός (Деян 10, 34). Бог, условно поставленный в антропоморфную ситуацию дворцового этикета, должен мыслиться как никогда не желающий поднять лицо кого бы то ни было, в том числе и лицо простертого перед ним праведного, богобоязненного страдальца? Дух и буква богословия находятся в противоречии с таким представлением, оно не согласуется с Библией (1 Кор 13, 13). А что может значить призыв цт) μὴ ἐν προσωπολήμψιας ἔχετε τὴν πίστιν, «имейте веру [в Господа], не взирая на лица» (Иак 2, 1)? Кто здесь должен не взирать (!) на чьи лица, и что этим предполагается достигнуть? Простая фраза, но она не имеет уловимого связного смысла.

Выход из этого затруднения имеется. В классическом греческом языке имя τὸ πρόσωπον имело в ряду своих значений не только 'лицо человека', но и 'личину', 'маску'. В библейском словоупотреблении это значение доньше не находили. Можно согласиться с тем, что как положительное или хотя бы нейтральное оно здесь невозможно, в силу бескомпромиссного отрицания древнеиудейской культурой феномена игры, недопустимости выступать при каких бы то ни было условиях под видом того, кем ты на самом деле не являешься. *Древнееврейский театр* – невозможное словосочетание, нонсенс. Древние иудеи тем не менее хорошо знали о современном им театре греческом и римском и относились к нему со своими собственными моральными критериями, как к явлению нечестивому. А поскольку греческое и римское театральное действо совершалось не иначе как актерами в личинах, то Πρόσωπον и может читаться в некоторых библейских контекстах как синоним лживости, притворства. Приняв это допущение, в самое последнее время получившее серьезное обоснование<sup>11</sup>, мы найдем, что призыв апостола Иакова означает «Имейте веру <...> не принимая на себя личины притворства», и невозможно сказать, что такая фраза лишена уловимого связного смысла. Это относится и к ветхозаветному «нет у Господа Бога нашего неправды, ни лицепрятия, ни мздоимства», οὐδὲ θαυμάσαι πρόσωπον οὐδὲ λαβεῖν δῶρα (2 Пар 19, 7).

<sup>5</sup> СлРЯ. Т. 8. 1981. С. 254.

<sup>6</sup> Lohse E. Πρόσωπον // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 6. Stuttgart, 1965. S. 780.

<sup>7</sup> СлРЯ. Т. 8. 1981. С. 252.

<sup>8</sup> Изборник 1076 года / Под ред. С. И. Коткова. М., 1965. С. 484, 728.

<sup>9</sup> СлРЯ. Т. 8. 1981. С. 252.

<sup>10</sup> Lohse E. Op. cit. S. 780.

<sup>11</sup> Ghiron-Bistagne P. L'emploi du terme grec *prosōpon* dans l'Ancien et le Nouveau Testament // Mélanges Edouard Delebecque. Aix-en-Provence, 1983. P. 155–174.

Византийская культура, многим обязанная греческой античности и в сущности гордившаяся этим, черпавшая в сознании такой преемственности свое чувство собственного превосходства над соседями, от греческого театра безоговорочно отмежевывалась. В складывании этой отличительной особенности византизма эллинизированные иудеи, ставшие основной культурной средой начального христианства, сыграли не последнюю роль<sup>12</sup>. Отрицание театра не означало, впрочем, для византийцев полного незнания театра и драматургии античности. Патриарх Фотий, которому славянский мир обязан кирилло-мефодиевской миссией, имел основания считать, что нападение древнерусского воинства на Константинополь в 860 г. было Божьей карой за терпимое отношение его соотечественников к сцене<sup>13</sup>, против которой задолго до этого ополчался в стихах и прозе блестящий Иаков Саругский<sup>14</sup>, а еще раньше – непревзойденный проповедник Иоанн Златоуст. К этим известным фактам добавим наблюдение над незамеченной частностью, имеющей прямое отношение к нашей теме.

Уже в следующем поколении после Иакова Саругского создатель поэтического жанра кондака Роман Сладкопевец, вводя в кондаки диалогическую прямую речь персонажей, навсегда заложил в литургическую гимнографию элемент сценического действия, пусть даже разыгрывающегося только в воображении слушающих пение кондака, с принципиальной установкой на ненужность декораций, актеров и костюмов. Исторический переход от эпохи кондака к эпохе канонов ничего не изменил в существе дела, такие же диалоги встречаются и в канонах. А коль скоро есть условное сценическое действие, то художественному воображению слушающих пение канона ничего не стоило примыслить и личины, обязательную принадлежность театра. И вот, в каноне мясопустной недели Великого Поста, отведенной по церковному Уставу медитациям о Страшном суде, константинопольский гимнограф Феодор Студит (759–826) как бы парафразирует процитированный нами библейский стих 2 Пар 19, 7:

<p>Ἄδεκαστος ἡ ἐξέτασις, φοβερὰ ἐστὶν ἐκεῖ ἡ κρίσις, ὅπου κρίτης ἀλάθητός ἐστιν, ὅπου πρόσωπον οὐκ ἔστιν ἐν δώροις λαβεῖν· ἀλλὰ φέισαι μου, δέσποτα<sup>15</sup>.</p>	<p>Неугодно испытани страшна ксть соудъ тамо ндеже соудни неустанъ ксть ндеже лица нѣсть въ дары прияти тъгда пощади ма, Владыко. 15</p>
---	--

Как видим, действие лицепрятия так называлось уже на языке XII века – времени, к которому принадлежит процитированная Триодь (ГИМ. Синод, собр., № 319, л. 22). Сравним тропарь Феодора Студита и парафразируемый библейский стих. Последний еще дает возможность не догадываться, что πρόσωπον представляет собой некий отдельный предмет, но тропарь недвусмысленно делает его потенциальным объектом дарения продажным судьям (имена πρόσωπον и δῶρα, в 2 Пар 19, 7 друг от друга грамматически независимые и относящиеся к разным глаголам, в тропаре сведены воедино предложным управлением и относятся к одному глаголу). Аттическая соль заключается в том, что в качестве взятки чужая личина никакой ценности для мздоимцев не представляет, им как судьям приходится играть совсем другие роли, у грешного взяточдателя на этот раз – в самый решающий момент! – ничего, даже личины, за душой нет, он голый. Да и не помогло бы, судья не тот.

Достигнутое удревнение фразеологизма – еще не предел. Старшей древнерусской рукописью, в которой можно прочесть о лицепрятии, является Изборник 1076 г.: **Б(ог)<ъ> соудни ксть и не прїиметъ лица о ꙗкозѣмь**, **κύριος κρίτης ἐστὶν ... οὐ λήφεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ** (Сир 35, 12–13)<sup>16</sup>. Здесь древнерусский предлог *о* передал то значение греческого ἐπὶ, которое в словарной статье об *о* не нашло отражения<sup>17</sup>. Это значение предлога выражает отношение зависимости, причастности и при переводе с греческого или древнерусского на современный русский язык передается беспредложным родительным падежом<sup>18</sup>. Смысл целого в данном случае состоит, как нам представляется, в том, что

<sup>12</sup> Petuchowski J. J. Die «Bräuche der Völker» // Judaica. Bd. 38. H. 3. Zürich, 1982. S. 141–149.

<sup>13</sup> Fonkič B. L. A propos de l'origine du manuscrit Ivron de l'homélie de Photios sur l'invasion de Constantinople par les Ross // Byzantinoslavica. T. 42. Č 2. Praha, 1981. P. 154–158.

<sup>14</sup> Cramer W. Irrtum und Lüge. Zum Urteil des Jacob von Sarug über Reste paganer Religion und Kultur // Jahrbuch für Antike und Christentum. Bd. 23. Münster, 1980. S. 96–107.

<sup>15</sup> Τριόδιον κατανυκτικόν. Ἐν Ῥώμῃ, 1879. Σ. 39.

<sup>16</sup> Изборник 1076 года. С. 389, 782–783.

<sup>17</sup> СлРЯ. Т. 12. 1987. С. 6–8.

<sup>18</sup> Древнегреческо-русский словарь / Составил И. Х. Дворецкий, под ред. С. И. Соболевского. Т. I. М., 1958. С. 599.

неправедный знает о сострадании к нищим и на Страшном суде непрочь надеть на себя личину нищего, но ее не примут (иначе понимают это место редакторы церковнославянской и русской Библии, противореча друг другу: *Господь не прїиметъ лица на оубога*, не уважит лица пред бедным). С этим сопоставима византийская образность в Триоди, когда стихира Великого четверга, медитирующая о предательстве Иуды и полученных им в вознаграждение тридцати сребренниках, начинается словами:

Σήμερον ὁ Ἰούδας	Дньсь Июда
τὸ τῆς φιλοπτωχίας	нищелюбна
κρύπτει προσωπεῖον,	мещеть лице
καὶ τῆς πλεονεξίας	и лихонмства
ἀνακαλύπτει τὴν μορφήν <sup>19</sup> .	отъкрываеъ образъ. <sup>19</sup>

Гимнограф следовал за мыслью и словами Василия Селевкийского (V в.)<sup>20</sup>. К сожалению, автор этих строк слишком поздно нашел эту древнерусскую стихир<sup>21</sup>, ее текст по рукописи XII в. (ГИМ, Воскр. собр., № 27, л. 29 об. – 30) дал бы возможность лексикографам удревнить значение слова *лице* 'маска', 'личина' на четыре столетия по сравнению с данными СлРЯ<sup>22</sup>, к тому же несколько обесцененными отсутствием греческого соответствия. Но ничто не мешало бы настолько же удревнить значение слова *образъ* «лицо, лик» и дать ему оставшееся неизвестным в СлРЯ греческое соответствие – ἡ μορφή<sup>23</sup>. Сравнить языки всегда поучительно для лексикографа и лексиколога – а в данном случае производит впечатление мастерство переводчика, заменившего спокойное *κρύπτει* 'прячет' на слово совсем другого круга значений – эмоциональное *мещеть*.

<sup>19</sup> Τριώδιον κατανυκτικόν. Ἐν Ῥώμῃ, 1879. Σ. 657.

<sup>20</sup> Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford; Hong Kong, 1982. P. 1480.

<sup>21</sup> Мурьянов М. Ф. К возникновению славянизма *драгоценнѣнь* // Этимология. 1982. М., 1985. С. 85 (Наст. изд. Ч. I. С. 408).

<sup>22</sup> СлРЯ. Т. 8. 1981. С. 255.

<sup>23</sup> СлРЯ. Т. 12. 1987. С. 133.

## **СЕМАНТИКА ДВОЙСТВЕННОСТИ. Печатается по машинописи. Дата написания обозначена М. Ф. Мурьяновым в конце машинописного текста: «5.8.1982».**

Было бы неточно приписывать одинаковую значимость множественному числу в санскритском и французском языках, так как в санскритском языке множественное число употребляется не во всех тех случаях, где оно употребляется во французском; следовательно, значимость множественного числа зависит от того, что находится вне и вокруг него [в системе]» (Соссюр 1977). Это положение из знаменитого «Курса общей лингвистики» применимо не только к названной здесь паре языков и вряд ли может вызвать возражения. Но тому, кто задался бы целью исчерпывающе познать подразумеваемые Соссюром различия, пришлось бы иметь дело не только с грамматиками различаемых языков, но и с самим понятием числа, понятием по своей природе математическим. В последнем моменте можно, конечно, мыслить по Лаланду: «С психологической точки зрения, бесполезно давать дефиницию идее числа, которое является одной из категорий наиболее фундаментальных и наиболее униформных у различных умов» (Lalande 1972). Заметим однако, что Лаланд все же постарался внести некоторое разнообразие в эту униформность, проиллюстрировав статью о числе яркими мыслями греческого, прусского и британского происхождения – из Аристотеля, Канта, Расселла. От привычного европоцентризма сумел отойти уже в 1918 г. младший современник Соссюра Шпенглер, обративший внимание на «очень важное обстоятельство, которое до сих пор было скрыто от взоров самих математиков. *Числа самого по себе – нет и не может быть.* Есть много миров чисел, потому что есть много культур. Мы имеем индийский, арабский, античный, западноевропейский тип математического мышления и тем самым тип числа, каждый в основе своей – нечто собственное и единственное, каждый – выражение какого-то другого мироощущения» (Spengler 1929). Вхождение, совершенное вчувствование в каждый из этих миров невозможно для одного и того же человека, даже если он – профессиональный математик высокого класса; он останется по преимуществу представителем той культуры, в которой воспитан. То же самое, что и о числах, можно сказать – и уже не раз говорилось – и о языках, а соответственно этому о художниках слова, а также о лингвистах.

Натуральный ряд чисел (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 и так далее до бесконечности) и каждый его член воспринимаются нами по своему графическому образу. Перемножая на листке бумаги два многозначных числа, мы следим за четкостью написания цифр, их рядов и столбцов; правильный результат вычисления получается при умелых действиях как-то сам собой. Когда письменной фиксации чисел еще не существовало, – это был основной по длительности отрезок истории человечества, именно на него приходится формирование и тончайшая регулировка грамматической категории числа в индоевропейском словообразовании, склонении и спряжении – об арифметических действиях с большими числами не могло быть и речи, из расплывчатости приблизительных представлений о множестве («тьме», по образному русскому слову) четко вырисовывались только небольшие числа, поддавшиеся счету на пальцах, что и дало основу десятичной системе счисления, не единственно возможной и не самой удобной с точки зрения математики наших дней.

Грамматика подавляющего большинства языков знает противопоставляемые единственное число и множественное число. Некоторые языки имеют грамматическое двойственное число (Cuny 1930; Nesheim 1942; Dostál 1954; Salter 1971; Sims-Williams 1979). Еще реже встречается тройственное число; есть и грамматическое число, основанное на четверичности. За самим фактом существования этих грамматических категорий кроется какое-то особое, отличающееся от нашего, отношение к первым числам натурального ряда. Языковеды могут оперировать двойственным числом в парадигмах по исторической морфологии, безошибочно распознавать его в древних текстах, но они вовсе не чувствуют его адекватно тому, как это свойственно носителям тех языков, где эта категория является живой: Л. Хаммерих, занимаясь эскимосским языком в среде эскимосов, признался в странном ощущении, возникавшем от речи, насыщенной формами двойственного числа (Hammerich 1959). При отдалении на тысячелетия такая отчужденность только возрастает, причем и в пределах родного языка механизм утраченного двойственного числа ставит в тупик теоретика или, что то же самое, заставляет его высказывать «каждый раз новые мысли и предположения», как это произошло с А. А. Шахматовым (Иорданский 1960). Процесс утраты реликтовых форм двойственного числа в русском языке не окончен, Д. Н. Шмелев привел хорошие примеры того, как эти формы еще находили себе место в языке русской классической литературы, а сегодня перестали быть понятными читателю, не имеющему специальных лингвистических знаний (Шмелев 1960).

Уже на самом раннем этапе мышления *два* – это не просто одно из чисел, а число особенное, с необычно важными функциями в общей картине мира. Мир насыщен противоположностями, их

нетрудно обнаружить в чем угодно. Любая противоположность есть двойственность противопоставляемых начал, один член каждой пары понятий мыслим только на фоне своей противоположности: невозможно знать, что такое свет, не зная тьмы, или что есть жизнь, не видев смерть.

Простота феномена двойственности – только кажущаяся. Убедиться в этом можно на некоторых примерах из области искусства, особенно наглядных благодаря пространственности своих структур, которая увеличивает достижимую точность суждения, ведь математика и есть наука о числах (арифметика) и пространстве (геометрия). Впрочем, историк языка не должен думать, что пространство – категория и на самом деле такая же неизменная, какой она ему помнится из школьного задачника по стереометрии. В конце своей жизни Эйнштейн писал:

Если два автора употребляют слова «красный» (rot), «твердый» (hart) или «разочарованный» (enttäuscht), то никто не сомневается, что они подразумевают приблизительно одно и то же, потому что эти слова связаны с элементарными переживаниями таким образом, в котором трудно ошибиться. Но при таких словах, как «место» (Ort) или «пространство» (Raum), чья связь с душевным переживанием менее непосредственна, существует далеко идущая неуверенность толкования. Историк стремится преодолеть такую неуверенность через сравнение текстов или через учет сконструированного из литературы образа культурного достояния соответствующей эпохи. Не имеющий исторических установок и знаний современный исследователь не может, да и не желает строить таким путем свои взгляды на возникновение фундаментальных понятий. Скорее он склонен к тому, чтобы на основе своих рудиментарных знаний о достижениях науки в различные эпохи составить себе интуитивное представление, как могло бы происходить образование релевантных понятий. Однако он будет благодарен историку, если этот последний убедительно откорректирует интуитивно добытые представления исследователя, интересующегося историей не по преимуществу.

Что же касается понятия о пространстве, то, как кажется, ему предшествовало понятие «место», как психологически более простое (Einstein 1960).

По поводу выбора слов: лексика цветообозначений, с точки зрения истории языка, как раз не может служить примером семантической стабильности (Мурьянов 1978б), а «связь с душевным переживанием» для категории пространства может не вызвать сочувствия специалистов по философии, они эту мысль сформировали бы строже, в более привычных для нас терминах. Но не будем чрезмерно придиричивыми, физики живут не только терминами, они тоже имеют право на Гете:

Du bist dir nur des einen Triebs bewusst;  
O lerne nie den andern kennen!  
Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,  
Die eine will sich von der andern trennen;  
Die eine hält in derber Liebeslust  
Sich, an die Welt mit klammernden Organen;  
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust  
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

или, в великолепном, хотя ушедшем далеко от духа и буквы оригинала переосмыслении, предложенном Пастернаком:

Ты верен весь одной струне  
И не задет другим недугом,  
Но две души живут во мне,  
И обе не в ладах друг с другом.  
Одна, как страсть любви, пылка  
И жадно льнет к земле всецело,  
Другая вся за облака  
Так и рванулась бы из тела.

Сила этого образа двойственной души – в своенравной смелости, с которой поэт приблизился на опасное расстояние к понятию резко отрицательному, выражаемому русским библеизмом *двоедушный* < греч. διψυχος = лат. *duplex animo* (немецкой кальки греческого оригинала не существует), и победил семантическую инерцию. Читательское сочувствие – на стороне Фауста, говорящего о себе эти слова, но не Вагнера, который ему противопоставлен в диалоге.

Академическому комментарию к «Двойнику» Достоевского (Фридлендер 1972), при всей его целостности и детальности, недостает самого главного – не объяснено значение слова *двойник*. Руководствуясь Большим академическим словарем русского языка, «призванным помогать читателю правильно понимать произведения русской литературы, начиная со времен Пушкина» (Филин 1963), нужно принять, что двойник – это «человек, имеющий полное сходство с другим, не отличающийся от него, близко похожий физически или морально» (БАС 1954), но это приводит к совершенно

превратному пониманию замысла петербургской поэмы. В нормальном случае замысел произведения должен быть виден и невооруженным глазом, но в том-то и заключалась творческая неудача Достоевского, верно подмеченная современниками, что эксперимент с раздвоением личности героя оказался неубедительным, о подразумевавшемся значении слова *двойник* – «человек, являвшийся в двух лицах, вдвойне, в двух местах разом, призраком» (Даль 1978) – по тексту петербургской поэмы можно догадаться, а можно и не догадаться. Правильно найденный автором нюанс – отсутствие малейших признаков удивления окружавших при появлениях в одной и той же сцене двух ведущих себя по-разному Яковов Петровичей Голядкиных, вполне сходных по внешности – оказался недостаточным для достижения поставленной художественной цели. Для нас она полностью заслонилась зрелым творчеством Достоевского, но для самого писателя была настолько важной, что к концу жизни он признался: «серьезнее этой идеи я никогда ничего в литературе не проводил» (Аванесов 1927).

Обычно в БАС «глубокая и ювелирно тонкая разработка смыслового содержания слова соединена с широким показом его реального употребления» (Горбачевич 1982), но в данном случае забыты не только Достоевский, но и поэтические грани слова – у Блока:

Тихая ночь, на улицах дрёма,  
В этом доме жила моя звезда;  
Она ушла из этого дома,  
А он стоит, как стоял всегда.  
Там стоит человек, заломивший руки,  
Не сводит глаз с высоты ночной;  
Мне страшен лик, полный смертной муки –  
Мои черты под неверной луной.  
Двойник! Ты, призрак! Иль недовольно  
Ломаться в муках тех страстей?  
От них давно мне было больно  
На этом месте столько ночей!

Представим себе, что это стихотворение понадобилось перевести на французский язык. Переводчик пожелает сверить свою мысль с классическим по теоретическим установкам Словарем академика Л. В. Щербы, где статья на интересующее нас слово предельно коротка: «двойник *sosie m*» (Щерба 1977). Для филологически мыслящего француза за словом *sosie* тянется целый мир ассоциаций, с блоковским трагизмом абсолютно несовместимых. Это – ставшее нарицательным имя собственное из комедии Плавта «Амфитрион», где раб Сосия сталкивается с богом Меркурием, принявшим его черты. Французское продолжение латинскому началу – комедия Ротру «Двое Сосий», комедия Мольера «Амфитрион», где персонаж носит то же имя *Sosie*. Но источник блоковского замысла – гамбургское стихотворение Гейне, созданное в июне 1823 г.:

Still ist die Nacht, es ruhen die Gassen,  
In diesem Hause wohnte mein Schatz;  
Sie hat schön längst die Stadt verlassen,  
Doch steht noch das Haus auf demselben Platz.  
Da steht auch ein Mensch und starrt in die Höhe,  
Und ringt die Hände, vor Schmerzensgewalt;  
Mir graust es, wenn ich sein Antlitz sehe, –  
Der Mond zeigt mir meine eigne Gestalt.  
Du Doppeltgänger! du bleicher Geselle!  
Was äffst du nach mein Liebesleid,  
Das mich gequält auf dieser Stelle,  
So manche Nacht, in alter Zeit?

Это стихотворение называют ключевым произведением в «Книге песен» Гейне, изображено здесь то раздвоение личности, которое «составляет центральную проблему романтического и послеромантического искусства» (Windfuhr 1975). А *Doppeltgänger* (чаще – *Doppelgänger*), ключевое слово ключевого стихотворения, имеет на редкость точно установленную родословную – его придумал Жан Поль Рихтер, в 1796 г., сопроводив в художественном тексте авторским примечанием: «...так называются люди, видящие самих себя» (Grimm 1978). Видимо, неологизм нельзя было понять из его внутренней формы, вне контекста; русского эквивалента построить не удалось, его функцию приняло на себя уже имевшееся в словарном фонде существительное *двойник*<sup>1</sup>, получившее таким

<sup>1</sup> *Двойники* – «преимущественно» в обиходно-разговорной речи; в литературной речи в этом значении чаще

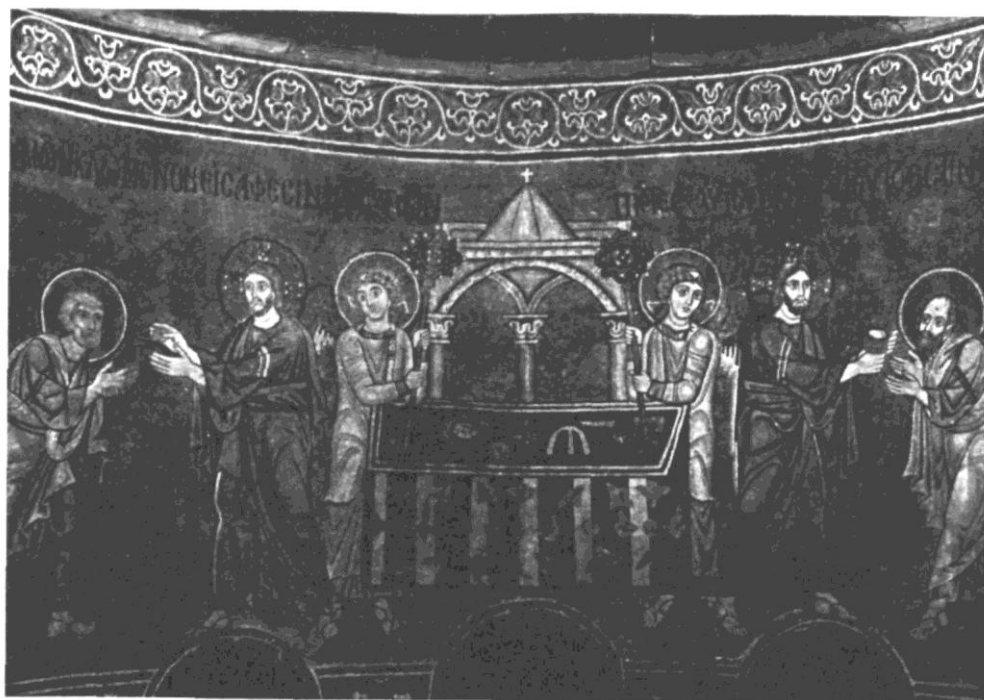
образом еще одно значение, мотивированное родственными связями со словами, описывающими известное патологическое состояние (в медицинской терминологии – *diplopia*, или *visus duplicatus*), выраженное в шуточных строках Пушкина-лицеиста:

Но что?... я вижу всё вдвоем;  
Двоится штоф с араком;  
Вся комната пошла кругом;  
Покрылись очи мраком.

Поскольку *двойник* в своем новом, литературном значении был семантическим германизмом, в переводах Достоевского проще всего решался вопрос о названии петербургской поэмы по-немецки, существительное *Doppelgänger* выразило все, что нужно – и даже с большей определенностью, чем в русском оригинале. Но в Италии это произведение называется или «*L'altro io*» (буквально – 'другой я') или даже «*Dvojnik*», для сохранения русского аромата; первоначальное следование Плавту (итал. «*Il Sosia*», исп. «*El Sozia*») у романских переводчиков и интерпретаторов Достоевского является пройденным этапом. Сейчас для петербургской поэмы приняты названия: испанское «*El Doble*», английское «*The Double*» (Tymms 1949), французское «*Le Double*». За последним стоит стилистический авторитет Нобелевского лауреата Андре Жида.

Итак, все привлеченные нами факты по феномену двойника относятся к языку литературы нового времени. Но психофизическая природа человека не претерпевает заметных изменений, острота интереса ко всему жуткому была нисколько не меньшей и раньше, феноменология архаических религий оперирует понятием *tremendum*. Что же было у нас до Достоевского, до предтечи его «Двойника», которым принято считать гоголевский «Нос»? Обратимся к истокам нашей культуры, к ее первым памятникам.

Среди мозаического убранства Софийского собора в Киеве центральное место занимает «Причащение апостолов» в алтарной апсиде, выполненное раньше, чем были написаны древнейшие славянские датированные рукописи – софийские мозаичисты-греки трудились в 1043–1046 гг. Изображение это хрестоматийно, его видел в натуре или в репродукциях каждый интересующийся древнерусской культурой. Не сберегли мы ближайшее по времени развитие этой композиции, художественно еще более совершенное мозаическое «Причащение апостолов», выполненное уже не греками, а нашими мастерами около 1112 г. в киевском Михайловском Златоверхом монастыре – он был принесен в жертву градостроительным идеям 1930-х годов.



*Причащение апостолов. Мозаика. Центральная часть композиции  
(Собор Св. Софии. Киев. 1043–1046 гг.)*

---

употр. слово *близнецы* – дети, рожденные одновременно одной матерью (независимо от числа их)» (Евгеньева 1970).

В «Причащении апостолов» зрима сердцевина христианских ритуалов, причем нечто такое, что вовсе не имеет текстового обоснования в сакральных книгах христианской религии. Традиция религии состоит, согласно церковному учению, из двух компонентов – Писания и предания, последнее живет в непрерывной преемственности поколений духовенства, берущей начало в середине I в. н. э. Однако и предание ничего не говорит о причащении апостолов в том виде, каким оно показано в Софии Киевской. Ключ к пониманию этого художественного произведения все же существует. Дело в том, что восприятие его теми, для кого оно предназначалось, происходило через невербальный интеллект. Здесь они видели Тайную вечерю – точнее, ее теоретический идеал, проекцию на небо, в противоположность тому, что произведения живописи, изображавшие Тайную вечерю соответственно тексту Евангелия (например, у Леонардо), ориентировались на визуальные формы земного события. В Софии Киевской отсечена гнетущая тема Иуды Искарота, а ведь слова Христа о предстоящем предательстве – главная составляющая в психологической атмосфере земной Тайной вечери и ее живописных изображений. Иуды в «Причащении апостолов» нет, но есть Павел, которого на земной Тайной вечере достоверно не было, и это не ошибка мозаичистов, а их принцип – не считаться с последовательностью *временных лет*<sup>2</sup>, для неба не имеющей никакого значения. Греческая надпись, сопровождающая мозаику Софии Киевской, воспроизводит слова, которые были произнесены на земной Тайной вечере, но «зрителю кажется, что действие разворачивается в внепространственной и вневременной среде, где царят свои, совсем особые законы» (Лазарев 1973). Необычность этого душевного состояния интересовала поэтов, существует антология мировой поэзии на тему Евхаристии (Kammermeier 1967), проигрывающая от того, что в нее не попали русские строки:

Сто тысяч арф горé звенели  
И звуки сыпались дождем!..  
Во мне все чувства онемели,  
И в слухе все сошлись одним.  
.....  
А между тем, в выси все пело;  
Мне было так легко, – легко!  
И вскрикнул я, став высоко:  
«Куда ж мое девалось тело?!»

(Глинка 1869)

Чтобы разобраться в особых законах «внепространственной и вневременной среды», обратим внимание на то, что в изобразительном искусстве существует неизбежная и не требующая пояснений необходимость размещать изображаемое в некотором условном пространстве, имеющем абсолютно непроницаемые границы, видимые (жесткие) или невидимые (гибкие). Вне этих границ может находиться что угодно, в том числе соседствующие изображения на иные сюжеты или тот же сюжет, но внутри границ находится только мир данного изображения, как бы мы его ни называли – плоскостью, искривленной поверхностью, объемом, или даже «внепространственной и вневременной средой». Изображение может быть удачным или неудачным, правильным или неправильным, геометрически противоречивым (Раушенбах 1980), но в любом случае несколько изображаемых объектов не могут оказаться в одном и том же месте внутри объема данного условного пространства, и наоборот – один и тот же объект нельзя изобразить несколько раз, в разных или одинаковых видах, расположенных в разных местах одного и того же условного пространства.

«Причащение апостолов» Софии Киевской последнему условию не соответствует. В нем – два Христа! Еще более удивительно, что это раздвоение, как и в «Двойнике» Достоевского, остается словно незамеченным, искусствоведы полагают, что разделились с этой трудностью, высказав мысль, что наличие двух Христов «вероятно, должно быть отнесено к литургии: на причащении верных евхаристические вещества даются им двумя священниками или диаконами» (Aurenhammer 1959; Lucchesi Palli 1968; Wessel 1980). Нисколько не смутила она и В. Н. Лазарева, когда он объяснял, что по сторонам престола – «дважды повторенные фигуры Христа. Христос преподает подходящим к нему с обеих сторон апостолам хлеб (налево) и вино (направо). В такой лаконичной и предельно наглядной форме художники иллюстрировали один из основных догматов христианской религии – учение об Евхаристии» (Лазарев 1960)<sup>3</sup>. Однако сейчас французская исследовательница Таня

<sup>2</sup> Это словосочетание рассмотрено ранее (Мурьянов, 1978а).

<sup>3</sup> С точки зрения теории интерпретации ближайшая аналогия этому объяснению – история со стихотворением Тютчева «Два голоса». Эта тютчевская вещь производила глубокое впечатление на многих. Блок признался, что два года жил ею и мог бы поставить «Два голоса» эпиграфом к своей драме «Роза и крест». Но тайна смысла

Вельманс опубликовала древнегрузинскую фреску из Кинцвиси, где в «Причащении апостолов» Христос не удвоен, а утроен – третий возвышает крест. Это – «гапакс, точное значение которого не очевидно» (Velmans 1978). В любом случае он является доказательством того, что удвоение Христа не имеет отношения к двоякости Св. Даров, и соответственно этому предложенное В. Н. Лазаревым название для софийской мозаики – «Евхаристия под двумя видами» неприемлемо, а «лаконичная и предельно наглядная форма» киевского феномена нуждается все же в объяснении.

Возможно, множественность фигур Христа внутри одного условного пространства являлась изображением феномена, чье название – билокация (Wimmer 1977; Pape 1980; Müller 1981), или, в более общем случае, если речь идет не специально о двойственности, а о множественности – мультилокация (Solignac 1980). Подразумевается под этими терминами сверхъестественная способность иметь «второе тело», выступать в нескольких воплощениях (или – «явлениях») одновременно и в разных местах. Сейчас ею интересуются парапсихологи; она известна в буддизме, индуизме, древнескандинавских верованиях. Греческая античность наделяла этим сказочным качеством Пифагора и Аполлония Тианского – колоритную личность, впечатлявшую современников артистическим намерением повторить своей жизнью жизнь Пифагора; некоторые сравнивали Аполлония с Христом. У Гете, во второй части «Фауста», Форкиада говорит Елене:

Doch sagt man: du erschienst ein doppelhaft Gebild,  
In Ilios gesehen und in Ägypten auch.

Передают, что ты жила в двух обликах,  
И в Трое и в Египте одновременно.

(Пер. Б. Пастернака)

Заметим однако, что в Библии билокация не прослеживается, христианская литература средневековья такой сюжет тоже не развивала (несущественным исключением были чудотворения св. Лаврентия). Богословы о нем знали, Фома Аквинский вынес бескомпромиссное решение: *Deus non potest facere quod idem corpus localiter sit simul in duobus locis*, «Бог не может сделать так, чтобы то же самое тело пространственно находилось в одно и то же время в двух местах». Младший современник Фомы Иоанн Дунс Шотландец (Scotus) был однако противоположного мнения. Велика ли в таком случае вероятность, что изображение билокации задумано авторами «Причащения апостолов» и что оно могло быть понятым современниками адекватно замыслу?

В пользу такого допущения говорит то, что для средневековых умов существовало бесспорное понятие вездесущности. Бог вездесущ, чем отличается от всего другого в мире. Изобразить вездесущность мыслимо только через билокацию, или мультилокацию.

«Причащение апостолов» – не единственный сюжет, подсказывавший такое композиционное решение. Замечено, что в памятниках живописи VI–XI вв., изображающих ночную «Молитву в Гефсиманском саду» (Wessel 1970), один Христос коленопреклонен, а другой Христос приближается к апостолам, чтобы напомнить об их долге бодрствовать, а не смыкать отяжелевшие глаза – в темноте уже приближалась к ним толпа с фонарями и кольями, с Иудой впереди, который условился дать знак поцелуем, кого схватить. Момент захватывающе страшный, но зачем здесь билокация? Она могла иметь то же значение, что и стих Мф 26, 53 в контексте евангельского повествования: надлежало не забывать, что силы зла поднялись не на простого смертного, а на богочеловека, которому ничего бы не стоило отвратить от себя опасность, уничтожить ее легионами ангелов. Выразить это билокацией одной фигуры было проще, компактнее, эффектнее, чем рисовать легионы крылатого воинства.

