

Риккардо Пиккио

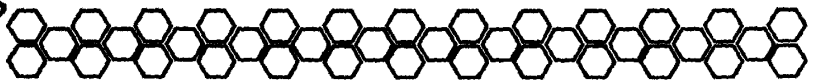
ORTHODOXA

SLAVIA



ЛИТЕРАТУРА и ЯЗЫК

# STUDIA PHILOLOGICA







*Риккардо Пиккио*

SLAVIA ORTHODOXA  
*ЛИТЕРАТУРА И ЯЗЫК*

Ответственные редакторы  
*Н. Н. Запольская, В. В. Калугин*

Редактор  
*М. М. Сокольская*



МОСКВА 2003



ББК 87.3  
П 32



Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI – Budapest) и Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) – Россия.

### **Пиккио Риккардо**

П 32      Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред.  
Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Ред. М. М. Сокольская;  
Предисл. В. В. Калугина – М.: Знак, 2003. – 720 с., разд.  
пар. (XVI, 704 с.). – (Studia Philologica).

ISSN 1726-135X

ISBN 5-94457-025-3

Настоящее издание является первым выходящим в России сборником научных трудов выдающегося слависта, специалиста в области культуры славянского Средневековья Р. Пиккио. В книгу вошли работы Р. Пиккио разных лет, отражающие основные направления его исследований. Первая часть знакомит русского читателя с концепцией духовной общности православных славян – Slavia Orthodoxa. Вторая часть включает статьи, в которых отражено представление о церковнославянском языке как наднациональном литературном языке общности Slavia Orthodoxa. В третью часть вошли работы Р. Пиккио по поэтике древнерусской литературы.

Книга адресована филологам, историкам, всем, кто интересуется вопросами славянской культуры, историей и поэтикой славянской и, в частности, древнерусской литературы.

**ББК 87.3**

*В оформлении переплета использован фрагмент оклада Евангелия  
(Москва, 1-ая пол. XVIII века. Мастер Г. Овдокимов)*

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavica@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

© В. В. Калугин. Предисловие, 2003.

© Переводчики на русский язык, 2003.

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

# Оглавление

Slavia orthodoxa Риккардо Пиккио ( <i>В. В. Калугин</i> ) . . . . .	IX
Примечания . . . . .	XV

## Часть I

### Slavia orthodoxa: Теоретические вопросы литературы

Slavia orthodoxa и Slavia romana ( <i>Пер. с итал. П. Петрухина</i> ) .	3
Примечания . . . . .	74
К вопросу о сравнительном исследовании славянских и романских литератур: Формирование литературных систем у славян ( <i>Пер. с фр. М. Абрамовой</i> ) . . . . .	83
Примечания . . . . .	100
Открытые вопросы в изучении Slavia orthodoxa и Slavia romana как вариантов славянской культуры ( <i>Пер. с англ. О. Беловой</i> ) . . . . .	102
Примечания . . . . .	117
Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси ( <i>Пер. с англ. О. Беловой</i> ) . . . . .	122
Примечания . . . . .	154
К вопросу о древнерусской письменной традиции ( <i>Пер. с итал. П. Петрухина</i> ) . . . . .	163
Примечания . . . . .	175
Русский гуманизм: филологическое возрождение ( <i>Пер. с англ. О. Беловой</i> ) . . . . .	181
Примечания . . . . .	192

## Часть II

### Slavia orthodoxa: Литературный язык

Введение в сравнительное изучение «вопроса о языке» у славян ( <i>Пер. с англ. О. Беловой</i> ) . . . . .	201
---	-----



«Вопрос о языке» и кирилло-мефодиевский славянский мир (Пер. с итал. Г. Денисовой) . . . . .	244
Литература . . . . .	331
Примечания . . . . .	339
Церковнославянский язык . . . . .	363
Церковнославянский, «древнеславянские языки» и изводы (Пер. с фр. М. Абрамовой) . . . . .	403
Примечания . . . . .	420

### Часть III

#### Slavia orthodoxa: Поэтика литературы

Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства (Пер. с англ. О. Беловой) . .	431
Примечания . . . . .	466
Смысловые уровни в древнерусской литературе (Пер. с англ. С. Никольского) . . . . .	474
Примечания . . . . .	487
Повесть и Слово: Заметки о соотношении повествования и проповеди в книжной традиции Древней Руси (Пер. с итал. П. Петрухина) . . . . .	492
Литература . . . . .	501
Примечания . . . . .	502
«Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литера- туры Древней Руси . . . . .	504
Примечания . . . . .	523
Мотив Трои в «Слове о полку Игореве» . . . . .	526
Примечания . . . . .	537
Об изоколических структурах в литературе православных славян (Пер. с итал. И. Миляевой) . . . . .	543
Примечания . . . . .	587
О просодической структуре «Слова о полку Игореве» (Пер. с англ. С. Никольского) . . . . .	593
Примечания . . . . .	606
Изоколическая традиция и возникновение русского стихо- сложения . . . . .	611
«Плетение словес» и литературные стили православных сла- вян в позднем Средневековье (Пер. с итал. И. Миляевой) .	633
Примечания . . . . .	653

---

«Поэтика моления» Епифания Премудрого ( <i>Пер. с англ. О. Беловой</i> ) . . . . .	657
Примечания . . . . .	670
Агиографическое обрамление древнерусской повести о князе Петре Муромском и мудрой девице Февронии ( <i>Пер. с англ.     О. Беловой</i> ) . . . . .	675
Примечания . . . . .	688
О библейском семантическом обрамлении «Повести о Горе- Злочастии» ( <i>Пер. с англ. С. Никольского</i> ) . . . . .	693
Примечания . . . . .	701





# Slavia orthodoxa Риккардо Пиккио

Риккардо Пиккио принадлежит к числу видных славистов современности. Его исследования, посвященные широкому кругу вопросов славянского Средневековья, давно получили международное признание. Они оказали несомненное влияние на развитие филологических наук, и в первую очередь на изучение истории, поэтики и языка древнеславянских литератур.

Оригинальные, насыщенные фактическим материалом и культурно-историческими сведениями работы Р. Пиккио не раз служили предметом полемических дискуссий и специального обсуждения на страницах отечественных изданий<sup>1</sup>. Однако за редкими исключениями они не переводились на русский язык<sup>2</sup> и были недоступны широкому кругу читателей, которые были вынуждены принимать на веру научные споры. На русском языке единственным источником взглядов Р. Пиккио были серьезные аналитические обзоры И. С. Дуйчева, А. В. Липатова и О. А. Седаковой<sup>3</sup>. Настоящая книга является первым в России сборником научных трудов Риккардо Пиккио.

Заслуга Р. Пиккио состоит прежде всего в создании цельной филологической концепции славянского Средневековья. Его теория родилась в полемике с «постромантизмом» и «национальными школами» в филологии. Для Р. Пиккио характерно стремление выйти за рамки отдельных национальных славянских литератур с целью изучения общих закономерностей их становления и развития в контексте общеевропейского литературного процесса.

Р. Пиккио принадлежат термины *Slavia orthodoxa* и *Slavia latina* (замененный на *Slavia romana* в исследованиях последних десятилетий). *Slavia orthodoxa* не этническое в узком смысле слова и тем более не географическое понятие. Это единое духовное пространство южных и восточных православных славян, принявших христианство и церковную культуру от Византии в IX—X вв., имеющих общую церковнославянскую письменность и богослужение. Западные славяне и часть южных, на землях которых в X—XI вв. византийские

традиции были вытеснены влиянием Рима и латинской культурой, образуют единую духовную общность католического славянства — *Slavia romana*. Следует отметить, что церковнославянская культура не была кратковременным эпизодом в истории западных славян. По крайней мере до XII в. у чехов и поляков все еще сохранялись церковнославянская письменность и богослужение.

Теория Р. Пиккио, вызвавшая полемику в научной литературе, находит независимое подтверждение в исследованиях Н. И. Толстого и его концепции древнеславянского (старославянского и церковнославянского) языка. Будучи наднациональным и международным, древнеславянский язык и созданная на нем переводная и оригинальная литература не могли быть собственно национальными ни по своему генезису, ни по географическому пространству функционирования<sup>4</sup>. В этом случае необходимо «признать язык сербской, болгарской, русской, сербо-болгарской, русско-болгарской и др. редакций *единым древнеславянским... литературным языком* независимо от того факта, что в разные эпохи он мог находиться под влиянием определенного народно-разговорного субстрата, служившего источником его обогащения, и тем самым изменять свое лицо»<sup>5</sup>.

Несмотря на полемику с Р. Пиккио по ряду вопросов, Д. С. Лихачев в целом близок его теории<sup>6</sup>. Хотя вместо термина *Slavia orthodoxa* Д. С. Лихачев предпочитал использовать понятия «древнеславянская литература-посредница» и «культура-посредница», он вкладывал в них, по сути, то же значение. «Древнеславянская литература-посредница», общая для южных и восточных православных славян, обладала наднациональным церковнославянским языком, единым фондом письменных памятников и развивалась как единое целое<sup>7</sup>.

Действительно, большую часть средневековой книжности православного славянства, а также славяноязычной румынской письменности составляют переводные (по преимуществу с греческого) сочинения, общехристианские или общеправославные по тематике (библейские и богослужебные книги, творения отцов церкви, догматико-полемические произведения и т. д.). Этот корпус памятников, общий для всего византийско-славянского мира, обеспечивал внутри него сознание религиозного, культурного и языкового единства.

Значительно меньшую часть составляют оригинальные древнеславянские сочинения с ярко выраженной национальной тематикой (житийная литература, торжественное и учительное красноречие, послания, летописи, исторические произведения и т. п.). Долгое

время было принято изучать только эту малую часть средневековой письменности, оставляя в стороне богатейшее церковнославянское наследие. Теория *Slavia orthodoxa*, переносящая основное внимание с национального на общее, противостоит такому узкому подходу, идущему от романтической историографии первой половины XIX в.

Ориентация средневековых книжников на межнациональный фонд церковнославянских памятников как на нормополагающее для литературы и языка начало обусловила особую структуру древнеславянских литератур, которая строилась, согласно Р. Пиккио, не на жанровой основе, а на господствовавшем принципе подражания образцам и моделям. В статье «Модели и типы в литературной традиции средневекового славянства», исходя из особенностей средневекового мировидения, Р. Пиккио выделил четыре главных образца, на которые ориентировались и которым подражали славянские книжники в своем творчестве. Это «библейский образец» — свидетельство провиденциальной истории человечества, «патристический образец» — единственно правильное освещение событий и фактов, «константиновский образец» — прославление христианской державы и ее правителя, подобного императору Константину Великому, и «молитвенный образец» — обращение к Богу.

Средневековый книжник жил и творил по образцам. В Изборнике князя Святослава 1073 г., переведенном с греческого и переписанном на Руси с древнеболгарского оригинала, в статье «Отъ апльскихъ оуставъ» дана классификация библейских текстов как идеальных образцов для подражания: «аште бо повѣстьнына хоштеши почитати имаши цѣсарьскына кѣнигы· аште ли хытростьнына и творитвѣнына· то имаши пррѣкы· ииwa и притѣчьника въ нихъ же всакаѧ твари и оухыштрении большѧж остроуу оумноуѧ обряштеши· ѧко ѣа єдино҃го моудра҃го рѣчи соутъ аште ли и пѣсньнымъ хоштеши то имаши ѡфальмосы...»<sup>8</sup>. Образцом историко-повествовательных произведений служили ветхозаветные Книги Царств. Примером для подражания в жанре церковных песнопений была Псалтирь. Образцовые «хитростьныя и творитвѣныя» сочинения (в греческом тексте *σοφιστικά καὶ ποιητικά* 'относящиеся к письменности мудрых и поэтические') были представлены Книгами пророка Иова и Притчей Соломоновых.

Такие взгляды были чрезвычайно устойчивы в книжной культуре православного славянства. В середине XV в., почти четыре столетия спустя после Изборника Святослава 1073 г., тверской инок Фома назвал образцом историко-повествовательных произведений



Книги Царств, эпистолярного жанра — апостольские послания, а «душиспасительных книг» — жития<sup>9</sup>.

Образцовые тексты определяли собой разные языковые и стилистические уровни создававшегося по их модели произведения и непосредственно не зависели от его темы. Их действие распространялось на весь мир православного славянства и составляло своего рода «изонорму» литературного языка. Все, что выходило за ее пределы, то есть не могло быть перенесено из одного извода церковнославянской книжности в другой, постепенно складывалось в национальную литературную систему. Теория *Slavia orthodoxa* не отрицает важности изучения отдельных славянских языков и литератур, а, наоборот, является необходимым условием создания таких исследований, так как только на общеславянском фоне становятся отчетливо видны местные особенности и национальное своеобразие.

Большое внимание в работах Р. Пиккио уделено функции библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства. Под влиянием церковно-канонических текстов многие древнеславянские произведения отличаются семантической двумерностью. Их структура состоит как бы из двух уровней повествования: предметного и иносказательного, содержащего высший духовный смысл. Переход в последний осуществляется с помощью библейского тематического ключа — цитаты из Священного Писания. Адекватное понимание литературного произведения предполагает его обязательное толкование, обращение к исходным текстам-образцам на самых разных уровнях: композиционном, смысловом, идеологическом<sup>10</sup>. Эти смысловые оттенки и переходы, легко улавливаемые древнеславянскими книжниками, далеко не всегда поддаются свободному прочтению в настоящее время, и задача исследователя заключается в том, чтобы вскрыть, показать их истинное значение.

Так, Елифаний Премудрый построил «Житие Стефана Пермского» во многом на параллелизме с библейскими мотивами. Цитаты из Библии (всего их насчитывают 340)<sup>11</sup> проникают даже в речь отрицательных персонажей. Волхв Пам, убеждая своих соплеменников не поддаваться проповеди Стефана и не оставлять отеческих богов, говорит: «От Москвы может ли что добро быти нам?»<sup>12</sup>. В двуплановой структуре текста эти слова не являются простым осуждением Москвы и Стефана. Они прямо соотносятся с вопросом апостола Нафанаила, которому казалось невероятным, чтобы из города Назарета, пользовавшегося сомнительной репутацией, пришел Мессия: «Ѣ назарета може ли что добро быти» (Ин. 1: 46)<sup>13</sup>.

Евангельская цитата переключает повествование из предметного в высший смысл текста. Москва уподобляется Назарету — городу, где протекала жизнь Иисуса Христа до начала его открытой проповеди, Стефан — Мессии, а язычники-зыряне — иудеям.

Развитие нового отношения к тексту начинается со времени второго южнославянского влияния в Древней Руси в конце XIV—XV вв., имевшего исключительно широкое распространение в церковной жизни и книжной культуре. Д. С. Лихачев, сопоставив второе южнославянское влияние с западноевропейским Возрождением, пришел к выводу о типологической однородности этих культурных явлений и существовании особого восточнославянского Предвозрождения, которое так и не смогло перейти в Ренессанс<sup>14</sup>. Эта точка зрения вызвала обоснованные возражения, которые, однако, не означают, что в Древней Руси не было никаких явлений, подобных западноевропейскому гуманизму<sup>15</sup>.

Как показал Р. Пиккио в работе «Русский гуманизм: филологическое возрождение», точки соприкосновения могут быть обнаружены прежде всего на языковом уровне: в сфере отношения к тексту, к проблемам его передачи и исправления. Сущность итальянских ренессансных споров о языке (*Questione della lingua*) состояла, с одной стороны, в желании оправдать употребление народного языка (*lingua volgare*) в качестве литературного, утвердить его культурное достоинство, а с другой — в стремлении установить его грамматические и стилистические нормы. Характерно, что значение второго южнославянского влияния заключается в начале последовательной «книжной sprawy» в Древней Руси, и именно с этого времени появляется и постепенно развивается новый у восточных славян грамматический подход к литературному языку<sup>16</sup>. Показательно в этой связи, что «книжная справа», основанная на грамматике, берет свое начало в России с переводческой деятельности Максима Грека, ученика итальянских гуманистов, пытавшегося перенести на древнерусскую почву филологический опыт Византии и ренессансной Италии.

Особое место в научной деятельности Р. Пиккио занимают вопросы ритмической организации древнеславянских произведений, их просодической структуры. По мнению исследователя, в основе ритмической прозы лежит «изоколический принцип», распространенный во всех средневековых литературах православного славянства. При «изоколическом принципе» текст членится на логически завершенные соотносимые отрезки, или колоны. Число ударений в

колонах может совпадать, но может и образовывать последовательно чередующиеся ряды, например, с тремя и пятью ударениями. При этом место ударения в слове несущественно: оно может меняться в разных славянских ареалах и не совпадать в разные исторические эпохи. Главным является не место и качество ударения, а его наличие в полнозначных словах.

При таком подходе сознательно не учитываются исторические изменения в славянской акцентуации и фонетике, может показаться субъективным принцип членения текста на колоны (определение их границ, количества и т.д.), непонятно, как соотносились друг с другом ритмико-мелодическая и формально-логические стороны речи, которые могли не совпадать, а кроме того, необходимо принять во внимание наличие разных ритмических систем, которые могли сочетаться между собой в структуре текста (в досиллабический период известны молитвословный литургический, народный песенный и народный говорной стих со своими принципами структурной организации).

Ритмическая природа многих памятников древнеславянских литератур несомненна и эстетически осознаваема. Она свойственна, например, таким «классическим» произведениям древнерусской литературы, как «Слово о Законе и Благодати» Илариона, сочинения Кирилла Туровского, «Слово о полку Игореве», «Моление» Даниила Заточника, «Повесть о разорении Рязани Батыем», произведения Епифания Премудрого и др. Несмотря на плодотворные исследования в данной области А. В. Позднеева, К. Тарановского, Л. И. Сазоновой и других ученых, эта проблема является недостаточно изученной и не решенной во многих аспектах. Работы Р. Пиккио представляют собой попытку найти свое, отличное от других решение этой актуальной задачи исторической поэтики.

Остается только сожалеть, что знакомство со многими исследованиями Р. Пиккио (в том числе с его известной «Древнерусской литературой»<sup>17</sup>) произошло в России со значительным опозданием — лишь в начале XXI в., а не в прошлом столетии, когда усиленно разрабатывались теоретические вопросы древнеславянских литератур, выходило на качественно новый уровень изучение исторической поэтики. Можно соглашаться с концепциями Р. Пиккио или спорить с ними, но нельзя признать нормальным, что его труды были выключены из полноценного научного диалога. В первом томе академической истории русской литературы, где, между прочим, имя Р. Пиккио не упомянуто ни разу, Д. С. Лихачев заметил, что

«древняя русская литература, как и древнее русское искусство, во многом еще находится „за семью замками“»<sup>18</sup>. «Открыть эти замки» можно только совместными усилиями представителей разных научных школ и направлений.

В. В. Калугин

## Примечания

<sup>1</sup> (с. IX). См., например: *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // ТОДРА. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 675—678.

<sup>2</sup> (с. IX). Следует отметить такие публикации Р. Пиккио, как: *Латино-романское наследие и развитие литературных систем славянских наций (XVIII—XIX вв.)* // *Славянские культуры в эпоху формирования и развития славянских наций XVIII—XIX вв.: Материалы международной конференции ЮНЕСКО*. М., 1978. С. 361—369; *Мотив Трои в «Слове о полку Игореве»* // *Проблемы изучения культурного наследия*. М., 1985. С. 86—99; ТОДРА. М.; Л., 1997.

<sup>3</sup> (с. IX). См., например: *Дуйчев И. С.* Итальянская книга по истории древнерусской литературы // ТОДРА. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 552—568 (перевод с болгарского Э. Г. Зыкова); *Липатов А. В.* Общие закономерности истории славянских литератур и концепция Р. Пиккио // *Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка*. 1990. Т. 49. № 4. С. 318—327; *Седакова О. А.* Филологические проблемы славянского средневековья в работах Риккардо Пиккио // *Вопросы языкознания*. 1992. № 1. С. 114—125.

<sup>4</sup> (с. X). *Толстой Н. И.* К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // *Вопросы языкознания*. 1961. № 1. С. 52—66.

<sup>5</sup> (с. X). Там же. С. 57.

<sup>6</sup> (с. X). *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // ТОДРА. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 675—678.

<sup>7</sup> (с. X). *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 23—44.

<sup>8</sup> (с. XI). *Изборник Святослава 1073 г.* М., 1983. Л. 204 а-б.

<sup>9</sup> (с. XII). *Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче* / Сообщил Н. П. Лихачев. СПб., 1908. С. 27 (ОЛДП; Памятники древней письменности и искусства. Т. 168).

<sup>10</sup> (с. XII). *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987. С. 55.

<sup>11</sup> (с. XII). Виззелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРА. Л., 1971. Т. 26. С. 232.

<sup>12</sup> (с. XII). Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления / Ред. изд. Г. М. Прохоров. СПб., 1995.

<sup>13</sup> (с. XII). Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе. М., 1992. Т. 7. С. 298.

<sup>14</sup> (с. XIII). Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.; Л., 1962; *Он же*. Развитие русской литературы X—XVII веков. С. 75—126.

<sup>15</sup> (с. XIII). Живов В. М. Гуманистическая традиция в развитии грамматического подхода к славянским литературным языкам в XV—XVII вв. // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 106—121.

<sup>16</sup> (с. XIII). Успенский Б. А. История русского литературного языка. С. 183, 200—202.

<sup>17</sup> (с. XIV). Пиккио Р. Древнерусская литература / Пер. с итал. М. Ю. Кругловой, И. В. Михайловой, Е. Ю. Сапрыкиной, А. В. Ямпольской; Отв. ред. Д. С. Менделеева. М.: «Языки славянской культуры», 2001.

<sup>18</sup> (с. XV). История русской литературы. Древнерусская литература. Литература XVIII века / Ред. тома Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко. Л., 1980. Т. 1. С. 17.



**Часть I**

**SLAVIA ORTHODOXA**  
**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ЛИТЕРАТУРЫ**



# Slavia orthodoxa и Slavia romana\* \*\*

1. Термины «Slavia orthodoxa» и «Slavia romana», которые я более тридцати лет использую в своих работах, вызвали большой интерес и немало споров. Прежде всего предметом многочисленных дискуссий стало понятие «Slavia orthodoxa», относящееся к духовной общности славян, находившихся в сфере влияния константинопольской церкви<sup>1</sup>. Мне задавали и продолжают задавать вопрос о том, до какой степени я считаю оправданным употребление этих терминов. На самом деле я думаю, что концептуальные обобщения подобного рода не могут претендовать на абсолютную истинность. Любая историографическая концепция выражает лишь одну точку зрения, так как никто из нас не наделен всеохватывающим зрением. Рассмотрение явлений под разными углами зрения помогает нам представить более или менее приемлемую общую картину, основанную на сопоставлении различных опытов изучения предмета.

Прежде чем перейти к обоснованию точки зрения, в соответствии с которой мне представляется целесообразным подразделять славянские цивилизации Средневековья и начала Нового времени на два ареала в зависимости от их принадлежности к «православной» или «римской» сферам влияния, думаю, необходимо сделать некоторые предварительные замечания.

1.1. Проблемы, которыми я занимаюсь, относятся к *литературным* традициям славянского мира Средневековья и начала Нового времени. Тот факт, что подобные традиции являются составной

---

\* Пер. с итал. по изд.: Picchio R. Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. 1. Slavia ortodossa e Slavia romana. Bari, 1991. — *Примеч. ред.*

\*\* Я написал этот текст в 1984 году в качестве предисловия к болгарскому сборнику моих работ, публикация которого долго откладывалась. Излагаемое в данной работе — особенно в том, что касается *Slavia orthodoxa*, — является попыткой подытожить то, о чем говорилось в ряде предыдущих работ, на которые я позволяю себе часто ссылаться, в частности потому, что в них содержатся более детальные библиографические сведения по соответствующим темам (см.: Православното славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993. — *Примеч. ред.*).

частью общей (духовной, социальной, экономической) истории любого общества, конечно же, не снимает задачи понять их *специфику*. Мы все согласны с тем, что литературу невозможно изучать вне социального контекста, в котором она создается. Верно, однако, и то, что литературные феномены не могут быть адекватно поняты и описаны, если рассматривать их только как отражения других видов человеческой деятельности. Иными словами, было бы бессмысленно говорить, например, о «православной славянской литературе», если бы сложное определение «православный славянский» имело отношение только к общекультурным ценностям, а не к сугубо литературным.

Я убежден в том, что не только развитие литературных традиций в «*Slavia romana*» и «*Slavia orthodoxa*» в значительной степени определялось социокультурными условиями в соответствующих ареалах, но и само представление о «литературе» (или ее функциональных эквивалентах) веками развивалось у славян в зависимости от общих духовных кодов, актуальных в этих обществах. А если так, то данные коды следует изучать и в качестве источников литературных норм. Тогда мы сможем говорить о «православной славянской литературе» в более строгом смысле слова, то есть с учетом *природы* интересующих нас литературных явлений, а не только их историко-культурного окружения.

До недавнего времени часто ставился вопрос о том, можно ли называть «литературой» значительную часть памятников славянской письменности, которая вплоть до Нового времени игнорировала некоторые постулаты литературности, такие как *fictio*, то есть создание текста не с целью сообщения конкретной информации для практических нужд, а ради удовлетворения творческих потребностей человеческого воображения<sup>2</sup>. На мой взгляд, мы можем говорить о настоящей «литературе» в связи с документами эпохи Средневековья и начала Нового времени, относящимися к *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*, если будем называть «литературой» любое произведение *словесного искусства*.