Больше всего аномалий пространства и времени заложено в сюжете Рождества. Средствами изобразительного искусства нужно было как-то выразить неумопостижимое появление на свет Христа, согласно догме рожденного дважды – сначала от Отца, без матери (в этом бестелесном состоянии существовавшего извечно), а затем от земной Матери, без физического отца.

Кажется, уже в IV в. в живописную трактовку сюжета Рождества вводится феномен билокации: фреска в римской катакомбе Сан Себастиано изобразила Младенца Христа в яслях, а над Ним –

---

«Двух голосов» оставалась неизреченной (что, вообще говоря, художественному произведению подобает), никто об этом стихотворении писать не решался. Так продолжалось до недавнего времени, когда за его интерпретацию взялся Ю. М. Лотман. 16 строк поэта и 5 страниц литературоведческого анализа (Лотман 1972) – соразмерность превосходная, позволяющая ожидать многого, тем более от анализа не аморфного, говорящего обо всем понемногу, а имеющего точно очерченные рамки, называющего себя структурным. Но почему голос поэта двоится, почему вторая половина стихотворения представляет собой «некоторый другой вариант уже полученного нами сообщения», как должно понимать странное (причем вполне структурное!) название произведения, для этого, то есть для главного, в анализе места не нашлось.

молодого человека, в котором предполагают тоже Христа (Kötzsche-Breitenbuch 1973). Сирийский мраморный рельеф V в. (Венеция, церковь св. Иоанна Милостивого) положил начало иконографической традиции изображения в одном условном пространстве двух Младенцев Христов, один из них находится в яслях, а второго купают в купели (Wilhelm 1970); иконы с такой композицией широко известны в Византии и на Руси.

Разработка и варьирование темы Рождества легче давались поэтам, чем живописцам, словами гимнов можно выражать то, в чем кисть бессильна: наклон небес при схождении Христа, утроба его матери, превосходящая размерами небеса являются общими местами многих стихир и тропарей. Идея биллокации здесь заложена, ведь приход Христа в земную жизнь понимался так, что Он не перестает пребывать на небесах. Кроме того, не только в причащении апостолов, но и во всех последующих литургических воспроизведениях этого акта каждая частичка претворенного Евхаристического Хлеба мыслилась как Тело Христово (не «кусочек тела»!), а это означает мультилокацию до бесконечности, Христос по точному смыслу произносимых в момент причащения ритуальных слов входит внутрь каждого причастившегося человека. С другой стороны, стало возможным очень часто звучавшее и никого не озадачивавшее словосочетание *облечься в Христа* (Рим 13, 14; Гал 3, 27), по поводу которого историк философии резонно замечает: «с трудом можно представить себе личность в виде одежды, в которую кто-то облачается» (ein Person kann nicht leicht ein Kleid sein, das jemand anzieht), поясняя: «платяная метафора служит тому, чтобы сделать чувственно воспринимаемым атмосферное, к этому вполне подходит, если в Послании к колоссянам (Кол 2, 6) речь идет о *хождении во Христа*» (Schmitz 1977).

Земная Мать Христа вызывала к себе огромный, напряженный интерес на протяжении всего Средневековья, несоизмеримый с той скромной, почти немой ролью, которая ей отведена в Новом Завете. Занимались этой темой ученые богословы, а еще больше – художники и поэты. Поэтизация Образа была двоякой. С одной стороны, здесь отразились тревоги и скорбь общечеловеческого чувства материнства, зияющая бездна горя – тема присутствия Матери при казни Сына, осужденного без вины. Эта тема бросает тень и назад: в множестве живописных изображений Марии с Младенцем Христом – вспомним хотя бы лучшие иконы Третьяковской галереи и Русского музея – нет случая, когда бы мать улыбнулась игравшему на ее руках дитяти, она всегда печальна неземной печалью, прозрением будущих событий. Она знает о них еще до зачатия Младенца: Л. С. Квирикашвили, анализируя Благовещенский канон Георгия в древнегрузинской Минее, обратила внимание на необычность слов Девы Марии, сказанных Архангелу Гавриилу – она говорит, что Христос *пострадал*. Сама мысль и грамматическая форма прошедшего времени отражают «вневременную среду», о которой писал В. Н. Лазарев (Квирикашвили 1982).

Другой стороной, интересовавшей художников, была тема целомудренной отроковицы, которой предстоит материнство. Многие поэты, древние и новые, не устояли перед желанием попробовать свои силы на этой теме, отдал ей дань и Пушкин своей «Гавриилиадой», которую не любил вспоминать впоследствии и выходил из себя, когда ему напоминали о ней другие. Средневековая поэзия оставила тысячи гимнодических феотокионов, изобретательно варьирующих способы словесного выражения одной и той же идеи целомудрия Девы Марии. Среди них есть немало случаев, когда темой высказывания становится то, о чем говорить даже в самой рискованной светской поэзии не принято – женский анатомический признак девственности и его ненарушенность. Как это увязать с нашими представлениями о присущем средневековью аскетизме, об изгнании всего недуховного из мыслей монаха-гимнографа, о чувстве границы между богобоязненностью и кощунством? Какое влияние должны были оказывать такого рода поэтические откровения и вызванные ими ассоциации на нравственность монашествующих, которая строго регламентировалась покаянной дисциплиной, воспитывалась ношением вериг, постничеством, всенощными бдениями? В теории византийской литературы такой вопрос, насколько знаем, не ставился.

Можно предположить, что богословов и гимнографов интересовало здесь главным образом не то, что целиком поглощает внимание невышколенного ума. Теологический тезис о девственности, ненарушенной ни зачатием, ни рождением Богомладенца, являлся частным случаем понятия биллокации, изящно показанной как неподвластность Божества аксиоме непроницаемости, лишь в XI в. исчезнувшей из учебников школьной физики: «...в пространстве, занимаемом материей одного тела, не может находиться материя другого тела». Согласно Евангелию, Тело Христа беспрепятственно проходило сквозь стены или запертые двери, не разрушая их (Ин 20, 26), а согласно рассматриваемому нами теологическому тезису – также и сквозь тело Матери.

Подведем итог. Выражение «как дважды два – четыре» употребляется, когда хотят сказать, что тема совершенно ясна, не вызывает ни малейших сомнений. Стройность и недвусмысленность

таблицы умножения, навсегда заученной с первых школьных лет, действительно, годится в качестве идеала некоторых видов научного знания. Но филологические свойства этой таблицы и ее составляющих еще далеко не выявлены, семантический анализ числовых символов перспективен, он помог бы понять некоторые ходы мысли творящего художника слова, независимо от того, идет ли речь о новом времени («закон качелей», «зыбка дней» Велимира Хлебникова), или о заре времен, о стадии праиндоевропейской языковой общности, когда говорящие впервые ощутили семантические возможности слоговой редупликации, ее экспрессивную мощь в словообразовании.

Единственное дошедшее до нас стихотворение Парменида, зачинателя гносеологического дуализма, разделено надвое, первая половина – об истине, вторая – о пути, по которому движутся мнения людей. Он имеет боковое ответвление, здесь бродят двухголовые слепцы; будучи глухими, они существующее и несуществующее называют то одним и тем же, то не одним и тем же. Последнее – выпад против автора знаменитого изречения «Все течет» Гераклита и его школы, а вместе с тем радость по поводу великого философского открытия, сделанного самим Парменидом (Held 1980). По остроумному замечанию А. Ф. Лосева, «не нужно целиком отвергать Парменида, поскольку также и мы, закрыв глаза на все устойчивое, постоянное и закономерное в чувственном мире, тоже должны будем признать, что он окажется для нас весьма неопределенной текучестью, бесконечно дробимой множественностью и ускользавшим от мысли каким-то смутным пятном существования неизвестно чего» (Лосев 1965).

#### ЛИТЕРАТУРА

- Аванесов 1927 – *Аванесов Р. И.* Достоевский в работе над «Двойником» // Творческая история. Исследования по русской литературе. М., 1927.
- БАС 1958 – *Словарь русского языка: [В 4 т.] / Академия наук СССР. Ин-т русского языка. Т. 2: К–О.* М., 1958.
- Глинка 1869 – *Глинка Ф. Н.* Сочинения. Т. I. М., 1869. С. 380.
- Горбачевич 1982 – *Горбачевич К. С.* Современная нормативная лексикография // Вестник АН СССР. 1982. № 1. С. 82.
- Даль 1978 – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: [В 4 т.] / [Предисл. А. М. Бабкина]. М.: Рус. яз., 1978–1980.
- Евгеньева 1970 – *Евгеньева А. П.* Словарь синонимов русского языка. Т. 1. Л., 1970. С. 272.
- Иорданский 1960 – *Иорданский А. М.* История двойственного числа в русском языке. Владимир, 1960. С. 10.
- Квирикашвили 1982 – *Квирикашвили Л. С.* Композиция гимнографического канона. Тбилиси, 1982. С. 91–92.
- Лазарев 1960 – *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. М., 1960.
- Лазарев 1973 – *Лазарев В. Н.* Древнерусские мозаики и фрески. М., 1973.
- Лосев 1965 – *Лосев А. Ф.* Статьи по истории античной философии для IV–V томов «Философской энциклопедии». Рукопись для общественного обсуждения. М., 1965. С. 3–4.
- Лотман 1972 – *Лотман Ю. М.* Анализ поэтического текста. Структура стиха. Л., 1972.
- Мурьянов 1978а – *Мурьянов М. Ф.* Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания. 1978. № 2. С. 60 (Наст. изд. Ч. I. С. 317).
- Мурьянов 1978б – *Мурьянов М. Ф.* К интерпретации старославянских цветообозначений // Вопросы языкознания. 1978. № 5 (Наст. изд. Ч. II. С. 249–269).
- Раушенбах 1980 – *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в живописи. М 1980.
- Соссюр 1977 – *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977. С. 149.
- Филин 1963 – *Филин Ф. П.* О новом толковом словаре русского языка // Известия АН СССР. Отд. лит. и яз. 1963. Т. 23. Вып. 3. С. 179.
- Фридлиндер 1972 – *Фридлиндер Г. М.* Комментарий // Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. Т. 1. Л., 1972.
- Шмелев 1960 – *Шмелев Д. Н.* Архаические формы в современном русском языке. М., 1960.
- Шерба 1977 – *Шерба Л. В., Матусеевич М. И.* Русско-французский словарь. М., 1977.
- Aurenhammer 1959 – *Aurenhammer H.* Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. I. Wien, 1959. S. 222.
- Cuny 1930 – *Cuny A.* La catégorie du duel dans les langues indo-européennes et chamitosémitiques. Bruxelles, 1930.
- Dostál 1954 – *Dostál A.* Vyvoj dualu s slovanských jazycích. Praha, 1954.
- Einstein 1960 – *Einstein A.* Vorwort // Jammer M. Das Problem des Raumes. Darmstadt, 1960. S. XII.
- Grimm 1978 – *Grimm J., Grimm W.* Deutsches Wörterbuch. Bd. 6. Leipzig, 1978.
- Hammerich 1959 – *Hammerich L.* Wenn der Dualis lebendig ist. Die Sprache. 5. Wien, 1959.
- Held 1980 – *Held K.* Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Berlin; New York, 1980.
- Kammermeier 1967 – *Kammermeier W.* Epiphanie des Lichtes. Frankfurt, 1967.
- Kötzsche-Breitenbuch 1973 – *Kötzsche-Breitenbuch L.* Geburt // Reallexikon für Antike und Christentum. Lfg. 66. Stuttgart, 1973. Sp. 199–211.
- Lalande 1972 – *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1972. P. 683.
- Lucchesi Palli 1968 – *Lucchesi Palli E.* Apostelkommunion // Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. I. Freiburg, 1968. Sp. 174.
- Müller 1981 – *Müller U.* Bilokation // Lexikon des Mittelalters. Bd. 2. München; Zürich, 1981. Sp. 193–194.

- Nesheim 1942 – *Nesheim A.* Der lappische Dualis. Oslo, 1942.
- Pape 1980 – *Pape W.* Doppelgänger // Enzyklopädie des Märchens. Bd. 3. Berlin, 1980. Sp. 766–773.
- Salter 1971 – *Salter P. R.* Numerical duality and grammatical number in Old Russian // Dissertation Abstracts International. Section A. Vol. 32, n° 6. Ann Arbor, 1971.
- Schmitz 1977 – *Schmitz H.* System der Philosophie. III, 4. Bonn, 1977.
- Sims-Williams 1979 – *Sims-Williams H.* On the Plural and Dual in Sogdian // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 42, 2. London, 1979. P. 337–346.
- Solignac 1980 – *Solignac A.* Multilocation // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. 70/71. Paris, 1980. Col. 1837–1840.
- Spengler 1929 – *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1. München, 1929. S. 78–79.
- Tymms 1949 – *Tymms R.* Doubles in literary psychologic Cambridge, 1949.
- Velmans 1978 – *Velmans T.* Les fresques de l'église de la Vierge à Kincvisi // Cahiers archéologiques. 27. Paris, 1978. P. 147–161.
- Wessel 1970 – *Wessel K.* Gethsemane // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Lfg. 13. Stuttgart, 1970. Sp. 784.
- Wessel 1980 – *Wessel K.* Apostelkommunion // Lexikon des Mittelalters. Bd. I. München; Zürich, 1980. Sp. 790–791.
- Wilhelm 1970 – *Wilhelm P.* Geburt Christi // Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 2. Freiburg, 1970. Sp. 100.
- Wimmer 1977 – *Wimmer E.* Bilokation // Enzyklopädie des Märchens. Bd. 2. Berlin, 1977. Sp. 382–383.
- Windfuhr 1975 – *Windfuhr M.* Комментарий // Heine H. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Bd. 1/2. Hamburg, 1975. S. 905.



#### IV. СИМВОЛЫ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

**МОРСКОЙ ПОХОД ОЛЕГА НА ЦАРЬГРАД.** *Статья опубликована: Судостроение. 1968. № 4 (365). С. 72–73.*

Древнейшая русская летопись «Повесть временных лет» в записи, датированной 907 г., сообщает:

«Поиде Олег на конех и на кораблех, и бе числом кораблей 2000. И прииде к Царюграду, и греци замкоша Суд (залив Золотой Рог), а град затвориша <...> И повеле Олег воем (воинам) своим колеса изделати и воставляти на колеса корабля. И бывшую покосну (попутному) ветру, вспяша парусы с поля, и идяше к граду. И видевшие греци и убояшася, и реша выславше ко Олгови: "Не погубляй града, имем ся подати яко же хоцеша"» [1].

Этот эпизод проиллюстрирован одной из миниатюр Радзивилловского списка летописи, созданного в конце XV в. (см. рис.). В основе миниатюр рукописи лежат более древние, утраченные изображения [2]. Однако слова летописца о движении кораблей под парусами по суше вызвали немалые сомнения. Можно сомневаться в физической возможности такого движения, хотя это противоречит авторитету научного комментария [3], не допускающего и мысли о том, что мнение буржуазного слависта А. Стендер-Петерсена, понимающего слова летописи как красивый художественный образ, заимствованный из скандинавского эпоса [4], правильно. Историки до сих пор не уверены, имел ли вообще место поход 907 г. [5, 6]. Ведь он не упоминается византийскими авторами, а русские летописные записи, которые велись лишь со второй половины XI в. и дошли до нас только в Лаврентьевской рукописи 1377 г., не очень надежны в хронологическом отношении при оценке значительно более ранних событий. Правда, последний учебник по истории военно-морского искусства [7] заявляет о взятии Олегом Царьграда в 907 г. Однако вопрос о движении кораблей по суше (важнейшей причине победы Олега) также обходится молчанием.

Попытаемся дать объективную техническую оценку летописного сообщения. Исходных данных для этого достаточно: летопись указывает на вместимость кораблей (40 воинов); византийский император Константин Багрянородный (912–959 гг.) сообщает, что русские корабли, совершавшие «многострадальное, страшное, трудное и тяжелое плавание» по пути из варяг в греки, были лодками-однодеревками [8]; поперечное сечение такой лодки, имевшей длину до 20 м, воссоздано проф. А. П. Шершовым, а достоверность его подкреплена авторитетом акад. А. Н. Крылова [9, 10]; разрозненные данные из древних источников и археологии о русском и варяжском судостроении X в. ныне систематизированы [11, 12].

Итак, попытаемся воссоздать картину более чем тысячелетней давности. Русский парусно-гребной флот снялся с последней стоянки в устье Днепра у острова св. Евферия (Березань) и направился вдоль западного черноморского побережья к Босфору, находясь все время в зоне

попутного течения, достигающего максимальной скорости (до 2,5 м/с) в самом проливе. При приближении русов к Царьграду греки «замкоша Суд». Под этим подразумевается постройка знаменитого цепного заграждения в устье Золотого Рога, существовавшего от последней четверти VII в. до падения Константинополя в 1453 г.

Принято считать, что после этого Олег перевел свой флот по суше севернее Галатского предместья в Золотой Рог, откуда Царьград был более уязвим. Такая версия представляется неприемлемой: со стороны Золотого Рога город защищала в X в. такая же мощная крепостная стена, как и со всех других сторон [13]. Добиваться проникновения во вражескую военную гавань не имело смысла: в истории многочисленных осад Константинополя бывали случаи, когда греки преднамеренно оставляли залив незапертым, однако осаждающий флот не рисковал туда входить, опасаясь ловушки [14]. Войти в зону досягаемости метательного оружия и огнеметов прямо под стену неприступной военно-морской крепости и лишиться в запертом цепью заливе всякой возможности маневра было бы для флота Олега непростительной ошибкой: осажденные греки не могли бы желать лучшего. Правда, при осаде Константинополя в 1453 г. полсотни галер Мехмеда II действительно были переведены волоком в перекрытый цепным заграждением Золотой Рог. Но разница между дерзким набегом русских «пенителей моря» в период расцвета Царьграда и последним штурмом обреченного города огромна. Турки имели время и возможность подготовить специальную дорогу и покрыли ее по одним источникам слоем проса [15], по другим – еловыми досками с насалкой [4]. Они перетягивали галеры вручную, используя ворот. Движение волоком, конечно, возможно и по необорудованной местности.



Поход Олега на Царьград: корабли на колесах.  
Миниатюра Радзивилловской летописи (XVIII в.)

А вот паруса оказали бы Олегу плохую услугу, поскольку во всех логиях Черного моря указано, что ветры в проливе Босфор, как правило, направлены вдоль его оси. Если учесть к тому же, что в июне, в разгар навигационного периода на пути из варяг в греки, они дули с юго-запада [16] (русские мореплаватели, интенсивно торговавшие с Византией, без сомнения хорошо это знали), то сама постановка вопроса о возможности движения по суше под парусом может иметь смысл только лишь для следующего маршрута: от берега Мраморного моря к стене Феодосия. Именно это направление неоднократно использовалось для осады Константинополя сарацинами и болгарами [14]. Здесь можно рассчитывать на ветер скоростью до 10 м/с [16]. Полагая скорость движения судна соизмеримой со скоростью пеших воинов, т.е. примерно равной 1 м/с, получаем скорость обтекания судна попутным воздушным потоком  $v = 9$  м/с.

На парус древнерусской однодеревки шло 12–13 пог. м ткани [11], поэтому в первом приближении можно принять площадь проекции паруса и корпуса судна на плоскость мидель-шпангоута  $s = 15$  м<sup>2</sup>. Следуя общепринятой методике расчета воздушного сопротивления [17], принимаем массовую плотность воздуха  $\rho = \frac{1}{8}$  кг · сек<sup>2</sup>/м<sup>4</sup> и коэффициент формы  $C = 0,9$ . Тогда величина воздушного сопротивления  $R = C \frac{\rho v^2}{2} s = 0,9 \frac{1 \times 9^2}{8 \times 2} \times 15 = 70$  кг, что и является силой, толкающей судно.

Очевидно, что даже при устойчивом значении толкающей силы 70 кг массивное дубовое судно длиной до 20 м на колесном ходу простейшей конструкции передвигаться не может. Остается воздать должное проницательности петербургского академика А. Л. Шлецера, современника М. В. Ломоносова, писавшего по поводу движения под парусами на суше: «Я стыжусь говорить здесь об этой глупости, но, как многие писцы рассказывают ее со смешною важностью, как будто истинное происшествие, то и должен я изтратить на нее страницы две, чтобы на предбудущее время очистить от такого вздора достойную уважения историю Олега» [18].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стлб. 29–30.
2. *Арциховский А. В.* Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944. С. 4–40.
3. Повесть временных лет. Ч. 2 / Статьи и комментарии Д. С. Лихачева, под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 264–265.
4. *Stender-Petersen A.* Die Warägersage als Quelle der altrussischen Chronik. Kopenhagen, 1934. S. 96 f.
5. *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956. С. 100.
6. *The Cambridge Medieval History. Vol. IV. The Byzantine Empire.* Cambridge, 1966. P. 505.
7. Главный штаб ВМФ. История военно-морского искусства. Т. 1 / Под ред. контр-адмирала К. А. Сталбо. М., 1963. С. 39.
8. *Constantinus VII Porphyrogenitus. De administrando Imperio. Vol. 2.* Budapest; London, 1949–1952. Cap. IX.
9. *Шершов А. П.* История военного кораблестроения / С предисл. А. Н. Крылова. М.; Л., 1940. С. 200.
10. *Шершов А. П.* К истории военного кораблестроения. М., 1952. С. 261.
11. *Мавродин В. В.* Русское мореходство на южных морях. Симферополь, 1955. С. 159–168.
12. *Кристensen А. Э.* Изучение истории судостроения в Дании, Швеции и Норвегии // Советская этнография. 1966. № 6. С. 17–29.
13. *Beck H.-G.* Byzantinische Zeitschrift. Bd. 58. München, 1965. S. 234.
14. *Беляев Д. Ф.* Byzantina // Записки классического отделения РАО. Т. IV. СПб., 1907. С. 82–85.
15. *Turkova H.* Byzantinoslavica. T. 14. Prague, 1953. P. 5–6.
16. Регистр СССР. Справочные данные по режиму ветров и волнения на морях, омывающих берега СССР. Л., 1962. С. 124–131.
17. *Войткунский Я. И., Перишиц Р. Я., Титов И. А.* Справочник по теории корабля. Л., 1960. С. 196–197.
18. *Шлецер А. Л.* Нестор, русские летописи на древнеславянском языке. Т. 2. СПб., 1816. С. 628.

**БЫЛИННЫЕ КОРАБЛИ САДКО.** *Статья опубликована: Технология судостроения. 1968. № 6. С. 100–101.*

В былине о Садко пелось:

И спроговорит Садко купец, богатый гость:  
– Аи же вы, дружинишки, прикащики мои!  
Вы берите золотой казны по надобью.  
А стройте-тко да тридцать кораблей,  
Нос-корму кладите по звериному.  
Бока-то вы сведите по змеиному,  
Машты кладите красного дерева,  
Блочки кладите все кизюльные,  
Канатики кладите все шелковые.  
Паруса кладите полотняные  
Якори кладите все булатные.  
Да по черному по соболу сибирскому  
Вместо бров продерните,  
По бурья лисицы по сибирския  
А вместо ушей повесьте-тко,  
По дороге по камешку по яхонту  
Вместо глаз вы вставляйте. [1]

Другой вариант былины дополняет эти подробности:

Тут Садко купец, богатый гость  
Строил он себе черлен корабль:  
Корму в ём строил по гусиному,  
А нос в ём строил по орлиному,  
В очи выкладывал по камешку  
По славному по камешку по яхонту. [2]

В отношении былины о Садко все исследователи сходятся на том, что она создана в Новгороде и принадлежит к XII веку. Она жила в репертуаре очень немногих сказителей, всего имеется около 20 записей былины о Садко, в то время как по другим былинам их число измеряется сотнями. Характерно, что прославленный сказитель Т. Г. Рябинин, певший в Кижях о Садко собирателю П. Н. Рыбникову, в 1860 г. уже не мог вспомнить конца былины, а к 1871 г. забыл ее целиком. А. М. Астахова констатирует на материале имеющихся записей необычно быстрый распад былины о Садко [3], в прошлом являвшейся одним из самых великолепных произведений древнерусского эпического искусства – эта высокая оценка былины, данная еще В. Г. Белинским, является общепризнанной. Существуют серьезные расхождения только во взглядах на то, под впечатлением каких именно фольклорных или литературных образов рождалась былина о Садко и кем был сам Садко, которого многие авторы склонны отождествлять с реальной личностью, Сотко Сытиничем, упоминаемым в Новгородской летописи под 1167 годом [4, 5].

Мы видим, что былина о Садко вполне заслуживает доверия как памятник древности. Попытаемся представить себе, какими были корабли, построенные богатым купцом и искусным гусяром Садко.

Главная идея, выражаемая их описанием, – любовное отношение судостроителей к своему созданию. Они не жалели ничего для достижения своей цели, постройки добротного и красивого корабля. Золотая казна может для этого расходоваться без ограничений, «по надобью». С рационалистической точки зрения в изделиях средневекового ремесленника есть много лишнего усердия, в его руках даже вещи обыденного назначения нередко превращались в предметы прикладного искусства, удовлетворяя тем самым чувство профессиональной чести, ставившееся в средневековом городе очень высоко – ни одна трудовая корпорация не принимала в свою среду «незаконнорожденных» и выходцев из семей, имеющих темные источники доходов.

Из описания следует, что деревянные корабли Садко имели кормовые обводы, похожие на оперение плывущего гуся, длинный, как змея, корпус, и украшенную звериной или птичьей головой носовую оконечность. По размеру этой головы, из брови которой шла пара соболиных шкурок, можно судить, что корабль был достаточно крупным.

Озадачивают мачты красного дерева. Этот материал, действительно, имеет не только очень красивый внешний вид, но и хорошие механические свойства, не корбясь и не растрескиваясь при высыхании. По этой причине до недавнего времени из него делали поплавки для гидросамолетов [6].

В данном случае говорится, конечно, не об обычных центрально-американской или африканских породах красного дерева, а о красном дереве вятских лесов (*Cornus alba* L., *Cornus sibirica* Lood).

Любопытно, что «кизюльные блочки» парусного вооружения отнюдь не являются случайностью. Кизил (*Cornus mas* L.), сейчас произрастающий в Крыму и в Абхазии, имеет тяжелую, прочную, хорошо сопротивляющуюся ударам древесину, являющуюся лучшим материалом для рукояток ударных инструментов [6]. По твердости кизил превосходит все породы древесины лесов СССР [7].

То, что корабли Садко были червлеными, т.е. красного цвета, вполне согласуется с эстетическими идеалами славян, в их языках *красный* и *красивый*, *прекрасный* – слова одного корня. И в «Слове о полку Игореве» *лисици брешуть на чръленыя щиты*. Вместе с этим это символ богатства – хорошая красная краска, предмет южного импорта, стоила очень дорого, как это видно, например, из завещания великого князя Ивана Калиты в 1327 г.: «А исъ портъ изъ моихъ сыну моему Семену кожухъ черлennyи» [8].

Если задаться целью подобрать средневековую иллюстрацию к словам былины о Садко, то ближайшей аналогией окажется флот на знаменитом гобелене из собора в Байе, изображающем морской поход викингов Вильгельма Завоевателя на Англию [9, 10]. Новгородская былина соткана менее чем через столетие после этого гобелена, а существенной разницы между кораблями отдельных районов Балтики и Северного моря, конечно, не было: интенсивный товарообмен делал все удачные технические решения общим достоянием.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом Т. 2. М.; Л., 1950. № 146. С. 455.
2. Песни, собранные П. И. Рыбниковым. Т. I. М., 1909. С. 115.
3. Астахова А. М. Былины Севера. Т. I. М.; Л., 1938. С. 626.
4. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963.
5. Азбелев С. Н. Новгородские былины и летопись // Русский фольклор. Вып. 7. М.; Л., 1962. С. 46–51.
6. Перелыгин Л. М. Древесиноведение. М., 1957.
7. Древесина. Показатели физико-механических свойств. Руководящий технический материал. М., 1962. С. 26.
8. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. М., 1958 Стлб. 1558.
9. Steton F. M. The Bayeux tapestry. London, 1957.
10. Dodwell C. R. Bayeux tapestry and the French secular epic // The Burlington Magazine. New York, 1966. Vol. 108. P. 549–560.

В возникновении и употреблении одного из основных терминов нашей отрасли техники – слова *к о р а б л ь* есть ряд противоречий и неясностей.

В языке художественной и научно-технической литературы *к о р а б л ь* – это то же самое, что *с у д н о* [1], только более поэтичное, красивое слово: именно его, а не синоним *с у д н о* взяли, когда понадобилось создать выражения *в о з д у ш н ы й к о р а б л ь*, *к о с м и ч е с к и й к о р а б л ь*.

Между тем в профессиональном языке моряков и судостроителей *к о р а б л ь* и *с у д н о* соотносятся как частный и общий термины. Академик В. Л. Поздунин сформулировал это следующим образом:

«Все существующие суда следует разделить на два основных класса:

**А. Военные корабли.** Военные корабли имеют своим назначением в системе всех Вооруженных Сил СССР охрану наших границ на водных подступах от вторжения неприятеля.

**Б. Гражданские суда.** Гражданские суда имеют своим назначением обслуживание как водного транспорта, так и других отраслей народного хозяйства»<sup>1</sup>.

Строго говоря, эта формулировка имеет некоторые неточности:

1. Из выражения *в о е н н ы е к о р а б л и* логически следует, что корабли могут быть и невоенными, в противном случае мы имеем здесь тавтологию.

2. Корабли не только защищают нас от неприятеля. Аналогичные средства неприятеля мы тоже называем кораблями.

3. Название важнейшей судостроительной дисциплины *т е о р и я к о р а б л я* ставит отношение общего и частного в обратном порядке: эта дисциплина должна была бы называться *т е о р и я с у д н а*, а такого названия, как известно, не существует.

Из этого следует, что упорядочение технической терминологии не коснулось еще самых основ нашей отрасли промышленности и проблема научного определения терминов *к о р а б л ь* и *с у д н о* ждет своего разрешения.

Не меньше сложностей таит в себе и исторический аспект вопроса, возникновение этих терминов. Разберемся в происхождении наиболее древнего из рассматриваемых синонимов – слова *к о р а б л ь*.

Современные взгляды лингвистов на происхождение слова *к о р а б л ь* сводятся, согласно М. Фасмеру [2], к тому, что исходное греческое слово *ῥαβιον* ('судно', 'челн') стало объектом заимствования во всех странах, находившихся под влиянием византийской культуры, – на Западе из него получилось позднелатинское *сагабус*, на Востоке – арабское *qarib* [3], в Восточной Европе – старославянское *к о р а б л ь*.

Эта концепция не представляется нам убедительной, особенно после того как Яльмар Фриск установил, что слово *ῥαβιον* по своей фонетической природе вовсе не является исконно греческим [4].

Обратимся к древним свидетельствам. *К о р а б л ь* и уменьшительные формы *к о р а б и ц а*, *к о р а б и ц ь*, *к о р а б л и ц ь* встречаются уже в древнейших русских текстах. В первой по старшинству русской рукописи, знаменитом Остромировом Евангелии-апракос, написанном на пергамене в 1056–1057 гг. и хранящемся в Государственной Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде\*, находим:

Въ время оно вълезе Иисус въ корабль и оученици его (Лк 8, 22)'

В Синайском патерике второй половине XI в. [5] находим производное слово *к о р а б л ь н и к ь* ('моряк'), а в древнерусском переводе XII в. сочинений Кирилла Иерусалимского впервые встречается *к о р а б ь ч и й*, *к о р а б л ь ч и й* ('кораблестроитель') [6], его непривычная для нас структура станет понятнее, если вспомнить другие слова на -ч и й: *к о р м ч и й*, *з о д ч и й*, *с т р я п ч и й*.

Византийская документация не выдерживает с этим никакого сравнения: слово *ῥαβιον* обнаружено лишь в рукописи XV в., которой мы должны верить, будто интересующее нас слово имело в утраченном подлиннике сочинений александрийского филолога Гесихия, жившего в V или VI веке [7]. Но с такой же легкостью можно положиться и на Ф. Мильтнера, указавшего на наличие

<sup>1</sup> Энциклопедия судостроения. М.; Л., 1951. С. 16.

\* С 1992 г. – Российская национальная библиотека.

слова *сагабус* у Гая Юлия Цезаря, в его «Записках о гражданской войне» [8]. Увы, Мильтнер ошибся, но ведь компиляторы XV века ошибались значительно чаще!

Первое известное нам употребление латинского *сагабус* имеет место в «Диалогах» римского папы Григория I, написанных в конце VI века, где сказано: «моряк правил карабом, шедшим на канате за судном, а когда канат лопнул, исчезли и караб, и моряк» [9]. Исидор Севильский, ученый епископ начала VII в., поясняет: «*сагабус* – это челн из плетеных прутьев, обтянутый невыделанной кожей» [10].



Изображение судов, передвигающихся «волоком».  
Миниатюра Радзивилловской летописи (XVIII в.)

Если уже в середине IX в. русы совершили морское нападение на Царьград [11], то этому должны были предшествовать столетия морской практики и большой опыт строительства судов, представлявших собой долбленые лодки из цельного ствола дерева. Иными словами, и в эпоху Григория I и до нее предки древних славян знали судоходство, это подтверждается данными археологии.

Араб Ибн Русте писал о русах (IX в.): «Они отличаются мужеством и храбростью <...> Они люди рослые, видные и смелые; смелость их проявляется не на коне, все свои набеги и подвиги они совершают на лодках» [12]. Любопытно свидетельство араба Ибн Фадлана (X в.) об обычаях обитателей Восточной Европы – он был очевидцем ритуального трупосожжения руса, которого для этой цели положили на корабль, вытянутый волоком на берег [13]. Погребальные обряды всегда отличаются незыблемой традиционностью, и мы вправе сделать вывод, что за много веков до Ибн Фадлана наши предки считали себя прежде всего моряками, и поэтому в последний путь, в царство мертвых, отправлялись только на кораблях. Считать корабль производным от латинского *сагабус* или наоборот нет никаких оснований: прямых культурных контактов между Восточной Европой и Средиземноморьем в то время практически не было. Историческая ситуация подсказывает необходимость объяснить сходство обоих слов тем, что они развились от одного предшественника. Такое направление поиска вводит нас в сложное сплетение проблем этногенеза народов Европы дописьменного периода.