Действительно (если ограничиться сферой «православной славянской литературы», которой и посвящена настоящая книга) древние тексты, созданные в *Slavia balcanica* и на востоке славянского мира, в основном обходились без *fictio*. Действительно, в силу их зависимости от системы представлений, в основе которых лежала религиозная доктрина, их тематическая гамма была крайне ограничена. Верно и то, что, поскольку каждый религиозный писатель,

строго приверженный православию, стремился поведать «истину», избегая любой формы «поэтического вымысла», семантическая система православных славянских текстов значительно отличается от той, которая господствует, например, в средневековых литературах романского ареала. И все же, по-моему, этих соображений недостаточно для того, чтобы доказать, что письменность православных славян в эпоху Средневековья и начала Нового времени была лишена *ars*. Более того, можно утверждать, что недостаток разнообразия на *тематико-содержательном* уровне способствовал разработке весьма широкого набора формальных приемов. И если до сих пор господствует мнение, что православные славянские тексты написаны бесцветной, однообразной и риторически бедной прозой, то это происходит не в последнюю очередь оттого, что традиционные научные подходы методологически неподготовлены к восприятию литературы, очень далекой от нашего современного представления о «литературности» (именно потому, что в основе этой литературы лежали специфические представления о словесном искусстве как о выражении определенных религиозных установок).

Лишь немного лет тому назад началось изучение формальных структур православной славянской литературы с точки зрения «поэтики» с учетом риторических приемов и эстетических концепций, представленных в древнеболгарской, древнерусской и древнесербской письменных традициях. В этой, как и во многих других интересующих нас научных областях, выдающаяся заслуга первопроходца принадлежит известному специалисту по древнерусской литературе Д. С. Лихачеву; в обобщенной форме результаты его работы были представлены в книге «Поэтика древнерусской литературы»<sup>3</sup>. С тех пор в этом вопросе не наблюдается заметного прогресса. Однако в настоящее время, несомненно, пришло новое осознание первостепенной важности данного типа исследований, и — как показывает прекрасная книга К. Станчева «Поэтика на старобългарската литература»<sup>4</sup> — наконец-то возникает убеждение в невозможности изучения традиции, проникнутой религиозностью, без обращения к источникам вдохновившей ее религиозной мысли. Любой, кто сравнит уже классическую книгу Лихачева с недавней книгой Станчева (которая является в некоторых отношениях шагом вперед), не может не отметить, что обсуждаемые в них проблемы не только едины для древнерусского и древнеболгарского ареалов, но и очевидным образом указывают на существование единого пространства *Slavia orthodoxa*<sup>5</sup>. Может быть, уже пришло время для

более широкого сравнительного анализа, который подчеркнул бы наличие во всей православной славянской литературе от Балкан до русских земель общих теоретических принципов и формальных приемов и был бы нацелен на выяснение их истоков, особенностей, функций и своеобразия исторического развития.

1.2. Чтобы было понятнее, какой тип исследования предполагают данные наблюдения, уточню, что первостепенным объектом такого исследования является не только «литература» сама по себе, то есть создание определенного рода текстов, но также «литературная цивилизация». Я бы определил «литературную цивилизацию» как совокупность культурных установок, в равной мере присущих производящим и использующим литературные тексты в том или ином обществе. В связи с этим нужно подчеркнуть, что важно не происхождение этих культурных установок, а их функция. Даже если некоторые установки приходят из других культур и традиций, пребывание в новом социокультурном контексте делает их функционально «оригинальными» и «местными». В этом смысле, думаю, можно говорить об особой «литературной цивилизации» православного славянского мира и особой «литературной цивилизации» *Slavia romana*.

Другим чрезвычайно важным для нашего исследования теоретическим инструментом является понятие «литературной системы». Многие ученые по-разному применяли в лингвистике и литературоведении новое понятие системы, предложенное современной научной мыслью. Традиционная философия часто видела в системе результат некоего внешнего упорядочивающего воздействия, будь то вмешательство Провидения или воздействие самого мыслящего субъекта. Кант определял систему как совокупность знаний, упорядоченных в соответствии с единым принципом<sup>6</sup>. В наше время, напротив, принято подчеркивать функциональную независимость системы как порождения внутренней необходимости. Для целей нашего исследования мне представляется целесообразным опираться на общее определение системы, предложенное Л. фон Берталанфи: «совокупность элементов, связанных между собой и со своей средой»<sup>7</sup>.

Исходя из этого общего определения, мы можем дать определение «литературной системы». Составными элементами этой системы можно считать «единицы словесного выражения», то есть все компоненты данного типа «литературного» выражения (если понимать под словом *litteratura* сумму выражений, реализуемых посредством

*litterae*). Эти единицы словесного выражения можно рассматривать как составные части определенного языкового соглашения, не забывая в то же время о том, что мы имеем дело с «особым языком», который реализуется в особых текстах, характеризующихся именно своей литературной функцией.

В соответствии с определением Л. фон Берталанфи, мы можем сказать, что в *литературной системе* «элементы» (= единицы словесного выражения) связаны не только «между собой» (образуя таким образом *особый язык* литературного соглашения), но и одновременно со своей «средой» (то есть с культурными импульсами *литературной цивилизации*, к которой они принадлежат).

Понятие «литературной системы», определенное таким образом, может оказаться очень полезным для того, чтобы набросать историографическую картину, в которой литературные явления рассматривались бы сами по себе, а не как компоненты *других систем* (что само по себе вполне законно, но противоречило бы специальным целям истории литературы). Так мы сможем подчеркнуть *автономность* литературы, не отрицая при этом ее *взаимосвязи* с социальной жизнью.

Меня прежде всего интересуют литературные системы, которые, как мне представляется, в силу присущих им отношений *взаимосвязи*, как внутренних, так и внешних (с социокультурной средой), на протяжении столетий определяли характер книжности в *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*. Речь идет — повторю — лишь о «точке зрения», выбранной в силу определенных причин, но не единственно возможной.

1.3. После этих общих методологических рассуждений, которыми я счел нужным предварить данную публикацию моих работ («Letteratura della Slavia ortodossa», Bari, 1991. — *Примеч. ред.*), думаю, осталось рассмотреть последний общий вопрос: как именно описать установление отношений «взаимосвязи» между «элементами» литературной системы?

Литературную деятельность можно рассматривать как «игру»<sup>8</sup>. Во время игры, например, в пинг-понг, теннис, футбол, шахматы, бридж или даже «в жмурки» необходимо соблюдать определенные правила. Кто устанавливает эти правила? Все, кто каким-то образом участвует в игре: игроки, зрители, организаторы зрелища, тренеры, социальные психологи, спортивные медики, политические активисты, пропагандисты, блюстители нравственности, нарушители



порядка, блюстители общественного порядка и т.п. Нормативные решения зависят от общественного мнения, от желаний и даже от капризов начальников, от моды, преобладающей в том или ином обществе. Помимо открытых и легальных правил, могут быть правила тайные и нелегальные или, во всяком случае, отличные от общепринятых (как в случае азартных игр). Не существует игр «хороших» или «плохих» по определению. Сегодня мы бы очень удивились, узнав о том, что официально организуются бои гладиаторов со львами и другими дикими зверями (не считая несчастных быков в корриде) или, допустим, массовые игры в «русскую рулетку» с пистолетом. Все зависит от *соглашений*, которые устанавливаются, принимаются или отвергаются. «Правила игры» являются, безусловно, продуктом *соглашений*. Кто не соблюдает правила, не может «играть». Даже играющий «сам с собой» должен договориться с собой же о правилах игры.

Эти сравнения, разумеется, не следует понимать буквально. Я лишь хочу сказать, что и в литературе действуют свои «правила игры», зависящие от принятия определенных соглашений той или иной литературной цивилизацией. «Правила игры» — это выбор языкового инструмента, семантических моделей и приемов, риторических ходов, логических и этических принципов. «Играть в литературную игру» по схожим правилам значит зафиксировать контекстуальные функции выразительных единиц (фонем, лексем, стилем, риторем и т.д.). До тех пор пока «правила игры» удовлетворяют основным характерным критериям литературной системы, она остается прочной и самостоятельной. Напротив, когда «правила игры» существенно меняются, отвергаются или заменяются на другие, так что прежние взаимосвязи рушатся, — литературная система теряет индивидуальность, трансформируется или распадается.

Таким образом, изучение «правил игры» в литературе требует тщательного рассмотрения структурных характеристик текстов с учетом норм и нормативных тенденций, действующих в *системах*, которые существуют только при условии принятия определенных соглашений со стороны данной *литературной цивилизации*. Материалы для этого исследования можно извлечь как из истории литературных теорий («поэтика» и «риторика» в случае традиций, связанных с древнегреческой и латинской культурами), так и из истории конкретных текстов.

2. Должен признать, что, когда я впервые использовал термин «*Slavia orthodoxa*», я не претендовал на оригинальность и не ожидал, что окажусь в гуще жарких споров. Мне казалось, что я лишь

использовал вполне понятную формулу для обобщения широко распространенных, если не общепринятых, представлений. Возможно, мой легкомысленный оптимизм объясняется тем, что в культурной среде, где я сформировался, различия между методами преподавания, принятыми в «национальных филологических школах», и традиционно «наднациональным» преподаванием, питающим пристрастие к таким понятиям, как «классическая культура», *latinitas*, *christianitas*, «гуманистическая цивилизация» и тому подобные, не достигли еще той остроты, которая, по-видимому, характерна для значительной части современных славистических исследований. Думаю, что этот опыт и впечатления представляют не только личный интерес.

2.1. Хорошо известно, что представление о больших славянских общностях, включающих не похожие друг на друга, но объединенные узами этнолингвистического родства социополитические образования, восходит к самым истокам славянской истории, то есть ко времени, когда христианский мир впервые услышал о славянах. В IX в. перипетии посольства Кирилла и Мефодия отразили как развитое самосознание относительно целостной (настолько, что миссионеры с берегов Эгейского моря могли проповедовать в Центральной Европе) славянской этнолингвистической общности, так и стремление двух тогдашних сверхдержав — «римского» (по сути латино-германского) и «византийского» (греко-многонационального) мира — навязать славянам свои к тому времени уже различные культурные модели.

Произошедшее разделение славянского мира на две зоны влияния, все более непохожие друг на друга и даже враждебные, стало фактом нового тысячелетия. Бессмысленно торжествовать или сокрушаться по этому поводу. И даже то обстоятельство, что речь идет о *привнесенных извне* культурных моделях, а не о внутренних характеристиках славянских цивилизаций, не сможет изменить наше представление о культурной истории славянского мира.

Ни одна «патриотическая» концепция — антиримская или антивизантийская — не может позволить нам игнорировать тот факт, что в начале культурной (и в частности литературной) истории славян имел место процесс «обучения» культуре. Впрочем, это нормальный процесс в истории мировых цивилизаций. Вплоть до эпохи формирования современных наций славянские литературные цивилизации — в различной степени в зависимости от исторических

обстоятельств — были обусловлены моделями двух христианских цивилизаций, включавших славянские земли в свои церковные юрисдикции.

Разумеется, это не означает, что славяне оставались пассивными, лишь повторяя то, чему их учили римско-католические и греко-православные миссионеры и администраторы. Недаром именно славянский, а не греческий (причем скорее «славяно-римский», чем «славяно-византийский») характер первой великой миссии, возглавлявшейся сначала Константином, а потом Мефодием (римским архиепископом), рассматривается как победа «цивилизации-ученицы», чьи внутренние ценности были признаны самими «культурными учителями». По мере все большего ослабления мощи Византии славяне, находившиеся в юрисдикции константинопольского патриарха, приобретали все большую политическую самостоятельность. Решающее с этой точки зрения событие произошло в самом начале культурной истории славян, на рубеже IX и X вв. После того как миссия Кирилла и Мефодия распалась, в Первом Болгарском царстве (при царях Борисе и Симеоне) была заложена основа подлинной культурной и религиозной самостоятельности славян в рамках восточного христианства.

Впоследствии другие славянские центры — от Киевского государства до Сербии и Тырновского царства, от Новгорода до Москвы — поочередно оказывались во главе духовной общности православных славян, унаследовавшей от цивилизации Первого Болгарского царства основные лингвистические и культурные модели. То, что эта общность имела наднациональный характер и базировалась в основном на использовании общего сакрального языка, веками не вызывало сомнений у многих поколений славян и неславян, причем не только исповедующих православие, но и принадлежащих к римско-католической церкви.

Согласно Константину Костенечскому (начало XV в.), *словенский язык* представлял собой своеобразное койне, обогащенное местными традициями обширного ареала, простиравшегося от болгарских и сербских земель на северо-запад, через Хорватию, до границ чешских земель и на северо-востоке охватывавшего мир русского христианства, что в наибольшей степени способствовало его международному престижу<sup>9</sup>. За век до Костенечского, в 1308 г., неизвестный автор сочинения «*Descriptio Europae orientalis*»<sup>10</sup>, написанного в поддержку восточной политики Карла де Валуа, направленной

против византийского императора Андроника Второго, продемонстрировал достаточно ясные представления о духовной общности православных славян и важной роли языка, одновременно «славянского» и наднационального. «Omnes iste nationes, — писал латинский публицист, — sunt scismaticae, perfide, linguam eandem habentes. Notandum autem hic quod rutheni, bulgari, rasenses, sclauui, bohemi, poloni, et pruzeni locuntur unam et eandem linguam sclauicam, ex quo patet quod lingua sclauica maior et diffusior omnibus linguis mundi». В XVII в. столь же хорошо осознавали существование православной славянской общности, включавшей различные земли и характеризовавшейся использованием одного и того же корпуса «церковных книг», католические деятели, работавшие в *Congregatio de Propaganda Fide*<sup>11</sup>. В 1637 г. болгарский католик Франческо Марканич в докладе, написанном по-итальянски, сообщал Конгрегации, что «...господин Маттия, ныне властвующий Государь Валахии, намерен перепечатать церковные книги восточного обряда, которыми пользуются священники и монахи в его государстве и во многих других провинциях, таких как Молдавия, Россия, Болгария, Сербия, Раша, Герцеговина, большая часть Фракии и Македонии вплоть до Святой Горы...»<sup>12</sup>. Представление о наднациональной общности, основанной на использовании одного литургического языка, было настолько укоренено в сознании, что не только характерные особенности разных славянских стран внутри и вне границ Османской империи без колебаний отодвигались на второй план, но никого не останавливала даже этническая обособленность румын, поскольку Валахия и Молдавия относились к той же религиозной организации, использовавшей церковнославянский язык.

Эта *opinio communis* подверглась если не открытой и принципиальной ревизии, то, по крайней мере, некоторому практическому пересмотру со стороны деятелей Реформации, которых зачастую больше интересовала проповедь, обращенная к народным массам, то есть прямое общение проповедника с сословиями, говорящими на местных диалектах, нежели дискуссии (разумеется, никогда не игнорировавшиеся вовсе) с прелатами и высокопоставленными знатоками священных языков.

Впрочем, деятельность протестантов была гораздо более активной среди славян, подвластных Риму, чем среди православных славян, подчинявшихся Порте (несмотря на бурную деятельность протестантских центров в Трансильвании), или же тех, которые

все сильнее зависели от зарождающейся Российской империи. Реформация, серьезным образом затронувшая православных славян, проживавших в польско-литовских владениях Ягеллонов, создала некоторые предпосылки для укрепления особой культурно-языковой традиции *gens ruthena*, но в то же время встретила мощное сопротивление реставрационного движения сторонников церковнославянского языка. Восстановлению позиций церковнославянского языка — хотя бы *in extremis* — в качестве культурного языка древней наднациональной общности способствовали как деятельность перешедшего на сторону католической Контрреформации Мелетия Смотрицкого, так и патриотическая реакция местных православных на выступления представителей польских католических властей, таких как Петр Скарга, против религиозного языка независимых от Рима славян<sup>13</sup>.

Католическая Контрреформация в значительной степени сумела освоить лингвистические приемы Реформации, хотя и продолжала при этом отстаивать традиционные церковные позиции по вопросу о превосходстве *linguae sacrae* над местными наречиями. Как и во времена Мефодия, Рим не только не препятствовал, но, напротив, открыто поощрял изучение местных наречий и их использование в качестве *апостольских диалектов*<sup>14</sup>. В соперничестве Реформации и Контрреформации, продолжавшемся на протяжении всего XVII в. и в значительной степени XVIII в., безусловно, можно найти истоки некоторых тенденций, приведших к постепенному распаду наднациональной общности православных славян, а также к закреплению местных языковых традиций в ущерб наднациональной традиции, связанной с церковнославянским языком.

Эти тенденции отчасти совпали в процессе формирования современных наций. Изменение социально-политических отношений в Европе XVII и XVIII вв. дало новый импульс изучению национальных особенностей и традиций славян. Даже государственные структуры, то есть уже светские власти, а не только церкви, стали проявлять интерес к этноязыковым и социологическим исследованиям, что, впрочем, было созвучно основному духу научной и философской мысли того времени. Так было положено начало современным «славистическим» исследованиям.

Как бы то ни было, лишь в эпоху романтизма исследования славянского мира были формально выделены в отдельную дисциплину,

которая в течение долгого времени имела общее название «славянская филология». «Славянская филология» родилась во времена Добровского, Копитара и Востокова в виде систематического исследования славянских цивилизаций на основе исторически значимых документов. Новая дисциплина получила первоначальное оформление по образцам историко-философских концепций, доминировавших в культуре эпохи романтизма. Понятие «народ» отождествлялось с понятием «нация» настолько, насколько та или иная социальная общность, имеющая определенные этнические и лингвистические отличия, являлась носителем не только особых религиозных и политических традиций, но и художественных (включая различные «поэтические» традиции «устной литературы» и фольклора в целом).

Ученые XIX в. (начиная с эпохи романтизма и кончая эпохой позитивизма), занимавшиеся славянской филологией, использовали различные, хотя и сосуществующие, теоретические установки. С одной стороны, рассматривая историю как познание внутренне присущей действительности логики, славянская филология — как и новая наука лингвистика — стремилась определить общие законы развития, часто ассоциировавшиеся с «духом» или типологической индивидуальностью древних цивилизаций и протоцивилизаций (индоевропейской, германской, греческой и латинской, семитской, кельтской и т. д., а следовательно, и славянской). С другой стороны, движимая желанием (внушенным порой еще мифами восемнадцатого столетия) обнаружить и «освободить» природную энергию, она стремилась подвергнуть сомнению авторитет древних институтов и традиций (властей, законодательных систем, учений) во имя национальных устоев, «злодейски» подавленных традиционным консерватизмом. Прославлялись «новые народы», причем одновременно заявлялось об их древности, а их предкам приписывались славные деяния, известные из истории царств и империй прошлого, и незаслуженно забытое поэтическое наследие. «Революция» и «реставрация» стали разновидностями одного и того же образа мысли: в этом плане типична история изучения национальных «возрождений».

Славянская филология девятнадцатого столетия изменила и переработала в соответствии с доминировавшими тогда воззрениями историографическое наследие, передававшееся в течение веков, и создала новую картину духовной, социальной, художественной и языковой истории славян. Принимаем ли мы или отвергаем — полностью или отчасти — эту картину, мы не можем не учитывать

некоторых ее аспектов, с концептуальной или методологической точки зрения несущих идеологический отпечаток.

2.2. Методы романтико-позитивистской «славянской филологии», развивавшейся в XIX в., были лишь частично пересмотрены в нашем столетии. На протяжении нескольких поколений многие ученые двадцатого столетия, чьи взгляды можно в целом определить как «неоромантические» и «неопозитивистские», придерживались если не тех же самых концепций, то по крайней мере образа мыслей своих непосредственных предшественников. Одна из идей романтического происхождения, которая не только сохранила, но даже усилила свою интеллектуальную привлекательность, — это идея о том, что история является выражением прежде всего «национальных» ценностей. Современное понятие «нация», связанное прежде всего с эпохой «национальных возрождений», до сих пор еще применяется (порой совершенно бездумно), когда речь идет о Средних веках или о начале Нового времени.

В действительности такая ситуация типична не только для славистических исследований. Аналогичные подходы имеют место и в других областях исторического исследования как в Западной Европе, так и в обеих Америках, да и по всему миру. Конечно, нет ничего плохого в том, что те, кто и сегодня ищут культурного самоопределения в своем «народе» (понятие, которое у них часто территориально совпадает с понятием «родина»), проявляют особый интерес к изучению «родной истории» и стремятся проследить ее корни как можно дальше в глубине веков. Однако необходимо помнить, что и это — не более чем «точка зрения»: заслуживающая уважения, законная и — если угодно — даже священная, но все же ограниченная и не являющаяся абсолютной истиной. Непонимание относительности и функциональной обусловленности этой «точки зрения» может породить методологические недоразумения.

Речь не идет о том, чтобы принять или отвергнуть целиком национальные критерии в пользу других историографических подходов. Речь идет скорее о том, чтобы не принимать на веру точки зрения, претендующие на исключительность. Мы должны задать себе следующий вопрос: не случилось ли так, что методы «национальных филологий» — значительно расширившие наши представления об особых традициях этноязыковых групп, историческое существование которых ныне признано, — заставили нас забыть о других традициях, веками игравших важную роль в истории культуры, и, в частности, в истории литературы, наиболее нас интересующей?



2.3. Исходя из похожих предпосылок, используемых в таких родственных дисциплинах, как романская и германская филология, которые опираются на понятия «Romania» и «Germania», славянская филология девятнадцатого столетия выработала понятие «Slavia», относящееся к огромной, веками существовавшей этноязыковой общности. Предполагалось, что это будет не просто новая типологическая категория, но прежде всего формула, интерпретирующая историческое прошлое. Представление о различных славянских народах, объединенных в силу их языкового и культурного родства, действительно, как мы видим, имело место в предшествующие века.

*Slavia* романтиков была не только политическим открытием, обнаружившим национальные энергии, подспудно копившиеся в империях (в том числе в царской России). Это было и ученое — то есть научное по существу — открытие глубоких корней современной цивилизации. Однако вне всяких сомнений новая наука «славянская филология» с самого рождения была неразрывно связана с идеологическими интересами. Любая характеристика *Slavia* — географическая, религиозная, социальная или языковая — неизбежно вызывала подозрения и споры. К понятию *Slavia* прибавилось принимавшее различные значения понятие «Slavismus». Представлению о *Slavia*, «естественно» стремящейся (в духе «естественного закона», освящавшего «права народов») к чему-то вроде семейной жизни, исполненной глубоких родственных чувств, отвечала, например, идея-программа «славянской взаимности». Другим вариантом был «панславизм». Сложная эволюция панславистских теорий порой непосредственно основывалась на «воспоминаниях» о единой общности православных славян, существовавшей в Средние века и в начале Нового времени и населявшей огромные территории от Балканского полуострова до русских земель.

Я не думаю, что в настоящее время можно серьезно оспорить само понятие *Slavia*. Если этим общим термином мы обозначаем единую общность славян, прошедшую различные и многочисленные фазы развития, то у нас есть вполне серьезные аргументы для обоснования данного терминологического выбора. Профессия «слависта», будучи связанной с изучением определенной этноязыковой общности, имеет не меньшее право на существование, чем профессия «романиста» и «германиста». Очевидным фактом является то, что именно вследствие главенствующего положения «национальных филологий» «общие» слависты, как правило, ограничивают свое

поле деятельности доисторическими эпохами и общими сравнительными вопросами, которые относятся к более широким дисциплинам (начиная с лингвистики и кончая сравнительным литературоведением), во всяком случае не совпадающим со «славистикой» в узком смысле слова. Что касается эпох, о которых сохранились исторические свидетельства, то тут, прежде всего в литературоведении, «слависты» уступают место «русистам», «болгаристам», «сербохорватистам», «богемистам», «полонистам» и т. д. Однако эти подходы обусловлены скорее модой, а также случайными факторами (академические структуры, дидактические методы, интересы культурной политики и т. п.), чем объективными требованиями научной работы.

Следовательно, задача предложенного здесь типа исследования не в том, чтобы оспорить понятие *Slavia*. Важно не оставаться в плену романтико-позитивистских представлений о нем и в то же время не бросать его на произвол нынешних национальных филологических школ, искажающих, а то и просто разрушающих данное понятие. Эти школы «раскололи» историческую *Slavia*. Если меж- и наднациональную перспективу назвать «горизонтальной», то следует признать, что в наше время основное внимание уделяется «вертикальным» срезам, как в истории литературы, так и — соответственно — литературных языков. Жертвой этого «разрыва» стала, как мы увидим, общая история церковнославянского языка с XII по XVIII в.

Переосмысление «горизонтальных» перспектив не менее полезно, чем дальнейшее углубление «по вертикали». Более того, я бы сказал, что оно необходимо, чтобы восстановить некоторое равновесие. Вместо того чтобы, в соответствии со схемами романтико-позитивистской филологии, сводить понятие *Slavia* к «народам» и «нациям», созданным *природой*, следует приняться за изучение *Slavia* и как культурной общности. Как принято говорить о *Slavia antiqua* и — в терминах этнолингвистической типологии и географии — о *Slavia meridionalis, orientalis, occidentalis*, так имеет смысл сосредоточиться и на культурной типологии. Такие темы для исследования, как *Slavia humanistica, Slavia islamica* или даже *Slavia romantica* вполне имеют право на существование, если речь идет о культурных феноменах, характерных для значительных областей славянской цивилизации, рассматриваемой как особый «ареал» средневековой цивилизации и (если угодно говорить о своеобразии романтической культуры у славян) даже цивилизации Нового времени.

Думаю, что теперь у читателя уже не должно возникать больших трудностей с пониманием того, что значит *Slavia orthodoxa*. Это вовсе не экстравагантный термин, напротив, он хорошо укоренен в традиции. Существительное (*Slavia*), давно использующееся в работах по общей славянской филологии, здесь употребляется для обозначения *культурной общности*, о которой имели представление еще в Средние века и в начале Нового времени. В свою очередь прилагательное (*orthodoxa*) определяет славянский *тип культуры*, который мы изучаем, и связано с институтами и доктринами, игравшими первостепенную роль в формировании интеллектуальных и, в частности, литературных моделей.

2.4. Многое предстоит еще сделать в плане изучения «православной славянской литературы». Однако наших знаний достаточно, чтобы охарактеризовать в целом литературную систему, определявшую литературную деятельность православных славян — от Балканского полуострова до русских земель — вплоть до эпохи формирования новых самостоятельных литературных систем у русских, украинцев, белорусов, сербов, болгар и, наконец, македонцев (XVIII—XX вв.).