И все же наш вопрос, кажется, разрешим. Древнеирландское *сarb h*, древнешотландское *сагb* («судно») [14] самим фактом своего существования наводят на мысль, что общая древнейшая основа интересующего нас слова принадлежала языку кельтов, мигрировавших по всему континенту и нашедших последнее прибежище на Британских островах. Скандинавия, страна высокой морской культуры, тоже восприняла это слово: древнескандинавское *karfi* переводится как «малое быстросходное судно».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Институт языкознания АН СССР. Словарь современного русского литературного языка. Т. 5. М.; Л., 1956.
2. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. под ред. О. Н. Трубачева. Т. 2. М., 1967.
3. Fraenkel S. Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen. Hildesheim, 1962.
4. Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 9. Heidelberg, 1959.
5. Синайский патерик / Под ред. В. С. Голышенко и В. Ф. Дубровиной. М., 1967.
6. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. М., 1958.

7. Lexikon der alten Welt / Hrsg. von C. Andresen, H. Erbse u. a. Zürich; Stuttgart, 1965.
8. *Miltner F.* Seewesen. Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Splbd. 5. Stuttgart, 1931.
9. Gregorii Magni Dialogi, lib. 457 / Ed. U. Moricca. Torino, 1960.
10. Etymologiarum sive Originum lib. XIX, 1, 26 / Ed. W. M. Lindsay. London, 1962.
11. *Vasiliev A. A.* The Russian attack on Constantinople in 860. Cambridge, Mass., 1946.
12. *Бартольд В. В.* Арабские известия о русах // Советское востоковедение. Т. I. М.; Л., 1940.
13. *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
14. *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 5. Leiden, 1958.

## НАДПИСЬ ДРЕВНЕЙШЕГО КОЛОКОЛА СОЛОВЕЦКОГО МОНАСТЫРЯ (предварительное сообщение). *Статья опубликована: Памятники культуры: Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1975. М., 1976. С. 192–193.*

Сейчас в Соловках осталось два колокола.

Один из них отлит в 1856 г. на литейном заводе Чарышникова в Ярославле. А другой – очень древний. Он украшен восемью расположенными попарно и великолепными по мастерству исполнения рельефными изображениями коронованных особ, священника, простолудинов и тонким орнаментом с геральдическими элементами; по венцу колокола идет круговая готическая надпись (см. рис.). О происхождении этого колокола и путях, какими он попал на Соловки, пока нет достоверных сведений<sup>1</sup>.

Летом 1973 г. архитектор Ю. И. Курбатов (Ленинград) наложил на круговую рельефную надпись полосу бумаги и протер ее сверху мягким карандашом, этот материал был нам предоставлен академиком Д. С. Лихачевым для расшифровки. Сохранность надписи и качество копии оказались превосходными, текст читается так: ANNO DÑI MÖ CCĈC XVII YN DIE ASUMCIONYS MARIE YS DAS GESEN AMĒ. При раскрытии аббревиатур: ANNO DOMINI MILLESIMO QUADRINGENTESIMO SEPTEDECIMO YN DIE ASUMCIONUS MARIE YS DAS GESEN AMEN (года Господня 1417 в день Успения Марии это благословлено. Аминь).



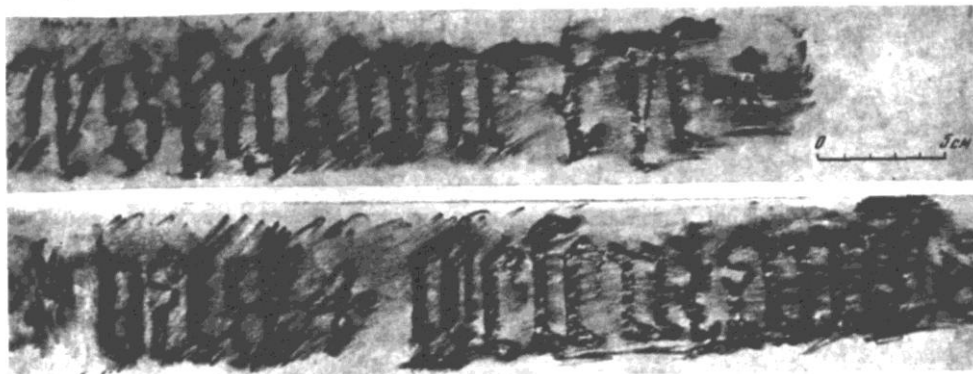
*Колокол Соловецкого монастыря*

Надпись является в своей основе немецкой (по общепринятой лингвистической периодизации – ранненововерхненемецкой, *frühneuhochdeutsch*) с вкраплениями обычных латинских обозначений года и названия праздника, причем вследствие краткости общего содержания эти латинские вкрапления превзошли по объему немецкую основу.

Перспективу дальнейших уточнений по локализации места, где был отлит колокол, дает словоразделительный знак – он является индивидуальным клеймом каждой мастерской и в нашем случае похож на изображение суковатой палки. Материалом для сравнения служит фонд

<sup>1</sup> Богуславский Г. А. Соловецкие острова. Путеводитель. М., 1968. С. 72.

колокольного архива, хранящийся в Германском национальном музее в г. Нюрнберге и содержащий сведения о более чем 30 000 западноевропейских колоколов, сохранившихся или ушедших в переплавку в военные годы в связи с острой нехваткой бронзы. На основе этих архивных данных сейчас публикуется «Немецкий колокольный атлас»<sup>2</sup>. К сожалению, стадия работы, на которой сейчас находится это научное предприятие, не позволяет дать немедленной справки о словоразделительном знаке соловецкого колокола; не лучше обстоит дело и с геральдикой герба, отлитого под надписью<sup>3</sup>.



*Надпись древнейшего колокола Соловецкого монастыря*

Можно предположить, что ко времени, когда соловецкий историограф архимандрит и кавалер Досифей Второй Немчинов (1826–1836 гг.) закончил свое «Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря» (М., 1836; 2-е изд. – М., 1853), этого колокола еще не было в Соловках. В противном случае вряд ли он не был бы отмечен отцом Досифеем, аккуратно зафиксировавшим сведения о менее интересных западноевропейских колоколах соловецкого Анзерского скита.

<sup>2</sup> Deutscher Glockenatlas. Bd. 1 / Hrsg. von G. Grundmann. München, 1959; Bd. 2 / Hrsg. von F. Dambeck. München, 1967.

<sup>3</sup> Письменное сообщение сотрудницы Атласа д-ра Зигрид Турм, 14.12.73 г.

**МИФ О ЛАДЕ. Статья опубликована: Из истории русской народной поэзии. Л., 1971. С. 221–225. (Русский фольклор. [Т.] XII).**

Этимология имени существительного *лада* м., ж., определяемого академическим словарем как народно-поэтическое название милой (милого), возлюбленной (возлюбленного), супруги (супруга)<sup>1</sup>, порождала немало споров, но тем не менее осталась неясной. Нередко она связывается с представлениями о древне-славянской богине любви Ладе, однако при таком толковании приходится опираться не на показания древних рукописей – в них это слово отсутствует, – а на записанные фольклористами XIX в. славянские народные песни весеннего, летнего и свадебного циклов. Проанализировав эти песни и выявив в них наличие подделок, А. А. Потебня пришел к выводу, что ничего похожего на доказательство существования в древне-славянской мифологии богини Лады нет<sup>2</sup>. Столь же иллюзорно представление о параллельном мужском божестве по имени Ладо, хотя оно принято «Украинской энциклопедией»<sup>3</sup> и академиком Б. А. Рыбаковым в его поэтичном описании древних русальных празднеств, когда происходили «пляски девушек, хороводы вокруг березки, плетение и бросание в воду венков, песни о яровой пшенице и о будущем урожае, о яр-хмеле, о девице и молодце, имитация *coitus'a*, обращения к русалкам, Ладу, Лелю и Яриле»<sup>4</sup>. Это перекликается с известным местом из Густынской летописи – украинской рукописи XVII в. из основанного в 1600 г. Густынского монастыря под Полтавой, имеющей среди специалистов по летописанию репутацию источника не очень высокой пробы: «Ладо (си есть Pluton), бог пекельный; сего верили быти богом женитвы, веселия, утешения и всякого благополучия, якоже Еллины Бахуса; сему жертвы приношаху хотящий жениться, дабы его помощью брак добрый и любовный был. Сего Ладона, беса, по некаких странах и доныне на крестинах и на брацах величают, поюще своя некия песни, и руками о руки или о стол плещущее, Ладо, Ладо, преплетающе песни своя, многажды поминают»<sup>5</sup>.

Итак, ночное «плескание» купальских игрищ, устраивавшихся нередко на гумнах, сопровождалось припевом *лаго*. Отсюда происходит *ладки*, *ладушки*, как приговаривают, уча младенцев бить в ладошки, и вполне возможно, что именно под влиянием *лаго* произошло превращение *длань* > *долонь* > *ладонь*. Любопытно, что *ладонь* имеет также значение 'ровное место на току', 'гумно'<sup>6</sup>; ср. у Даля: «крытая ладонь, рига»<sup>7</sup>.

А. А. Потебня отметил неясность грамматических признаков припевного *лаго*. В самом деле, эта неопределенность прослеживается при сопоставлении свидетельства итальянца Александра Гваньини – польского военного коменданта Витебска, писавшего в 1581 г. о белорусских обычаях: «...mulieres et virgines Ladonem canentes et Lado Lado frequentius ingeminatis manibus complaudentes in gyrum choreas ducunt»<sup>8</sup>, и, с другой стороны, данных ченстоховской рукописи 1423 г.: «...conveniunt vetule et mulieres et puelle non ad templum, non orare, sed ad coreas, non nominare deum, sed dyabolum, scilicet ysaya, lado, yiely, ya, ya!.. Tales transient cum yassa, lado ad eternam dampnationem»<sup>9</sup>.

Таким образом, сегодня нельзя сказать ничего определенного о том, какое имя носила древнеславянская богиня любви. Можно лишь не сомневаться в ее существовании, если принять во внимание характерные для древних славян промискуитет<sup>10</sup>, обряды весеннего совокупления жрецов с землей<sup>11</sup>, культовое почитание обнаженного женского тела как своего рода антитезы фаллическому культу<sup>12</sup>. Расшифровка народно-поэтического *лаго*, *лада* представляет большой интерес сама по себе, тем более что это слово встречается в тексте плача Ярославны<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> Словарь современного русского литературного языка. Т. 6. М.; Л., 1957. Стлб. 23.

<sup>2</sup> Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. С. 23–38.

<sup>3</sup> Українська радянська енциклопедія. Т. 7. Київ, 1962. С. 548–549.

<sup>4</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут // Советская археология. М., 1967. № 2. С. 102.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. II. СПб., 1843. С. 257.

<sup>6</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1967. С. 448.

<sup>7</sup> Даль В. И. Толковый словарь. Т. 2. СПб.; М., 1881. С. 233.

<sup>8</sup> Niederle L. Slovanské starožitnosti. T. 2. Praha, 1924. S. 173.

<sup>9</sup> Słownik staropolski. T. IV. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1963. S. 69.

<sup>10</sup> Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 188–190.

<sup>11</sup> Лотман Ю. М. Слово о полку Игореве и литературная традиция XVIII – начала XIX в. // Слово о полку Игореве – памятник XII века. М.; Л., 1962. С. 375.

<sup>12</sup> Dittich Z. Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Bd. 9. Wiesbaden, 1961. S. 489.

<sup>13</sup> Арианова-Перетц В. П. Слово о полку Игореве и памятники русской литературы X–XIII веков. Л., 1968. С.

О. Н. Трубачев выдвинул предположение, что *лада* является результатом славянской метатезы плавных и происходит от \**āld-*, а в конечном счете от индоевропейского \**āl-* «расти»<sup>14</sup>. При этом он считает, что в данном случае особого внимания заслуживают германские параллели, хотя и не углубляется в их исследование.

Выход в германский материал неожиданным образом привел нас прежде всего к скандинавским мотивам оссиановской поэзии Макферсона. Сравнение образа Бояна с Оссианом издавна являлось общим местом в работах скептиков, оспаривавших подлинность «Слова о полку Игореве»<sup>15</sup>; по традиции исследователи демократической ориентации не допускают сближений между славянскими и скандинавскими мифологическими системами<sup>16</sup>. Разведаем все же другой берег идеологического Рубикона.

В «Фингале» и «Теморе» Макферсона встречается имя собственное Лода. Круг Лоды – это гряда камней вокруг громадного монолита, место заклинания, где можно вызвать дух Лоды, понимаемый как эвфемизм для имени бога Одина, владетеля Валгаллы, куда валькирии доставляют души воинов, павших в бою. Бог Один дарует людям чувство экстаза и поэзию<sup>17</sup>.

В 1935 г. последний издатель «Оссиана» Отто Иричек опубликовал конъектуру, выводящую имя Loda из древнеисландского Hlaðir<sup>18</sup>, упоминаемого в «Книге королей» Снорри Стурлусона (написана в 20-е годы XIII в.) в качестве названия построенной Гаральдом Прекрасноволосым (853–933) королевской резиденции<sup>19</sup>. Первоначальное значение hlað – 'нечто, сложенное в кучу'; 'стена'; 'вымощенная площадка перед домом'; 'амбар'<sup>20</sup>.

Такое объяснение оставляет открытым главный вопрос о причинах сакральной специализации слова Loda.

Между тем англосаксонские легисты донорманнской эпохи употребляют в своих сочинениях германский правовой термин *lada* 'очистительная клятва'<sup>21</sup>; ср. древнеанглийское *ladian* 'очищаться (в моральном смысле)', 'освободиться'<sup>22</sup>. Согласно З. Файсту<sup>23</sup>, глагол *ladian* происходит от рунического *laþu*. Это руническое сакральное слово<sup>24</sup> неоднократно встречается на брактеатах – золотых медальонах-амулетах V–VI вв. с односторонней чеканкой. В новейших работах по рунологии его понимают как пример лексической архаики, призывание магических сил<sup>25</sup>, которые должны принести счастье обладателю амулета.

Наряду с северогерманским окончанием женского рода -и есть один случай, когда на брактеате отчеканено готское окончание -а: *laþa*; есть также пример, когда (вероятно, из-за нехватки места) слово дано в сокращенном виде: *lþu*<sup>26</sup>. На двух брактеатах фигурирует слово *laþodu*, являющееся секундарным образованием с помощью суффикса -*oþu/-oðu*, придающего имени оттенок абстрактности<sup>27</sup>.

В результате германского передвижения *þ > d*, происшедшего в VIII–XI вв. с юга на север<sup>28</sup>, обе основы должны были преобразоваться в *lad-* и \**ladod-*.

---

117–118.

<sup>14</sup> Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959. С. 100–101.

<sup>15</sup> Лихачев Д. С. Изучение Слова о полку Игореве и вопрос о его подлинности // Слово о полку Игореве – памятник XII века. М.; Л., 1962. С. 45–47.

<sup>16</sup> Лотман Ю. М. Слово о полку Игореве и литературная традиция... С. 369.

<sup>17</sup> Neumann E., Voigt H. Germanische Mythologie. Wörterbuch der Mythologie / Hrsg. von H. Haussig. Lfg. 5. Stuttgart, 1962. S. 74–77.

<sup>18</sup> Jiriczek O. Loda in Macphersons Ossian. Anglia. Bd. 59. Halle, 1935. S. 435–440. Cp.: Beiblatt zur Anglia. Jg. 48. Halle, 1937. S. 155.

<sup>19</sup> Walter E. Quellenkritisches und Wortgeschichtliches zum Opferfest von Hladir in Snorris Heimskringla // Festschrift Walter Baetke. Weimar, 1966. S. 359–367.

<sup>20</sup> Baetke W. Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur. Bd. I. Berlin, 1965. S. 257.

<sup>21</sup> Blatt F. Novum Glossarium mediae latinitatis. Hafniae, 1957. P. 16–17.

<sup>22</sup> Holthausen F. Altenglisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1934. S. 190.

<sup>23</sup> Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. Leiden, 1939. S. 323.

<sup>24</sup> Макаев Э. А. Язык древнейших рунических надписей. М., 1965. С. 110.

<sup>25</sup> Сравнительная грамматика германских языков. Т. 1. М., 1962. С. 123.

<sup>26</sup> Krause W. Die Runeninschriften im älteren Futhark. Göttingen, 1966. S. 253. № 116–120.

<sup>27</sup> Сравнительная грамматика германских языков. Т. 3. М., 1963. С. 90.

<sup>28</sup> Стеблин-Каменский М. И. История скандинавских языков. М.; Л., 1953. С. 122–123; Жирмунский В. М. Немецкая диалектология. М.; Л., 1956. С. 254, 279.

Варяжские связи языческой Руси были достаточно интенсивными, чтобы сегодня считаться с возможностью знания древними славянами отдельных элементов скандинавской мифологии и культовых отправлений, а вместе с этим и соответствующей лексики. Впоследствии ее первоначальный смысл забылся, и *ладо*, *лада* превратилось в архаическую окаменелость в песенных припевах.

Если ход наших рассуждений правилен, то заимствование скандинавского *lad-* может объяснить и другие русские слова того же корня, сейчас не имеющие сколько-нибудь удовлетворительной этимологии. Сюда относится прежде всего *лад* «гармония, согласие» с производными *ладить*, *ладный*, *ладно*. Возможно, что первоначально это слово понималось как результат действия призванных магических сил.

Более сложным является вопрос о возможной судьбе расширенной основы *\*ladod-* на славянской почве. Она засвидетельствована на антропонимическом материале. В дер. Десятово Чериковского района Могилевской области БССР есть много однофамильцев Ладодо. Уроженец этой деревни Сергей Максимович Ладодо, ныне научный работник в Ленинграде, обращался за разъяснениями по этому поводу к академику И. Я. Марру, увидевшему здесь связь с очень древними тотемистическими представлениями<sup>29</sup>. Нет принципиальных противопоказаний для консонантной диссимилиации в таком слове, при этом для замещения будет взят звук, близкий по типу образования<sup>30</sup>. Для *-d-* искомым коррелятом является *-g-*, как это явствует, например, из судьбы прагерманской геминаты *-jj-*, которой соответствуют готское *-ddj-* и скандинавское *-ggj-*<sup>31</sup>, или из факта ослабления интервокального *-d-* и последующего восстановления (в условиях зияния) нового согласного *-g-* в немецких диалектах<sup>32</sup>. Эта соотнесенность *-d-* и *-g-* наблюдается не только в германских языках, но и в более широком индоевропейском плане: ср. древнескандинавский сильный глагол *hoggva* «рубить» и латинское *cudo*<sup>33</sup>. То же самое имело место и в славянских языках<sup>34</sup> и выразилось, в частности, в общеславянском переходе *dl > gl*, протекавшем с ослабевающей интенсивностью от праславянского языка до периода возникновения отдельных славянских языков<sup>35</sup>, и в переходе *g > d* в положении перед переднеязычными *e* и *i*, происходящими из дифтонга *oi* (*ai*)<sup>36</sup>.

Какое из двух *-d-* в *\*ladod-* подвергнется замещению, безразлично; находящееся между ними заднеязычное *-o-* будет способствовать появлению близкого себе по месту артикуляции звука *-g-* как в прогрессивном, так и в регрессивном варианте диссимилиации.

Вариант *лагода* и его производные *лагодити*, *лагодный*, *лагодно* в древнерусском языке засвидетельствованы в текстах начиная с XI в., по своей семантике они близки к исходному *лад*<sup>37</sup>.

Решение вопроса о допустимости отождествления предполагаемого прогрессивного варианта диссимилиации с топонимом *Ладоба* требует учета следующих данных.

Ладожское озеро (фин. *Laatokka*), в древности озеро Нево, получило свое название от города Ладоги, где впервые обосновался легендарный Рюрик<sup>38</sup>. Некоторые считают, что прежде всего этот топоним встречается в скандинавских источниках<sup>39</sup>, однако, по мнению Яна де Фриса, скандинавское *Aldeigja* (и, следовательно, *Aldeigjuborg*) является позднейшим искажением русского *Ладоба*<sup>40</sup>. Это можно проконтролировать по арабской географической литературе. Араб ал-Масуди, родившийся предположительно в Багдаде около начала X в. и побывавший в славянских землях<sup>41</sup>, в своем сочинении «Промывальни золота и рудники самоцветов с подарками благородным царям и людям знания» записал: «Русы состоят из многих народов. Один из них называется *Lûdhâgîa* (написание

<sup>29</sup> Устное сообщение С. М. Ладодо (октябрь 1968 г.).

<sup>30</sup> Пауль Г. Принципы истории языка. М., 1960. С. 84.

<sup>31</sup> Krause W. Handbuch des Gotischen. München, 1963. S. 103–104.

<sup>32</sup> Жирмунский В. М. Немецкая диалектология. С. 294.

<sup>33</sup> Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 5. Leiden, 1958. S. 280.

<sup>34</sup> Havránek B. Ein phonologischer Beitrag zur Entwicklung der slavischen Palatalreihen. Etudes dédiées à N. S. Trubetzkoy. Alabama, 1964. S. 327.

<sup>35</sup> Schuster-Sewc H. Noch einmal zur Behandlung der Liquidaverbindungen *tl*, *dl* in den slawischen Sprachen // Slavia. Roč. XXXIII. Praha, 1964. S. 368.

<sup>36</sup> Яковенко Н. П. К истории возникновения чередований согласных в русском литературном языке // Вісник Київського університету. Серія філології та журналістики. Київ, 1960. № 3. Вип. 1. С. 62.

<sup>37</sup> Срезневский И. И. Материалы к словарю древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1902. Стлб. 2–3.

<sup>38</sup> Лихачев Д. С. <Статьи и комментарии> // Повесть временных лет. Т. 2. М.; Л., 1950. С. 128, 217; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. С. 448.

<sup>39</sup> Советская историческая энциклопедия. Т. 8. М., 1965. Стлб. 374.

<sup>40</sup> Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 1. Leiden, 1957. S. 5.

<sup>41</sup> Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.; Л., 1957. С. 171–184.

лейденской рукописи. – М. М.), *Lûdhâgâna* (написание парижской рукописи. – М. М.), и он самый многочисленный»<sup>42</sup>. Большинство исследователей истолковывает это слово как транскрипцию древнерусского *ладожане*<sup>43</sup>.

Хронология затронутых нами лингвистических и исторических обстоятельств славяно-германского взаимодействия не противоречит отождествлению \**ladog-* с топонимом *Ладога*, если нашим критикам не покажется фантастическим предположение, что варяги могли соорудить на месте будущей Ладоги свой круг Лоды для заклинания Одина<sup>44</sup>, подобно тому как впоследствии они имели свои латинские божницы в православном Новгороде<sup>45</sup>, в купеческих подворьях<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Вестберг Ф. К анализу восточных источников о восточной Европе // ЖМНП. СПб., 1908. № 2. С. 389.

<sup>43</sup> Хенниг Р. Неведомые земли. Т. 2. М., 1961. С. 258–259.

<sup>44</sup> О близких связях Киевской Руси и Скандинавии см.: Шекера И. М. Київська Русь XI ст. у міжнародних відносинах. Київ, 1967. С. 62–65.

<sup>45</sup> Каргер М. К. Новгород Великий. Л.; М., 1966. С. 189–190.

<sup>46</sup> Новосельцев А. П., Пащито В. Т. Внешняя торговля Древней Руси // История СССР. М., 1967. № 3. С. 92; Пащито В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

**«СИНИЕ МОЛНИИ». Статья опубликована: Поэтика и стилистика русской литературы: Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова. Л., 1971. С. 23–28.**

Знаменитые *синие молнии* «Слова о полку Игореве» отнюдь не относятся к незамеченному в памятнике; над истолкованием этого поэтического образа трудились многие комментаторы<sup>1</sup>. В итоге редактор последнего издания «Слова» придерживается взгляда, что эпитет не следует понимать в его современном значении, поскольку семантика прилагательного *синий* сегодня отличается от древнерусского периода, когда она была ближе к значению *сияющий, яркий*<sup>2</sup>. После этого В. П. Адрианова-Перетц отметила, что определение *синий* в памятниках не соединяется со словом *молния*, а скорее напоминает о блеске сабель<sup>3</sup>, и присоединилась к мнению о хроматической неопределенности древнерусского понятия *синий*, аргументируя тюркским (половецким) языковым материалом<sup>4</sup>. И, наконец, А. М. Панченко вернулся к мысли о вероятности порчи текста при переписывании первоначального *силнии* с выносным л, не исключая, впрочем, возможности того, что молнии «Слова» были синими в нашем понимании этого прилагательного, или даже черными<sup>5</sup>.

Таким образом, прогресс в истолковании этого места текста минимален, если только он вообще существует. Ведь по правилам текстологии чтение *синий*, подтверждаемое наличием этого же поэтического образа в Кирилло-Белозерском списке «Задонщины»<sup>6</sup> и в сербском эпосе<sup>7</sup>, не должно вызывать предположений о выносном л. Нет нужды и в тюркских примерах на изолированные прилагательные, когда упускается из виду более уместная индоевропейская параллель ко всему словосочетанию: немецкое *Blaufeu* (буквально: 'синий огонь') *молния*, *blitzblau* *синий как молния*<sup>8</sup>, что дает безошибочную возможность убедиться, что синие молнии древнерусской поэзии были хроматически именно синими или голубыми (две соседние области спектра!), в противном случае этот языковой параллелизм не мог бы иметь места<sup>9</sup>. В свое время некий критик высмеял Ф. И. Буслаева за высказанное им соображение о параллелизме в фольклоре: «...синими бичами в одной прусской сказке гроза бьет дьявола и синее пламя в клятвах почиталось божественным»<sup>10</sup>. В этой немецкой сказке при наступлении грозы дьявол говорит: «Ну, мне пора убраться, а то приближается тот, который с синим бичом» (Nun ist's Zeit, daЯ ich mich fortpacke, denn da kommt der mit der blauen Peitsche<sup>11</sup>). По французскому поверью, молнию держат на небе за две нитки – белую и синюю<sup>12</sup>. В германском суеверии синий цвет считается роковым, эквивалентом чумы и смерти; колдуны и ведьмы носят синие одежды<sup>13</sup>.

Всегда будет ощущаться незаконченность доказательств, пока словесные выкладки о физическом феномене не будут подкреплены зримым физическим фактом, т.е. пока мы не увидим цвет молнии не только таким, каков он есть в природе, но и в живописном воспроизведении, выполненном средневековым художником, с поправкой на неизбежное старение красок, которое за семь веков приводит к заметному изменению колорита: например, доказано, что в древнерусских фресках розовое стало в наше время серым, а киноварно-красное – коричневым<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> Потебня А. А. Слово о полку Игореве. Харьков, 1914. С. 45–46.

<sup>2</sup> Слово о полку Игореве / Под ред. В. И. Стеллецкого. М., 1965. С. 137. – О развитии русской системы цветовых обозначений см.: Herne G. Die slavischen Farbenbezeichnungen. Uppsala, 1954.

<sup>3</sup> Адрианова-Перетц В. П. Фразеология и лексика «Слова» // Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла. М., 1966. С. 54.

<sup>4</sup> Адрианова-Перетц В. П. Слово о полку Игореве и памятники русской литературы XI–XIII вв. Л., 1968. С. 89.

<sup>5</sup> Панченко А. М. О цвете в древней литературе восточных и южных славян // ТОДРЛ. Т. XXIII. Л., 1968. С. 4.

<sup>6</sup> Творогов О. В. «Слово» и «Задонщина» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М., 1966. С. 308.

<sup>7</sup> Черных П. Я. Очерк русской исторической лексикологии. М., 1956. С. 90.

<sup>8</sup> Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. von H. Bächtold-Stäubli. Bd. 1. Berlin; Leipzig, 1927. Sp. 1367.

<sup>9</sup> Исконное родство немецкого 'blau' с латинским 'flavus' *золотой, оранжевый, желтый* здесь не имеет значения; уже в древневерхненемецком языке эта семантическая связь была утрачена: Althochdeutsches Wörterbuch / Hrsg. von E. Karg-Gasterstädt und Th. Frings. Lfg. 16. Berlin, 1964. Sp. 1176.

<sup>10</sup> Цит. по: Головенченко Ф. М. «Слово о полку Игореве». Историко-литературный и библиографический очерк. М., 1955. С. 110.

<sup>11</sup> Reusch R. Sagen des Preußischen Samlandes. Königsberg, 1863. S. 95.

<sup>12</sup> Sébillot P. Folk-Lore de France. Vol. 1. Paris, 1904. P. 106.

<sup>13</sup> Wörterbuch der deutschen Volkskunde / Hrsg. von R. Beitzl. Stuttgart, 1955. S. 95.

<sup>14</sup> Филатов В. В. К истории техники стеной живописи в России // Древнерусское искусство. Художественная культура Пскова. М., 1968. С. 70.

В фресковом ансамбле новгородской загородной княжеской церкви Спаса Преображения на Нередицком холме, построенной в 1198 г. и расписанной в течение следующего лета<sup>15</sup>, было одно изображение странного вида, обойденное вниманием всех комментаторов этой всемирно известной росписи. Фреска помещалась в юго-западном углу притвора, как крайняя на южной стене, несколько выше уровня глаз зрителя, и представляла собой вертикальный прямоугольник с арочным завершением, сплошь закрашенный черной краской, за исключением вписанного посередине светло-желтого лика в нимбе. На фоне черного полукруга арки имела надпись *пламенное оружие*.

Это состояние фрески зафиксировано репродукцией альбома, изданного Русским музеем в 1925 г.<sup>16</sup> В дальнейшем, вероятнее всего, при консервации остатков фресковой росписи, уцелевших при разрушении церкви во время Отечественной войны, непонятность смысла этой фрески обернулась неожиданным исходом. Щетка реставратора, не управляемая мыслью искусствоведа, приобрела самостоятельное движение – и сняла слой черной краски, от которой сейчас осталось несколько малозаметных пятен. Открылись написанные уверенными взмахами кисти коричневые – первоначально киноварно-красные – крылья, а вместе с ними проявились и смысл надписи – библейского выражения, ускользнувшего от внимания И. И. Срезневского<sup>17</sup>. Бог, изгнав Адама из рая, «сътвори херувимь и пламенно оружие обращающееся (варианты: пламенное оружие обращающееся) хранить поуть древа жизни»<sup>18</sup>. Этот образ стража рая сродни крылатым химерам у входов в ассиро-вавилонские храмы, воздвигнутые задолго до составления Ветхого Завета. В хеттском пантеоне имелся бог ворот – Апулуна<sup>19</sup>. Нередицкая фреска изображает врата рая и стоящего в них вооруженного многокрылого херувима, в момент, когда история человечества, начавшаяся с сотворения Адама, пришла к эсхатологическому финалу – апостол Петр ведет на западной стене притвора в направлении к вратам рая группу оправданных на Страшном суде (эта часть композиции не сохранилась, но хорошо видна на репродукции в альбоме Русского музея).

*Пламенное оружие* упоминается и в древнерусской литургике. В служебной минее 1095 г. на 6 сентября, день Михаила архангела (память чудесе в Хонехъ), к Михаилу обращены следующие молитвословия:

Яко велия слава твоя и чинъ страшнь, пламеное бо дръжа въ роуче ороужие, присно предъ личьмъ Божиимъ слоужиши неуклоньно...

Видение твое многосветло и естество пламяно, одежда твоя мълния и обличье златосиянно, многосветлая звездо великаго света<sup>20</sup>.

Что же такое *пламенное оружие* и как его можно изобразить средствами живописи? Прежде всего отметим, что в греческом оригинале древнерусского перевода Бытия пламенное оружие выражается как *φλογὶν ῥομφαία*, при этом *ῥομφαία* (древнееврейское *hereb*), неясная по этимологии<sup>21</sup>, имеет конкретный смысл, это не оружие вообще, а меч. Библейская археология располагает данными о нескольких разновидностях мечей. Возможно, книга Бытия имеет в виду бронзовый парадный меч с кривым изломанным контуром, отдаленно напоминающим контур крыла летучей мыши<sup>22</sup>, которая по-гречески тоже называется *ῥομφαία*.

В Палатинской капелле Палермо (около 1160 г.) и в соборе г. Монреаль (после 1183 г.) херувим перед райскими вратами держит в руке меч<sup>23</sup>. Это – одно возможное решение задачи. Однако при нем остается недостигнутой основная цель, страж рая оказывается вооруженным, как мы бы сейчас сказали, холодным оружием. Его противоположности, оружия огнестрельного, еще не существовало, и свойство пламенности ассоциировалось только с молнией, традиционным оружием мифологических божеств. Ср. Втор 32, 41: *поострю якоже молнию мечь мой* (слова бога Израиля).

В миниатюре греческого Венского Гenezиса VI в. *пламенное оружие* представляет собой два взаимно перпендикулярных колеса с общим центром, объятые дрожащим оранжевым пламенем и

<sup>15</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 44.

<sup>16</sup> Мясоедов В. К., Сычев Н. П. Фрески Спаса-Нередицы. Л., 1925. С. 25, 30; Табл. 76.

<sup>17</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1902. С. 952.

<sup>18</sup> Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе / Под ред. А. В. Михайлова. Вып. 1. Варшава, 1900. С. 21.

<sup>19</sup> Замаровский В. Тайны хеттов. М., 1968. С. 286.

<sup>20</sup> [Ягич И. В.] Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 049–050.

<sup>21</sup> Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 17. Heidelberg, 1966, S. 662.

<sup>22</sup> Corsswant W. Dictionnaire d'archéologie biblique. Neuchâtel; Paris, 1956. P. 128–130.

<sup>23</sup> Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. von K. Wessel. Lfg. 1. Stuttgart, 1963. Sp. 48.

дымом<sup>24</sup>. Это – второе возможное решение, подсказанное, по мнению издателя, атрибутом херувимов в ветхозаветном видении Иезекииля (1, 15–16), где «казалось, будто колесо находилось в колесе»<sup>25</sup>. Сомнительность этого способа изображения тоже очевидна, между колесами и мечом нет ничего общего, даже если пытаться представить себе, что меч вращается маховым движением руки.

Нередицкий фрескист не пошел ни по одному из этих путей и закрасил фреску иссиня-черным цветом. «В качестве черных красок использовали толченый еловый уголь, который давал с известью синеватый оттенок»<sup>26</sup>. Он превосходно совпадает с невозможными синими молниями древнерусской литературы.

Здесь мыслимо только одно объяснение. Неяркая палитра земляных красок живописца, скупо освещаемый угол притвора, куда изредка попадает через северное окошко луч света с хмурого новгородского неба, – сочетание этих условий делало натуралистическое воспроизведение цвета молнии неосуществимым. Фрескист выполнил свою колористическую задачу неожиданным и смелым приемом – он воспроизвел не ослепительный свет, а результат ослепления. Взглянув на молнию и зажмурив глаза, мы видим долго не исчезающий темный зигзаг. Точно так же «после продолжительного смотрения на солнце нас долго сопровождает отпечаток солнечного диска на сетчатке: взглянув на белую стену, мы видим на ней темный цветной диск»<sup>27</sup>.

Такой же иссиня-черной краской проведены косые линии под фреской херувима на западной грани столпа диаконника Спаса-Нередицы (эта частично сохранившаяся фреска в альбоме Русского музея не зарегистрирована и нигде не публиковалась) и в некоторых других местах нередицкой росписи. Такие же косые полосы покрывают раму врат рая на мозаике собора св. Марии на острове Торчелло в венецианской лагуне (вторая половина XII в.), где была потребность показать, что стоящий внутри херувим вооружен не только копьем<sup>28</sup>. Очень возможно, что в обоих случаях черные косые линии являются символами молний, и если наше предположение верно, то многие орнаментальные украшения такого типа, сохранившиеся в древнерусской живописи и иногда называемые надуманным термином мраморировка, имели значение покрытого молниями неба. В частности, такие линии есть в новгородском Софийском соборе в росписи 1050–1052 гг. под фресками Константина и Елены<sup>29</sup>, где они имеют зеленый цвет, который в Древней Руси, как и у многих других народов, не всегда отличали от синего<sup>30</sup>. Из этого может следовать далеко идущий вывод: для средневекового человека, находящегося внутри храма, фрески священной истории мыслились парящими на фоне расчерченного молниями неба, что вполне согласуется со значением храма как частицы неба среди земной юдоли.

Итак, индоевропейские языковые параллели и наблюдение над колористическим приемом изображения молнии – *пламенного оружия* в Спаса-Нередице показали, что текстологическая исправность *синих молний* «Слова о полку Игореве» находится вне подозрений и их следует понимать как молнии ослепительные, от которых темнеет в глазах. Поэтический образ предельной силы!

<sup>24</sup> Die Wiener Genesis. Farbenlichtdruckfaksimile der griechischen Bilder-bibel aus dem 6. Jahrhundert, Cod. Vindob. theol. graec. 31 / Hrsg. von H. Gerstinger. Wien, 1931. Bl. 1 verso.

<sup>25</sup> Ibid. Textband. Wien, 1931. S. 72.

<sup>26</sup> Филатов В. В. К истории техники стенной живописи в России // Древнерусское искусство. Художественная культура Пскова. М., 1968. С. 66.

<sup>27</sup> Вавилов С. И. Глаз и солнце. М.; Л., 1950. С. 99–100.

<sup>28</sup> Lorenzetti G. Torcello. Venezia, 1939. P. 57.

<sup>29</sup> Брюсов В. Г. К истории Софийского собора Новгорода. Фрески Мартирьевской паперти // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 108, 115.

<sup>30</sup> Ферсман А. Е. Очерки по истории камня. Т. 1. М., 1954. С. 216–217.

## ÜBER EINE DARSTELLUNG DER KIEVER MALEREI DES 11.

**JAHRHUNDERTS.** *Статья опубликована: Studi Gregoriani. 1972. Vol. IX. P. 367–373.*

Das politische Resultat des Staatsbesuches des Sohnes und der Schwiegertochter des Großfürsten von Kiev Izjaslav Jaroslavič bei Papst Gregor VII. in Rom, der im Jahre 1075 stattfand<sup>1</sup>, ist in einem einzigartigen Kunstwerk festgehalten: in der Miniatur des *Codex Gertrudianus*<sup>2</sup>, der sich seit 1229 in Cividale (Archäologisches Museum, Nr. 136) befindet (см. рис. 1).

In der Miniatur, die in den Jahren 1075 bis 1076 ausgeführt wurde<sup>3</sup>, krönt Christus Pantokrator das in Rom anwesende Großfürstenpaar aus Kiev, Jaropolk Izjaslavič und Kunigunde von Orlamünde. Hinter dem Paar stehen seine himmlischen Patrone: der Apostel Petrus und die heilige Irene. Die gemeinsame Darstellung dieser beiden Patronate ist symbolisch: der Kiever Jaropolk trug im lateinischen Bereich den Namen Petri, des Gründers des römischen Stuhls, und die lateinische Kunigunde lebte in Rußland unter dem byzantinischen Namen Irene. Ebenso zweikomponentig ist auch die künstlerische Seite der Miniatur, da sie in sich die interessanteste Verbindung von byzantinischen und romanischen Formen<sup>4</sup> darstellt. In der Erwartung, daß die Kunsthistoriker eine konkrete und ausführliche stilistische Analyse dieser Verbindung geben werden, wollen wir uns mit einer ergänzenden Untersuchung des ikonographischen Aspektes der Miniatur beschäftigen, nämlich mit der Identifizierung der heiligen Irene, die über ihrem Nimbus die unrichtige Überschrift ΙΑΓΙΑΙΡΗΝΙ hat.



Р и с. 1. Христос во славе, венчающий Ярополка и Ирину.  
Тирская Псалтирь (Кодекс Гертруды), ок. 1075–1076 гг.

<sup>1</sup> Pašuto V. T. Vnešnjaia politika drevnej Rusi. Moskau, 1968. S. 129–130.

<sup>2</sup> Sever'janov S. N. Codex Gertrudianus. Petrograd, 1922.

<sup>3</sup> Janin V. L. Russkaja knjaginja Olisava-Gertruda i ee syn Jaropolk // Numismatika i epigrafika. T. 4. Moskau, 1963. S. 142–164.

<sup>4</sup> Lazarev V. N. Die Kunst des mittelalterlichen Rußland und der Westen // XII. Internationaler Historikerkongreß. Moskau, 1970. S. 29–31.

N. P. Kondakov erkannte in ihr die berühmte thessalonikische Märtyrin des 3. Jhdts., die in der byzantinischen Kirche am 5. Mai gefeiert wird<sup>5</sup>; andere diesbezügliche Meinungen wurden nicht geäußert. Diese Heilige kannte und verehrte man tatsächlich in Rußland; der Beginn der Verehrung wird mit dem Jahr 1019 festgelegt, dem Jahr, in dem Jaroslav der Weise in zweiter Ehe die schwedische Prinzessin Ingegerd heiratete; ihr Name wurde in Irene umgewandelt. Dieses Faktum ist bezeichnend: von der formalen Kirchentrennung war man noch weit entfernt, aber der Fürst von Novgorod, der selbst von der Mutterseite her Varäger war, hielt es für notwendig, den Namen seiner Frau in einen byzantinischen umzuwandeln, obwohl dies das Ansehen des lateinischen Sakramentes der Taufe herabsetzte. Im Jahre 1037, als Jaroslav schon Großfürst war, gründete er in Kiev ein Irenen-Kloster für Frauen<sup>6</sup>, das das einzige dieser Art blieb; andere Kloster und Gotteshäuser dieses Namens gab es im alten Rußland nicht, wie auch die heilige Irene in den vorhandenen Arbeiten über die Thematik der altrussischen Malerei nicht aufscheint. Bezeichnend ist, daß im ältesten russischen Kirchenkalender, im Kirchenkalender des Ostromir-Evangeliums, das 1056–1057 geschrieben wurde, das heißt 5–6 Jahre nach dem Tod der Großfürstin Irene, die in der Novgoroder Sophienkathedrale begraben wurde, von der berühmten thessalonikischen Märtyrin noch gar nichts geschrieben steht<sup>7</sup>. Sie scheint zum ersten Mal in der russischen liturgischen Beschreibung gegen Ende des 11. Jhdts. auf, im Menäum von Putjata<sup>8</sup>, und später, zu Beginn des 12. Jhdts. im Kirchenkalender des Mstislav-Evangeliums<sup>9</sup> und im Menäum von Novgorod im 12. Jhd.<sup>10</sup> Diese merkwürdige Verspätung und Beschränkung des Kultes veranlaßt uns, mit besonderer Aufmerksamkeit die Miniatur des *Codex Gertrudianus* zu betrachten.

Die Identifikation, die von N. P. Kondakov vorgeschlagen wird, hält der Kritik nicht stand. Zwei christliche Haupttugenden der heiligen Irene von Thessaloniki, das Märtyrertum und die Keuschheit, sind in der Miniatur nicht wiedergegeben. In den Händen hält die dargestellte Heilige nicht das Kreuz – das gewöhnliche Attribut des Märtyrertums – sondern stattdessen trägt sie eine tiefblaue Dalmatika, ein goldenes Lorum und Thorakion und ist mit einer Krone mit Perlschnüren gekrönt. Es sind dies die eindeutigen Kennzeichen kaiserlicher Würde, vollkommen ungebräuchlich in der Darstellung unverheirateter Jungfrauen, auch wenn diese zur kaiserlichen Familie gehören. Und Irene von Thessaloniki war ja überhaupt nur die Tochter eines Provinzregenten. Derselbe Fehler ist auch bei der Identifizierung des römischen Freskos aus der Mitte des 9. Jhdts. in der Kirche S. Martino ai Monti unterlaufen, wo unter dem Namen der heiligen Irene eine Frau dargestellt ist, die eine Krone auf dem Haupt und eine in den Händen trägt<sup>11</sup>.

In beiden Fällen konnten die Künstler, der Fresken- und der Miniaturmaler, nur eine Person nachbilden: die der Kaiserin Irene, die nach dem Tod ihres Gatten Leos IV., des Isaurier, den byzantinischen Staat leitete und von 797 bis 802 regierte. Sie ist berühmt geworden durch ihr energisches Auftreten gegen die Ikonoklasten und die Veranstaltung des 7. ökumenischen Konzils von Nizäa im Jahre 786, das die Bilderverehrung wiedereinführte, und deshalb wird Irene auch zu den Heiligen der byzantinischen Kirche gezählt; ihr Gedächtnistag ist der 9. August<sup>12</sup>. Bis zur Gegenwart waren die Darstellungen der Kaiserin Irene nur durch die byzantinische Numismatik bekannt<sup>13</sup>.

Im Westen kannte man die Kaiserin sehr gut; die Regentschaft einer Frau war beispielloos und wurde als Vorwand für die Proklamierung des Frankenkönigs Karl zum Kaiser genommen. Im Jahre 781 fand die Verlobung des 12-jährigen Sohnes der Kaiserin – Konstantin – mit der älteren Tochter Karls des Großen – Rotrudis – statt, die deshalb sogleich mit dem Studium der griechischen Sprache begann, was sie aber nicht nötig gehabt hätte, da die Ehe nicht zustande kam<sup>14</sup>. Im Jahre 789 erneuerte Irene – bereits als Witwe – die diplomatischen Beziehungen mit dem verwitweten Karl d. Großen, und es tauchten Gerüchte auf über ihre bevorstehende Heirat und über eine auf diese Weise zustande kommende Vereinigung der beiden

<sup>5</sup> Kondakov N. P. *Izobraženija russkoj knjažeskoj sem'i v miniatjurach XI veka*. Petersburg, 1906. S. 31.

<sup>6</sup> *Polnoe sobranie russkich letopisej*. T. 1. Moskau, 1962. S. 151; *Karger M. K. Drevnij Kiev*. T. 2. Moskau; Leningrad, 1961. S. 216–226.

<sup>7</sup> Leningrad, Publičnaja Biblioteka. F. I. 5. Cf. *Predvaritel'nyj spisok slavjano-russkich rukopisej XI–XIV vv. chranjaščichsja v SSSR // Archeografičeskij Ežegodnik 1965*. Moskau, 1966. S. 188.

<sup>8</sup> Leningrad, Publičnaja biblioteka. Sof. nr. 202, 9.16–21.

<sup>9</sup> Moskau, Istoričeskij Muzej. Sin. nr. 1203; *Biljarskoj P. S. Sostav i mesjaceslov Mstislavova spiska Evangelija // Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Akademii nauk*. T. 10. Petersburg, 1861. S. 110–137.

<sup>10</sup> *Sreznevskij I. I. Drevnie pamjatniki russkogo pis'ma i jazyka*. Petersburg, 1863. S. 188.

<sup>11</sup> *Kaftal G. Iconography of the Saints in central and south Italian schools of painting*. Florenz, 1965. Col. 569–570, fig. 654.

<sup>12</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 3. Freiburg, 1959. Sp. 776.

<sup>13</sup> *Tolstoj I. I. Vizantijskie monety*. Bd. 9. Petrograd, 1914.

<sup>14</sup> *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*. Vorseit und Karolinger. Heft 2. Weimar, 1953. S. 217.

Kaiserreiche; die Gerüchte endeten mit dem Sturz Irenes am 31. Oktober 802<sup>15</sup>. Als der Papst Gregor VII. den russischen Staat unter den Schutz des heiligen Petrus nahm, wobei er von der Idee des ökumenischen Papsttums ausging, ist anzunehmen, daß sowohl ihm als auch dem Miniaturmaler, der diesen Akt darstellte, die Persönlichkeit der kanonisierten Kaiserin Irene besonders imponieren mußte, um so mehr, als man hier nicht nur die Unionspolitik erkennen konnte, sondern auch die auf den Fall außerordentlich gut passende Etymologie des Namens; in der griechischen Antike stellte nämlich «Ειρήνη» die Personifikation des göttlichen Friedens dar; sie war umgeben von sakralen Verehrungen und besungen mit orphischen Hymnen<sup>16</sup>; in der frühchristlichen lateinischen Sprache waren «irene» und «pax» Synonyme<sup>17</sup>, und auch im heutigen Sprachgebrauch nennt man das theologische Studium über den Frieden und die Vereinigung der Kirche «irenisch».

In der altrussischen Kunst gab es noch eine Darstellung der heiligen Irene mit einer mit Perlenschnüren versehenen kaiserlichen Krone: ein Fresko mit der Überschrift «Arina» an der Südwand der der Verklärung Christi geweihten Novgoroder Kirche in Neredica, das 1199 gemalt wurde<sup>18</sup>. In diesem Fall verstand man darunter aller Wahrscheinlichkeit nach die purpurtragende Verwandte des Gründers des Gotteshauses, des Fürsten Jaroslav Vladimirovič; es war dies die ungarische Prinzessin Piroska, die im Jahre 1105 den Kaiser Johann II. Komnenos heiratete und deswegen den Namen Irene annahm; sie starb im Jahre 1134 und ihrer wird in der byzantinischen Kirche am 13. August gedacht<sup>19</sup>. In der griechischen Kunst existieren drei Porträtdarstellungen von ihr: in Email zu Beginn des 12. Jhdts. auf der Altarverkleidung der Kirche San Marco in Venedig<sup>20</sup>, ein Mosaik von 1118–1122 in der Hagia Sophia von Konstantinopel<sup>21</sup> und in einer Miniatur von 1122 im Psalter der Sammlung Barberini in der Vatikanischen Bibliothek<sup>22</sup>.

Zum Abschluß ist es noch notwendig, auch den politischen Sinn der Miniatur des *Codex Gertrudianus* zu beachten. Es ist bekannt, daß die Krönung Jaropolks und Kunigundes im juristischen Sinn des Wortes nicht in Rom stattfand und auch nicht stattfinden konnte. Der Maler stellte eine Allegorie dar, um die hohen Gäste zu ehren, eine Allegorie, die des besseren Verständnisses wegen mit den drei realen historischen Analogien verglichen werden kann.

Im Jahre 1000 setzte der deutsche Kaiser Otto III. während der Zeremonie in Gnesen dem polnischen Fürsten Boleslav Chrobry seine eigene Krone aufs Haupt<sup>23</sup>. Zwischen 1074 und 1077, das heißt praktisch zu derselben Zeit, in die die Entstehung unserer Miniatur gehört, schenkte der byzantinische Kaiser, Michael VII. Dukas, dem ungarischen König Géza I. die Krone<sup>24</sup>. Und schließlich wurde im Jahre 1198 der Zar des Kilikischen Armenien, Leo II., in der Kathedrale von Tarsus mit zwei Kronen gekrönt, nämlich mit der des byzantinischen und der des deutschen Kaisers<sup>25</sup>. In allen diesen Fällen verweist die Herkunft der Krone gleichsam auf die versprochene internationale Orientierung des Gekrönten. Der Umstand, daß in der Miniatur des *Codex Gertrudianus* dieser politische Radius nicht nach Westen oder Osten gerichtet ist, sondern nach oben, zum Himmel, bedeutet die beredte Anerkennung der Souveränität der russischen Staatsgewalt.

<sup>15</sup> Classen P. Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz // Karl der Grosse. Bd. 1. Düsseldorf, 1965. S. 537–608; Ohnsorge W. Konstantinopel und der Okzident. Darmstadt, 1966.

<sup>16</sup> Der Kleine Pauly. Bd. 2. Stuttgart, 1967. Sp. 216–217.

<sup>17</sup> Thesaurus linguae latinae. Bd. VII, 2. Leipzig, 1962. Col. 377.

<sup>18</sup> Mjasoedov V. K., Syčev N. P. Freski Spasa-Neredicy. Leningrad, 1925. S. 30. Nach den Kriegszerstörungen der Jahre 1942–44 blieben von der Rundung mit dem Fresko nur ein kleines Bruchstück mit der Hand des rechten Armes.

<sup>19</sup> Moravcsik G. Die byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn. Berlin, 1956. S. 17–18.

<sup>20</sup> Il tesoro di San Marco, opera diretta da H. Hahnloser. La Pala d'oro. Florenz, 1965.

<sup>21</sup> Mango C. Materials for the study of the mosaics of St. Sophia at Istanbul. Washington, 1962.

<sup>22</sup> Banchini M. Per l'origine del salterio Barb. gr. 372 e la cronologia del Tetraevangelario Urb. gr. 2 // Rivista di cultura classica e medioevale 2 (1960) 41–61.

<sup>23</sup> Wasilewski T. Couronnement de l'an 1000 à Gniezno et son modèle byzantin: L'Europe aux IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque International. Warschau, 1968. S. 461–472.

<sup>24</sup> Deér J. Die heilige Krone Ungarns. Wien, 1966.

<sup>25</sup> Mikaëljan G. G. Istorija Kilikijjskogo armjanskogo gosudarstva. Erevan, 1952. S. 158.

**«ЗВОНЯТ КОЛОКОЛЫ ВЕЧНЫЯ В ВЕЛИКОМ НОВЕГОРОДЕ» (славянские параллели). Посвящается Николаю Игнатьевичу Никитину. Статья опубликована: *Славянские страны и русская литература. Л., 1973. С. 238–245.***

Слова «Задонщины» *Звонят колоколы вечныя в Великом Новгороде*<sup>1</sup>, указ 1478 года о доставке новгородского вечевых колокола в Москву в ознаменование ликвидации новгородской боярской республики<sup>2</sup>, взволнованный рассказ летописца о прощании псковитян со своим вечевым колоколом в 1510 году<sup>3</sup> – эти факты говорят о том, что в Древней Руси колокольный звон был символом, существенным церемониальным моментом в работе веча.

Расцвет веча как политического института Киевской Руси приходится на вторую половину XI века и на XII век<sup>4</sup>. Из этого периода есть всего два летописных свидетельства о вечевом звоне, фигурирующие в Ипатьевской летописи (списке, датируемом примерно 1425 годом):

1. В статье 1097 г. рассказ об осажденном городе Владимире Волынском содержит выражение «созваша вече», позднейшей рукой исправленное на «сзвониша».

2. В статье 1148 г. сообщается о Новгороде: «...пославъ Изяславъ на Ярославль дворъ, и повеле звонити, и тако новгородци и плесковичи снидошася на вече»<sup>5</sup>.

Кроме того, новгородские летописи сообщают о трех случаях, относящихся к XIII веку:

1. В 1214 г. князь Мстислав «сзвони вече на Ярославле дворе и поча звати новгородци къ Киеву на Всеволода на Чермьнаго».

2. В 1270 г. «бысть мятежь в Новегороде: начата изгонити князя Ярослава из города, и сзвониша вече на Ярославли дворе».

3. В 1299 г. по случаю хиротонии архиепископа Феокиста «сзвонивши вече у святой Софьи, князь Борисъ Андреевич со всеми новгородци въведоша его с поклономъ»<sup>6</sup>.

Очевидно, по этим сведениям нельзя сказать ничего определенного ни о времени возникновения обычая созывать вече колокольным звоном, хотя по археологическим данным колокола имелись на Руси с конца X века<sup>7</sup>, ни о смысле этого обычая.

М. Н. Тихомиров подметил интересный факт – в колокол ударяли на вечевых собраниях не только в Новгороде, но и на противоположном конце славянского мира, в далматинском порту Которе<sup>8</sup>; однако маститый историк воздержался от комментариев. Ранее этого С. Станоевич указал на существование такого обычая не только в Которе, где он известен с 1186 г., но и в другом далматинском порту, Дубровнике, о чем имеется документальное свидетельство 1190 г.<sup>9</sup>; при этом югославский исследователь делает принципиальное разграничение между вечевой практикой этих портовых, в значительной степени романизованных, городов и собственно славянскими обычаями: показательно в этой связи, что первое упоминание колокольного вечевого звона обнаружено в сербском документе от 15 июня 1253 г., в союзном договоре Дубровника с царем Михаилом Асеном против короля Уроша, причем в нем этот звон отмечается как ритуал Дубровника<sup>10</sup>.

Круг этих фактов можно существенно расширить – мы обнаружили в Библиотеке АН СССР в Ленинграде пергаменный латинский миссал XIII века, происходящий из Котора, как это явствует из многочисленных записей на полях и свободных от основного текста страницах<sup>11</sup>, причем эти записи представляют собой текст грамот, и в них колокольный звон фигурирует в качестве реквизита начиная с 1124 г. Часть этих грамот опубликована по другим спискам; в процессе сличения рукописи с изданным материалом обнаружилось, что есть документальное подтверждение этого же обычая в

<sup>1</sup> Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 10.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 11/12. М., 1965. Стлб. 189.

<sup>3</sup> Псковские летописи. Вып. 1. М.; Л., 1941. С. 94–95.

<sup>4</sup> Паушто В. Т. Черты политического строя Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 24–34.

<sup>5</sup> ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. Стлб. 242, 370.

<sup>6</sup> Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 88, 90, 251.

<sup>7</sup> Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.). М., 1966.

<sup>8</sup> Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956. С. 225.

<sup>9</sup> Станоевић С. Била, клепапа и звона код нас // Глас Српске академије. Т. 153. Други разред, 77. Београд, 1933. С. 81–90.

<sup>10</sup> Там же. С. 85.

<sup>11</sup> Рукопись F 200, поступившая в составе библиотеки Петербургской римско-католической духовной академии, – единственный в СССР кодекс беневентанского письма.

общине острова Раб, у далматинского побережья Адриатического моря, причем в грамоте 1213 г. реквизит сопровождается оговоркой о его традиционности<sup>12</sup>.

Расшифровка этого ритуала не может быть осуществлена средствами славянской филологии или византистики – знаменитый канонист Феодор Вальсамон († 1199 г.) называет употребление колоколов чуждым грекам обычаем<sup>13</sup>. Это подтверждает новгородский архиепископ Антоний (Добрыня Ядрейкович), описывая увиденные им в 1200 г. святыни Константинополя: «Колокола не держать во святей Софеи, но билцо мало в руке держа, клеплють на заутрени <...> а в колокола Латыни звонять»<sup>14</sup>. Необходимые нам сравнительные данные находятся на противоположном берегу Адриатического моря – ведь по церковной субординации епископ Котора с 1069 г. подчинялся архиепископу итальянского порта Бари<sup>15</sup>, где в 1087 г. возник важный центр притяжения паломников – мощи св. Николая Мирликийского. Русская Церковь, единственная во всей византийской сфере, наперекор Константинополю признала в 1091 г. установленный по этому поводу латинский праздник 9 мая, день Николы вешнего<sup>16</sup>. Одним из мостов, соединявшим романский мир с Балканами, был договор 1231 г. между Дубровником и итальянским городом Фермо, и в его тексте сообщается, что заключение договора, происходившее в Фермо, сопровождалось традиционным звоном колокола<sup>17</sup>. С другой стороны, были соединительные звенья между Далмацией и Новгородом, наряду с безликими паломниками можно назвать новгородского князя Ярослава Владимировича, правившего до 1199 г. и состоявшего в родстве с которскими князьями из рода великого жупана Неманьи, через посредство венгерского бана Белуша, приходившегося Ярославу Владимировичу дедом<sup>18</sup>.

Какой же смысл вкладывался в вечевой колокольный звон? Западноевропейская средневековая практика показывает, что колокола представляли собой предмет особых забот в церемониальном оформлении наиболее ответственных событий. Уже само искусство литья колоколов было священной профессией (ср. «Песнь о колоколе» Шиллера), имелся церковный регламент крещения колоколов и наречения их личными именами, чего не наблюдается ни в каких других случаях. Как юридически полноправный член церкви и живое, мыслящее существо колокол наделен в народных поверьях функцией попечителя справедливости, наказывающего все злоупотребления. Колокол применялся при присягах, так как верили, что скрепленная колокольным звоном присяга нерушима и преступившего такую клятву ждет самая ужасная участь. Колокольная клятва применялась чаще и ценилась выше, чем клятва на Библии<sup>19</sup>. В некоторых городах существовало правило, запрещавшее судопроизводство без колокольного звона по всем уголовным делам, связанным с кровопролитием<sup>20</sup>. «Ходить под колоколами», – говорили в России о так называемой очистительной, или Васильевской, присяге, к которой приводился ответчик, если не было улики или средств оправдания, эта присяга проходила в церкви при колокольном звоне, публично<sup>21</sup>. Из совокупности этих фактов можно понять значение вечевого колокольного звона как символа законности.

История языка подтверждает археологические данные, что связи с южными славянами были не единственным путем проникновения колоколов на Русь. Наряду с архаизированным выражением Типикона «клепать в кампан»<sup>22</sup> (в церковном Уставе XV века — «камбан»<sup>23</sup>) и украинским «дзвін»,

<sup>12</sup> Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae / Ed. T. Smičiklas. Vol. 3. Zagreb, 1905. № 91. Ср.: Станишич И. Колокол Чарноевича // Звезда. 1973. № 4. С. 36.

<sup>13</sup> Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne. T. 138. Paris, 1865. Col. 1074–1075.

<sup>14</sup> Православный палестинский сборник. Т. 17. Вып. 3. СПб., 1899. С. 18.

<sup>15</sup> Lexikon für Theologie und Kirche / Hg. von J. Höfer und K. Rahner. Bd. 1. Freiburg, 1957. Sp. 1245.

<sup>16</sup> Mur'janoff M. Zur Geschichte der Verehrung des hl. Nikolaus // Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. 10. Regensburg, 1967. S. 171–175.

<sup>17</sup> Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae / Ed. T. Smičiklas. Vol. 3. Zagreb, 1905. № 298.

<sup>18</sup> Мурьянов М. Ф. К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII в. // Recherche Slavistique. Vol. XIV. Roma, 1968. P. 29–41 (Наст. изд. Ч. I. С. 163–176). Во 2-й половине XII в. церемониальное назначение колокольного звона засвидетельствовано и в скандинавском регламенте проведения народных собраний: Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Frostothings. Weimar. 1939. S. 15.

<sup>19</sup> Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. von H. Bächtold-Stäubli. Bd. 3. Berlin; Leipzig, 1930. Sp. 875; Almeida C. de. Caracter mágico do toque dos campainhas // Revista de etnografia. T. 6. Porto, 1966. P. 339–370; Comandini R. Impiego delle campane a fini sacri e profani in Val Rubicone. La religiosità popolare nella Valle Padana, Atti del II Convegno. Firenze, 1966. P. 141–178.

<sup>20</sup> Bova P. Il suono delle campane nella storia e nella legge penale // Rivista di diritto ecclesiastico. Roma, 1934. P. 60–65; Deutsches Rechtswörterbuch / Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 4. Weimar, 1942. Sp. 948; Novissimo digesto italiano. T. 2. Torino, 1964. P. 810–812.

<sup>21</sup> Словарь русского языка, составленный II отделением Академии наук. Т. 4. Вып. 5. СПб., 1911. С. 1539.

<sup>22</sup> Никольский К. Т. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907.

имеющим южное происхождение (ср. лат. «campana»<sup>24</sup>, болг. «камбан», сер-бо-хорв. «звоно»), в русском языке утвердился колокол, первоначально «клакол», имеющий кельтскую этимологию (ср. ирл. «closs», нем. «Glocke», франц. «cloche», сканд. «klocka»), что обусловлено бенедиктинской миссией ирландской культуры на континент в VII веке<sup>25</sup>. На Руси импорт колоколов вскоре дополнился, а затем и сменился собственным производством, первое летописное упоминание которого относится к 1259 г., когда князь галицкий Даниил Романович часть колоколов для своего города Холма привез из Киева, а «другия ту сольс»<sup>26</sup>.

Русское производство колоколов достигло высокого совершенства – главный колокол Йоркского собора весит 600 пудов, собора Парижской Богоматери – 800, собора св. Петра в Риме – 830, венского собора св. Стефана – 980, Кельнского собора – 1600, Троице-Сергиевой лавры – 4000, Царь-колокол Московского Кремля – 12 400 пудов<sup>27</sup>. Эстетический интерес к колокольному звону был характерен для всех слоев русского общества – известно, например, что Иван Грозный имел обыкновение подниматься на колокольню с царевичами и Малютой Скуратовым и благовестить к заутрене<sup>28</sup>; это было нелегким трудом, звонари крупных колоколен быстро глохли, хотя при работе затыкали уши и раскрывали рты, как это делают при стрельбе из пушки. О степени совершенства русской колокольной музыки можно судить по отзыву ученого библиотекаря Петербургской придворной певческой капеллы: «Западноевропейский звон не удовлетворяет русского слуха потому, что не дает ровного постоянного звука, нарушаясь переборами и неправильностью, сбивчивостью движения звуковых волн»<sup>29</sup>. Это относится к церковному употреблению колоколов, с упразднением новгородской «вольности» вечевой ритуал звона отошел в прошлое, и единственным гражданским назначением колоколов был обязательный для сельских церквей метельный звон как ориентир для путников, заблудившихся в пургу, и пожарный набат. Указами 1769 и 1771 гг. Синод распорядился, чтобы российские священнослужители в случае драк к набатным тревогам никого не допускали, для чего «наикрепчайшее иметь смотрение, чтобы у колоколен двери были крепкие и у оных замки твердые и надежные»<sup>30</sup>. И все же абсолютизм не убил историческую память о высоком гражданском значении вечевых Колоколов – декабристам верховный орган власти будущего славянского государства мыслился как Народное вече, заседающее в Нижнем Новгороде, переименованном в Славянск<sup>31</sup>, а Герцен взял для своих органов вольной печати названия «Колокол» и «Общее вече», причем подзаголовок «Колокола» – VIVOS • VOCO – является началом обычной надписи на колоколах западноевропейских соборов: Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango (я созываю живых, оплакиваю мертвых, ломаю молнии<sup>32</sup>).

Тема колокольной музыки нашла единственное в своем роде отражение в русской литературе<sup>33</sup>, в стихотворении И.И.Козлова «Вечерний звон» (1827), которое, по отзыву анонимного современника,

<sup>23</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1. СПб., 1893. Стлб. 1184.

<sup>24</sup> Mittellateinisches Wörterbuch, bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. Bd. 2. Berlin, 1968. Sp. 124–126. – Слово «campana» – от названия южно-итальянской провинции Кампании, где впервые вошло в обычай церковное употребление колоколов. По позднему преданию, епископ Павлин Ноланский (410–431) однажды заслушался шелестом полевых колокольчиков и его осенила идея сделать по их подобию церковные колокола (Dictionnaire d'archéologie chretienne et de liturgie. Vol. 3. Paris, 1914. Col. 1962). В действительности колокола стали применяться несколько раньше, в IV веке, и первенство принадлежало Кампании благодаря ее отменного качества руде для выплавки бронзы (см.: Müller G., Frings Th. Germania romana. Bd. 2. Halle, 1968. S. 190–192).

<sup>25</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 7. Bern, 1953. S. 599–600.

<sup>26</sup> ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. Стлб. 844.

<sup>27</sup> Klokken en klokkengieters. Bijdragen tot de campanologie, door de Historische Commissie van de Nederlandse Klokkenpel-Vereeniging. Culemborg, 1963. – Лучший материал для колоколов – колокольная бронза (78% меди, 22% олова), но для харьковского Успенского собора в 1889 г. был отлит 18-пудовый колокол из серебра: Оловянишников Н. История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912. С. 249.

<sup>28</sup> Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 9. СПб., 1834. С. 85.

<sup>29</sup> Богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 351.

<sup>30</sup> Калашиников С. В. Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений святейшего правительствующего Синода. СПб., 1902. С. 135–136.

<sup>31</sup> Нечкина М. В. Движение декабристов. Т. 1. М., 1955. С. 381–422; Т. 2. С. 62–73.

<sup>32</sup> Rohr A. Glockeninschriften als Zeugnisse der Volksfrömmigkeit ihrer Zeit // Württembergisches Jahrbuch für Volkskunde. Stuttgart, 1965.

<sup>33</sup> Об этой теме в зарубежных литературах см.: Schick E. Die Glocken in der Dichtung. Reformierte Schweiz. Bd. 4. Zürich, 1947. S. 258–263.

«дышит тихой горестью слепца ясновидящего»<sup>34</sup>. Вот это замечательное произведение поэта с трагической судьбой, которого Гоголь назвал «частью необъятного Пушкина»<sup>35</sup>:

Вечерний звон, вечерний звон!  
Как много дум наводит он  
О юных днях в краю родном,  
Где я любил, где отчий дом,  
И как я, с ним навек простясь,  
Там слушал звон в последний раз!

Уже не зреть мне светлых дней  
Весны обманчивой моей!  
И сколько нет теперь в живых  
Тогда веселых, молодых!  
И крепок их могильный сон,  
Не слышен им вечерний звон.

Лежать и мне в земле сырой!  
Напев унывный надо мной  
В долине ветер разнесет,  
Другой певец по ней пройдет,  
И уж не я, а будет он  
В раздумье петь вечерний звон!<sup>36</sup>

Пятнадцать русских композиторов, начиная с Алябьева, положили этот текст на музыку<sup>37</sup>, к ним присоединился Станислав Монюшко<sup>38</sup>, но долговечной оказалась народная мелодия – только ее и знают сейчас как песню, звучащую в исполнении Государственного академического русского хора СССР под управлением А. В. Свешникова<sup>39</sup>, так ее поют и на Украине. Известно, что текст Козлова является переводом стихотворения национального поэта Ирландии Томаса Мура «The evening bells» (1818)<sup>40</sup>, давно забытого на родине Мура<sup>41</sup>; возникшая в 1885 г. версия о древнегрузинском источнике стихотворения Козлова, находившая поддержку долгое время<sup>42</sup>, должна быть оставлена после выступления К. С. Кекелидзе, категорически отвергшего саму возможность существования якобы утраченного стихотворения Георгия Мтацмидели, к которому пытались возводить «Вечерний звон»<sup>43</sup>.

Поскольку отклик К. С. Кекелидзе не аргументирован и М. П. Алексеев проявил предельную осторожность в конечном выводе: «...приходится признать – в ожидании дальнейших находок и разъяснений, – что "Вечерний звон" Козлова является вольным переводом стихотворения Т. Мура»<sup>44</sup>, позволим себе обосновать наше убеждение, что дальнейших находок не будет, и А. Калиновский, увидевший в стихотворении Козлова «буквальный» перевод церковной песни Георгия Мтацмидели<sup>45</sup>, ошибся.