Мы можем говорить о православной славянской литературе как о единой системе, поскольку в течение веков существовала постоянная взаимосвязь как между компонентами общего литературного соглашения, так и между этими компонентами и социокультурной средой.

В православной Славии искусство письма было почти исключительной привилегией служителей церкви. Если и были грамотные светские люди, то их образованность чаще всего была связана с сакральностью, присущей самой их деятельности. Таковыми были правители и знатные люди, от Симеона Болгарского до Ярослава Мудрого в Киеве и новгородского посадника Остромира (который, будучи, по-видимому, человеком не только облеченным властью, но и образованным, выступил заказчиком знаменитого списка Евангелия, сделанного в 1056—1057 гг.), от Саввы Сербского до Александра Невского, от Стефана Лазаревича до Ивана Грозного.

Этому общему положению не противоречит спорадическое присутствие грамотных людей среди светских сословий, например среди купцов (от неизвестных авторов новгородских берестяных грамот до Афанасия Никитина) или, уже в начале Нового времени, среди военных и авантюристов (типа Ивана Пересветова, перебравшегося

в Москву из мест, находившихся под польско-литовским влиянием). Как бы то ни было, немногочисленные, так сказать, «проторазночинцы», которые могли встречаться в старом православном славянском мире, не представляли собой заметного социокультурного явления.

Очевидно, что только умеющие читать и писать могли создавать «литературные» тексты. Однако это не значит, что неграмотные люди не принимали никакого участия в жизни «литературной цивилизации». Не только князь, но и его приближенные, воины, дружина могли приказать писцу написать то, что их интересовало, выбрав не только сюжет, но и, в определенной мере, даже формальную тональность, наиболее, с их точки зрения, подходящую. Разумеется, было бы ошибкой игнорировать или недооценивать важность этих источников православной славянской письменности. С другой стороны, похожие соображения можно высказать и по поводу народной культуры, которую обычно относят к фольклору. Не только «народные песни», но и различные сюжетные мотивы, события, рассказанные «необычно» (например, апокрифические тексты, передававшиеся устно), ритмические и синтаксические модели, отдельные слова в необычном значении могли оказаться в репертуаре всех, кто умел писать, и с помощью этих «писателей» попасть в «литературу».

Однако участие в формировании некоторых компонентов литературы — это не *управление* литературной деятельностью. Участвовать тем или иным образом в «игре» не означало выбирать, санкционировать, разрабатывать или отвергать «правила игры». Эти нормативные и цензорские функции фактически находились в компетенции тех, кто осуществлял духовное руководство обществом. В государствах, владениях и апанажах, относившихся к различным частям православного славянского мира, церковные власти не только непосредственно управляли всем, что относилось к духовной сфере: их власть была намного сильнее, чем, например, в латино-германском или даже греческом мире.

Можно предлагать различные гипотезы для объяснения этой ситуации. Но, по-моему, невозможно отрицать ее наличие. Что касается причин, вероятно, можно обратить внимание на постоянное доминирование монашеских институтов над белым духовенством в силу сохранения ряда особенностей, типичных для «миссионерской земли». Обычно по традиции и в силу своего положения монахи строже привержены соблюдению церковных правил, чем простые священники. Их образ жизни оставляет мало места для «светских»

идей и обычаев. В интересах нашего исследования, я думаю, мы должны определенно высказаться в пользу признания этой ситуации.

Думаю, что имеющиеся в нашем распоряжении данные оставляют мало сомнений. Дошедшие до нас литературные памятники явно проникнуты религиозным духом. Даже если некоторые светские темы время от времени и попадают, их контекстуальная функция не более «мирская», чем у подобных тем, например, в Библии. Мы сможем понять истинный смысл большей части этих текстов, только если обратимся к их религиозной основе. В этой связи мало чем могут нам помочь правила поэтики и риторики, восходящие к классической древности, которые, напротив, открыто отвергались многими православными славянскими писателями как «эллинско-языческие».

Даже если бы мы предположили, что более «светские» и основанные на других принципах документы все же существовали, но по каким-то причинам (умышленные или случайные разрушения во время войн, преследования, «чистки», стихийные бедствия и т.д.) до нас не дошли, наши непосредственные задачи как историков литературы от этого не сильно бы изменились. Возможное (хотя и маловероятное) появление свидетельств существования другой литературной цивилизации, очевидно, потребовало бы использования иных критериев для изучения этой «иной цивилизации». Однако остается неизменным тот факт, что имеющиеся у нас документы дают достаточно ясное представление о *литературной цивилизации, руководимой служителями церкви*. Наша задача — изучать *эту* литературную цивилизацию, которая засвидетельствована источниками, а не «ту другую».

Важно подчеркнуть, что в культурном аспекте, который нас прежде всего интересует, понятие *Slavia orthodoxa* обозначает не территориальные юрисдикции в политико-административном смысле, а *духовное наследие*. «Топография» изучаемой нами литературной цивилизации должна состоять из карт, отражающих, вместо всевозможных политико-административных границ, большее или меньшее присутствие и силу (например, большее в русских землях, чем в болгарских в XVII в.) типичных религиозных, этических, моральных и художественных ценностей. Подобная топография показала бы переkreщивающиеся (как, например, в случае с рутенскими землями, которые, будучи населены православными славянами, долгое

время оставались в польско-католической сфере влияния) и смешанные зоны влияния: типична история хорватов-глаголитов, которые, несмотря на принадлежность к римско-католическому вероисповеданию, остались верны литургическому церковнославянскому языку кирилло-мефодиевской традиции, и воспринимавшие поэтому отзвуки культуры православной Славии<sup>15</sup>.

Сколь бы разнообразным ни было влияние светской культуры (как в народной, так и в аристократической среде) и какие бы разнообразные идеи и литературные приемы ни проникали из соседних обществ, совокупность дошедших до нас памятников, созданных в православной Славии в Средние века и в начале Нового времени, свидетельствует о стойкой верности создателей текстов принципам, разработанным или санкционированным церковной властью. Этому должен был способствовать и тот факт, что книжный рынок был очень мал, и поэтому его легче было контролировать, чем в обществах с большим количеством читателей.

2.5. Для того чтобы воссоздать ту культурную среду, в которой реализовывались интересующие нас литературные феномены, мы должны уделить особое внимание (а) типу (или типам) текстов, которые, как кажется, более других были в обращении; (б) причинам и способам циркуляции текстов.

Историко-литературные исследования последних десятилетий приучили нас к рассмотрению почти исключительно тех православных славянских сочинений, которые считаются — пусть даже очень приблизительно — «оригинальными». Считалось и продолжает считаться, что важнейшими источниками для восстановления собственно славянской литературной истории являются тексты, созданные славянскими авторами и компиляторами непосредственно на славянском языке. Гораздо меньше внимания обращалось на переводы. Переводы (по большей части с греческого) обычно рассматриваются как нечто второстепенное<sup>16</sup>. Их тематическое разнообразие, стилистические гаммы, а также воспитательная, информативная или пропагандистская направленность очень мало изучены. А между тем именно переводные тексты не только выполняли важную функцию, но и являлись основным чтением во всей православной славянской общности.

Романтические предрассудки, унаследованные романтико-позитивистским подходом XIX и XX вв., кажется, лежат в основе и этой спорной точки зрения. Долгое время считалось, что автор текста,

для того чтобы удостоиться серьезного внимания со стороны критиков и историков литературы, должен быть его *творцом* от начала до конца. Но, если присмотреться, подобные идеи слишком упрощают ситуацию. Нельзя противопоставлять то, что мы считаем первичным и «оригинальным» тому, что мы, напротив, считаем вторичным и зависящим от ранее существовавших текстов, ограничиваясь поисками источника (в сугубо генетическом смысле) отдельных компонентов того или иного текста. «Индивидуальное мифотворчество», которое авангардисты начала двадцатого столетия довели до высшей степени художественного солипсизма, реально допустимо лишь вне коммуникации, то есть вне реальной литературной деятельности.

Переводчики — как и авторы, пересказчики, компиляторы — «творцы» текстов. Ясно, что тот, кто переводит греческий текст на славянский язык, в свою очередь, «творит», создает новый текст, ранее не существовавший. То же самое можно сказать и о том, кто создает новые редакции текста или компендиумы, а также включает текст целиком или частично в некую компиляцию, которая, в свою очередь, приобретает черты самостоятельного текста. Безусловно, между созданием текста у автора греческого оригинала и работой переводчиков, переписчиков и компиляторов есть разница. Однако эту разницу следует оценивать не как оппозицию, а как некую градацию или — если угодно — иерархию. Необходимо подчеркнуть, что этот вопрос представляет не только теоретический интерес, но, напротив, имеет огромное практическое значение для изучения православной славянской литературной традиции.

Следует признать, что многие сложности, связанные с обсуждаемыми здесь проблемами, возникают из-за неясности — и поэтому большой противоречивости — современных представлений о том, что такое *текст*. Я не хочу утруждать читателя и самого себя длинными теоретическими дискуссиями. Тем не менее, рискну предложить определение текста, дающее, по крайней мере, представление о том, что понимается под «текстом» в данной работе. «Текст» я понимаю как *совокупность знаковых элементов, взаимосвязанных таким образом, что все вместе они создают сложное и самостоятельное формальное единство, которое утрачивает самотождественность в случае, если некоторые знаковые элементы и присущие им контекстуальные взаимосвязи уничтожаются или изменяются настолько, что исчезают взаимосвязи, отличающие данное формальное единство в целом*.

Я сознаю, что каждый отдельный термин в этой попытке определения вполне может быть оспорен. Проще говоря, каждый

текст — это механизм, который функционирует так, как функционирует, потому что он такой, какой есть. Если его немного изменить, это уже будет не совсем то же самое, но все же его можно будет узнать и использовать как раньше. Если же его изменить слишком сильно, то его уже нельзя будет узнать. Или он не будет функционировать, или будет функционировать совсем по-другому. Попытки определить точную границу или момент, после которого происходит эта трансформация, могут привести к мистицизму или завлечь в лабиринт софизмов с тысячелетней историей.

Если мы согласимся с тем, что текст, созданный переводчиком, хоть и зависит (как учил полвека тому назад выдающийся итальянский славист Джованни Мавер)<sup>17</sup> от «определенного объекта сравнения», все же является текстом со своими функциональными и формальными особенностями, то мы сможем без колебаний признать ту важную роль, которую сыграли переводы в формировании и развитии словесного искусства в *Slavia orthodoxa*.

Переводной текст может рассматриваться как ответ-реакция на ту или иную модель словесного выражения. Когда мы стараемся описать или интерпретировать композиционные приемы, семантические соглашения или риторические формулы, используемые «оригинальными» славянскими писателями, то не следует забывать, что, вполне возможно, речь идет о «профессиональных» навыках, приобретенных (хотя бы отчасти) человеком, который одновременно был переводчиком или же просто прилежным читателем переводов.

Как бы то ни было, «автохтонные» тексты (мы можем называть их так, вместо того чтобы настаивать на понятии «оригинальность») занимают центральное место в исторической картине, которую мы хотим набросать. Их тематическая гамма не богаче, чем у переводных текстов. Более того, можно сказать, что в целом она еще ограниченнее. В то время как, например, в переводных хрониках и легендах встречаются античные и постантичные сюжеты (например, о Троянской войне), а также приключенческие сюжеты, в том числе связанные с латино-германским Западом (Тристан, Бова д'Антоня), в русских и сербских автохтонных исторических сборниках внебиблейский и внехристианский мир, как правило, отсутствует. Писатели *Slavia orthodoxa* стремились прежде всего увековечить память о местных событиях, рассказать о жизни и деяниях наиболее почитаемых представителей местной религиозной традиции, составить дидактические и полемические трактаты в защиту истинной веры,



подготовить ораторские выступления, обращенные к благочестивым слушателям (или оппонентам) с целью поведать о священных основах христианской добродетели и ее примерах. Сопоставление текстов переводной и автохтонной литературы показывает, что, по-видимому, тексты, циркулировавшие в *Slavia orthodoxa*, никогда не изменяли принципам утилитаризма, предписанного «заказчиками» этих текстов — церковно-политическими властями.

2.6. Чтобы ответить на вопрос, как и почему эти тексты распространялись в определенных кругах и циркулировали на более или менее обширных территориях, следует сосредоточить внимание прежде всего на *инструментах* и приемах, использовавшихся для их *распространения*. Главным инструментом был язык, на котором они написаны. Не только природа этого языка, но и сама его историческая реальность долгое время вызывали сомнения и споры. Некоторые ученые даже отрицали само существование общего для всего славянского мира литературного языка. Другие признавали его наличие *de facto*, без уточнения структурных и функциональных характеристик, или сводили его историческое значение к своего рода пассивному сопротивлению неизбежному ходу национальных революций.