Лиризм «Вечернего звона» находится на своем месте только в литературе Нового времени, средневекового монастырского духа в нем нет. Из-под пера ученого афонского игумена, заботливого воспитателя монастырской молодежи, не могло выйти произведение, вся «церковность» которого заключается в доносящихся извне звуках колокола, к тому же чуждых для обитателей Афона, где, по достоверным археологическим данным, относящимся к годам жизни Георгия, использовался не

<sup>34</sup> Телескоп. 1831. № 8. С. 567–570.

<sup>35</sup> Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Т. 8. М.; Л., 1952. С. 155.

<sup>36</sup> Козлов И. И. Полное собрание стихотворений. Л., 1960. С. 125.

<sup>37</sup> Иванов Г. К. Русская поэзия в отечественной музыке. Вып. 1. М., 1966. С. 142; Штейнпресс Б. С. Алябьев в изгнании. М., 1959. С. 43.

<sup>38</sup> Słownik muzyków polskich. Т. 2. Kraków, 1967. Р. 54. (Wieczorny dzwon, 1852. Перевод текста – С. А. Ляхович).

<sup>39</sup> «Вечерний звон» имел ни с чем не сравнимую популярность в Великую Отечественную войну среди фронтовиков.

<sup>40</sup> Алексеев М. П. Томас Мур, его русские собеседники и корреспонденты // Международные связи русской литературы. М.; Л., 1963. С. 272–278.

<sup>41</sup> Единственная поющая сегодня песня Мура – «Row, brothers, row»: Cudworth Ch. Thomas Moore // Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 9. Kassel; Basel; London; New York, 1961. Sp. 547–549.

<sup>42</sup> Алексеев М. П. Указ. соч. С. 276–278.

<sup>43</sup> Кекелидзе К. С. История грузинской литературы. Т. 1. Тбилиси, 1960. С. 234 (на грузинском языке). – За консультацию по этому вопросу выражаем благодарность заведующей Кавказским кабинетом Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР Р. Р. Орбели.

<sup>44</sup> Алексеев М. П. Указ. соч. С. 278.

<sup>45</sup> Там же. С. 276.

колокол, а византийское било<sup>46</sup>. Если монаху не подобает предаваться горестным воспоминаниям о «веселых, молодых» сверстниках юности, то витание его дум в «краю родном, где я любил», было бы чудовищно. Человеческое не чуждо и средневековым аскетам, но высокое положение Георгия Мтацмидели, с мнениями которого по церковным вопросам очень считались и грузинский царь, и византийский император<sup>47</sup>, обязывало его такие чувства скрывать – «церковная» песня, буквально соответствующая «Вечернему звону», вне всяких сомнений, была бы его последним литературным произведением.

Своеобразным реквиемом колокольной культуре старой России стала рахманиновская поэма для хора, солистов и оркестра «Колокола» (ор. 35, 1913 г.) – одна из самых совершенных партитур Рахманинова, созданная на текст Бальмонта<sup>48</sup>, опубликованный в 1900 г. как вольное переложение поэмы Эдгара По («The bells», 1849). Через все четыре части рахманиновского произведения проходит эмоционально инструментованное звучание колоколов – серебряный звон (юность), золотой звон (любовь), медный звон (пожарный набат), железный звон (похороны):

Он для правых и неправых  
Грозно вторит об одном:  
Что на сердце будет камень, что глаза сомкнутся сном.

Подведем итог. Славянская традиция колокольного звона уходит в глубь веков, еще до крещения Польши и Руси араб ал-Масуди записал в своем сочинении «Промывальни золота и рудники самоцветов с подарками благородным царям и людям знания» (середина X века): «Славяне разделяются на многие народы; некоторые из них суть христиане <...> Они имеют многие города, а также церкви, где навешивают колокола, в которые ударяют молотком, подобно тому как у нас христиане ударяют деревянной колотушкой по доске»<sup>49</sup>.

Непризнание колоколов Византийской церковью не стало препятствием для развития колокольной культуры в славянских странах, колокольная музыка стала украшением литургии и государственных церемониалов. Величавая красота и мощь звучания колокола сделали звон символом освящения событий, скрепляющим юридический акт подобно подписи и печати. Столь значительные общественные функции колокольного звона выдвинули его в ряд образных средств славянских литератур.

---

<sup>46</sup> Millet G., Pargoire J. Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos. Paris, 1904. № 333. – Это не исключает существования колоколов на родине Георгия – грузинская Церковь, отстаивая свой суверенитет, оспаривавшийся константинопольским и антиохийским патриархами, играла на противоречиях между Константинополем и Римом, именно поэтому в «Житии и деяниях Георгия Мтацмидели» (XI в.) утверждается, что только в Грузии и в Римской церкви никогда не попиралось учение Христа.

<sup>47</sup> Апицаури Дж. Георгий Мцире. «Житие и деяния Георгия Мтацмидели» (историко-филологический анализ). АКД. Тбилисский университет, 1968.

<sup>48</sup> Бальмонт К. Д. Стихотворения. Л., 1969. С. 506–508.

<sup>49</sup> Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 125.

**ЗОЛОТОЙ ПОЯС ШИМОНА.** *Статья опубликована: Византия: Южные славяне и Древняя Русь: Западная Европа: Искусство и культура: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 187–198.*

Закладка Великой церкви Киево-Печерского монастыря Успения Богородицы была осуществлена в 1073 г., о чем в «Повести временных лет» сделана следующая запись: «В се же лето основана бысть церкы Печерьская игуменом Феодосьем и епископом Михаилом, митрополиту Георгию тогда сущю в Грьцех»<sup>1</sup>. В закладке участвовал сын Ярослава Мудрого великий князь Святослав, который «своима рукама нача ров копати» и пожертвовал на строительство 100 гривен (5,12 кг) золота<sup>2</sup>.

Неясно, почему понадобилось торопить ход событий и нарушать каноническое предписание, согласно которому закладку храма правомочен совершать местный епископ<sup>3</sup>, т.е. в данном случае митрополит Георгий, а вовсе не посторонний юрьевский епископ Михаил. Известно лишь, что после окончания фундамента строительная площадка на некоторое время опустела, работы развернулись по-настоящему в 1075 г., что и отмечено летописцем как фактическое начало строительства: «Почата бысть церкы Печерьская над основаньем Стефаном игуменом; из основанья бо Феодосии почал, а на основании Стефан почал, и кончала бысть на третье лето, месяца нуля 11 день». Таким образом, 11 июля 1077 г., в срок, который показался бы непостыдным и для строителей нашего времени, огромный собор был готов. Он представлял собою небывало вытянутый вверх шестистолпный крестовокупольный храм с одним полусферическим куполом на центральном цилиндрическом барабане<sup>4</sup>. Почти сразу после окончания строительства игумену Стефану пришлось уйти из лавры, он стал основателем нового киевского монастыря на Клове<sup>5</sup>, а летописная запись об освящении Успенского собора появляется лишь в статье 1089 г.; торжественный ритуал совершил митрополит Иоанн II в сослужении епископа белгородского Луки, епископа черниговского Исаяи и печерского игумена Иоанна.

Почему Иоанн II, «муж хытр книгам и ученью», вступивший на киевскую митрополию кафедру не позднее 1077 г.<sup>6</sup>, тянул с освящением Успенского собора целых двенадцать лет, остается загадкой. Объяснение искусствоведов, считающих, что это время ушло на внутреннюю отделку здания, выполнение мозаик и фресковой росписи<sup>7</sup>, не представляется нам удачным: эти работы не более трудоемки, чем само строительство. В крайнем случае можно было бы освятить храм и не дожидаясь выполнения монументальной росписи. Являлась же София Новгородская кафедральным собором 58 лет с голыми стенами, пока в 1108 г. политическая и хозяйственная обстановка не позволила заняться их росписью<sup>8</sup>.

Исследование первоначальной архитектуры Успенского собора, на протяжении веков многократно перестраивавшегося и взорванного в 1941 г., остается важной задачей истории киевского искусства XI века. Для этого мы располагаем двумя источниками: археологическим материалом раскопок и текстом «Киево-Печерского патерика». Степень изученности обоих источников еще далека от того, чтобы считать их исчерпанными. Необходимо, в частности, решить фундаментальный вопрос о единице длины, положенной в основу проектирования и расчета здания. В этом отношении Успенский собор отличается от предшествующих памятников киевской архитектуры.

Само по себе определение единицы длины ничего не скажет об архитектурном стиле, инженерном совершенстве или недостатках проекта: согласно универсальному физическому принципу абсолютного значения относительного количества оптический эффект пропорций здания и математические уравнения строительной механики, характеризующие его прочность, не зависят от

<sup>1</sup> Повесть временных лет / Под ред. Д. С. Лихачева. М.; Л., 1950. С. 122.

<sup>2</sup> Киево-Печерский патерик / Под ред. Д. И. Абрамовича. Киев, 1930. С. 8.

<sup>3</sup> Ср. правило из латинского Понтификала, установленное до разделения церквей: «Никто не может строить храм до того, пока епископ города не придет на это место и публично не водрузит на нем Крест» (*Vogel C., Elze R. Le Pontifical romano-germanique du X-e siècle. T. 1. Città del Vaticano, 1963. P. 122*).

<sup>4</sup> Всеобщая история архитектуры. Т. 3. Л.; М., 1966. С. 553.

<sup>5</sup> Толочко П. П. Знахідка кам'яних фундаментів на Клові у Києві // Археологія. Т. 21. Київ, 1968. С. 236–243.

<sup>6</sup> Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. 2. Владимир, 1901. С. 694.

<sup>7</sup> Всеобщая история архитектуры. Т. 3. С. 552.

<sup>8</sup> Лазарев В. Н. О росписи Софии Новгородской // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 7–62.

величины единиц измерения<sup>9</sup>. Безразлично, в каких именно единицах измерения производить расчет. Существенно только то, чтобы какие-то единицы были приняты и последовательно проведены через весь расчет от начала до конца.

Меры XI века еще не составляли стройной, стабильной системы. Но кажущийся хаос их многообразия дает возможность обнаружить аналогии, неизбежно возникающие даже в условиях феодальной чересполосицы в интересах правильности технических расчетов и эквивалентного обмена при международной торговле. Очевидно, употребление в средневековых городских центрах аналогичных мер свидетельствует о реальных путях культурного и экономического взаимодействия, в познании которого заинтересованы все исторические дисциплины. Источников, проливающих свет на эти возникавшие и исчезающие связи, слишком мало, чтобы ценнейшими данными сравнительной исторической метрологии можно было пренебрегать.

К. Н. Афанасьев проанализировал соразмерности довоенного чертежа плана Успенского собора, выполненного И. В. Моргилевским, и пришел к выводу, что в качестве единицы длины был принят не обычный греческий, а римский фут<sup>10</sup>. Однако в последнее время Н. В. Холостенко опубликовал результаты новых обмеров фундамента, расчищенного от руин. По вычислениям Н. В. Холостенко, единицей длины при проектировании Успенского собора служил не римский фут, а древнерусская мера, равная половине косой сажени<sup>11</sup>.

Оспаривать добросовестность натурных обмеров, выполненных Н. В. Холостенко, мы не имеем в виду. Однако предложенная им интерпретация цифрового материала все же вызывает возражение, поскольку она исходит из того, что базовыми размерами плана являются внутренние габаритные размеры здания, как это было принято в византийской храмостроительной практике. Между тем «Киево-Печерский патерик» содержит косвенное указание на то, что зодчему были заданы именно наружные размеры: благодаря чуду храм на короткое время трижды становился видимым еще до закладки, «на въздусе», причем для наблюдателя, находящегося не внутри, а вне здания, и при этом определились его размеры – не в футах или в саженьях. Эталоном длины был, согласно воле Богоматери, золотой пояс, подаренный Киево-Печерскому монастырю служившим у князя Всеволода Ярославича варяжским ярлом Шимоном, перешедшим в православие вместе со своими дружинниками и иереями. Размеры храма – 20 поясов в ширину, 30 поясов в длину и 30 поясов в высоту, а «с верхом» 50 поясов<sup>12</sup>. Анализ фактических наружных габаритных размеров плана Успенского собора позволил К. Н. Афанасьеву установить, что пояс Шимона имел в длину 1180 мм, или четыре римских фута, имевшего строго определенную величину уже в античности – 296 мм, а с разбросом длины реальных сохранившихся образцов – от 292 до 300 мм<sup>13</sup>.

Точность этих совпадений имеет силу доказательства, а косая сажень, являясь бытовой антропометрической мерой (от пятки до конца поднятой вверх руки), не имела узаконенной длины. Для домонгольской эпохи она вообще ничем не документирована, поэтому выражение геометрии Успенского собора при помощи косых саженьей выглядит как натяжка.

Б. А. Рыбаков констатировал, что происхождение легендарного пояса Шимона остается неясным<sup>14</sup>. У Н. В. Холостенко пояс Шимона вызывает ассоциации с древнерусскими княжескими поясами, один из которых находится в Черниговском историческом музее<sup>15</sup>.

Обратимся к тому, что сказал о поясе сам Шимон: «Отец мой Африкан съдела крест и на нем изобрази богомужное подобие Христова написанием вапным, ново дело, якоже Латына чтуть, велик делом, яко 10 лакот, и сему честь творя, отец мой възложи пояс о чреслах его, имуще веса 50 гривен злата, и венец злат на главу его»<sup>16</sup>.

Очевидно, что для установления сущности и происхождения интересующего нас пояса необходимо, с одной стороны, локализовать родину Шимона, а с другой – разобраться в типологии

<sup>9</sup> Мельников О. А. Счет, измерение, число // Методологические проблемы теории измерений. Киев, 1966. С. 131–132; Он же. О роли измерений в процессе познания. Новосибирск, 1968. С. 14–24.

<sup>10</sup> Афанасьев К. Н. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961. С. 72–75. Ср.: Schilbach E. Byzantinische Metrologie. München, 1970.

<sup>11</sup> Холостенко Н. В. Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962–1963 гг. // Культура и искусство Древней Руси. Сборник статей в честь М. К. Каргера. Л., 1967. С. 62–63.

<sup>12</sup> Киево-Печерский патерик. С. 3.

<sup>13</sup> Афанасьев К. Н. Указ. соч. С. 75, 196; Lexikon der alten Welt. Zürich; Stuttgart, 1965. Sp. 3424–3425.

<sup>14</sup> Рыбаков Б. А. Русские системы мер длины XI–XV вв. // Советская этнография. 1949. № 1. С. 80.

<sup>15</sup> Холостенко Н. В. Указ. соч. С. 61.

<sup>16</sup> Киево-Печерский патерик. С. 2.

изображений «Распятия» и проследить развитие таких иконографических атрибутов, как пояс и венец.

Шимон сообщил о себе только то, что он и его брат Фрианд после смерти Африкана были изгнаны их дядей Якуном и оставили родину. «Киево-Печерский патерик» указывает, что Якун – это тот самый варяжский князь, который в 1024 г. был приглашен Ярославом Мудрым для совместного похода против тмутараканского князя Мстислава Владимировича. Известно, что поход закончился неудачно. После поражения «Якун иде за море и тамо умре», из чего можно сделать предположительный вывод, что умер он не очень поздно, в 1020-х гг. Идентифицировать Якуна пока не удалось<sup>17</sup>, так как это одно из самых распространенных скандинавских личных имен (Хакон). Ф. А. Браун, основываясь на лингвистических соображениях, считал, что Шимон и его родичи были шведами<sup>18</sup>. Согласиться с ним можно со следующей оговоркой.

У норманнов крайне медленно прививались христианские имена. До Нового времени основа номенклатуры их личных имен продолжает оставаться исконно германской. Если Шимон, т.е. библейское Симон, в единичных случаях еще может встретиться, то имя Африкан, не освященное авторитетом Библии и появляющееся лишь в раннехристианских мартиролагах, в скандинавской антропонимике не встречается ни разу. Приходится предположить, что либо «Патерик» искажил до неузнаваемости какое-то другое имя, либо мы имеем дело с потомством от смешанного средиземноморско-скандинавского брака, не так уж невероятного в эпоху, когда викинги искали приключений на всех морях, омывающих Европу. В Средиземном море викинги появились в середине IX в., если не раньше<sup>19</sup>, а в начале XI в. они уже являются серьезным политическим фактором в южной Италии, состоя на службе у местных феодалов.

Итак, мы предположим, что шведский феодал Африкан, имевший какое-то отношение к Средиземноморью, в начале XI в. заказал «Распятие» и украсил его драгоценностями. Рассмотрим вопрос о том, что оно собой представляло и какие аналогии к нему можно подобрать.

Первым сюрпризом является то, что памятник, заказанный Африканом, – это древнейшее в Скандинавии «Распятие», которое не зарегистрировано западными искусствоведами только по причине незнания ими «Киево-Печерского патерика». Считается, что монументальные «Распятия» появляются в Скандинавии не ранее второй половины XI в.<sup>20</sup> Впрочем, и в континентальной Европе монументальные скульптурные «Распятия», одновременные или предшествующие нашему, исчисляются единицами<sup>21</sup>.

Золотой венец на голове распятого Христа открывает возможность типологического определения памятника. Это живой Христос-триумфатор, в отличие от иконографического типа мертвого Христа-мученика<sup>22</sup>. Антитеза мотивов мученичества и триумфа выразительно запечатлелась, например, в ирландской монументальной пластике, где в IX–X вв. появляются кресты с изображением на лицевой стороне – Христа на троне, а на обратной стороне – распятого Христа<sup>23</sup>. В условиях Киева второй половины XI века печерские монахи, во всяком случае, знали единственное дошедшее до нас монументальное изображение «Распятия» – фреску в южной части трансепта Софийского собора<sup>24</sup>, законченного и освященного в 1046г., одновременную с мозаичным «Распятием» в нарфике монастыря св. Луки в Фокиде, выполненным во второй четверти XI века<sup>25</sup>. Эти два памятника византийского искусства не имеют никакого отношения к триумфальному варианту «Распятия», – не случайно в 1054 г. кардинал Гумберт упрекал греков тем, что у них Христос изображается умирающим. Следующее по времени древнерусское изображение «Распятия»

<sup>17</sup> Пашуто В. Т. Внешняя политика древней Руси. М., 1968. С. 27.

<sup>18</sup> Браун Ф. А. Фрианд и Шимон, сыновья варяжского князя Африкана // Изв. ОРЯС. Т. 7. СПб., 1902. С. 360; *Id.* Das historische Rußland im nordischen Schrifttum des 10–14. Jahrhunderts // Festschrift Eugen Mogk. Halle, 1924. S. 159–160.

<sup>19</sup> Минорский В. Ф. Куда ездили древние русы // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1964. С. 19–28.

<sup>20</sup> Blindheim M. Skandinavisk Krusifiks med verdighetstegn // Ikonografiska studier / Utgivna av S. Karling. Stockholm, 1972. S. 74–105.

<sup>21</sup> Engelmann U. Christus am Kreuz. Beuron, 1966.

<sup>22</sup> Réau L. Iconographie de l'art chrétien. Vol. 2. Paris, 1957. P. 475.

<sup>23</sup> Werckmeister O.-K. Irisch-northumbrische Buchmalerei des 8. Jahrhunderts und monastische Spiritualität. Berlin, 1967. S. 80.

<sup>24</sup> Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 41, рис. 6.

<sup>25</sup> Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 2. М., 1948. Табл. 107; Chatzidakis M. Byzantine Monuments in Attica and Boeotia. Athens, 1956.

– фреска в ныне не существующих руинах Пятницкой церкви Бельчицкого монастыря в Полоцке, датируемой XII в. Фреска находилась на северной стене храма у прохода в жертвенник.<sup>26</sup>

Шимон, вручая венец «Распятия» печерским монахам, просил подвесить этот дар над престолом в алтаре Успенского собора. Такой специфический способ использования венцов и корон очень характерен для латинской Европы в раннее средневековье и в каролингскую эпоху.<sup>27</sup>

Пояс как иконографическая принадлежность одежды распятого Христа отнюдь не является обычным. По римской процедуре казни распинаемые на кресте должны были быть нагими. Но реализм средневекового искусства пришел в противоречие с понятиями целомудрия и набожности. Епископ Григорий Турский описал в 590 г. поучительный случай в одном из храмов Нарбонны, когда образ полуобнаженного распятого Христа, вызывавший своим видом большие скопления народа, в гневе заговорил к настоятелю храма: «Вы все покрыты различными одеяниями и смотрите на Меня нагого. Ступай и покрой Меня одеждой!»<sup>28</sup>

Обычные типы одежды распятого Христа – набедренная повязка из широкой полосы ткани или туника (более уместная в триумфальном варианте «Распятия») – никакого повода для аналогий с поясом Шимона не дают. Пояс есть только в одном случае – на знаменитой итальянской святыне собора св. Мартина в Лукке и на тех произведениях, которые являются подражаниями луккскому «Volto Santo».

Установлено, что существующее «Распятие» в Лукке (см. рис. 1), упомянутое в «Божественной комедии» Данте (Ад, песнь XXI), является повторением утраченного оригинала, выполненным в начале XIII века. Оно представляет собой деревянный крест высотой 4,34 м и шириной 2,65 м с фигурой Христа высотой 2,50 м из орехового дерева.<sup>29</sup>

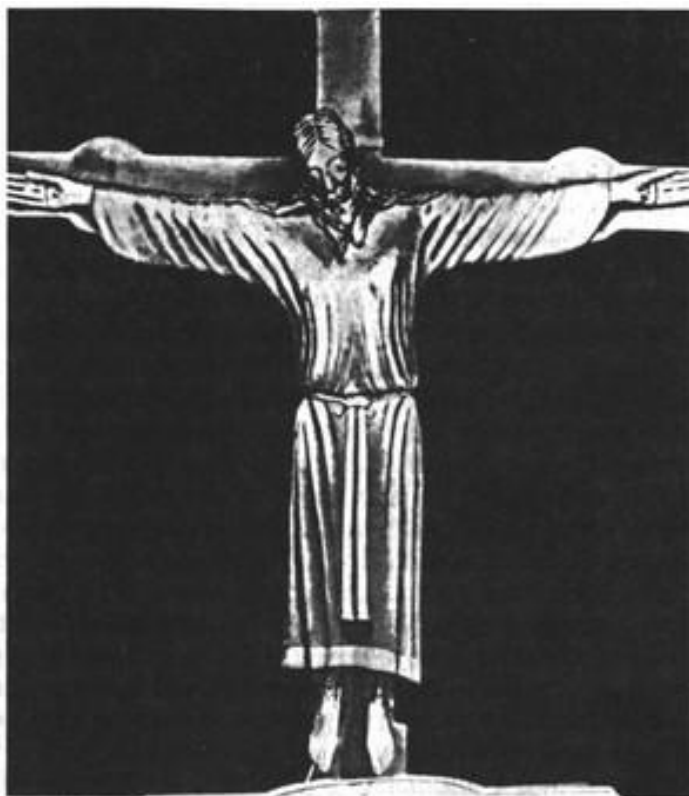


Рис. 1. Volto Santo. Деревянное распятие наг. XII в.  
(собор св. Мартина в Лукке, Италия)

<sup>26</sup> Штыхов Г. В. Древнеполоцкое каменное зодчество // Белорусские древности. Доклады к конференции по археологии. Минск, 1967. С. 276.

<sup>27</sup> Даркевич В. П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.). М., 1966. С. 7; Elbern V. Liturgisches Gerät in edlen Materialien zur Zeit Karls des Großen // Karolingische Kunst / Hrsg. von W. Braunsfels und H. S. Schnitzler. Düsseldorf, 1966. S. 115–167.

<sup>28</sup> Wessel K. Der nackte Crucifixus von Narbonne // Rivista di archeologia cristiana. T. 43. Città del Vaticano, 1967–1968. S. 333–345.

<sup>29</sup> Schnürer G., Ritz J. Sankt Kummernis und Volto Santo. Düsseldorf, 1934. S. 117.

Благочестивая легенда рассказывает, что в 742 г. луккский епископ Гвалефред совершил паломничество в Иерусалим, где ночью ему явился ангел, возвестивший, что пресвятое изображение, изваянное очевидцем казни Христа Никодимом (*sacratissimus Vultus a Nicodemo sculptus*), находится в соседнем доме. Епископ заполучил драгоценную реликвию, построил вместе со своими спутниками специально для нее корабль, который без усилия гребцов, сверхъестественной силой, доставил их со святыней в гавань близ Лукки. Легенда дошла до нас в шести северофранцузских рукописях XII в. и в более поздних списках<sup>30</sup>.

Слава о «Volto Santo» распространилась по всей Европе. В конце XI в. английский король Вильгельм Рыжий, отличавшийся грубым нравом, любил ввернуть в свои ругательства упоминание о «Volto Santo»<sup>31</sup>, что тоже может рассматриваться как своеобразное доказательство общеизвестности названия луккской святыни, популярной в Британии еще до норманского завоевания. Граф Годвин († 1054 г.) упоминал «Volto Santo», когда божился<sup>32</sup>, а богемский князь Святополк († 1109 г.) почтил «Volto Santo» дарами<sup>33</sup>. В середине XII века «Volto Santo» упоминается как достопримечательность Лукки в исландском паломническом итинерарии<sup>34</sup>.

Сохранившиеся памятники пластики XI–XII вв. свидетельствуют, что подражания луккскому «Volto Santo» получили повсеместное распространение. Можно назвать в качестве примеров ирландский каменный рельеф в Кашеле<sup>35</sup>, деревянное «Распятие» середины XII века Музея каталонского искусства в Барселоне<sup>36</sup>, выполненное немецким мастером Имервардом около 1173 г. дубовое «Распятие» Брауншвейгского собора<sup>37</sup>, свинцовые медальоны с рельефным «Volto Santo», уносившиеся паломниками из Лукки в качестве сувениров и особо интересные тем, что они изображают венец на голове Христа, каким он был на оригинале «Volto Santo», т.е. в виде диадемы<sup>38</sup>, а не пышной ренессансной короны, какие сейчас украшают скульптурные «Распятия» романской эпохи. Наконец, следует указать на шведское «Распятие» в Стокгольмском историческом музее<sup>39</sup>.

Примечательно, что все дошедшие до нас деревянные скульптуры типа «Volto Santo» были раскрашены и их пояса хранят на себе следы позолоты. Из этого можно сделать вывод, что золотой пояс является устойчивым иконографическим атрибутом данного типа «Распятия», а скульптура, заказанная Африканом, была богаче всех, – пояс на ней был не деревянный с позолотой, а из настоящего золота. Прообраз золотого одеяния «Volto Santo» – к сожалению, без указания подробностей – документирован старофранцузской поэзией: на рубеже XII–XIII вв. в эпосе об Ожье Датчанине повествуется, что Карл Великий оказал почести луккской святыне, принес ей в дар тунику из сверкающей золотом парчи (*un paile a or luisant*)<sup>40</sup>.

Это не единственное упоминание о «Volto Santo» в памятниках старофранцузской литературы<sup>41</sup>. Для них характерна одна общая черта: использование чуда о жонглере. Это предание, датируемое самым началом XII века, излагает историю «Volto Santo» следующим образом.

После чудесного обретения Креста Господня св. Еленой (326) ангел внушил ее мужу мысль сделать три изваяния распятого Христа, соответствующие описаниям Никодима, Иосифа Аримафейского и Космы. Законченные изваяния были брошены в море, и одно из них, а именно «Volto Santo», приплыло в Лукку. Однажды перед ним пел бедный жонглер, и так хорошо, что произошло чудо: распятый Христос сбросил со своей ноги драгоценную туфлю в дар певцу, а епископ дал за нее выкуп, которого хватило, чтобы накормить многих голодных, как того пожелал жонглер. Примечательна сообщаемая этим преданием необычная иконографическая особенность «Распятия» – обувь на ногах Христа. Нам удалось найти только одно аналогичное «Распятие» –

<sup>30</sup> Ibid. S. 123.

<sup>31</sup> *Du Cange*. Glossarium mediae et infimae latinitatis. T. 8. Niort, 1887. P. 397.

<sup>32</sup> *Foerster W.* Le saint Vou de Luques // *Mélanges Camille Chabaneau*. Erlangen, 1907. P. 9.

<sup>33</sup> *Enciclopedia italiana*. T. 35. Roma, 1937. P. 584.

<sup>34</sup> *Kålund P.* En islandsk vejviser for pilgrimme fra 12 århundrede. Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historic. København, 1913.

<sup>35</sup> *Henry F.* L'art irlandais. T. 3. Abbaye La Pierre-Qui-Vire, 1964. P. 170.

<sup>36</sup> *Pita Anrade J.* Les trésors de l'Espagne. Genève, 1967. P. 153.

<sup>37</sup> *Hausherr R.* Das Imervardkreuz und der Volto-Santo-Typ // *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*. Bd. 16. Berlin, 1962. S. 129–170.

<sup>38</sup> *Schnürer G., Ritz J.* Sankt Kummernis und Volto Santo. S. 119.

<sup>39</sup> *Ammann A. M.* Eine neue Variante der Darstellung des bekleideten Christus am Kreuz // *Orientalia Christiana Periodica*. T. 21. Roma, 1955.

<sup>40</sup> *La Chevalerie d'Ogier* / Ed. M. Eusebi. Varese; Milano, 1963.

<sup>41</sup> *Schultz-Gora O.* Zum Saint Vou de Luques // *Zeitschrift für romanische Philologie*. Bd. 32. Halle, 1908. S. 458–459; *Lommatzsch E.* Nachtrag zum Saint Vou de Luques // *Ebenda*. Bd. 33. Halle, 1909. S. 76–77.

шведскую деревянную скульптуру конца XII или начала XIII в. из Национального музея древностей в Лунде, где Христос «обут» в черные носки с золотым орнаментом<sup>42</sup>. Этот признак имеет, по-видимому, литургическое значение и связан с иконографическим типом Христа-иерея: францисканцы, для которых иметь босые ноги является важнейшим уставным предписанием (ср. Мф 10, 10), при совершении Евхаристии обязаны быть в обуви<sup>43</sup>.

Обратим внимание на хронологически первую старофранцузскую реплику этого сюжета в героическом эпосе «Алисканс»:

Prodon ne doit jougleor escouter,  
S'il ne liveut por dieu del sien donner.  
Car il ne sait autrement laborer;  
De son service ne se peut il clamor;  
S'on ne li done, a tant le laise ester.  
Au Vout de Luque le poés esprover,  
Ki li jeta el mostier son soler;  
Puis le covint cierement racater<sup>44</sup>.

(Благородный человек не должен слушать жонглера, если он не хочет по-божески вознаградить его. Ибо без этого труд жонглера невозможен, певец не должен просить себе плату; если ему ничего не дают, он ничего сам не требует. Вы можете убедиться в этом на луккском Распятии, – оно сбросило жонглеру в соборе свою туфлю, которую пришлось выкупить за дорогую цену).

Издатель, считая это место интерполяцией, исключил его из нумерации стихов «Алисканса». Это текстологическое решение подлежит пересмотру в свете новых данных по относительной хронологии всех причастных к делу обстоятельств.

Жанровая специфика эпоса, т.е. памятника коллективного устного народного творчества, снимает вопрос об аутентичности того или иного стиха<sup>45</sup>. Он может ставиться применительно к произведениям письменности с их сложной системой филиации списков и правилами реконструкции архетипа. В эпическом творчестве каждое отдельное исполнение является в некоторой мере импровизацией и имеет самостоятельную ценность, – русские фольклористы не случайно записывали одну и ту же былинку десятки и даже сотни раз<sup>46</sup>. Французский героический эпос никогда не звучал перед филологами в подлинном жонглерском исполнении, и о нем приходится судить по немногим средневековым рукописям. Как правило, они представляют собой дорогие кодексы, изготовленные для библиотек феодалов; лишь в единичных случаях рукопись являлась памятной записью для самого жонглера – как, например, рукопись «Алисканса», фрагмент которой открыт нами в ленинградской Государственной Публичной библиотеке<sup>47</sup>.

Эпизод с «Volto Santo», как почти всякий другой эпизод эпоса, в реальном исполнении мог то наличествовать, то отсутствовать. Его изначальность может быть признана в том случае, если есть доказательства широкой известности во Франции луккской святыни ко времени зарождения «Алисканса». Очевидно, что жонглер не стал бы оперировать образами, непонятными для народа.

Такое доказательство существует. «Алисканс» складывался во второй половине XII в.<sup>48</sup>, а уже около 1120г. на тимпане лангедокского аббатства в Муассаке лик Христа (см. рис. 2) имеет черты несомненного сходства с «Volto Santo»<sup>49</sup>. Честь этого открытия принадлежит Г. Ауренхаммеру<sup>50</sup>.

Возможно, что связь «Алисканса» и «Volto Santo» глубже, чем вопрос о хронологии нескольких фактов истории культуры XII в. Отметим, что старофранцузская литература знает имя жонглера, получившего в награду туфлю луккского «Распятия», – это Генезий (Jenois). В агиологии под этим именем выступают двое святых, римлянин и арлезианец, сведения о которых скудны и переплетаются настолько тесно, что тождественность обоих святых более чем вероятна<sup>51</sup>. Они поминаются в один и тот же день, 25 августа. В карфагенском календаре VI века значится: s. Genesi

<sup>42</sup> Medieval Wooden Sculpture in Sweden. Vol. V. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1964. Pl. 24, 25; Lexikon der christlichen ikonographie / Hrsg. von E. Kirschbaum. Bd. 4. Freiburg, 1972. Sp. 471–472.

<sup>43</sup> Православная богословская энциклопедия. Т. 2. СПб., 1903. Стлб. 997.

<sup>44</sup> Aliscans / Hrsg. von E. Wienbeck, W. Hartnacke, P. Rasch. Halle, 1903. S. 260–261. Здесь и далее переводы старофранцузских, латинских и старонемецких текстов принадлежат автору.

<sup>45</sup> Жирмунский В. М. Народный героический эпос. М.; Л., 1962.

<sup>46</sup> Астахова А. М. Былины. Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966.

<sup>47</sup> Mur'janoff M. Note sur deux nouveaux fragments de l'Aliscans // Romania. Vol. 85. Paris, 1964. P. 533–540.

<sup>48</sup> Tyssens M. La geste de Guillaume d'Orange dans les manuscrits cycliques. Paris, 1967.

<sup>49</sup> Marchiori G. Il Chiostro di Moissac. Firenze, 1965. Tav. 30.

<sup>50</sup> Aurenhammer H. Lexikon der christlichen Ikonographie. Lfg. 6. Wien, 1967. S. 536.

<sup>51</sup> Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 4. Freiburg, 1960. Sp. 671.

mimi, т.е. св. Генезия лицедея<sup>52</sup>. Небезынтересно отметить, что «Распятие», описанное Григорием Турским, находилось в нарбоннском храме св. Генезия. Нарбонна и Арль, близлежащие города Прованса, являлись центрами культа этого святого, похороненного, согласно преданию, поблизости, в Алискансе (Alischamps), на раннехристианском поле погребений, впоследствии переосмысленном в фольклоре и превратившемся в поле легендарной битвы франков Гильома Оранжского с сарацинами. На этом поле в каролингскую эпоху находилась церковь св. Генезия<sup>53</sup>.