В самом деле, что касается споров о литературном языке православных славян, стоит подчеркнуть любопытный факт. Некоторые лингвисты, рассуждая о формировании таких национальных языков, как болгарский, сербский, русский, украинский и белорусский, немалое место уделяют борьбе, которую вел «живой», разговорный язык «против церковнославянского» за свои социальные права и престиж. «Церковнославянский» неизменно терпит поражение, хотя некоторые его реликты сохраняются в рамках новой национальной языковой нормы. На смену старым морфологическим и синтаксическим конструкциям «церковнославянского» постепенно приходят новые, принадлежащие «настоящим» языкам, которые, подобно пережившим национальное возрождение народам, «возрождаются» после многовековых унижений и притеснений. Хорошо, пусть так, но это значит, что «церковнославянский» все-таки существовал, что, прежде чем его «разжаловали», он был силен, что, одним словом, по крайней мере до упадка, он был «главным языком». Но нет: никому толком не понятно, что из себя представлял церковнославянский, а некоторые вообще считают, что его никогда не существовало!

Еще раз прошу прощения у читателя, понимающего риторическую функцию данной манеры изложения, за эти доводы, сбивающиеся на пародию. Я считаю нужным подчеркнуть контуры картины, о которой идет речь, чтобы прояснить сущность стоящих перед нами проблем. Остается фактом, что современные славистические исследования не дали адекватного комплексного описания «церковнославянского»; нет и точного определения его исторической роли.

Наиболее важные концептуальные определения «церковнославянского» восходят к начальному периоду истории современной славистики. В 1822 г. в Вене вышли «*Institutiones linguae slavicae dialecti veteris*» «отца славянской филологии» Йозефа Добровского. *Lingua slavica*, о которой говорил чешский ученый, была языком священных книг православной славянской традиции, а также глаголической традиции хорватов, исповедующих католицизм («*quae quum apud Russos, Serbos aliosque ritus graeci, tum apud Dalmatas Glagolitas ritus latini Slavos in libris sacris attinet*»). Однако Добровского интересовало прежде всего древнейшее состояние этого языка — *dialectos vetus*, который последующая традиция именovala по-разному, используя то термины типа «древнеболгарский», то латинские формулы: *lingua slavica antiqua*, *palaeoslavica* или *palaeoslovenica*.

Терминологические уточнения, подчеркивающие различия между древней и поздней фазами развития славянского языка священных текстов — но в то же время и связь между ними, позволяющую рассматривать эти две фазы как единое лингвистическое явление, — были сделаны учеными, писавшими в основном по-немецки. В том же 1822 г. не менее авторитетный словенский ученый В. Копитар в рецензии на книгу Добровского использовал термины *alte Kirchensprache*, *slavische Kirchensprache* и *kirchenslavische Sprache*. После публикации в 1852 г. сразу же получившей признание книги А. Шлейхера «*Formenlehre der kirchenslavischen Sprache*» эта терминология стала международной, так что другой «отец славянской филологии», русский ученый А. Х. Востоков, который с 1820 г. называл себя исследователем *славянского языка*, в 1858—1861 гг. опубликовал словарь *церковнославянского языка*<sup>18</sup>.

Вскоре после того как был узаконен термин «церковнославянский», все более набравшие силу «национальные филологии» принялись выхолощивать его содержание. На практике — хотя и не всегда сознательно — в наш век возобладали точка зрения, согласно

которой под «церковнославянским» понимается прежде всего «древний церковнославянский». И поскольку принято считать, что «древний церковнославянский» распался примерно в XII в., многие осмеливаются если не похоронить, то, во всяком случае, игнорировать начиная с этого времени более поздний церковнославянский язык. Что касается периода после XII в., то здесь, как я уже отмечал выше, как правило, на авансцену истории выдвигают национальные языки, растущие и крепнущие в борьбе против призрака мертвого языка и стремящиеся любой ценой избавиться от его тупа.

Нельзя сказать, чтобы совершенно отсутствовали выступления против подобных подходов. На непрерывность существования церковнославянского как наднационального языка вплоть до начала Нового времени в последние полвека указывали такие специалисты, как Н. С. Трубецкой, М. Вейнгарт, Р. Якобсон, Й. Курц, В. В. Виноградов, А. Достал, Н. И. Толстой, Б. А. Успенский, Дж. Трифунович, Х. Бирнбаум и другие. Сущность этого исторического явления особенно четко сформулировал М. Вейнгарт, писавший: «Для восточных и южных славян церковнославянский был общим языковым средством, выражением их культурной жизни и важной характеристикой их общности»<sup>19</sup>. Я готов и сейчас подписаться под этими словами. Основные положения, на которые я опираюсь в своем исследовании, здесь уже четко заявлены: существование культурной общности восточных и южных славян (я лишь уточняю, что речь идет о *православных* славянах, во избежание недоразумений со словенцами и хорватами, которые — не считая особого феномена, который представляют собой глаголиты католического вероисповедания, — сюда не относятся), а также наличие языкового средства, общего для всех членов этой общности.

И все же, как я уже отметил, церковнославянский язык, существовавший после XII в., не исследован так, как он того заслуживает. Исследовалось его функционирование в определенных границах, обычно соответствующих зонам развития национальных языков; были описаны некоторые новаторские и консервативные тенденции (Талев, Успенский, Толстой)<sup>20</sup>, были выделены некоторые типы его нормализации (см. грамматику иеромонаха Алипия<sup>21</sup>, а также диссертацию — содержащую, между прочим, множество новаторских взглядов — Р. Матиесена о «синодальном» церковнославянском), были исследованы его интерпретации в свете таких течений, как исихазм (см. книгу Х. Голдблатта о Константине Костенечском),

а кроме того, некоторыми учеными (от М. Вейнгарта до О. Неделькович) были изучены отдельные традиции редактирования<sup>22</sup>. Но несмотря на все эти частные достижения, до сих пор не удалось определить природу этого языкового инструмента, его историческую роль, своеобразие и границы сферы его влияния.

Я думаю, что церковнославянский должен изучаться прежде всего как «литературный язык» (или, если угодно, как «язык книжной условности») православных славян вплоть до начала Нового времени. В этой связи, как мне представляется, имеет смысл говорить о *церковнославянской языковой общности*, соответствующей культурной общности *Slavia orthodoxa*. При этом церковнославянский язык характеризуется высокой степенью *искусственности*. Это связано с тем, что для писавших на нем было привычно следовать правилам *словесного искусства*, чьи критерии отражали не разнообразие разговорного языка, а желание пишущих оставаться верными устойчивым схемам выражения, освященным религиозной традицией.

Я убежден в том, что искусственный и условный характер церковнославянского языка был решающим фактором в многовековом непрерывном развитии православной славянской литературы. Будучи *письменным языком*, церковнославянский подчинялся «правилам игры», установленным *пишущими*. Его главное предназначение состояло в том, чтобы написанные на нем тексты были понятны читателям, приученным — пусть по-разному и в разной степени — к использованию *книжных условностей*. Именно такое подчинение «правилам игры», принятым в узком кругу книжников, позволяло с помощью этого языкового инструмента православной славянской общности создавать столь своеобразную *книжность*, ограниченную и замкнутую, но образующую единую систему и потому способную обслуживать читателей одного и того же социокультурного типа в разных географических зонах — от болгарских земель до русских.

Таким образом, функциональное единство языкового инструмента православных славянских писателей в разных географических точках и в разные времена обеспечивалось благодаря тому, что те, кто им пользовался, хоть и были рассеяны на огромной территории, представляли собой относительно небольшую общность *книжников*. Если бы мы могли сосчитать всех, кто в *Slavia orthodoxa* — например, в конце XV в. — умел читать и писать на церковнославянском, то, вероятно, мы получили бы меньшие показатели по сравнению с количеством людей, активно пользовавшихся латынью

в таких значительно меньших ареалах, как Центральная и Северная Италия или Германия от Рейна до Дуная.

Разумеется, в церковнославянском отсутствовали традиции и образцы кодификации книжного языка, сравнимые с тем, что было в латыни (хотя начиная с XIV—XV вв. предпринимались попытки закрепить «орфографию», основанную на своего рода «классике», восходящей к кирилло-мефодиевским корням). Однако нужно учесть тот факт, что для сохранения его целостности требовалось меньше усилий, чем в случае с поздней средневековой латынью. Пишущих было мало, и их свобода в большей степени, чем у их латинских коллег, была ограничена сакральным *imitatio*. К этому следует добавить, что узость тематики, в свою очередь, способствовала частому употреблению традиционных клише.

Немногочисленные документы, позволяющие реконструировать те идеи, которые могли быть у самих писавших и читавших на церковнославянском по поводу языковой кодификации, на самом деле не проясняют картину. Сам факт, что — сначала в Тырново, а затем и далее, от Сербии до русских земель — значительное внимание уделялось тому, что П. Сырку назвал «исправлением книг»<sup>23</sup>, указывает, что потребность в какой-то норме ощущалась. С другой стороны, противоположное впечатление создает отсутствие комплексных кодификаций вплоть до XVI в., когда были составлены первые грамматики церковнославянского языка в землях, испытывавших влияние польско-латинского гуманистического мировоззрения. Кроме того, в тексты все более проникают формы и конструкции, отражающие местный узус или, во всяком случае, «свободные» (то есть такие, которые вряд ли могли быть выведены из общих «норм»).

Трудно сказать, насколько наши сомнения связаны с тем, что эти проблемы еще не до конца изучены. Тем не менее у нас есть одно важное — хотя и внелингвистическое — подтверждение реального функционирования «церковнославянской языковой общности». Мы знаем, что многие тексты могли веками циркулировать в разных частях *Slavia orthodoxa*, не нуждаясь в переводе: достаточно было, чтобы местные писцы их частично «адаптировали» или «подправили». Это явление имело устойчивый характер по крайней мере вплоть до XVII в. и хорошо известно исследователям, занимавшимся текстологией болгарских, русских и сербских письменных памятников.

Причем перемещаться могли не только тексты, но и сами пишущие. Достаточно вспомнить Киприана, Константина Костенечского, Григория Цамблака, Пахомия Сербя и так называемое второе южнославянское влияние<sup>24</sup>. Действительно, тексты, написанные в южнославянской манере, могли вызывать раздражение у восточных славян, а «пурист» Костенечский осуждал солецизмы, появлявшиеся под влиянием сербского языка. Но все это были «семейные ссоры», в основе которых лежало общее языковое сознание.

В ожидании тех времен, когда дальнейшие исследования позволят нам дать более точное описание устойчивых структур, констант и инвариантов языкового инструмента, который — по крайней мере *de facto* — веками выполнял роль *литературного языка-посредника (interlingua)* в этом большом сообществе народов, мы можем попытаться определить способы его практического функционирования в качестве языка, на котором создавались столь «подвижные» тексты. Мой ограниченный опыт читателя текстов привел меня к некоторому представлению о функциональной схеме, которая, как я думаю, может быть связана с лексическими и морфологическими константами, в разной степени «приемлемыми» в зависимости от характера текстов и от аудитории, которой они предназначались<sup>25</sup>.

Если мы согласимся с тем, что некоторые формы регулярно встречаются в текстах различного происхождения, созданных в разных местах и в разное время, то мы можем говорить об их принадлежности к *норме*, по крайней мере на том стилистико-контекстуальном уровне, к которому относятся эти формы. Соблюдение — хотя бы частичное — неких *общих норм* свидетельствует о существовании лингвистических констант даже тогда, когда имеются явные расхождения между отдельными группами текстов. Такие формулы, как «ныне и присно», «Бог даи», «грех ради наших», «животворяи дух», «животворяи крест», «многогрешный раб» и т.п., — относящиеся к кодифицированному и повсеместно принятому лексическому набору — могут употребляться в любом тексте, без опасений, что кому-нибудь из читателей они покажутся «не своими».

Были и формы, отличавшиеся ярким местным колоритом, но и они почти везде были приемлемы, то есть читатели/слушатели могли их понимать, и переписчики нисколько не затруднялись адаптировать их (например, заменить *моега* на *моего*). Полногласные формы могли быть приведены к неполногласию и адаптированы к говору южных славян, и наоборот. Лишь в том случае, когда не только отдельные слова, но и целые конструкции не «принимались»

(так как были непонятны или стилистически неприемлемы) за пределами того или иного ареала, необходимо было заменить их, то есть приходилось делать настоящий перевод.

На основании этих наблюдений я называю *изонормами* письменные языковые нормы, на которые опирались авторы, переписчики и компиляторы церковнославянских текстов, когда выбирали — используя единые и устойчивые критерии — формы, приемлемые в более или менее обширных ареалах православной Славии. Могли быть, например, общие балканские и восточные церковнославянские изонормы.

«Балканославянский» и «восточнославянский» ареалы — это лишь примеры подразделений, которые на самом деле могли иметь более разнообразный и сложный вид. Вполне могли существовать изонормы, действовавшие в регионах, находящихся на полпути между балканской и восточной Славией, изонормы с непостоянными территориальными границами, изонормы «славяно-влахийские», «псковские», «новгородские», «московско-новгородские», «болгарско-сербские», «сербско-русские» и т. п. Графически соотношение между *изонормами* и *границами приемлемости* можно представить в виде схемы, помещенной на с. 30.

На этой графической схеме формы, подчиняющиеся «общим православно-славянским изонормам» (А—С), находятся на самом верхнем уровне. Это указывает на максимум «приемлемости». Столь высокую «приемлемость» можно сравнить с престижем ценных валют — каковыми в наши дни являются, например, американский доллар или швейцарский франк, — которые многие с удовольствием принимают в качестве платежа даже вне территорий, где соответствующие валюты являются основными, поскольку многие «понимают» эти валюты, то есть сознают их «значение». Те же изонормы, которые на схеме находятся на более низких уровнях, используются при «купле» и «продаже» (в случае с языком операциям «купли» и «продажи» соответствует отправление и получение сообщений) в более ограниченных ареалах.

Тот факт, что в механизме функционирования церковнославянских изонорм мы можем обнаружить некую ценностную иерархию, указывает на существование — в рамках одной и той же системы — различных *уровней языка*. Можно предположить, что эти уровни тяготеют к специальным узусам, то есть к различным *языковым соглашениям*, которые поддерживались благодаря особым внутренним связям, и следовательно, могут быть названы «подсистемами».



В связи с этим важно еще раз подчеркнуть, что мы говорим о явно *искусственном* языковом инструменте, поскольку он состоит из знаков, «покупаемых» и «продаваемых» с помощью «валюты», представленной *письменными* текстами, то есть об *особом языке*, выраженном в графических символах. Неслучайно лингвистическая мысль у православных славян веками оставалась наукой «о письменах». Языковые соглашения функционально совпадали с письменными соглашениями.

То, насколько все это важно с точки зрения истории литературы, о которой пойдет речь, по-моему, ясно каждому, кого интересует православная славянская литература как особая традиция словесного искусства. Выделение подсистем в языке логически подводит нас к соответствующему понятию литературных подсистем. Возможно, именно таким путем можно сблизить подходы тех, кто с помощью специальных критериев исследует литературные явления, имеющие ограниченное территориальное распространение, такие как



«местные» или «национальные» литературы, и тех, кто, хотя и не отрицая функциональную самостоятельность подобных местных феноменов, могли бы назвать их «субсистемами» и включить в общую литературную систему.

2.7. Церковнославянский литературный язык был «особым языком» не только потому, что он реализовывался в письменной форме в соответствии с общими культурными соглашениями внелингвистического характера. Именно в силу того, что этот «особый язык» интересующих нас текстов использовался для передачи литературно обработанных сообщений, в его формировании принимали участие писатели, понимавшие *значимость формальных художественных приемов*. Думаю, что без основательного изучения этих приемов не удастся адекватно описать ни «язык литературы», ни саму «литературу», которая этот язык формировала и регулировала. Это не порочный круг. Только так можно постичь глубокий смысл отношений взаимозависимости между языком и литературным сообщением.

«Художественные приемы», о которых я говорю, не следует отождествлять с теми «языковыми прикрасами» (согласно определению Х. Лаусберга)<sup>26</sup>, которую греки называли *κόσμος*, а римляне *ornatus*. Напротив, согласно православной славянской концепции письменного искусства чисто «косметические» приемы осуждались как эллинско-языческая ложь. Формальные приемы у православных славян использовались для придания большей убедительности сообщению: иными словами, не столько чтобы *delectare*, сколько чтобы лучше *docere*, не чтобы замутнить сообщение, а чтобы сделать его как можно более недвусмысленным и соответствующим истине.

Забота о том, чтобы единственной целью письменного искусства было раскрытие истины, предполагала, что православные славянские «писатели» (авторы, компиляторы, переписчики, переводчики) должны были иметь определенные теоретические познания. Представления об истине и лжи могли быть основаны только на религиозных учениях, признанных церковными властями как соответствующие православной доктрине. Отсюда следует, что: 1) православная славянская литература согласуется с «теорией литературы», основанной главным образом на другой теории, которую можно назвать «поэтикой истины»; 2) эта «теория литературы» не могла — по определению — выступать в качестве самостоятельной дисциплины, но должна была совпадать с церковной *доктриной*.

Я думаю, что, если бы мы учитывали вышесказанное, то обсуждение проблемы «литературности» применительно к *Slavia orthodoxa*

Средних веков и начала Нового времени могло бы стать терминологически более строгим. На вопрос о том, была ли у православных славян той эпохи собственная концепция книжного искусства, мы могли бы ответить утвердительно, уточнив, что в их «поэтике истины» отразилась религиозная мысль того времени в виде своеобразной *литературной доктрины*. Их «литературность» заключалась в создании текстов, соответствующих религиозной концепции литературы в православной трактовке (даже «апокрифическая» литература — не что иное, как ее зеркальное отображение, пусть и «искривленное»).

Предваряя таким образом наши историко-критические рассуждения, мы неизбежно приходим к выводу о бессмысленности попыток обнаружить независимые подходы к «теории литературы» в древней цивилизации *Slavia orthodoxa*. Неудивительно, что мы не находим того, что, по-видимому, и не могло существовать. Возможно, нам удалось бы отыскать краткие изложения принципов общей догматической литературной *доктрины*, но не самостоятельные труды по «поэтике» и «риторике» в том значении, которое эти термины имели в античной традиции и в традиции западного христианства, не столь жестко контролировавшейся церковными властями.

Однако для того, чтобы дать строго научное определение «литературности» интересующих нас текстов, недостаточно лишь указать на их зависимость от догматических принципов, относящихся к письменному искусству у православных славян. Поскольку нам неизвестны дидактико-нормативные документы, которые бы иллюстрировали функционирование писательских приемов, можно предположить, что эти приемы фактически вырабатывались либо в свете общих догматических принципов, либо посредством подражания *моделям*, считавшимся авторитетными. Под *моделями* я понимаю конкретные тексты, к которым подражатели относились как к нормативным. «Моделируя» по этим текстам свои новые сочинения, подражатели создавали новые формальные типы, которые можно назвать *модулями*. В то время как «модели» являлись неизменными текстовыми единицами, то есть величинами *статическими*, «модули» были всего лишь по-разному использовавшимися нормативными схемами, то есть величинами *динамическими*. Мне представляется допустимой мысль о том, что общую стилистическую историю православной славянской литературы можно убедительно продемонстрировать путем описания-каталогизации формальных *модулей* и определения их *моделей*<sup>27</sup>.

При нынешнем состоянии исследований, разумеется, рано делать общие выводы относительно формальных приемов, которые использовали православные славянские книжники. Мы можем лишь посредством эмпирического анализа текстов попытаться определить некоторые основные концептуальные, композиционные и стилистические инварианты. На концептуальном уровне, по-видимому, первостепенное значение имеет постоянная ориентация пишущих на «поэтику истины», о которой я говорил выше. Отказ от любой формы «лжи» требовал совершенно другой концепции литературной *ποίησις*, отличной от античной и западноевропейской концепций. Этот вопрос касается всей совокупности семантических функций вербальных знаков в литературных текстах.

В то время как в относительно более светских произведениях западноевропейской литературы «поэтический вымысел» допускался в качестве сознательного, отчетливо выраженного и откровенного отрыва от правды, как исторической, так и духовной, православный писатель должен был всегда выражать истину. Греческие, латинские, итальянские, французские или провансальские писатели могли использовать *fictiones*, играя на *полисемии*, то есть на различных значениях, возникающих в результате «буквального» прочтения, а также символических, аллегорических и вообще «поэтических» (в силу зависимости от «сфабрикованных» знаковых функций) прочтений. Православный писатель не имел права пользоваться одновременно ложными и истинными знаками даже в порядке их противопоставления. Ему лишь было позволено приспособлять то, что не было — и не могло быть — истинным само по себе, к семантическому полю того, что является абсолютно истинным, поскольку явлено в слове Божиим.

Вследствие того, что относительная истина человеческого опыта была поставлена в зависимость от абсолютной истины Божественного Откровения, требовалось непременно различать *уровни значения*<sup>28</sup>. Историческая, то есть преходящая, реальность становилась в полной мере уяснимой только в свете реальности духовной, о которой свидетельствует Библия и другие боговдохновенные священные тексты. Отсюда следует, что любой текст, написанный человеком, находясь на *историческом уровне* значения, мог приблизиться к истине лишь постольку, поскольку его знаковая система опиралась на *семантические референты* (то есть имела вечный и неизменно стабильный «денежный резерв», если вернуться к сравнению «слово —

денежная единица», которым я воспользовался выше), расположенные на духовном уровне.

В то время как использование *fictiones*, или «поэтического вымысла», благодаря поэтической игре с полисемией могло даже из ложных вербальных знаков сделать отсылки к духовной истине, все уровни значения в этой концепции словесного искусства должны были, хоть и по-разному, выражать одну и ту же семантику, то есть свидетельствовать о единственной истине. Между историческим уровнем и духовным устанавливалось, таким образом, соотношение, которое можно назвать *синсемией*. Не думаю, чтобы подобная концепция предполагала меньшую формальную строгость, чем использование полисемических *fictiones*.

В рамках синсемических отношений могли использоваться разные художественные приемы. Когда князь-мученик Глеб умоляет убийц, подосланных Святополком: «не порѣжете лозы не до коньца въздрастьша, а плодъ имоуща»<sup>29</sup>, то есть сохранить ему жизнь, его поэтическая речь непосредственно понятна на историческом, конкретном человеческом уровне. Побег еще молодой виноградной лозы — это естественный образ, внятный для членов земледельческого общества даже при его использовании в переносном смысле (хотя, учитывая, что в тех краях виноград не был распространенной культурой, читателям-слушателям, скажем, в Киеве привычнее были бы молодые «ветви», а не «побеги виноградной лозы»). Тем не менее, эта метафора не является примером «поэтического вымысла», поскольку она неслучайна. Ее знаковая функция определяется отсылкой к семантическому референту, принадлежащему к духовному уровню. Читатель, умеющий восходить к уровню, предполагаемому синсемическим отношением, сразу вспомнит, в каком месте Евангелия от Иоанна сам Иисус отождествляет себя с виноградной лозой. Именно явленное слово Сына Божьего сообщает метафоре истинность, синсемизируя ее. Иисус говорит: «Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь; всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода... Я есмь Лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15: 1—5)<sup>30</sup>.

Князь-мученик Глеб, используя метафору, отсылающую к письменному источнику, не создает, следовательно, такого сообщения, которое могло бы быть поэтически вымышленным на одном уровне, будучи при этом в духовном понимании истинным на другом

уровне. Его речь правдива как на историческом, так и на духовном уровне. Юный князь, по-человечески слабый, не хочет умирать, держится за свою физическую жизнь, которую можно представить как побег виноградной лозы, богатый жизненными соками. Однако христианский мученик не произносит «как», а прямо говорит о «виноградных лозах», без всяких семантических условностей. Глеб *есть* «побег (ветвь) виноградной лозы», поскольку написано: «Я *есмь* Лоза, а вы ветви». В духовном смысле это означает, что, только пребывая во Христе-Боге, человек — побег виноградной лозы может принести «много плода» и что физическая смерть может быть плодотворной «подрезкой растений». Физический страх Глеба и спокойное принятие им мученической смерти воспринимаются как «разные истории», но в то же время они — «одна и та же история», поскольку — хотя и на разных уровнях — участвуют в формировании одного и того же сообщения. Только в свете «высшего смысла» «низший смысл» обретает полноту значения.

Несомненно, подобные семантические «игры» были бы невозможны без использования изысканных формальных приемов. Семантические игры действительно в высшей степени эффективные приемы. «Литературность» этой агиографической сцены основывается на «поэтике истины», но именно умелое расположение уровней значения создает столь высокий накал драматизма. «Напряжение» в читателе провоцируется изображением живой человечности, которую, однако, сам текст «освящает», направляя ум и сердце к высшему мистико-спекулятивному синтезу.

Тот, кто читает тексты, относящиеся к православной славянской литературе, сосредоточившись только на их *историческом* содержании, прочитывает их лишь наполовину. Полный смысл сообщения от него ускользает. Оценка «литературных» достоинств произведения такими читателями неизбежно будет неудовлетворительной, а то и вовсе неадекватной. И подозрение в том, что это слишком часто происходит с современными читателями-исследователями, к сожалению, представляется мне небезосновательным.

Каким же образом читатели, получившие воспитание и образование в древней *Slavia orthodoxa*, могли избегать этой опасности? Что им помогало находить связующую нить между *историческим уровнем* и *духовным уровнем*? Думаю, что ответ следует искать в том, как создавались эти синсемические тексты.

Один безусловно эффективный прием регулярно использовался на уровне композиции, или *oikonomia*, то есть на уровне функционального подразделения текста на взаимозависимые разделы. Мои

наблюдения (пока очень ограниченные, но уже довольно показательные и подкрепленные данными других исследователей) позволили мне выделить особый тип семантического маркирования, связанного именно с композицией (*oïkonoμία*).

Речь идет о цитатах из тех отрывков священных текстов (в первую очередь, но не исключительно, библейских), к которым читатель должен обращаться, чтобы уяснить духовный уровень значения, на который в самом тексте опирается и исторический уровень. В статье, появившейся первоначально на английском<sup>31</sup>, я предложил называть эти поясняющие цитаты *thematic clues*, то есть «тематическими ключами». «Тематические ключи» хорошо узнаваемы благодаря особому месту, неизменно и по праву занимаемому ими в «топографии» текста. Можно думать, что наиболее образованные и начитанные читатели без особого труда могли их распознавать и, следовательно, прочитывать тексты с учетом всех их семантических уровней. Другие же — менее ученые, менее проникательные, либо менее любознательные, — если и не оказывались в полной тьме, то, во всяком случае, останавливались на полпути (что может произойти и с нами, читателями-потомками, так как мы часто не умеем подобрать нужные ключи и вынуждены либо использовать отмычки, либо останавливаться перед закрытыми дверями).