Рис. 2. Лик Христа. Рельеф тимпана, ок. 1120 г.  
(аббатство в Муассаке, Франция)

С другой стороны, в искусствоведческой литературе высказывались аргументированные сомнения относительно итальянского характера художественного стиля «Volto Santo», указывалось на вероятность испанского происхождения оригинала и его переноса в Италию при Карле Великом<sup>54</sup>. Не является ли «Распятие» в Нарбонне, описанное Григорием Турским, искомым неизвестным, далеким прообразом «Volto Santo», и не там ли взошли первые ростки будущего чуда о жонглере? Крупный центр средиземноморской торговли, Нарбонна VI века имела в числе своих горожан галлов, римлян, готов, греков, сирийцев, иудеев<sup>55</sup>. При столь обширных внешних связях Прованс вполне мог явиться соединительным звеном для всех восточных и западных компонентов, составивших художественный феномен «Volto Santo».

Символический смысл пояса «Volto Santo» до самого последнего времени оставался неясным, пока проницательная догадка Р. Гауссгерра не разрешила эту проблему<sup>56</sup>. Он указал на то, что образ препоясанного Христа имеется в Новом Завете: «И обратився видех седмь светильник златых. И посреде седми светильников подобна сыну чловеку, облечена в подир, и препоясана при сосцу поясом златым» (Откр 1, 12–13). Отсюда следует, что «Volto Santo» вовсе не является натуралистическим изображением казненного Христа, а воплощает собой мистическое видение Иоанна Богослова, записанное им, когда Никодима уже не было в живых: в работе 1894 г. «К истории первоначального христианства» Фридрих Энгельс установил, что Апокалипсис был написан между июнем 67 года и апрелем 68 года<sup>57</sup>; эта датировка принята советской наукой<sup>58</sup>, а современная

<sup>52</sup> Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Vol. 6. Paris, 1924. Col. 903–909.

<sup>53</sup> Réau L. Iconographie de l'art chrétien. Vol. 3. Paris, 1958. P. 561–562.

<sup>54</sup> Schnürer G., Ritz J. Sankt Kümmeris und Volto Santo.

<sup>55</sup> Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Vol. 12. Paris, 1935. Col. 832–833.

<sup>56</sup> Hausherr R. Das Imervardkreuz und der Volto-Santo-Typ. S. 164.

<sup>57</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. М., 1962. С. 475.

западная библеистика относит Апокалипсис к еще более позднему времени, предположительно к 94–95 годам<sup>59</sup>. Для самого Иоанна Богослова образ препоясанного Христа является несомненной реминисценцией видения ветхозаветного пророка Даниила: «И воздвигох очи мои, и видех, и се муж един облечен в ризу льняну, и чресла его препоясана златом светлым» (Дан 10, 5).

Современное богословие истолковывает золотой пояс у Даниила и Иоанна как символ славы<sup>60</sup>, однако латинская патристика раннего Средневековья шла по другому пути в осмыслении этого образа, и автор замысла «*Volto Santo*», по-видимому, был знаком с целым рядом сочинений западных Отцов Церкви.

Начало было положено первым латинским комментатором Библии паннонским епископом Викторинном, павшим жертвой гонений на христиан при императоре Диоклетиане в 304 г. По поводу процитированного места из Апокалипсиса Викторин писал: «Сосцы его суть два Завета, а золотой пояс есть сонм святых, из золота, испытанного огнем. По-другому можно понимать, что завязанный на груди золотой пояс обозначает собранность сознания и чистое духовное чувство, завещанное Церквям»<sup>61</sup>.

Сочинения Викторина были известны крупнейшему богослову и филологу св. Иерониму (347–420). Развивая экзегезис, он не оставил без внимания различие в опоясании у чресел и на груди, бросающееся в глаза при сравнении текстов пророка Даниила и Иоанна Богослова:

Иудеи считают грехом только то, чем они грешат на деле. Иначе считает Господь наш Иисус в Апокалипсисе Иоанна, представший между семью светильниками и опоясанный золотым поясом – не у чресел, а на груди. Закон Моисея опоясывает чресла, а Христос, т.е. Евангелие, и монашеская добродетель осуждают грех не только плоти, но и духа. Здесь не подобает даже думать о грехе, а там считается грешником только тот, кто совершил прелюбодеяние. «Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем». В законе, – говорит Христос, – написано: «Не прелюбодействуй». Это и есть пояс кожаный, охватывающий чресла. «А я говорю вам: всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем». Это и есть золотой пояс, охватывающий грудь<sup>62</sup>.

Епископ Цезарий Арльский (470–542), являющийся одним из основоположников галликанского богословия, предложил следующее истолкование: «Под двумя сосцами подразумевай два Завета, которые из груди Господа и Спасителя нашего словно из вечного источника берут пищу и ею вскармливают народ христианский к вечной жизни. А золотой пояс – это сонм, или вся совокупность святых. Сонм словно поясом обнимает грудь. Так вся совокупность святых льнет к Христу и припадает, как к двум сосцам, к двум Заветам, чтобы вскормиться ими»<sup>63</sup>.

Около 550 г. карфагенский епископ Примасий писал: «Сосцы – это два Завета; сравни с тем, что читаем в Песни Песней: "Два сосца твои как двойни молодой серны, пасущиеся между лилиями, груди твои <похожи> на виноградные кисти". В этой разновидности можно усматривать более общее родовое понятие и разуметь здесь Заветы Церквей, с тем, чтобы Заветы сравнить с результатом их действия: ведь не Заветы окормляются, а Церковь окормляется Заветами. Эту разновидность тропа следует толковать с помощью Писания так, что название субъекта действия должно происходить от названия самого действия. Итак, сосцы суть Заветы, а золотой пояс – сонм святых, который льнет к Заветам и обнимает их»<sup>64</sup>.

Один из главных учителей средневековой образованности, писатель остготской Италии Кассиодор (485–580), вначале сенатор и канцлер Теодориха Великого, а впоследствии монах бенедиктинского ордена, выразился так: «Христос был препоясан по сосцам золотым поясом, в виде которого просияла чистота его деяний»<sup>65</sup>.

А вот мнение англосакса Беды Достопочтенного (672/3–735): «Сосцами здесь называются два Завета, которыми Христос питает связанный с ним корпус святых. А золотой пояс – это сонм святых,

<sup>58</sup> Краткая литературная энциклопедия. Т. 1. М., 1962. Стлб. 251–252.

<sup>59</sup> Lexikon zur Bibel / Hrsg. von F. Rienecker. Wuppertal, 1967. Sp. 1007.

<sup>60</sup> Coriswant W. Dictionnaire d'archéologie biblique. Neuchâtel; Paris, 1956. P. 62.

<sup>61</sup> Victorinus, episcopus Poetovionensis. Commentarii in Apocalypsim Joannis // Patrologiae latinae supplementum. T. 1. Paris, 1958.

<sup>62</sup> Hieronymus. Tractatus in Marci Evangelium // Corpus Christianorum. Series latina. T. 78. Turnhout, 1958. P. 454–455.

<sup>63</sup> Caesarius Arelatensis. Opera omnia. T. 2. Maredsous, 1942.

<sup>64</sup> Primasius, episcopus Hadrumetinus. Commentarius in Apocalypsin // Patrologia latina / P. p. J.-P. Migne. T. 68. Paris, 1847. Col. 801.

<sup>65</sup> Aurelii Cassiodori Complexiones in Apocalypsin // Patrologia latina / P. p. J.-P. Migne. T. 70. Paris, 1847. Col. 1405.

который с любовью и согласием прильнул к Господу и обнимает Заветы, сохраняющие, как говорит апостол Павел, единство духа в союзе мира; см. Еф 4, 3»<sup>66</sup>.

Имеется прямое свидетельство Беды Достопочтенного о том, что в VII веке существовала целая иконографическая система, иллюстрирующая Апокалипсис: когда Бенедикт Бишоп, аббат бенедиктинского монастыря в Вермуте, в 680 г. возвратился из Рима, он привез произведения монументальной живописи, в том числе апокалипсический цикл, украсивший северную стену монастырского храма св. Петра<sup>67</sup>. Следовательно, апокалипсический Христос, запечатленный в луккском «Volto Santo», был известен в иконографии задолго до каролингской эпохи, и слова Беды являются очень важной промежуточной вехой для предложенного нами сближения между нарбоннским «Распятием» и оригиналом «Volto Santo».

Теперь, когда мы знаем суждения о золотом поясе апокалипсического «Распятия», нетрудно ответить на вопрос о длине меры киевского Успенского собора. Золотой пояс Шимона имел в длину четыре, а не какое-либо иное число, римских футов – в ознаменование того, что в состав Нового Завета входят четыре Евангелия. В середине IX в. французский богослов Эмон Осеррский (Наймо Autissiodorensis) писал: «Четыре Евангелия – это словно четверик квадриги Нового Завета, которой правит в качестве Возничего Сам Христос, держащий бразды колесницы Евангелий»<sup>68</sup>.

Канон Четвероевангелия сложился на протяжении II века под влиянием очень древних представлений о священной природе числа 4. Это видно, в частности, и из того, что в древнерусском апокрифическом «Сказании о Соломоне и Китоврасе» указываются в качестве мер длины при постройке иерусалимского храма Соломона какие-то пруты длиной по 4 локтя<sup>69</sup>. Б. А. Рыбаков, обративший внимание на это, считает, что и для строителей Успенского собора практической меркой были деревянные инструменты, изготовленные по длине золотого пояса Шимона<sup>70</sup>. Н. В. Холостенко идет еще дальше, называя эти мерки деревянными прутами<sup>71</sup> на основании следующих слов «Киево-Печерского патерика»: «Сын [т.е. Христос] меру даровал своего поаса, аще бо и древо бяше существом видимо, но божиею силою одeanо есть»<sup>72</sup>.

Выражение «древо бяше существом видимо» относится, конечно, не к поясу, а к самому «Распятию», вырезанному, как и «Volto Santo», из дерева и раскрашенному «написанием вапным», ибо только в отношении Образа Христа можно было говорить, что Он наделен «Божиею силою»<sup>73</sup>. Другие реликвии, по представлениям средневековья, тоже могли иметь чудодейственную силу и обладать святостью, но не «Божиею силою».

Попытаемся представить себе, каким образом строители собора производили разметку натуральных размеров здания на строительной площадке<sup>74</sup>. Сейчас это делается с помощью 20-метровой стальной ленты и оптического угломерного инструмента – теодолита, обеспечивающего перпендикулярность прокладки базовых линий; достижимая при этом точность дает погрешность порядка нескольких сантиметров<sup>75</sup>. Если в древности разбивка местности делалась с помощью мерного пенькового шнура, деревянных реек или даже прутьев, то ошибка измерения (за счет неточности изготовления меры и нестабильности ее длины при колебаниях натяжения, кривизны, температуры и влажности, сдвига нуля меры при ее последовательном многократном прикладывании вдоль линии измерения) набегала до величины порядка нескольких дециметров. Отсюда ясно, что

<sup>66</sup> *Bedae Venerabilis Exegetica genuina. Explanatio Apocalypsis, lib. I* // *Patrologia latina* / P. p. J.-P. Migne. T. 93. Paris, 1850. Col. 136.

<sup>67</sup> *Bedae Venerabilis Vita quinque SS. Abbatum* // *Bedae Opera historica* / Ed. By C. Plummer. Vol. 1. Oxford, 1896. P. 364–387.

<sup>68</sup> *Dekkers E., Goar A. Clavis patrum latinorum*. Steenbrugge, 1961. P. 202. n° 910.

<sup>69</sup> *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872. С. 210; *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. М., 1966. С. 33.

<sup>70</sup> *Рыбаков Б. А.* Архитектурная математика древнерусских зодчих // *Советская археология*. 1957. № 1. С. 84.

<sup>71</sup> *Холостенко Н. В.* Исследования руин Успенского собора Киево-Печерской лавры в 1962–1963 гг. С. 61.

<sup>72</sup> *Киево-Печерский патерик...* С. 9.

<sup>73</sup> Византийское искусство не знает деревянных скульптурных «Распятий», поэтому признание «Патериком» священного характера латинской скульптуры интересно само по себе. В мелкой пластике древнейшими экземплярами русской работы являются «Распятие» на воздвизальном Кресте новгородского архиепископа Антония (около 1211) и «Распятия» на киевских литых энколпионах конца домонгольского периода: *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI–XIV вв. М, 1964. Табл. 32, 33; *Кучера М. П.* До питания про древньюоруське місто Устя на р. Трубіж // *Археологія*. Т. 21. Київ, 1968. С. 244–249.

<sup>74</sup> *Афанасьев К. Н.* Построение архитектурной формы...; *Его же.* О парных мерах // *Советская археология*. 1969. № 4.

<sup>75</sup> *Справочник геодезиста* / Под ред. В. Д. Большакова и Г. П. Левчука. М., 1966. С. 937–949.

увлекаться высчитыванием миллиметров при обмерах древних сооружений не следует, фактическая величина последних не совпадала с расчетной вследствие несовершенства измерительной техники. Сами строители из практического опыта хорошо знали пределы своих возможностей в этом отношении. Каменщиков интересовали, собственно говоря, не метрологические мудрствования, не недостижимый идеал точности, а реальное число плинф (кирпичей), укладываемых в габаритную длину стены; при этом одинаковость плинф была обеспечена технологией их изготовления, формовкой в одном и том же ящике. Очевидно, еще до начала строительства можно было, задавшись расчетной длиной стены, ориентировочными размерами плинф и толщиной цемячного шва (величиной зазора между плинфами), вычислить методом последовательных приближений количество плинф и назначить размеры ящика для их формовки. В дальнейшем фактический размер здания получался сам собой, как произведение:  $L = ln + s(n - 1)$ , где  $l$  – длина плинфы,  $s$  – толщина шва,  $n$  – число плинф, уложенных в линию.

Успенский собор является единственным древнерусским сооружением, для которого нам известна как расчетная, так и фактическая длина, что делает его исключительно интересным объектом для исследования.

Пояс Шимона дает возможность ответить на существенный вопрос, почему все скульптуры типа «Volto Santo» препоясаны все-таки не на груди, а у чресел.

Если пояс, как в случае со скульптурой Африкана, мог существовать как отдельный предмет, а не деталь целостной скульптуры, то можно предположить, что не все и не везде знали, что значит опоясывание груди. Руками богословски неискушенных луккских клириков пояс однажды мог сместиться на свое более естественное место и в этом положении застыть в дальнейшей скульптурной традиции иконографического типа «Volto Santo». Это произошло, по-видимому, не позднее X в. Любопытно, что украшения, одеваемые сейчас на луккскую скульптуру, включают звездообразные сосцы. Это не что иное, как реминисценция первоначального украшения, когда к сосцам прилегал пояс. В позднейшем облике скульптуры, когда пояс спустился с груди, необходимость и смысл изображения сосцов отпали, и они продолжают сохраняться только как дань традиции.

В огромном диапазоне разновидностей христианских реликвий средневековья пояс «Распятия» является уникалом<sup>76</sup>. По своему принципу реликвии были вещественными атрибутами исторических лиц и реальных событий<sup>77</sup>, а здесь мы имеем дело с одеянием апокалипсического видения, представленного средствами пластического искусства: «аще бо и древо бяшо существом видимо, но Божиею силою одеано есть». Нам известен один случай, когда в реликварии XI в. хранилась «частица пояса Господа» (de cingulo Domini), очевидно считавшаяся принадлежностью одежды Христа, как это явствует из контекста инвентарной описи<sup>78</sup>. Это реликварии бенедиктинского монастыря Михаила Архангела в Зигбурге, подаренный основателем этой обители кельнским архиепископом Анноном II, причем как раз в период, когда рождался замысел Успенского собора в Киеве и велось его строительство (Зигбургский монастырь был основан около 1064 г., а в 1075 г. Аннон II умер). О двух других подобных реликвиях, в Аахене и Безансоне, достоверных хронологических данных нет<sup>79</sup>.

Существует ли вероятность какой-либо внутренней связи между поясами Шимона и Аннона II? Пожалуй, да. Кельнский архиепископ был из-за несовершеннолетия императора Генриха IV на протяжении нескольких лет фактическим руководителем империи<sup>80</sup>; его соперником в борьбе за власть был архиепископ Гамбурга и Бремена Адальберт, которому административно подчинялась скандинавская Церковь<sup>81</sup>. Древненемецкая «Песнь об Анноне» (конец XI в.) свидетельствует, что Аннон входил в сферу связей киевской дипломатии:

van Griechin untî Engelandin  
die kuninge imi gebi sandin;  
so dedde man van Denemarkin,  
van Flanderin untî Riuzilandin<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> Ср.: *Haberlandt A.* Gürtel als Heiltum. Volkskunde-Arbeit. Zielsetzung und Gehalte // *Otto Laufer zum 60. Geburtstag*. Berlin, 1934. S. 83–96.

<sup>77</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 8. Freiburg. 1963. Sp. 1216–1221.

<sup>78</sup> *Floss H.* Geschichtliche Nachrichten über die Aachener Heiligtümer. Bonn, 1855. S. 180.

<sup>79</sup> *Ibid.* S. 123.

<sup>80</sup> *Geschichte des Erzbistums Köln* / Hrsg. von W. Neuss. Bd. 1. Köln, 1964.

<sup>81</sup> *Wisloff C.* Norsk kirkehistorie. T. 1. Oslo, 1966.

<sup>82</sup> *Annolied*. Frühmittelalterliches Deutsch / Hrsg. von F. Tschirch. Halle, 1955. S. 108.

(Из Византии и Англии слали ему дары короли, как и из Дании, Фландрии и Руси). Показ русскому посольству кельнских святынь и ответные рассказы о киевских достопримечательностях были бы в порядке вещей.

«Киево-Печерский патерик» содержит любопытный рассказ о случае, когда несовершеннолетнего сына князя Всеволода Ярославича, будущего Владимира Мономаха, исцелили от болезни, обложив его золотым поясом Шимона. «Патерик» сообщает, что Владимир Мономах, помня об этом чудесном исцелении, построил в меру пояса Шимона копию Успенского собора в Ростове, а его сын Юрий Долгорукий – в Суздале. В действительности суздальский собор 1101 г. не повторил размеры своего образца, а был значительно меньшим; вопрос о ростовском соборе остается открытым, поскольку местонахождение этого здания, разрушенного не позднее начала XIII в., еще не установлено<sup>83</sup>.

Тот факт, что врачевателям молодого княжича пришлось в голову обложить его золотым поясом и ждать от этого действия исцеления недуга, сам по себе знаменателен. Он иллюстрирует знакомство печерских монахов со «Сказанием о поясе Богородицы Халкопратийской», повествующим о том, что византийский император Лев VI Философ (886–912) поясом Богородицы обложил свою супругу императрицу Зою, мучимую нечистым духом, и тем исцелил ее от болезни<sup>84</sup>. Память об этом событии ежегодно отмечалась Византийской церковью 31 августа. Этот праздник есть и в месяцеслове Остромирова Евангелия, написанного в Киеве или Новгороде в 1056–1057 гг., когда Владимиру Мономаху было пять лет.

Пояс Богоматери считался вместе с тем и реликвией Христа. Константинопольский патриарх Герман I (715–730) обосновывал это в своих проповедях тем, что Христос находился в утробе препояснной Богоматери<sup>85</sup>. Эта высоко ценившаяся реликвия имела значение городского палладиума Константинополя и толковалась как пояс столицы империи, защищающий ее от вторжений варваров.

Как и можно было ожидать, аналогичные пояса, претендующие на подлинность, появились в целом ряде городов Западной Европы. Особый интерес представляет то обстоятельство, что в IX в. бенедиктинцы Нотр Дам де Лош раздобыли себе реликвию, являющуюся по замыслу точной мерой длины константинопольского пояса Богоматери<sup>86</sup>. Иными словами, в этом случае священный характер был признан не за предметом как таковым, а за понятием меры. На протяжении многих веков по эталону длины реликвии Нотр Дам де Лош изготавливались шелковые пояса, вручавшиеся девочкам при первом причастии и хранившиеся ими всю жизнь как очень действенное средство, помогающее при родах. Это не единственный случай метрологической святыни: в вюртембергском аббатстве Бебенгаузен, основанном в 1181 г., хранились меры длины Тела Христова и длины гробницы Богоматери. Известен даже случай, когда метрологическая единица стала патроцинием храма: в средневековом Регенсбурге существовала капелла, посвященная росту Богоматери (Mariä-Länge-Kapelle)<sup>87</sup>.

Подведем итог. Известно, что Успенский собор Киево-Печерской лавры являлся по своему архитектурному типу созданием византийского строительного искусства и в его стиле уже сказался почерк молодой киевской школы зодчества. Каких-либо признаков западного влияния во внешнем облике, в материальном воплощении Успенского собора, как полагают, не было.

А в скрытой форме, в идейном замысле памятника, оно имелось – наперекор очень ревливой цензуре со стороны византийской церковной администрации. Его заметил уже Н. П. Сычев, открывший сюжетный параллелизм легенды «Киево-Печерского патерика» о чудесном выпадении росы вокруг места, где надлежало строить Успенский собор, и более древнего предания о таком же чуде на месте основания храма Михаила Архангела «над морской пучиной» в Нормандии, хорошо известного землякам варяжского ярла Шимона<sup>88</sup>. Этот сюжет вместе с легендой о золотом поясе Шимона хорошо вписывается в исторический фон культурных связей средневековой Руси и Запада, каким он в свете новейших исследований сейчас обрисован В. Н. Лазаревым<sup>89</sup>. Творческий синтез

<sup>83</sup> Воронин Н. Н. Зодчество Северо-Восточной Руси. Т. I. М., 1961. С. 27–38.

<sup>84</sup> Jugie M. L'église de Chalcooprata et le culte de la ceinture de la Vierge a Constantinople // Echos d'Orient. T. 16. Paris, 1913. P. 308–312.

<sup>85</sup> Patrologia graeca / P. p. J.-P. Migne. T. 98. Paris, 1865. Col. 371–383.

<sup>86</sup> Cottineau Dom L. H. Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés. T. 1. Macon, 1939. Col. 1636.

<sup>87</sup> Réau L. Iconographie de l'art chrétien. Vol. 2. Paris, 1957. P. 61–63.

<sup>88</sup> Сычев Н. П. На заре бытия Киево-Печерской обители // Сборник в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 289–294.

<sup>89</sup> Лазарев В. Н. Искусство средневековой Руси и Запад (XI–XV вв.). М., 1970.

русского, византийского и латинского начал как нельзя лучше выступает в словах «Киево-Печерского патерика», рассказывающего, что Богоматерь явилась византийским мастерам, выразила им свое желание поселиться на Руси, в Успенском соборе, и велела построить его по мере пояса с латинского «Распятия». Чудесное явление будущего собора, словно великопепная Фата Моргана<sup>90</sup>, состоялось трижды, по разу в каждой из земель, причастных к рождению архитектурного замысла: сначала в Варяжском море до 1054 г., затем на Руси близ Переяславля в 1068 г. и, наконец, в Константинополе в 1073 г.<sup>91</sup>

---

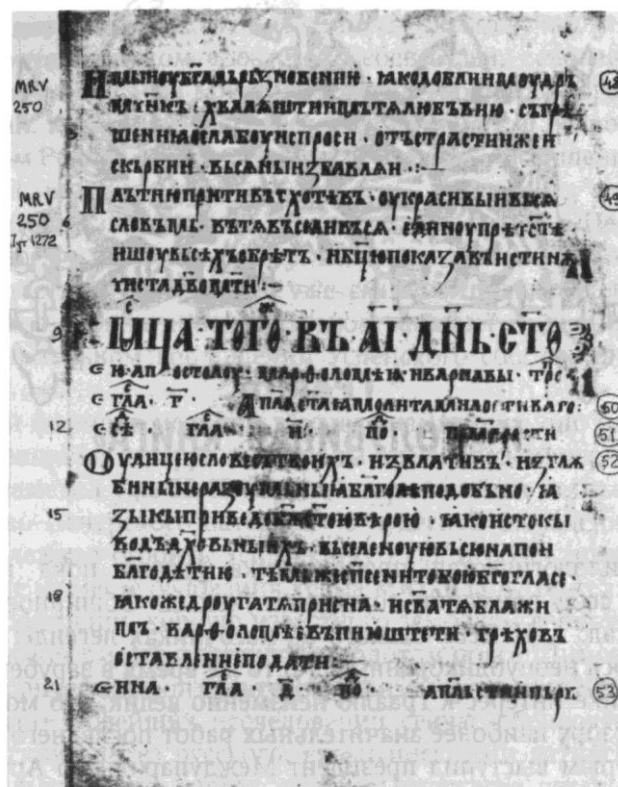
<sup>90</sup> Unger E. Fata Morgana als geisteswissenschaftliches Phänomen // *Rivista degli studi orientali*. Vol. 33. Roma, 1958. P. 1–51.

<sup>91</sup> Когда настоящий сборник находился уже в печати, нами был получен микрофильм диссертации (машинопись): Cavell S. C. *Le Livre du Saint Voult de Lucques: an Edition and Analysis*. The Catholic University of America, Washington, 1969, являющейся последним словом в изучении филологической проблематики «Volto Santo» – латинской легенды, итальянской фольклорной традиции, старофранцузских рифмованной и прозаической версий легенды. Вопросы иконографии в ней не рассматриваются.

**ГРААЛЬ И «ГОЛУБИНАЯ КНИГА».** Тезисы доклада опубликованы: *Актуальные проблемы советской романистики: Науч. сес. посвящ. 100-летию со дня рождения лауреата Ленинской премии акад. В. Ф. Шишмарева (1875–1975): Тез. докл. Л., 1975. С. 61–63. Полный текст доклада (по авторской рукописи) помещен в разделе VIII «Из архива исследователя» (Ч. II. С. 564–567).*

1. Филологическая проблематика Грааля пока не привлекала к себе внимание советских ученых. Обширное исследование акад. А. Н. Веселовского об источниках легенды о Граале осталось неопубликованным<sup>1</sup>. В то же время в зарубежной медиевистике интерес к Граалю неизменно велик; это можно видеть по обзору наиболее значительных работ последнего времени, с которым выступил президент Международного Артуровского общества профессор Сорбонны Жан Фраппье<sup>2</sup>. Сейчас во Франции начинает выходить серия средневековых литературных памятников, связанных темой Грааля, «Corpus du Graal».

2. Общепризнанно, что Грааль является центральным символом западноевропейской рыцарской культуры средневековья. Поэтический символ по самой своей природе многозначен и подвижен, у каждого поэта Грааль имел свои оттенки значения. Этот неуловимый мираж имеет однако для лингвиста материальную основу – реальное слово *graal*, которое должно иметь свою географическую и хронологическую привязку, свою этимологию. Но и эти вопросы все еще являются дискуссионными (слово *graal* своеобразно отразилось уже в средненижненемецких производных – *gralen* 'поднимать невообразимый шум' (о рыцарских празднествах в ганзейских городах), *gral* 'streptus hominum vociferantium').



Миня Дубровского, л. 5 об.  
(фотокопия с пометами М. Ф. Мурьянова)

3. Остается незатронутым вопрос о возможных древнерусских параллелях символу Грааля. Имея ориентальные истоки<sup>3</sup>, в своем законченном виде этот символ является специфически западноевропейским, для византийской культуры и ее славянского ответвления характерно отсутствие эстетического интереса к фантастике в мирском значении этого слова. Путь для сопоставлений с фактами древнерусской культуры открыла литургическая теория происхождения

<sup>1</sup> См.: *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос. М.; Л., 1962. С. 381.

<sup>2</sup> *Frappier J.* Le Graal et ses feux divergents // *Romance Philology*. Vol. 24. University of California, 1971. P. 373–440.

<sup>3</sup> См.: *Gallais P.* Perceval et initiation. Essais sur le dernier roman de Chrétien de Troyes, ses correspondances orientales et sa signification anthropologique. Paris, 1972.

Грааля, подкрепленная старофранцузской иконографией, где он изображен как Чаша Тайной вечери. В символе этом отчетливо проявилось то, что румынский ученый М. Элиаде называет «ностальгией по первообразам» (*la nostalgie des origines*). Она же получила художественное выражение в древнерусском духовном стихе о Голубиной книге, содержащей ответы на вопросы о начале всех вещей. Этот памятник фольклора – по выражению акад. И. В. Ягича, «перл русской библейско-мифологической былины» – уже А. Н. Веселовским рассматривался в контексте еретического движения богомилов и катаров, повлиявшего на формирование символики Грааля. Поэзия Грааля и стих о Голубиной книге жили в различающихся социальных условиях, между рыцарями и каликами переходными общность была только в одном – в понимании смысла и эстетики храмового действия, высшего синтеза средневековых искусств и, кстати сказать, вообще единственного произведения искусства, доступного нищим слепцам, от которых собиратели записывали стих о Голубиной книге (с тех пор как по инициативе Пушкина началось систематическое собирание русского фольклора).

Образ гигантской Голубиной книги, упавшей с неба и содержащей все ответы на вопросы (причем у всех сказителей мудрецы не осмеливаются читать ее, а сообщают содержание «по памяти, как по грамоте»), навеян, по нашему мнению, литургической гимнографией, непревзойденной в поэтической смелости сравнений, в своих звездных масштабах.

4. Одна из гипотетических этимологий старофранцузского *graal*, детально обоснованная Вероникой Гюнтер<sup>4</sup>, возводит это слово к латинскому *gradalis*, 'градуал, певческая книга для богослужения'. Русское явление Голубиной книги, родственной Псалтыри, дает конвергенцию с ходом рассуждений В. Гюнтер. Псалтырь сопровождала древнерусского человека на всем его жизненном пути: от первого обучения грамоте до отпевания на смертном одре. Она «выражает тончайшие оттенки переживаний страдающей и мятущейся личности, является настоящей энциклопедией человеческой психологии»<sup>5</sup>.

5. Обнаруженный нами старообрядческий список стиха о Голубиной книге, датируемый Петровской эпохой, является выпиской «ис книги митреи». Это единственное во всей истории изучения памятника прямое указание на источник. Название «митрея» является, по-видимому, грецизмом, соответствующим славянскому «матица», тоже выразительному символу «ностальгии по первообразам». Сборники под названием «матица» в древнерусской книжности известны, твердо установленного состава они не имели.

<sup>4</sup> См.: *Günther V.* En la Queste del Saint Graal. Ein etymologischer Versuch. Festschrift Walther von Wartburg. Bd. 2. Tübingen, 1968. S. 339–356. (Ср. рецензию: *Zs. f. romanische Philologie*. Bd. 86. Tübingen, 1970. S. 613.)

<sup>5</sup> *Розов Н. Н.* Древнерусский миниатюрист за чтением Псалтыри // ТОДРЛ. Т. XXII, 1966. С. 65.

**ОБ ОДНОМ ОБРАЗЕ У ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО. Статья опубликована:  
Русская литература. 1975. № 3. С. 223.**

Выделив в русской литературе «экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV–XV в.», Д. С. Лихачев привел конкретный пример из «Жития Стефана Пермского», написанного Епифанием Премудрым:

Если автор употребляет сравнение, он не заботится о том, чтобы оно могло быть конкретно, зрительно воспринято. Для него важен внутренний смысл событий, а не его внешнее сходство. «По истине бо тех суть красны ноги, благовествующих мир», – говорит автор, не задумываясь над тем, как воспримут его читатели образ «красивых ног» тех проповедников, которые «благовествуют мир». «Красивые ноги» – это только абстрактная идея, но не конкретный образ <...> Ноги... – продолжает Д. С. Лихачев, – становятся <...> абстрактными символами<sup>1</sup>.

Однако Епифаний не является автором разбираемого выражения. Это – цитата из апостола Павла (Рим 10, 15), который следует Ветхому Завету (Ис 52, 7).

В библейской филологии троп «красивые ноги» (точнее – ступни ног, *pulchri pedes*) получил детально разработанное и пока бесспорное истолкование, выдвинутое Конрадом Вайссом (Ростокский университет, ГДР). Этот троп подразумевает благовестителей и их деятельность, избрав для обозначения целого ту часть, которая лучше всего выразила неустанное хождение по странам, где ведется миссионерство<sup>2</sup>.

В понимании пророка Исаии, апостола Павла, русского начетчика Епифания и всех, кто слушает Апостол во время богослужения, «красива» деятельность благовестителей, а не что-нибудь другое. «Красивые ноги» – не абстрактные символы, а реалистическая, осязаемая синекдоха (*pars pro toto*).

---

<sup>1</sup> Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970. С. 78. Ср.: *Lichačov D. S. Člověk v literatuře staré Rusi. Praha, 1974. S. 84.*

<sup>2</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 6. Stuttgart, 1958. S. 627–632.

**ЗОЛОТО В ЛАЗУРИ.** *Статья опубликована: Проблемы структурной лингвистики. 1981. М., 1983. С. 265–278.*

Физическая картина солнца на небе, то чистом, то облачном, по разнообразию наблюдаемых вариантов неисчерпаема. С тех пор как она ежедневно возобновляется, абсолютно точного повторения не было ни разу, нюансы очертаний и колорита восходов, кульминаций, закатов составляют то, что на языке математики называется континуумом, причем такой континуум мог бы украсить не самые простые разделы теории множеств.

Художественное мышление обладает способностью вообразить солнце на небе не только визуально, средствами живописи, но и акустически – средствами музыки. И хотя число написанных полотен и симфонических картин конечно, иллюзия бесконечности возникает благодаря тому, что произведение искусства содержит не только образ солнца, какое оно есть на небе миллионы лет, но и признаки художественной эпохи и школы, к которой относится изображение.

Солнце на небе – вечная тема в искусстве слова. Еще не возникла греческая письменность, а египетский гимн солнцу, найденный в Эль-Амарне и относящийся к XIV в. до н. э., времени Нефертити, связал с солнцем фундаментальную категорию эстетики – понятие о прекрасном: «Поднимаясь на восточном горизонте, ты наполняешь каждую страну твоей красотой» (Rech 1966). На бесконечное будущее ориентирован финальный образ в гимне, рожденном Парижской Коммуной:

Для нас все так же солнце станет  
Сиять огнем своих лучей.

Солнечная тема дает возможность мастеру слова изображать не только ландшафты, но и внутренний мир человека, что придает ей особенную значительность. Даже если на созерцаемом небе нет ничего, поэту есть что сказать по этому поводу. Под таким небом – пароксизм отчаяния у Малларме, концовка стихотворения «Лазурь»:

Où fuir dans la révolte inutile et perverse?  
Je suis hanté. L'Azur! L'Azur! L'Azur! L'Azur!  
Куда бежать в мятеже больном и бесполезном?  
Я в наваждении. Лазурь! Лазурь! Лазурь! Лазурь!

Работа умов позитивистского склада, приведшая к тому, что для Малларме «небо умерло», началась задолго до этого и была явлением не только французским, как свидетельствуют петербургские наблюдения Шевченко (1841):

Все письменні, друковані,  
Сонце навіть гудять:  
«Не відтіля, – каже, – сходить,  
Та не так і світить;  
Отак, – каже, – було б треба...»

Диапазон возможных художественных преобразований простирается в отрицательное столь далеко, что солнце, его цвет могут стать выражением самого зла. Пример – «Второй псалом» Брехта, антифашистская карикатура на Германию середины 1930-х гг., в русском переводе не публиковавшийся (Волгина 1969):

Unter einer freischfarbenen Sonne, die vier Atemzüge nach Mitternacht den ostlichen Himmel hellmacht, unter einem Haufen Wind, der sie in Stößen wie mit Leilich bedeckt, entfalten die Wiesen von Füßen bis Passau ihre Propaganda für Lebenslust (Под мясного цвета солнцем, которое с полуночи за четыре затяжки дыхания делает светлым восточное небо, под кучей ветра, что покрывает их ударами словно простыней, развертывают луга от Фюссена до Пассау свою пропаганду за жизнерадостность).

Как раз между Фюссеном и Пассау, в эпицентре *кучи ветра*, находится Мюнхен, здесь начали сеять ветер те, кто десятилетие спустя пожинали бурю. Чтобы любую карикатуру вполне оценить эстетически, нужно знать и оригинал. Непревзойденными ценителями «Второго псалма» являются сами немцы того поколения, которое помнит «розовое искусство» Рейха, духовную атмосферу фашизма, помнит специфический душок слова Propaganda – оно известно в политическом лексиконе Европы со второй половины XIX в., но в 1933 г. получило в немецком языке привилегированное положение, оказавшись на вывеске ведомства Геббельса: Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda «Имперское министерство народного просвещения и пропаганды» («просвещения» в политическом значении этого слова). И еще по одной причине перевод не воспроизводит без остатка семантическую информацию немецкого текста «Второго псалма». «Простыня», вместо обычного Bettuch, передано Брехтом через редкое, преимущественно баварское слово, да еще в той диалектной разновидности, которая в литературном языке находится только у Гейне – Leilich, в рифме с

abscheulich 'отвратительный', 'мерзкий'. Второе значение Leilich – 'саван' (Grimm, 1885). Но и обычную форму этого слова есть с чем сравнить: в родных для Гейне рейнских диалектах Leilack употребляется в переносном значении: «*verächtl, dummer, unbeholfener Mensch*», «*презрит. беспомощный дурень*» (Müller 1941).

В физике атмосферы при классификации фотографий солнечного неба материал располагается отнюдь не по годам съемки и именам фотографов. А филологический атлас вариантов солнечного неба, вследствие того, что солнце поэта – это солнце его внутреннего мира, был бы построен так же, как и вся история литературы. Андрей Белый мыслил его как «материал слов, образов, красок, рассортированный точно и собранный тщательно» и полагал, что изучение вариантов, созданных поэтами, «нас способно ввести в глубочайшие ходы их душ и в тончайшие нервы их творчества». Сопоставив тексты, Белый нашел следующее: «Солнце Пушкина – зарей выводимое солнце: высокое, яркое, ясное <...> Солнце Тютчева действительно, "пламенно" – страстно и раскаленно-багрово (все слова Тютчева); оно "пламенный" "блистающий" шар в "молниевидных" лучах; очень страшное солнце: не чистейший "хрусталь", а скорей молниеносное чудище, сеющее искры, розы и воздвигающее дуги радуг (слова Тютчева)», с неожиданным выводом: «...но эта пламенность – лжива». А у Баратынского «солнце (хотя и живое) как-то "нехотя блещет", рассыпает "неверное" золото; его зрительный образ опять-таки призрачен и переходит из подлинно солнца при случае в "солнце юности". (Белый 1922). Многообещающее начало сбора и осмысления фактов! Продолжения не последовало, осталось незарегистрированным художественное открытие Лермонтова – способность к синонимичности между словами солнце и день:

Где по кремням Подкумок мчится,  
Где за Машуком день встает,  
А за крутым Бешту садится...  
(Измаил-Бей)

Еще яснее:

По небу знойный день катится...  
(Хаджи Абрек)

В такой же функции выступает и полдень:

Уж полдень, прямо над аулом,  
На светло-синей высоте,  
Сиял в обычной красоте.  
(Кавказский пленник)

Еще выразительнее – в другой строфе этой же поэмы:

Когда же полдень над главою  
Горел в лучах...<sup>1</sup>

Чем должен открываться русский том филологического атласа солнца? «Сотворением мира», по Пушкину:

«В начале не было ни жизни, ни света – земля была разведена водою – воздух недвижим, небо густо и черно.

Вдруг на небе блеснула яркая точка, она разгоралась боле и боле и стало солнце.

Мир осветился – небо стало прозрачно-голубое, земля удалилась от воды – солнце двинулось и ветры повеяли» (Мурьянов 1971).

Следующей точкой было бы сотворение человека, по Цветаевой:

О первое солнце над первым лбом!  
И эти – на солнце прямо –  
Дымящие – черным двойным жерлом  
Большие глаза Адама.

---

<sup>1</sup> В последний момент В. П. Григорьев указал мне на давнее наблюдение В. И. Абаева: «Солнце и день – два понятия, симпатически связанные; с этим согласится каждый. Однако эта связь для нас уже не настолько близка, чтобы мы могли рискнуть на взаимозамену <...> То, что не позволено нам, позволено поэту, и мы читаем у Пушкина:

Роняет лес багряный свой убор,  
Среbrит мороз увянувшее поле,  
Проглянет день как будто поневоле  
И скроется за край окружающих гор».  
(Абаев 1948; Григорьев 1979)

И так далее. Но наука о словесности обычно предпочитает иную ось времени, время историческое. Здесь чем ближе к началу отсчета, тем больше неясностей, тем меньше интереса современников к хронологии и атрибуции поэтических произведений. Для всего домонгольского периода налицо единственный памятник светской литературы, имеющий основание числиться по разряду поэзии, – «Слово о полку Игореве». О его солнечной символике сказано все, что можно было сказать, а сверх – то, чего говорить не следовало. В противоположность этому хранится полное молчание о солнечных образах в другом памятнике поэзии Киевской Руси, возникшем не менее чем за столетие до «Слова о полку Игореве» и, в отличие от него, имеющем рукописную традицию, причем превосходную – начинается она с новгородской рукописи конца XI или начала XII в. Это – июльская служебная Минея РГАДА (ф. 381, № 121), а в ней – служба первым русским святым Борису и Глебу, на 24-й день месяца. Здесь феотокион (богородичен тропарь) восьмой песни канона имеет следующий вид:

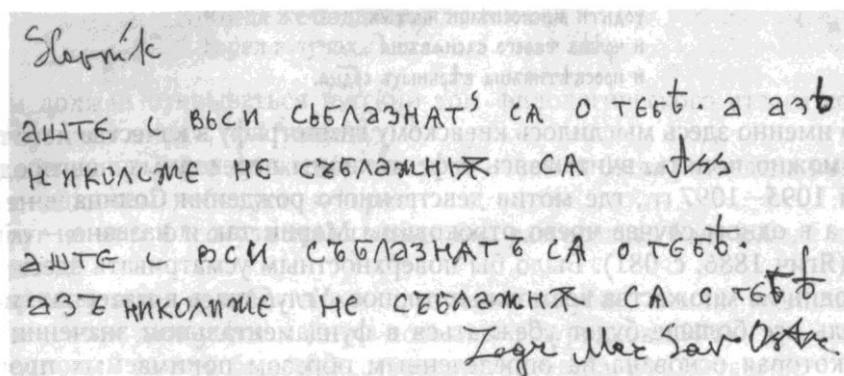
Свѣта съсудъ чистаа выѣши  
просвѣти ма повелѣниемъ свѣта  
ходити ми поспѣши чистаа  
и чрѣва твоего възнавши  
и просвѣтивши вѣрныхъ срѣца.

Что именно здесь мыслилось киевскому гимнографу в качестве источника света, можно понять, вчитываясь в феотокионы переводных новгородских Миней 1095–1097 гг., где мотив девственного рождения Солнца – не редкость, а в одном случае чрево отроковицы Марии так и названо – **слѣщное носило** (Ягич 1886, с. 081). Было бы поверхностным усматривать здесь всего лишь один из множества возможных тропов. Углубляясь в материал, исследователь все больше будет убеждаться в фундаментальном значении этой идеи, которая основана на определенном образом понимаемых пророчествах Ветхого Завета. Следуя этому, Христа сравнивали с солнцем патристика, поэзия, изобразительное искусство. В частности, широкое применение находили изобретательные парафразы на тему изречения Диогена Киника, которым он возразил на укор по поводу посещения нехороших мест: «А ведь солнце проникает даже в нужники, и не марается» (Olivar 1975). Обратим внимание, как влияет солнце на саму атмосферу христологической тематики. Дух Евангелия – в основном скорбный, в новозаветном повествовании нет ни одного случая, чтобы Христос улыбнулся. А вот тропарь канона мученикам Трофиму и Феофилу из той же Минеи РГАДА № 121:

Въспюю ти Гѣ Бѣ мон яко възснѣлъ кси намъ днѣсь веселъ	Ἰσομαί σοι, κύριε ὁ θεός μου ὅτι ἀνέτειλας ἡμῖν ἡμέραν εὐφρόσυου.
(л. 23 об)	(Acconcia Longo 1978)

Древнерусская Путятиня Минея XI в. (РНБ, Соф. собр., № 202) содержит гимн, средствами поэтического языка выразивший то, что у византийских живописцев считалось не поддающимся изображению – Воскресение Христово, подменяемое на иконостасах Сошествием Христа во ад. Единственной известной сегодня в искусстве восточной Церкви попыткой изобразить собственно акт Воскресения Христова является доиконоборческая миниатюра в сирийском Евангелии Раввулы (586 г.): из раскрытой гробницы выходят лучи подразумеваемого солнца, антропоморфного Христа нет (Cecchelli 1959). В латинской Утрехтской Псалтыри (ок. 830 г.) решение антропоморфное: на миниатюре, иллюстрирующей Пс 18, 5–7, Христос шествует по ступеням гробницы, поддерживаемый двумя ангелами, над ними – восходящее солнце (Wald 1932). В гимне Путятиной Минеи (л. 6) видим следующее:

Прѣкрасныи Твонъ снъ изъ гроба възснѣ яко слнцѣ облакъ свѣтлзъ поштимъ Тѣ показѣ Дѣо Бѣе мироу владѣце.	Ὁραιότατος ὁ σὸς υἱὸς ἐκ τάφου ἀνατείλας ἥλιος, ἐφαίδρυνε πάντας τοὺς νεφέλην φωτὸς σε ἀννμνοῦντας, παρθένε, καὶ μόνην θεοτόκον.
	(Nikas 1973)



*Из предварительных выписок к статье «Золото в лазури»*

Понадобилась бы гениальная мера мастерства в живописной композиции, в технике колорита, чтобы это проиллюстрировать кистью – чудо солнца, вспыхнувшего не на горизонте, а как-то из земли, в центре ее изображения, превращение черной ночи в прозрачную лазурь со светлым облачком. Это – второй план содержания гимна, поставленный после **ико**. А перед ним – план первый, с антропоморфным Христом и державной Марией. Живопись лишена возможности таких присоединений планов, она не имеет своего эквивалента для синтаксического **ико**. Да и одного первого плана достаточно, чтобы создать для нее непреодолимые трудности.

Дело в эпитете Христа, **прекрасный** – такого не отмечено ни у Срезневского, ни в Пражском словаре старославянского языка, ни в безотносительном к языкам семантическом каталоге эпитетов Христа (Stuiber 1957). Каким образом мог живописец реализовать эту дефиницию? И подлежала ли она реализации, т.е. подразумевалась здесь физическая красота или что-то другое? Когда были все основания толковать библейский текст как прямое указание на выдающуюся физическую красоту человека, что имело место в случае с Иосифом Прекрасным (Быт 39, 6), упоминаемом именно с таким эпитетом в древнерусском Слове Даниила Заточника, то ничего необычного в этом смысле живописные изображения не содержат, даже если они принадлежат кисти лучших мастеров: что Иосиф замечательно красив, невозможно определить по этим изображениям, не зная библейского текста. В этом – сила слова, признанное теоретиками искусства превосходство языка над живописью (Дмитриева 1962).

Зарождающееся христианство не оставило ни портретного изображения своего Основоположника, ни словесных описаний Его внешности. Интерес к этой теме возник лишь несколько столетий спустя, и основываться он мог только на умозрительном теоретизировании, что мы и наблюдаем в ранних патриотических текстах, где опорой служит пророчество Ис 53, 2: **нѣсть вида Емѹ, ниже славы**, т.е. был он невзрачным. Климент Александрийский († до 216 г.) пояснил: «С тем, чтобы никто в похвалах Его привлекательному облику и в восхищениях Его красотой не упустил из виду, что думать надо не об этом, а о Его словах» (Kollwitz 1957). В другом месте Климент добавил: «Он являл собою не красоту плоти, которая ведь основана на пустом воображении, а истинную красоту как души, так и тела, которая заключается для души в добрых делах, для тела – в бессмертии плоти» (Kollwitz 1957). В старославянской Чудовской Псалтыри XI в. стих **краснѣ доврѣотѣ паче снѣгѣ члѣск** (Пс 44, 3) истолкован Феодоритом Киррским (V в.) так: **вѣсто же естъ. іако не о бжествѣ нѣ о члѣствѣ Христовѣ пророческоє слово прѣдвѣче**, но вместе с тем **шломѣ же доврѣотѣ его наричеть не тѣлеснѣж. нѣ дѣтельнѣж** (Погорелов 1910, с. 31–32).

Древние богословы могли изощряться в теоретических выкладках о невзрачной внешности Христа, но для народной литературы средневековья ответ на вопрос был предreshen: Христос – молодой и красивый и никакой другой. Живопись Нового времени, наделившая Христа властью внешнего обаяния, является конечным результатом этой концепции, которая для теологии и строго следовавшей за ней литургической поэзии была неприемлема. Царственно прекрасным Христос виделся византийским поэтам только в неземных состояниях – после Воскресения, о чем и говорит обсуждаемый нами солнечный гимн Путятиной Минеи, а в земной жизни лишь однажды, на горе Фавор, где перед избранными из апостолов была на краткое время приоткрыта тайна инобытия: одеяние Христа вдруг стало белоснежным, а Его лицо сверкнуло **іако снѣгѣ** (Мф 17, 2). Это событие,

Преображение, является одним из главных праздников литургического календаря. В трех написанных по этому поводу стихирах четвертого гласа (ирмос: Ἦδωκας σημεῖωσιν, зачала: Σήμερον ὑπέδειξας, Σήμερον ἐξέλαμψας и Σήμερον ἀγάλλονται) звучит финальное Ἰησοῦ παντοδύναμη (Μηναῖα 1901), чему в древнейшей славянской рукописи – Минее XII в. (ГИМ, Синод. собр., № 168, л. 27) соответствует в первых двух стихирах **Исусе всемоган**, а в третьей **Исусе прѣкрасныи**. Последнее – не ошибка, а отражение того, каким был первоначальный греческий текст: в рукописной Минее XI в. парижской Национальной библиотеки (Ms. Coislin 218, f. 39) во всех трех стихирах читается Ἰησοῦ ὀραϊότατε.

До вхождения из вневременного бытия во время, в земную жизнь, Христос находился в чреве Матери. Во внутриутробном состоянии он тоже уподобляем солнцу, чрево Марии для минейного поэта есть **мицѣноѣ носило** (Ягич 1886, с. 081) или **свѣта вселине** (апрельская Минейя XI–XII в. РГАДА, ф. 381, № 110, л. 71 об), а саму Марию он видит как Небо новое, **бже прѣкрасноѣ пороженне** (Ягич 1886, с. 066; в оригинале – Θεοῦ τὸν τερπνότατον ἀποτεχθέντα). Первый момент земной жизни Богочеловека есть вместе с тем последний момент его пребывания в утробе Матери, и, быть может, как раз в силу этого Рождество Христово **всекрасно** – так его называет феотокион в Триоди XI/XII в. РГАДА (ф. 381, № 138, л. 62 об):

Паче оума Твоего ржства тинноу  
кѣто исповѣсть Чста  
всестраш'но  
всекрасно  
и стран'но.

Сегодня феноменология религии усматривает во внутриутробном существовании психологический архетип райской жизни (Guhl 1972), а уже древние греки находили, что для человека лучшая участь – совсем не родиться. Что же касается поэтических произведений на тему Рождества Христова, имевших распространение в старославянской письменности, то их содержание настолько разнообразно и в ряде случаев форма столь совершенна, что, право, не следовало бы говорить с изысканным сарказмом о «проблеме так называемого художественного мышления Древней Руси» (Лурье 1976). Покажем на одном только примере, что мы имеем в виду и с каким поэтическим материалом имели дело многие тысячи древнерусских писцов, чтецов, певчих и их слушателей. Пример наш находится в печатной Служебной Минее (1913) на 1 июня – это феотокион третьей песни канона Юстину Философу, второго гласа:

Облаки дѣши моего разори,  
Слнца славы легкой облаче,  
и оумъ мой свѣтомъ настави,  
почерненіемъ злобы омраченный.

О степени его соответствия первоначальному виду можно судить по нотированной Минее XII в. (ГИМ, Синод. собр., № 167, л. 3):

Облаки дѣша моего ражени,  
Слзаницю славы легкой облакъ  
и разумно просвѣти  
омрачении злобы штемнено.

Этот феотокион отсутствует в греческих печатных Минейях и стал известен византологам лишь в наши дни, по криптоферратской рукописи XII в.:

Τὰ νέφη τῆς ψυχῆς μου  
διασκέδασον,  
ἡλίου τῆς δόξης σου φεφέλη,  
καὶ τὸν νοῦν μου φωταγώγησον  
ἀμαυρώσει κακίας σκοτιζόμενον.

(Nikas 1973)

Справщики московского Печатного двора сверялись не с недоступным криптоферратским текстом, где этот феотокион находится в составе другой службы, св. Никифору, на 4 мая, а с московской греческой рукописью XII в. (ГИМ, Синод. собр., № 449, л. 2), где его место в точности соответствует русской структуре Минейи.

Чем примечателен наш феотокион? Прежде всего тем, что в нем – три неба, и они не поддаются грамматической операции обобщения в форму множественного числа, *в небеса*.

1. *Легкое Облачко на чистой лазури, рождающее Солнце* – это троп, которым обозначена Дева Мария, рождающая Младенца Христа. Целомудренный троп выдающейся красоты, не имеющий с чем сравниться за всю историю сюжета рождения в искусстве (Lehmann 1978). Поразительна абстрактность образа – в нем нет ничего такого, что могло бы говорить о выискивании созерцающим взглядом ускользающих контуров реалистического подобия с чем-либо от мира сего, вроде плывущих в небе очаровательных сальфид Тишбейна, вызвавших шутку Гёте:

Glücklicher Künstler! in himmlischer Luft  
Bewegen sich ihm schöne Weiber.  
Versteht er sich doch auf Rosenduft  
Und appetitliche Leiber.

(Schöne 1969)

У византийского поэта – идея в чистом виде. Чтобы убедить скептиков, ее можно сопоставить с тропом из антимира любви, с началом публицистического стихотворения Маяковского «Маруся отравилась»:

Из тучки месяц вылез,  
Молоденький такой...

В дальнейшем тексте – больше ни слова о небе, только о девичьей трагедии, но кто скажет, что первые два стиха лишние, не имеют отношения к сюжету!

2. *Застилающие все небо облака, которые предстоит разогнать* – это троп, обозначивший состояние души молящегося. По теологическому смыслу общественного богослужения, звучащая в храме молитва произносится от лица не только того, кто ее произносит, но от каждого присутствующего, даже если она грамматически выражена в единственном числе и большинство присутствующих вообще не в состоянии расслышать и вполне понять ее слов. Следовательно, *небо* этого тропа может рассматриваться как существующее во множестве экземпляров, не абсолютно одинаковых, поскольку не все равны в греховности и соответственно в мощи облачного покрова души, но все же однотипных, поскольку принципиальная возможность безгрешности отрицалась.

3. Ни первый, ни второй троп не могли быть построены, если бы не подразумевалось как известное, как *tertium comparationis*, реальное, физическое небо – это его краски и пространство мы видим, читая наш феотокион. Можно представить себе экстремальный случай, когда над феотокионом размышляет слепорожденный *homo religiosus*. Это было не такой уж редкостью в среде хорошо знавших церковную службу калик переходных, исполнителей русских духовных стихов – фольклорного жанра, по художественным достоинствам и интеллектуальности ничем не уступающего другим жанрам. Чтобы интерпретировать поэтическое произведение с оптическими образами для такой аудитории, понадобилась бы необычная, весьма тонкая методика. Она нужна не только для теории, но уже из гуманных соображений. Летом 1980 г. мне довелось слушать двух слепорожденных певцов (с. Мишин на Коломыйщине); не зная, что значит видеть, они сожалеют сильнее всего о том, что не видели матери и так и не увидят *сонечко*. Такая методика возможна, верой в это убеждает Дидро своим «Письмом о слепых в назидание зрячим».

Наибольшие трудности для интерпретации с обычных позиций представляет (2), из-за того, что в качестве вместилища облаков названа душа, «по религиозным представлениям – бесплотное существо, являющееся носителем жизни и духовного мира человека и способное существовать отдельно от тела» (Бархударов 1977). Или, как выразился старый академический Словарь (он был «обработан наличным составом академиков ОРЯС при благосклонном участии некоторых гг. членов двух остальных Отделений Академии»), душа есть «бессмертный дух, влияющий в человека» (Словарь 1895). Таким образом, человек, по религиозным представлениям, состоит из двух компонентов. Это – тело и душа, она же дух. Однако должностные лица старой России, непосредственно отвечавшие за чистоту религиозных представлений, сами не были уверены в правильности этой дихотомической концепции, в их среде были и приверженцы трихотомии, согласно которой в человеке есть и тело, и душа, и дух! Когда несогласный с трихотомией ректор Московской духовной академии профессор архимандрит Алексей (Ржаницын) обратился за поддержкой к своему покровителю митрополиту Филарету (Дроздову), который, как заметил историк С. М. Соловьев, «мог превзойти самого ловкого иезуита» (Соловьев 1915), то получил следующий ответ:

«Не могу, отец ректор, подать Вам помощи в Вашем сражении с мыслью о тричастном составе человека. Довольно необходимости сражаться с врагами, с учениями, противными догматам, какая

нужда воевать против мнений, не враждебных никакому истинному догмату? В месячной Минее июня 25, в каноне, найдете следующие слова: *ѡмый тѣло, ѡчисти дѡхъ, и дѡшѹ мою ѡчисти*. Не угодно ли Вам сразиться и с сею церковною книгою? Ибо слово *дух* поставлено здесь так, что нельзя понять его в смысле благодатного дарования, чтобы уклониться от понятия о составе существа.

Я думаю, что решение сего спора лежит в глубине, до которой не проникают спорящие» (Филарет 1883).

Трихотомия восходит к еретику Оригену (Dupuis 1967), к ней склонялся Лермонтов: в «Демоне» *труп безгласный* жениха находится на земле, отлетевшая *душа* (не «она», а «он»!) антропоморфна:

Небесный свет теперь ласкает  
Бесплотный взор *его* очей<sup>2</sup>,

а у трагически гибнущего Мцыри назван именно тот компонент трихотомии, который ее приверженцами считается источником добрых дел, возвышающих личность над повседневностью, – пламенный дух:

И он прожег свою тюрьму  
И возвратится вновь к Тому,  
Кто всем законной чередой  
Дает страданье и покой.

Уже в первых славянских переводах *душа* соответствует то греческому *ψυχη*, то, как в Киевских глаголических листках, латинскому *mens*, хотя семантика этих исходных слов существенно различна. К тому же знаменитому тезису Тертуллиана «*душа – по природе христианка*» противостоит тот факт, что Кирилл и Мефодий не сконструировали для выражения понятия души специфически христианский неологизм, как они поступали в ряде других случаев, а применили праславянское языческое слово (Трубачев 1976).

Самое большее, что мы сейчас в состоянии предположить, – это такое понимание нашего феотокиона современниками старославянского перевода, которое видит в понятии *душа* внутренний мир, а стало быть, условное пространство. Из философов первым приблизился к открытию внутреннего мира человека Анаксагор – за эту догадку Аристотель сравнил его с трезвым среди пьяных, – и пользовался он термином *воѹс*, который в нашем феотокионе присутствует, хотя в ином значении. Для Анаксагора *воѹс* – это прежде всего основание разумного порядка в мироздании, для Филона Александрийского – лучшее в личности, через посредство этого лучшего космос присутствует в человеке; для церковных авторов – *воѹс* – высшая часть души. Для этих авторов высшим авторитетом в вопросах языка и стиля было Евангелие, где *воѹс* встречается лишь однажды, но уж в таком контексте, который по счастливому совпадению говорит как раз о конечной цели

---

<sup>2</sup> Жених безымянен, но назван *властителем Синодала*; у оперного либреттиста П. А. Висковатова таинственный топоним превращен в личное имя: «...замечательным Синодалом был Л. В. Собинов» (Уварова 1974). «Мысль назвать жениха Тамары *властителем Синодала* возникла у Лермонтова в связи с пребыванием в Цинандали» (Андроников 1977), это мнение восходит к А. Шан-Гирею, определившему различие между словами как языковую погрешность поэта. Однако Лермонтов давал поэму для чтений в Зимнем дворце, что не оставляет места для небрежности, тем более – для немотивированного сходства со святейшим правительствующим Синодом (синодалами называли чиновников этого учреждения). Недоумения в Зимнем дворце потребовали бы ответа, он мог быть только один: в астрономии синодом называлось схождение светил в одну точку небесной сферы, причем «в разсуждении только соединения с солнцем» (Яновский 1806). Синод – это *mysterium conjunctionis*, главный и всегда роковой момент в астрологических выкладках. Соблазнитель Тамары назвался *прежним собратом светил*, над молящейся Тамарой *сиял он тихо, как звезда*. Это – Люцифер, как именovala его церковная латынь, вслед за Цицероном: *Infima est quinque errantium terraque proxima stella Veneris, quae Φωσφόρος Graece, Latino dicitur Lucifer, quum antegreditur solem* «из пяти блуждающих <звезд> нижней и ближайшей к земле является звезда Венеры, именуемая по-гречески Фосфор, по-латыни Люцифер, когда она движется впереди солнца» (De natura deorum II, 20). Символом солнца является золото. Оно – под властителем Синодала:

Под ним весь в мыле конь лихой  
Бесценной масти, золотой.

Высказано мнение, что «Карабах на самом деле выглядел золотым, так как был лимонно-желтой масти с красноватыми защитными волосами» (Пагануцци 1967), но как тогда объясняется «мой златокопыт» в прозе А. С. Грибоедова?

филологии, интерпретации текста: при последнем прощании с учениками Учитель дал им озарение – διήνοιξεν αὐτοῖν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς «отверз им ум к уразумению Писаний» (Лк 24, 45).

Ставя себе задачу интерпретировать наш феотокион, мы из всего разнообразия возможных путей должны выбрать наиболее соответствующий профилю данного научного сборника. Ясно, что источниковедческий, синтаксический или лексикологический этюды, какими бы содержательными они ни были, здесь окажутся не на своем месте. Мы сознательно берем аспект структурный и ищем в смысле текста те оппозиции, на которых будет строиться наше рассуждение. Выбираем оппозицию наименее очевидную при первом чтении и формулируем вопрос так: в каком соотношении находятся *небо* тропа (1) и *небо* тропа (2)? Под небом мы понимаем то, что вычеркивается с помощью циркуля и линейки, – воображаемую вспомогательную сферу произвольного радиуса, которая служит для решения астрометрических задач.

Ответ на вопрос бесполезно искать в курсах точных наук. Его подсказывает философия; конкретнее – теория отражения, на стадии ее предыстории, в нашей науке совершенно неисследованной.

Первое отражение самого себя – причем отменно хорошего качества – доисторический человек познал, склонившись над зеркалом воды. Одно из следствий этого отражения: нем. Seele 'душа' этимологами объясняется как реликт архаического верования в то, что души умерших обитают в некоторых озерах, ср. нем. See 'озеро'. Зеркало воды внушило саму потребность приступить к изготовлению изображений (Gadamer 1972), а так как оно обладает способностью менять местами правое и левое, понятия первостепенной важности в сфере сакрального, то магическая сила изображений сомнения не вызывала. Когда появились зеркала рукотворные, в них совместились назначения утилитарное и магическое, второе ушло лишь в самое последнее время. Пушкину художественная фантазия еще подсказывала мотив «свет мой зеркальце, скажи», немыслимый в поэтике наших дней; в обыденном сознании осталось разве лишь исчезающее суеверие по поводу разбитого зеркала, еще встречаются люди, которые не хотели бы иметь эту «дурную примету», например, накануне помолвки или свадьбы, хотя объяснить свою эмоцию они уже не в состоянии (в фольклоре это было однозначное предсказание измены).

Символизм зеркальности в его историческом развитии изучен достаточно обстоятельно (Casel 1961). Последним важным событием в эволюции этого символа является создание Анной Ахматовой заволаживающего неологизма *зазеркалье*; в словари он все еще не принят, но уже претерпел стилистическую инфляцию: «Западной Европе пора выходить из политического "Зазеркалья", пока еще не поздно» (Дерibas 1981). Однако для наших целей нужен факт не конечный, а начальный. Им является метафора Афанасия Александрийского (IV в.), который, основываясь на образности языка апостольских Посланий (2 Кор 3, 18; ср. далее 1 Кор 13, 12 и Иак 1, 23), создал троп о душе как зеркале, потускневшем от загрязнения. «Когда душа избавляется от всякой нечистоты (ρύπος) греха, распространившейся по ней, <...> она созерцает в самой себе как в зеркале (ὡς ἐν κατόπτρῳ) Логос» (Reyrens 1937; Aubineau 1966). В феотокионе зеркало не названо, но ввиду полного сходства в образности и совпадения самой темы мысль анонимного гимнографа предстает перед нами как поэтическое переложение мысли Афанасия Александрийского. Структура соотношения *неба* в тропе (1) и *неба* в тропе (2) тем самым определилась как одно небо, смотрящееся в зеркало, пока тусклое, но ожидающее просветления. То же – у Белого, в цикле «Золото в лазури»:

В сердце бедном много зла  
Сожжено и перемолото.  
Наши души – зеркала,  
Отражающие золото.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абаев 1948 – Абаев В. И. Понятие идеосемантики // Язык и мышление. XI. М.; Л., 1948. С. 28.  
Андроников 1977 – Андроников И. Лермонтов. Исследования и находки. М., 1977. С. 324.  
Бархударов 1977 – Бархударов С. Г. (ред.). Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977. С. 384.  
Белый 1922 – Белый А. Поэзия слова. Пг., 1922.  
Волгина 1969 – Волгина А. А. Бертольд Брехт. М., 1969.  
Григорьев 1979 – Григорьев В. П. Поэтика слова. М., 1979. С. 183–184.  
Дерibas 1981 – Дерibas В. М. К истории слова Зазеркалье // Русский язык в школе. 1981. № 2.  
Дмитриева 1962 – Дмитриева Н. А. Изображение и слово. М., 1962.  
Лурье 1976 – Лурье Я. С. К проблеме так называемого художественного мышления Древней Руси // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.

- Мурьянов 1971 – *Мурьянов М. Ф.* Пушкинское «Сотворение мира» // *Die Welt der Slaven*. Jg. XVI, H. 3. Wiesbaden, 1971. S. 242.
- Пагануцци 1967 – *Пагануцци П. Н.* Лермонтов. Монреаль, 1967. С. 186–188.
- Погорелов 1910 – *Погорелое В.* Чудовская Псалтырь XI в. СПб., 1910. С. 31–32.
- Словарь – *Словарь русского языка*, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. Вып. 3. СПб., 1895. С. 1211.
- Соловьев 1915 – *Соловьев С. М.* Записки. Пг., 1915. С. 15–17.
- Трубачев 1976 – *Трубачев О. Н.* (ред.) Этимологический словарь славянских языков. Вып. 5. М., 1976. С. 164.
- Уварова 1974 – *Уварова И.* Предисловие // «Демон» А. Г. Рубинштейна. Оперное либретто. М., 1974. С. 4.
- Филарет 1883 – *Филарет.* Письма к Алексию. М., 1883. С. 27.
- Ягич 1886 – [Ягич И. В.] Служебные Миней. СПб., 1886.
- Яновский 1806 – *Яновский П.* Новый словотолкователь. Ч. 3. СПб., 1806. С. 668–669.
- Acconcia Longo 1978 – *Acconcia Longo A.* *Analecta Hymnica Graeca*, XI. *Canones iulii*. Roma, 1978. C 390.
- Aubineau 1966 – *Aubineau M.* Grégoire de Nysse. *Traité de la virginité*. Paris, 1966. P. 406.
- Casel 1961 – *Casel O.* *Vom Spiegel als Symbol*. Limburg, 1961.
- Cechelli 1959 – *Cecchelli C., Furlani G., Salmi M.* *The Rabbuld Gospels*. Olton, 1959.
- Dupuis 1967 – *Dupuis J.* *L'esprit de l'hoime. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*. Bruges; Paris, 1967.
- Gadamer 1972 – *Gadamer H.-G.* *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1972. S. 132.
- Grimm 1885 – *Grimm J., Grimm W.* *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 6. Leipzig, 1885. Sp. 695.
- Guhl 1972 – *Guhl M.-C.* *Les paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge* // *Cahiers du Centre de Recherche sur l'Imaginaire*. Circé. N 3. Chambéry, 1972.
- Kollwitz 1957 – *Kollwitz J.* *Christusbild* // *Reallexikon für Antike und Christentum* / Hrsg. von Th. Klauser. Bd. 3. Stuttgart, 1957. Sp. 1.
- Lehmann 1978 – *Lehmann V.* *Die Geburt in der Kunst*. Braunschweig, 1978.
- Μηναῖα 1901 – *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιατοῦ*, 6. Ἐν Ῥώμῃ, 1901. Σ. 354.
- Müller 1941 – *Müller J.* *Rheinisches Würterbuch*. Bd. 5. Berlin, 1941. S. 363.
- Nikas 1973 – *Nikas C.* *Analecta Hymnica Graeca*, IX. *Canones maii*. Roma, 1973. P. 13, 50.
- Olivar 1975 – *Olivar A.* *L'image du soleil non souillé dans la littérature patristique* // *Didascalica*. Vol. V. Lisboa, 1975. P. 3–20.
- Rech 1966 – *Rech Ph.* *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*. Bd. 2. Salzburg, 1966. S. 98.
- Reypens 1937 – *Reypens L.* *Ame (structure)* // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Vol. 1. Paris, 1937. P. 436.
- Schöne 1969 – *Schöne A.* *Über Goethes Wolkenlehre* // *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1968. Göttingen, 1969. S. 31.
- Stuiber 1957 – *Stuiber A.* *Christusepitheta* // *Reallexikon für Antike und Christentum* / Hrsg. von Th. Klauser. Bd. 3. Stuttgart, 1957. Sp. 24–29.
- Wald 1932 – *Wald E. T. de.* *The Illustrations of the Utrecht Psalter*. Princeton, 1932. Tf. 16.

## **ИЗ ИСТОРИИ ЧУВСТВА ЮМОРА. Статья опубликована: Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1987. М., 1989. С. 197–203.**

Когда напишется история стилей научной прозы XXв., медиевист В. Т. Пашуто будет в ней охарактеризован как своеобразный, ни на кого не похожий автор, писавший не сухо, сочетавший необъятную ученость с чувством юмора. К языку своих работ, вообще к русскому языку Владимир Терентьевич был внимателен, обязанности члена редколлегии академического «Словаря русского языка XI–XVII вв.» он выполнял добросовестно. Чем же в таком случае является чувство юмора в языке, например «Внешней политики Древней Руси», – только чертой личности историка или также и результатом историчного понимания исследуемой эпохи, вживания в ее стиль?

Обладал ли пишущий и читающий человек Киевской Руси чувством юмора? Этим филологическим вопросом, насколько знаем, никто не задавался. Для его уверенного решения нужно бы располагать текстами не тех жанров, которые сегодня составляют корпус рукописей Киевской Руси, почти целиком богословский. Он вполне пригоден для разработки исторической грамматики, но уже словарь языка Киевской Руси, построенный на материале этих рукописей, безнадежно ущербен, в таком словаре – его, впрочем, все еще нет! – мы недосчитаемся огромного количества слов, в реальной истории, вне всякого сомнения, имевшихся, доказательно реконструируемых этимологией даже для гораздо более древнего состояния языка восточных славян.

Этимология может реконструировать слово, но не фразу – тот уровень языка, где действуют непознанные рационалистическим знанием законы словесного искусства. Степень интуитивного владения этими законами бывает большей или меньшей, в результате из одних и тех же слов, по одним и тем же правилам грамматики может быть построено и великое, и заурядное, и вообще бездарное произведение. Именно на этом уровне языка можно распознать характерные черты склада ума народа, его духовной культуры, в том числе и так называемой смеховой культуры. А поскольку этот уровень языка Киевской Руси нам известен очень мало, то все разговоры русистов о смеховой культуре и карнавальности вращаются главным образом вокруг протопопа Аввакума и, во всяком случае, не углубляются дальше эпохи Ивана Грозного.

По иронии судьбы именно в эту эпоху рождается слово *юмор*, семантически обусловленное древними натурфилософскими представлениями о гуморальной, т.е. жидкостной природе физического человека. Анатомия и физиология интересовали врачей античности и средневековья куда меньше, чем умозрительное соотношение жидких субстанций, соков организма, давших свое имя (*sanguis* 'кровь', *phlegma* 'слизь', *cholera* 'желчь', *melancholia* 'черная желчь') сангвиническому, флегматическому, холерическому и меланхолическому темпераментам. И вот, не позже 1565 г., в английском языке *humour* (< лат. *umor*) приобрело дополнительное диагностическое значение – 'настроение', 'состояние духа'; к концу XVI в. добавилось еще одно значение – 'поведение, отклоняющееся от норм и общепринятых условностей', 'эксцентричность'<sup>1</sup>. На русской почве последнее значение было выдвинуто лексикографами поначалу на первое место. Первое определение гласит: «*Юмор*. Привлекательная странность ума или нрава; умная, тонкая, сатирическая веселость»<sup>2</sup>. Достоин внимания, что Пушкин этого слова не употребил ни разу (как и Лермонтов), в то время и даже намного позже Европа считала его англицизмом чистейшей воды. В 1921 г. Поль Валери находил, что слово *humour* непереводимо<sup>3</sup>. Тем примечательнее высказывание Белинского, утверждавшего в 1835 г., что у нас оно привилось вполне: «Комизм или гумор г. Гоголя имеет свой, особенный характер: это гумор чисто русский, гумор спокойный, простодушный»<sup>4</sup>. Но об этом же писал и Пушкин в 1831 г., только другими словами: «Сейчас прочел "Вечера близ Диканьки". Они изумили меня. Вот настоящая веселость, искренняя, непринужденная, без жеманства, без чопорности. А местами какая поэзия! Какая чувствительность! Все это так необыкновенно в нашей нынешней

<sup>1</sup> *Preisendanz W. Humor // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1974. Bd. 3. Sp. 1232–1234. Ср. в русском языке Петровской эпохи: «через тѣ пирюли надобно отвѣсть тѣ гуморы, отчего колика», «въ какой нищетѣ и срамствѣ жить, что ни котораго дня истинно радостнаго умору не быть» (Архив князя Ф. А. Куракина. СПб., 1891. Кн. 2. С. 335; СПб., 1892. Кн. 3. С. 234). В рукописи XVII в., «Книге, глаголемой гречески алфавит», «гуморъ» – это еще только «мгла, восходящая от воды» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 159).*

<sup>2</sup> Словарь церковнославянского и русского языка, составленный II отделением Имп. Академии наук. СПб., 1847. Т. 4. С. 476.

<sup>3</sup> *Robert P. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris, 1985. Vol. 5. P. 288.*

<sup>4</sup> *Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 1. С. 298.*

литературе, что я доселе не образумился. Мне сказывали, что когда издатель вошел в типографию, где печатались "Вечера", то наборщики начали прыскать и фыркать, зажимая рот рукою»<sup>5</sup>.

Теоретики русской смеховой культуры не вдаются в классификацию смеха, этим понятием у них объединяется, пожалуй, слишком многое, включая циничный смех Рабле и грязный смех «Праздника кабацких ярыжек», зачисленного в демократическую сатиру<sup>6</sup>, хотя его, строго говоря, вообще не следовало бы числить по разряду культуры. Поскольку, по справедливому замечанию Э. Берка, облюбованному Пушкиным в качестве эпиграфа к первой главе «Евгения Онегина», «ничто так не враждебно точности суждения, как недостаточное различение», мы должны сформулировать то понимание юмора, которого будем придерживаться, хотя и не находим его удовлетворяющим полезному условию общеобязательности. Юмор – это причина смеха, отличающаяся от других причин тем, что в ней заложены человеческая доброта, любовь к людям, такая чистота сердца, которую легче всего найти в детях. Русский юмор самой высокой пробы – это смех Владимира Соловьева<sup>7</sup>.

Читать и писать Киевская Русь научилась в конечном счете благодаря кирилло-мефодиевской миссии, посланной константинопольским патриархом Фотием. Следовательно, в византийской письменности тоже можно и нужно искать ответ на вопрос о древнерусском чувстве юмора. Ученики не обязаны во всем повторять своих учителей, но что-то общее между ними есть, это неизбежно. Кругу чтения византийцев оценку дал Г.-Г. Бек: «Чего в этой литературе каждый раз не досчитываешься, так это юмора, хотя нельзя сказать, что он отсутствует полностью. Но что она развивает особенно, так это сатиру, в самых разнообразных формах»<sup>8</sup>. По наблюдению ученого, классическая и едва ли не единственная форма византийского юмора – это исторический анекдот<sup>9</sup> (жанр, образчиком которого являются пушкинские «Застольные разговоры», примечательным образом названные автором по-английски «Table-talk»). Проводить границу между юмором и сатирой умеют не все исследователи вопроса, как это показал на своем примере М. Мераклис, взявшийся охарактеризовать византийское искусство повествования: «Религиозный юмор. Византия смеялась редко. Она бодрствовала ночи напролет, истощая себя коленопреклонениями во спасение души. Пожалуй, знаменательно, что никогда и нигде в других странах не бывало, чтобы столь многие монархи находили убежище в монастырях, где они хотели спасти душу, а чаще всего и тело, которому угрожали политические противники. И все же не смеяться противоестественно, а такой уж противоестественной Византия, конечно, не была. Юмор мог проникать даже в религиозные повествования, несмотря на все благочестивое подчеркивание в них мотива христианского чуда»<sup>10</sup>. За этим следует неточный пересказ одного эпизода из «Луга духовного» Иоанна Мосха; этот эпизод вошел и в древнерусский «Синайский патерик» XI/XII в., по которому мы его приведем:

«Единъ о(тъ)ць повѣда намъ · шьдъшемъ намъ въ ѿнванду · яко старьць сѣдаше възъ гора · ян'тинъ великыи · сѣтворивъ въ клѣтьцѣ свои · лѣтъ 70 · и имаше же оученикъ · 1 · и единого же имаше зѣло лѣнаща сѧ · старьць же м'ногашьды оучаше и г(лаго)ла и молаше и · брате сѧмотри свои д(оу)ши · оумерети имаша · и въ моукоу ити · братъ же възноу прѣслоушаше старьца · не прикма г(лаго)лемынухъ ш(ъ) него · прилоучи же сѧ нѣ по комъ лѣтъ оумерети братоу · м'ного же печалова о немъ старьць · сѣдаше бо яко въ м'нозѣ оуныни · и лѣности изиде отъ мира сего · и нача старьць молити и г(лаго)лати · Г(оспод)и И(со)у(се) Х(рист)е истинныи Б(ож)е нашъ · яви ми яже о д(оу)ши братъни · и се оузырь въ мьчѣтъ · и яко въ възстър'зѣ бывъ · видѣ рѣкоу огню · и м'ножество въ томъ огни · и посредѣ брата погружена до выа · тогда г(лаго)ла кмоу старьць не сѧ ли моуки дѣла молахъ тѧ · да посмотриши свои д(оу)ши, чадо · отъвѣща братъ и рече старьцю · бл(а)г(о)дарьствоужь Б(ог)а · о(тъ)че, яко понѣ глава ми отърадоу имать · тако ми м(о)л(и)твы твоѧ · на врьсѣ епископуу стоужь»<sup>11</sup>.

11

<sup>5</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 7. С. 179–180.

<sup>6</sup> Русская демократическая сатира XVII в. / Подг. текстов, статья и комментарии В. П. Адриановой-Перетц. М., 1977. С. 37–50, 152–157.

<sup>7</sup> В литературе о Соловьеве, кажется, не упомянуто, членом какого Общества стал он к концу жизни, но в адресной книге это даже выдвинуто на первое место: «Соловьев Влад. Серг. Потемкинская 11. Об-во попеч. о бедн. и больн. дет.; Союз вз.-пом. рус. писател.; журн. "Вестник Европы"» (Весь Петербург на 1898 г. С. 465).

<sup>8</sup> Beck H.-G. Das literarische Schaffen der Byzantiner. Wege zu seinem Verstandnis. Wien, 1974. S. 24.

<sup>9</sup> Beck H.-G. Byzantinischer Bilderbogen. Anekdote und Geschichte // Der Aquädukt 1963. München, 1963. S. 77–89.

<sup>10</sup> Meraklis M. Byzantinisches Erzählgut // Enzyklopädie des Märchens. Berlin; N. Y., 1978. Bd. 2. Lfg. 3/4. Sp. 1120–1121.

<sup>11</sup> Синайский патерик / Под ред. С. И. Коткова. М., 1967. С. 95–96. Греческий оригинал: Patrologia graeca / P. p.

Шутки об аде, построенные по этой схеме, живут и в анекдотах нашего времени, в этом Мераклис прав. Но юмором в византийских условиях они не были, это – настоящая, очень злая сатира, вероятно, вызывавшая хохот у самых суровых монахов. Как им полагалось относиться к смеху, можно видеть по разъяснению преподобного пустынника старца Варсонофия Газского (VI в.), адресованному мирянину:

«Вопрос: Что такое свобода слова и непристойный смех?

Ответ: Есть свобода слова и свобода слова. Есть свобода слова, происходящая от бессовестности, она является источником всех зол. Есть свобода слова от веселости, она вовсе не безвредна для того, кто в нее пускается. Сильным и могущественным духом свойственно избегать и того и другого, но если мы, по причине нашей слабости, не можем избежать и того и другого, то воспользуемся свободой слова от веселости, бдительно следя за тем, чтобы не дать повода ближнему к грехопадению. Те, кто живут среди людей, если они не совершенны, не могут обойтись без этой второй разновидности свободы слова. Если мы слабы, пусть она будет для нас источником наставлений, а не смуты; особенно нужно всегда стараться сократить разговор, в который она нас втянула. Ибо длинные речи совершенно бесполезны, даже если кажется, что в них нет ничего неуместного.

Что касается смеха, то он имеет такое же значение, потому что он происходит от свободы слова. Если кто-либо пускается в постыдные речи, то, очевидно, у него будет и непристойный смех. Но если свобода слова является выражением веселости, то ясно, что она приведет к веселому смеху. И точно так же, как сказано о свободе слова, что нет пользы ей предаваться, то же самое и о смехе, ее сопровождающем: не следует ни затягивать его, ни давать ему свободное течение, но нужно принуждать свою мысль, чтобы он прошел сдержанно. В самом деле, те, кто дают смеху свободное течение, должны знать, что все они тоже впадут в сластолюбие»<sup>12</sup>.

Чувство юмора способно проявляться в любых жизненных ситуациях, в том числе отчаянно неподходящих («юмор висельника»). А самой располагающей всегда считалась эйфория пиршества в кругу друзей, особенно если при этом пища духовная по изысканности и обилию не уступает подаваемой снеди. Платон указывал на общественное винопитие как на лучшее средство выявления истинных, обычно более или менее скрытых душевных качеств человека<sup>13</sup>, языческая Русь устами своего будущего Крестителя князя Владимира Святославича тоже как будто бы сказала, что *Руси есть веселье питье • не можем бес того быти*<sup>14</sup>. Христианство поставило пиршественные традиции если не вне закона – сильные мира сего позволить ликвидацию своей исконной привилегии не могли, – то, во всяком случае, в такое положение, чтобы ни у кого не оставалось сомнений: не к пирам должны устремляться помыслы истинного христианина, он живет не для того, чтобы есть и пить, а чем больше он будет поститься, тем лучше. Тем удивительнее образность церковного гимна, дошедшего до нас в древнерусской рукописи XII в. (ГИМ. Синод. собр., Минея № 162, л. 279); это – канон третьего гласа, апостолу Тимону (30 декабря), его византийский оригинал не зарегистрирован гимнологией<sup>15</sup>. Второй тропарь первой песни рисует картину возлежащих участников вполне античного пиршества веселящихся христиан:



Наказание грешников  
(книжная миниатюра, XVIII в.)

J.-P. Migne. Paris, 1860. Т. 87, pars 3. Р. 2807–2900 (Cap. XLIV).

<sup>12</sup> Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance / Recueil complet traduit par L. Regnault. Ph. Lemaire, B. Outtier. Solesmes, 1972. Р. 310.

<sup>13</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 143–145.

<sup>14</sup> ПСРЛ. Л., 1926. Т. 1. Вып. 1. С. 85 (статья 986 г.).

<sup>15</sup> Ср.: Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Città del Vaticano, 1966. Т. V: Index hagiographico-liturgicus. Р. 326; Analecta hymnica Graeca / Ed. J. Schiro. Roma, 1983. Т. XIII: Initia et indices. A. Armati composuit ac digessit. Р. 407.

Се предлежитъ намъ  
 дньсь вожьствьнымъ  
 веселымъ свѣтлымъ пирѣ  
 мудраго Тимона всесвѣтлымъ праздникъ  
 придѣте насладимъ сѧ доуховнѣ  
 иже въ мирѣ вѣроу веселаше сѧ  
 и възспѣвающе.

Налицо одна из немногих уступок аскетической религии природе человека, исключение. А правилом был аскетизм. Возникновение славянского книгопечатания ознаменовано Постной Триодью (Краков, 1491), представляющей собой последование богослужебных гимнов «на дни печальные Великого поста» (Пушкин). С Постной Триоди начиналась организация славянской литургии нашими первоучителями, полный текст перевода Триоди с греческого оригинала существовал уже в X в.

Каждый переводчик выражает содержание не только оригинала, но и собственного духовного мира. Покажем это на одной из стихир Постной Триоди. Греческий текст этого гимна начинается словами:

Ἀσμένως, λαοὶ,  
 τὴν νηστείαν ἀσπασώμεθα  
 ἔφθασε γὰρ  
 τῶν πνευματικῶν ἀγόνων ἡ ἀρχή<sup>16</sup>.

Первопечатный славянский текст гласит:

Любезно, людие, постъ примѣмъ,  
 прѣспѣ бо доуховныхъ подвигъ начало.

Такой перевод не может вызвать филологических возражений. Однако в древнерусской рукописи XII в. (ГИМ. Синод. собр., Триодь № 319, л. 30 об.) находим нечто иное:

Въ сласть людие постъ цѣлуимъ  
 прнспѣ бо доуховныхъ подвигъ начатъкъ.

Как мог себе позволить переводчик эту поэтическую вольность, которая привела смысл целого на грань дозволенного? Оказывается, он хорошо рассчитал уместность своей шутки: стихира приходится на календарный отрезок, когда параллельно суровым песнопениям храмовых служб в миру празднуется масленица, а главной в масленице была тема молодоженов. «Дни масляны в народе называются: понедельник – *встреча*, вторник – *заигрыши*, среда – *лакомства* [или *лакомка*], четверг – *широкий четверг*, пятница – *тещины-вечерки*, суббота – *золовкины-посиделки*, воскресенье – *проводы, прощанье, целовник*»<sup>17</sup>. Наша стихира имеет в Постной Триоди надписание **въ въ(торни)к(ъ) • заѣ(тра)**, т.е. она поставлена на *заигрыши*, перед *лакомкой*. Качеством выбора слов гимна безвестный монах-переводчик заявил о себе как о мастере поэтического языка, обладающем чувством юмора, хотя он и не подозревал, как эта способность будет называться по-нашему. Не знал этого и Джордано Бруно, давший трогательное определение человека с чувством юмора: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis* (в печали веселый, в веселости печальный)<sup>18</sup>.

Чувство юмора – явление общественное, оно держится на симпатиях среды и реагирует на их малейшие колебания. Современник Петровской эпохи Э. Шефтсбери, оказавший значительное влияние на век Просвещения, возвел остроумие и юмор в ранг социальной добродетели – не только для своего времени, поскольку он дорожил преемственностью от римской литературы и ее гуманистических интерпретаторов<sup>19</sup>. Мы вправе нарушить всеобщее молчание и сказать, что культура Киевской Руси отнюдь не зияет пустотой в истории юмора, он прослеживается, начиная – если двигаться по условной оси летописного времени – от путешествия апостола Андрея,

<sup>16</sup> Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae Graecae. Città del Vaticano, 1960. T. 1. P. 190.

<sup>17</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / Под ред. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб.; М., 1912. Т. 2. С. 606, 788.

<sup>18</sup> Vorgrimler H. Humor // Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1960. Bd. 5. Sp. 536.

<sup>19</sup> Подробнее см.: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1972. S. 21–22.

предсказавшего на еще безлюдной киевской горе великое будущее города и затем отправившегося в Новгород попробовать банного веника и кваса<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. С. 7–9. Об историографии этого эпизода см.: *Podskalsky G.* Christenlum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237). München, 1982. S. 12–13.

**У ИСТОКОВ СЛАВЯНСКОЙ КАРНАВАЛЬНОСТИ.** *Статья опубликована: Русская речь. 1999. № 4. С. 72–75. Вариант предыдущей статьи «Из истории чувства юмора».*  
Печатается по машинописи, хранящейся в домашнем архиве. Дата – «8 марта 1982 <г.>» – зачеркнута автором.

Суров дух старославянской письменности, ведь она ограничена рамками церковно-богослужебных потребностей. Не было в ней того, что красило аскетические будни живших в ту же эпоху византийских и латинских церковных книжников – не выставлявшегося напоказ, но и не иссякавшего родника жизнелюбивой поэтической традиции, берущей свое начало в языческой античности. До нас произведения античной поэзии дошли не в автографах ее творцов, а, как правило, в рукописях IX–XII вв., вышедших из монастырей Византии и Западной Европы, где имело место понимание того, что нельзя овладеть литературным языком, научиться хорошо писать, не обучившись на чтении лучших поэтов дохристианской эпохи.

Младописьменный славянский мир не имел аналогичных возможностей, у него был только фольклор, и суждения о поэтике незаписанного старославянского фольклора были бы гадательными. Нашу реальную поэтическую библиотеку открывают напечатанные при Иване Грозном Псалтырь и Постная Триодь (Москва, около 1556 г.), представляющая собой последование богослужебных гимнов на «дни печальные Великого поста» (Пушкин), когда церковь, и без того существовавшая не для веселья, одета в черный цвет траура. Возникновение славянского книгопечатания тоже ознаменовано Постной Триодью (Краков, 1491). Не будет рискованным предположение, что и при зарождении славянской письменности, в кирилло-мефодиевскую эпоху, в числе первых переводов с греческого языка была Постная Триодь, дошедшая до нас в рукописях начиная с XII в.

Памятник этот состоит из произведений многих, в том числе и крупнейших византийских поэтов, он построен по продуманному драматургическому плану так, чтобы на протяжении великопостного периода подготовить слушающего эту гимнодию человека к сопереживанию крестной казни Христа; к художественному воздействию словом добавлялось воздействие мелодией – музыкальное оформление великопостных служб особенно впечатляюще. Развитие темы начиналось издали, с предуготовления, завершаемого сырной седмицей – неделей, получившей свое название по тому признаку, что употребление мяса было уже запрещено, а все молочное («сырное») еще разрешено. По богословской теории это должно было служить постепенным переходом от более или менее умеренного образа жизни к строгому посту, но в народном понимании в сырную седмицу нужно было набрать сил перед наступающими ограничениями на все плотское, это была буйно празднуемая масленица, время той самой *карнавальности* средневековья, о которой так хорошо писал М. М. Бахтин, предложивший этот термин, сам по себе удачный, но имевший несчастье стать модным.

Церковное красноречие, обличавшее непотребства масленичного разгула, своей цели не достигало – человеческие слабости, как правило, оказывались сильнее. Борение обоих начал интересно проследить на истории текста стихир сырного вторника. В первопечатных московской и краковской Триодях она дана в одинаковой редакции, с минимальной разницей в орфографии и аббревиатурах, которые мы здесь раскрываем:

Любезно людѣ постѣ прѣимѣмъ · прѣспѣ бо духовныхъ подвигъ начало · вставимъ тѣлесное  
сладострастїе · възрастимъ душевнаа дарованїи · съпостраждимъ яко чада Божїа · и Духа  
Свѣтаго въ себѣ възселивше · просвѣтити душа наша.

Однако в рукописной Постной Триоди XII в. (ГИМ, Синод. собр., № 319, л. 30 об.) эта стихира начинается иначе:

**Въ сласть людикъ Постѣ цѣлючимъ.**

Отличие поразительно и, естественно, наводит на мысль о карнавальной остроумии того, кто эти слова написал. Но может ли быть доказано, что в языке XII в. *целоваться всласть* значило то же самое, что и в наше время? Ведь известно, что *цѣловати* могло иметь значения 'приветствовать' или даже 'благодарить'. Правда, признак *въ сласть* существенно ограничивает возможные колебания смысла глагола в исследуемом контексте и напоминает о том, как в древнерусском Успенском сборнике XII–XIII вв. старец Авраамий, придя в гостиницу, *ослабивъ же сѧ рече къ гостиньникоу · дружже слышалъ есмь яко имаша сѧде дѣцю добрую въ сласть да сѧ назвю юа ... призови ми ю да сѧ повеселя дньс сѧ*

нѣм (Усп. сб., с. 488). Но плотское – не единственное значение для выражения **въ сласть**, ведь ничего такого не возникало в понимании тех, кто слушал Слово Иоанна Златоуста на праздник Пасхи по старославянскому Супрасльскому сборнику XI в.: **празднѣнствѹимъ ѹбо въ сласть и цѣломѣдрѣствѹ** (Супр. сб., с. 479). Для достоверной интерпретации словосочетания **въ сласть цѣломѣмъ** нужна бы некоторая совокупность примеров на него, в достаточно ясных или друг друга дополняющих контекстах. Такого материала в природе не существует, уникальное выражение Постной Триоди придется объяснять, исходя из него самого. Выход из логического тупика – это обращение к греческому оригиналу стихир. В нем начало стихир выглядит так:

*Ἀσμένως, λαοὶ, τὴν νηστείαν ἀσπασώμεθα*

Наречие *Ἀσμένως* и глагол *ἀσπάζομαι* встречаются в языке Библии – основного авторитета для средневековых авторов, сквозь призму Библии они были склонны рассматривать и толковать значения любых двусмысленностей в языке.

*Ἀσμένως* употреблено лишь в одной новозаветной фразе, но с вполне ясным значением: *По прибытии нашем в Иерусалим братия радушно приняли (Ἀσμένως ἀπεδέξαντο) нас* (Деян 21, 17). Наречие это уже в классическом языке выражало радость встречи, возвращения, спасения от смертельной опасности – но ничего похожего на описание чувственных эмоций сластены, они были в другом греческом слове, которое передавалось славянским **въ сласть** – в *ἡδέως*.

*Ἀσπάζομαι*, по своему исходному смыслу – 'обнимать', в языке Нового Завета встречается многократно и имеет значение 'приветствовать при встрече', причем не столько объятием или прикосновением устами, сколько *речью* приветствия. В раннехристианскую эпоху в глаголе *ἀσπάζομαι* развилось дополнительное значение – оно стало обозначать целование, которым в ситуации сакральной тайны обменивались посвященные непосредственно перед тем как сообщать вкушать Евхаристические Хлеб и Вино; этот обычай удержался в ритуале, когда причащается византийское духовенство. Между прочим, П. И. Чайковский, перед тем как написать свою «Литургию» до тонкостей изучивший строй богослужения, усматривал в этом моменте кульминацию священнодействия и возражал против укоренившегося в Новое время обычая заслонять эту кульминацию, которой, по мнению композитора, подобала бы благоговейная тишина, пением виртуозных вокальных партий. Похоже, что византийский поэт, сочинивший стихир Постной Триоди, был под впечатлением именно этого, литургического значения глагола *ἀσπάζομαι*, оно же послужило основанием для синодальной коррекции церковнославянского перевода стихир: **Лѣбѣзѣмъ людѣи Постѣмъ ѡблѡбѣзѣмъ**. Для языкового чутья Пушкина разница между *лобзать* и *целовать* была очевидной: «если многие слова, многие обороты счастливо могут быть заимствованы из церковных книг, то из сего еще не следует, чтобы мы могли писать *да лобжет мя лобзанием* вместо *цалуй меня*» (Пушкин XI, с. 226).

Сравнение греческого текста начала стихир с тремя славянскими вариантами – древнейшим, первопечатным и синодальным – дает возможность сделать определенные выводы.

Дух и буква оригинала лучше всего переданы переводом синодальным. Перевод первопечатный тоже нельзя назвать неточным, но он суше, суровее. Перевод древнейший отличается вольностью в передаче наречия *Ἀσμένως*, сдвинувшей смысл целого до грани дозволенного, но в такую сторону, что здесь трудно предположить, будто у переводчика было слабое знание языка, недостаточный запас слов. Календарная приуроченность стихир к масленице скорее говорит за то, что переводчику было свойственно не только профессиональное мастерство, но и чувство юмора, о проявлениях которого в старославянских текстах пока, насколько знаем, не было даже постановки вопроса.



Глумники на пиру  
(книжная миниатюра, XVIII в.)

## СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Изображение русалок на книжной миниатюре XVIII в. (*Музейное собр. РГБ.*)
- Алексей Человек Божий и пономарь, предстоящие иконе Богоматери Знамения. Фреска конхи жертвенника церкви Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (*Фото И. Ф. Чистякова, 1903 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.*)
- Икона Эдесской богородицы. Церковь св. Алексея. Рим, IX–XI вв.
- Собор Рождества Богородицы Антониева монастыря. Новгород, 1117–1119 гг. (*Современная фотография.*)
- Лик черноризцев. Фрагмент фрески «Страшный Суд». Церковь Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (*Фото Л. А. Манинчуевича, 1910 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.*)
- Кафедральный собор Юрьева монастыря. Новгород, 1119 г. (*Современная фотография.*)
- Базилика св. Димитрия. Салоники, VII в. (*Современная фотография.*)
- Св. Димитрий между основателями церкви (префект Леонтий и неизвестный епископ). Мозаика столба. Базилика св. Димитрия. Салоники, вскоре после 634 г. (*Современная фотография.*)
- Изображение Креста на Плащанице преп. Сергия Радонежского. Русское шитье. Троице-Сергиева Лавра, 1525 г.
- Церковь Спаса на Нередице. Вид с северо-запада. Новгород, 1199 г. (*Фото Л. А. Манинчуевича, 1909 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.*)
- Христос и князь Ярослав Владимирович с макетом храма в руке. Церковь Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (*Фото Л. А. Манинчуевича, 1909 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.*)
- Надпись на фреске «Христос и князь Ярослав Владимирович с макетом храма в руке» (фрагмент). Церковь Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (*Фото Л. А. Манинчуевича, 1909 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.*)
- Преп. Бенедикт Нурсийский (фрагмент росписи жертвенника). Церковь Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (*Фото И. Ф. Чистякова, 1903 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.*)
- Преп. Конон (фрагмент росписи жертвенника). Церковь Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (*Фото И. Ф. Чистякова, 1903 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.*)
- Заставка с изображением ап. Андрея. Фрагмент рукописи. Северная Италия, X в. (*Архив Института истории РАН. Западно-европейская секция. Собрание А. И. Малеина.*)
- Житие ап. Андрея. Миниатюра. Северная Франция, кон. XIII в. (*БАН. Отдел рукописей. Воспроизводится по фотографии из архива М. Ф. Мурьянова.*)
- Апостолы. Фрагмент фрески «Страшный Суд», левая сторона. Церковь Спаса на Нередице Новгород,

1199 г. (Фото Л. А. Маницулевича, 1910 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.)  
 Спящие ученики. Фрагмент фрески «Моление о чаше». Церковь Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (Фото Л. А. Маницулевича, 1910 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.)  
 Апостолы Андрей и Филипп. Фрагмент фрески «Вознесение». Церковь Спаса на Нередице. Новгород, 1199 г. (Фото Л. А. Маницулевича, 1910 г. Фотоархив Института истории материальной культуры РАН.)  
 Фрагменты пергаментных кодексов, XII в. (Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Западно-европейская секция. Кол. 47. Собрание А. И. Малеина.)  
 Мартовские святцы. Старопечатная гравюра (МК РГБ).  
 Миния служебная на октябрь. Отрывок 1-й редакции (по Студийскому уставу), XI–XII вв. (Фотокопия рукописи из собрания БАН. Архив М. Ф. Мурьянова.)  
 На обороте карандашная пометка: «БАН, 16.13.54. Миния служебная, октябрь. Отрывок. XI–XII вв. СК № 38, с. 79. Древнерус. 1° (28 x 20,8). 1 л.  
 Пергамен изъеден жучком, края листа порваны. Пергамен. Устав. Инициалы в начале чтений – контурные, чернилами.  
 Содержание. Миния служебная 1-й редакции (по Студийскому уставу), отрывок службы на 4 октября Иерофею Афинском (части канона: канон 6-й песни, песни 7, 8 и 9-я без конца).  
 Поступила в БАН в 1899 [далее нрзб.]».  
 Спас Нерукотворный. Икона, кон. XII в. (Государственная Третьяковская галерея.)  
 Евангелист Иоанн. Фрагмент картины «Санта Мария ad gradus». Кёльнская семинария, ок. 1025 г. (Собрание Марии Лаах. № 652.13. Фотокопия из архива М. Ф. Мурьянова.)  
 Святая равноапостольная княгиня Ольга. Фрагмент иконы кон. XIX – нач. XX вв. (Фото из архива архим. Иннокентия (Просвирника).)  
 «Сутки (Опыт лексикологического анализа)». Страница машинописи с пометами автора. Пометы сделаны чернилами поверх машинописного текста. (Архив М. Ф. Мурьянова.)  
 Выпечка хлебов в Троицком монастыре. Миниатюра Лицевого Жития преп. Сергия Радонежского, кон. XVI в. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры.)  
 «Сыр (вещь и слово)». Первая страница машинописи. (Архив М. Ф. Мурьянова.)  
 Возведение кремля. Миниатюра Хронографа 2-й русской редакции, XVII в. (РГБ, собр. Рогожской общины.)  
 Рабочие материалы к статье «Стогны града». (Архив М. Ф. Мурьянова.)  
 Фрагмент рукописи Книги Ионы, X в. На библиотечной наклейке – надпись рукой члена-корреспондента АН СССР О. А. Добиащ-Рождественской (1874–1939). (РНБ, Lat. F. v. I. 148/2.)  
 Египетская геоцентрическая система планетных орбит – Солнца, Меркурия и Венеры. (Публ. по кн.: На рубежах познания Вселенной. Историко-астрономические исследования [Вып.] XXII М., 1990. С. 142.)  
 Ритуал египетского жертвоприношения Солнцу. (Публ. по кн.: На рубежах познания Вселенной. Историко-астрономические исследования. [Вып.] XXII М., 1990. С. 146.)  
 Причащение апостолов. Мозаика. Центральная часть композиции. Собор Св. Софии. Киев. 1043–1046 гг. (Современная фотография.)  
 Поход Олега на Царьград: корабли на колесах. (Миниатюра Радзивилловской летописи, XVIII в. БАН. 34.5.30. Л. 15.)  
 Изображение судов, передвигающихся «волоком». (Миниатюра Радзивилловской летописи XVIII в. БАН. 34.5.30. Л. 190.)  
 Колокол Соловецкого монастыря. (Публ. по изд.: Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1975. М., 1976. С. 192.)  
 Надпись древнейшего колокола Соловецкого монастыря. (Публ. по изд.: Памятники культуры. Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1975. М., 1976. С. 193.)  
 Христос во славе, венчающий Ярополка и Ирину. Трискандаль (Кодекс Гертруды). Чивидале, ок. 1075–1076 гг. (Национальный археологический музей.)  
 Volto Santo. Деревянное распятие. Собор св. Мартина. Лукка, нач. XII в. (Архив М. Ф. Мурьянова.)  
 Лик Христа. Рельеф тимпана. Франция. Аббатство в Муассаке, ок. 1120 г.  
 Миния Дубровского, л. 5 об. Фотокопия с пометами М. Ф. Мурьянова. (Архив М. Ф. Мурьянова.)  
 Из предварительных выписок к статье «Золото в лазури». (Архив М. Ф. Мурьянова.)  
 Наказание грешников. Миниатюра Лицевого сборника. (Музейное собр. РГБ, № 4687.)  
 Глумники на пиру. Миниатюра Лицевого сборника. (Музейное собр. РГБ, № 4687.)