Понятия «поэтика истины» и «синсемия» помогают нам понять, сколь узок был тематический диапазон, в рамках которого работали православные славянские писатели. Этим благочестивым людям не позволялось придумывать героев, закручивать интриги так, как это делали, например, Жан Ренар в «Lai de l'ombre», Кретьен де Труа или Боккаччо, столь живо изобразивший словесные состязания рассказчиков и рассказчиц в «Декамероне». Православные славянские писатели должны были говорить об исторически достоверных вещах, стремясь привести их к общему знаменателю духовной истины (идет ли речь о святых или о грешном мирянине Игоре Святославиче). Тем не менее даже этим *scribae Dei* была по-своему знакома «игра», присущая литературе как словесному искусству, и в этой игре они применяли «правила», которые нам предстоит реконструировать и понять.

2.8. В стремлении найти ответ на вопрос, почему и до какой степени православная славянская литература игнорировала (и игнорировала ли вообще) формальные структуры «поэзии», понимаемой как стихосложение, приходится сталкиваться с такими ярко выраженными и часто встречающимися типами ритмико-синтаксической

сегментации, что невольно возникает сомнение: не идет ли здесь речь о применении прочно установившихся «правил игры», то есть о феноменах, сводимых к одному «принципу»? В этом томе читатель найдет исследование, посвященное специально *изоколическому принципу* в православной славянской прозе<sup>32</sup>. Должен подчеркнуть, что мои разыскания относятся к *прозаическим* текстам. Это значит, что основанные на распределении ударений ритмико-синтаксические структуры, которые я стремлюсь выявить, не относятся непосредственно к тому материалу, к которому обращаются ученые, пытающиеся реконструировать собственно поэтические традиции (хотя при этом, разумеется, не исключаются различного рода взаимосвязи): от Азбучной молитвы до поздней церковной гимнографии и особых форм «лирики» — как в случае монахини Евфимии (Despotica Eléna); от богатого наследия «древней церковной сербской поэзии» и «древнеболгарской поэзии» до сложных истоков стихосложения в русских, украинских и белорусских землях, изучаемых с должным вниманием к взаимоотношениям религиозной и народной поэзии.

В связи с *изоколическими* структурами мы также не можем говорить об *ornatus* или *κόσμος*, понимаемых просто как «языковые прикрасы» или внешнее «дополнительное украшение». Данный тип сегментации не только облегчал чтение-декламацию, но и имел непосредственно отношение к сигнификативной функции текста. Только после сегментации ритмико-синтаксической ткани того или иного отрывка, то есть после выявления *изоколических* соответствий, создающих особые эффекты параллелизма, мы сможем выделить семантические акценты, выраженные фонетическими перекличками, с помощью лексических или грамматических средств, паронимии, а также другими средствами. *Изоколическая* сегментация значима как на «надстрочном» уровне (выступая, по сути, в качестве ритмического маркера), так и на уровне внутренней синтаксической организации.

Однако *изоколические* структуры относятся лишь к одному — важному, но все же ограниченному — аспекту словесного искусства православных славян. Думаю, что пока преждевременно пытаться давать общую оценку этим структурам. Только когда в нашем распоряжении будет адекватный каталог приемов, регулярно используемых в достаточно широком и репрезентативном корпусе текстов, мы сможем попробовать предложить ту или иную общую интерпретацию на уровне литературной системы в целом.

На нынешнем уровне наших знаний обсуждение «основных принципов и проблем» в таких чрезвычайно добросовестных (и чрезвычайно ценных) работах, как книга К. Станчева, а также в более скромных исследованиях, таких как представленное здесь, имеют целью, прежде всего, определение предмета и области исследования. Мне представляется очевидным, что формальные структуры православной славянской литературы должны быть рассмотрены в свете общих принципов семантики или, точнее, как компоненты семиотической концепции, характерной для литературной цивилизации православных славян.

Эта семиотическая концепция нам известна в главных чертах, из которых К. Станчев составил общую картину, представляющую большой интерес для исследователей и, что особенно важно, опирающуюся на всю восточную христианскую традицию<sup>33</sup>. Теперь предстоит изучить основные детали, относящиеся к интересующей нас специфической области литературной традиции.

Мы знаем, что особая система знаков, представленная таким языковым соглашением, как церковнославянский язык, сама по себе подразумевает некую кодификацию фигур (*figurae*). Разработка этих *figurae* — синтактико-стилистического или звукового характера — в виде формул с «лексическим» значением (то есть застывших комплексов, эквивалентных «словам») была связана с концепцией образов, имевшей первостепенное значение для христианской мысли и особенно характеризовавшей византийско-славянскую традицию, на которую столь сильное влияние оказала доктрина Псевдо-Дионисия. Мы знаем также, что всякая познавательная деятельность опиралась на особое референциальное соотношение между земной реальностью и реальностью высшей истины. Но до сих пор не вполне ясно, какое место в этой общей системе религиозной мысли занимали славянские «письмена» как частная система. Чтобы углубить наши познания, думаю, нам следует опираться не только на авторитетные тексты, такие как «Шестоднев» Иоанна Экзарха или трактат Костенечского, но и — даже в большей степени — на те сведения, которые можно почерпнуть из писцовой практики, засвидетельствованной текстами.

2.9. Изучение формальных характеристик немалого числа православных славянских текстов затрудняют сложные и часто с трудом реконструируемые обстоятельства, которые могли сопутствовать их



передаче. Существуют расхождения во мнениях между некоторыми западными исследователями письменной традиции православных славян и многими специалистами, которые и в этой области полагаются на авторитет Д. С. Лихачева. В определенной степени я сам способствовал тому, чтобы — прежде всего у моих ближайших итальянских коллег — появились сомнения относительно некоторых идей, предложенных Лихачевым в его основополагающем труде, посвященном «текстологии»<sup>34</sup>. Оставаясь верным некоторым логическим постулатам традиционной «критики текста», я счел своим долгом настаивать на невозможности анализировать компоненты какой бы то ни было текстовой единицы, прежде чем для нее не будут установлены допустимые границы стабильности в *синхронической* перспективе.

Обсуждая некоторые общие вопросы на основе древнерусского материала, Д. С. Лихачев справедливо указывает на целесообразность исторического прослеживания трансформаций, которые та или иная текстовая структура может претерпевать вследствие работы переписчиков-редакторов. Заслуга ученого состоит в том, что он прояснил значимость этих инноваций для понимания основных особенностей древнерусской литературной традиции. Тот, кто изменяет текст, не обязательно портит его: часто его работа может считаться усовершенствованием.

Все это верно и существенно. Верно и то, что работа переписчиков-соавторов может быть прослежена только в диахронической перспективе. Я сам не только принял эти идеи, но и постарался разъяснить их самому себе и своим читателям, воспользовавшись понятием-термином «открытая традиция» в противоположность «закрытой традиции»<sup>35</sup>.

В «закрытой традиции» предполагается, что все компоненты текста должны передаваться в как можно более неизменном виде: «порча», сопутствующая передаче текста, может, таким образом, рассматриваться как «ошибка». В «открытой традиции» работе «переписчика» (даже исключительно прилежного, точного и старательного) сопутствует работа «переработчика-соавтора», а также «компилятора», который позволяет себе свободно вставлять в текст новые или почерпнутые из других «текстовых источников» материалы.

Эти типы передачи текстов приводят к разным результатам. Мне представляется очевидным, что их нельзя изучать с помощью одних и тех же критериев. В случае закрытой традиции задача исследователя текста заключается в выборе между «правильным вариантом»

и «ошибочным вариантом», причем решение должно основываться на допущении равенства «правильный вариант» = «первоначальный вариант». Понятие «первоначальный вариант» (возможно и другое определение — «подлинный») должно опираться на разумную убежденность в том, что рассматриваемая текстовая история началась с редакции «первоначального» текста, имевшей вполне законченную определенную форму, и что — именно потому, что мы имеем дело с закрытой традицией — неизменяемость этого текста всегда признавалась переписчиками. Переписчики могли относиться с подобным уважением к тексту, если знали, что он связан с именем важного автора (например, отца церкви), или, во всяком случае, полагали, что речь идет о тексте, наделенном особым авторитетом (лучший пример: боговдохновенные тексты Священного Писания, в которых, как объясняет Костенечский, ни один знак не мог быть изменен, поскольку «въсако же писме ѿи знаменіе кбе, не обрѣтаеи се на своеѣ мѣстѣ, нѣѣ домѣ влакы» («каждая буква или знак, который не стоит на своем месте, не пребывает в доме Господа»)<sup>36</sup>. Думаю, что терминологические формулы *traditio auctoris* и *traditio auctoritatis* хорошо отражают данную ситуацию. Исследователь текста должен уже не «реконструировать» *textus traditus*, а «распознать» его и опубликовать без «повреждений-ошибок».

Если традиция открытая, мы, очевидно, не можем считать «повреждениями» текстовые инновации, сознательно введенные писцами-соавторами в разные времена и при различных обстоятельствах. Также невозможно и постулировать существование некой «первоначальной» фазы, общей для *всего* текста. Это не означает, что нельзя изучать текстовую историю в целом. Но это значит, что понятие «текстовой истории» не может больше совпадать с понятием «истории текста». Вместо «текста» (в соответствии с определением, данным мной выше) нам следует обращаться к чему-то более изменчивому и не строго индивидуализированному, что я бы определил термином «текстовый материал».

В случае закрытой традиции исследователь текста, таким образом, исходит из существования некой начальной фазы, в которой текст индивидуализирован на *синхроническом* уровне, то есть все его компоненты возникают одновременно и все вместе составляют (вернусь к прежней попытке определить понятие текста) *совокупность знаковых элементов, взаимосвязанных между собой таким образом, что все вместе они образуют сложное и самостоятельное выразительное единство*.

В случае открытой традиции данная синхроническая база теряет определяющее значение, и в результате (вновь в соответствии с предложенной определяющей формулой) *утрачивается тождество* данной совокупности знаков, *поскольку некоторые знаковые элементы и их отдельные контекстуальные взаимосвязи уничтожаются или изменяются настолько, что перестают действовать взаимосвязи, отличающие языковую единицу в целом*. Казалось бы, исследователю текста не остается ничего более, как констатировать распад самого объекта исследования с перемещением его в диахроническую перспективу.

Я не думаю, что стоит соглашаться со столь негативным выводом. Диахрония немыслима без синхронии (представляя собой вертикальную ось в схематическом изображении, основанном на пересечении-оппозиции вертикальной и горизонтальной проекций). Чтобы сделать «критику текста» результативной, в случае открытой традиции нам следует сконцентрировать внимание на «горизонтальных», то есть *синхронических*, уровнях, которые мы можем извлечь из истории текстового материала, накопившегося в русле диахронического процесса. Вместо текста, целиком передаваемого (*traditus*) начиная с первоначальной редакции (закрытая традиция), мы будем иметь дело с кусками текстового материала, каждый из которых бывал *traditus* в разной степени, хотя и в рамках некой устойчивой *контекстуальности*. Если не полностью совпадающие единицы текста обнаружат наличие *общего текстового материала*, то этот материал засвидетельствует частную традицию не всего текста, а его составных частей. Если обнаружится, что у этих частей общая традиция (что весьма вероятно в компиляциях), то есть их можно будет отождествить хотя бы с фрагментарным *textus traditus*, мы сможем при исследовании исходить из наличия у них общей начальной фазы. Это равнозначно отнесению их к тому или иному конкретному *синхроническому* уровню. Таким образом, в указанных рамках мы сможем отличать правильные (первоначальные) варианты от неправильных (измененных в результате «ошибок» переписчиков, а не по инициативе писцов-соавторов), преследуя непосредственную цель текстологии, каковой является публикация «научных изданий» данного текстового наследия.

В сущности, исследователь текста, используя различные критерии, может, тем не менее, применять одинаковые методы при исследовании закрытой и открытой традиций, если они представлены достаточно большим и показательным корпусом текстов. В обоих

случаях исследователю придется проводить различие между правильными и неправильными вариантами, ориентируясь при этом на определенный синхронический уровень. В то время как в случае закрытой традиции этот уровень будет единым и совпадающим с первоначальным текстом, в открытой традиции различные синхронические уровни должны восприниматься как матрицы, отдельные для каждой истории текстовых материалов, сливающихся в диахроническом плане в более сложной контекстуальности.

Высказанные соображения относятся не только к текстовым материалам, объединенным в рамках одной, полностью известной или реконструируемой текстовой истории, но и к текстовым материалам, принадлежащим лишь к одной *фазе* текстовой истории, не всегда надежно связанным с предшествующими фазами, о которых имеются лишь самые скудные сведения.

Думаю, что к последнему случаю можно отнести трактат «О писменех» черноризца Храбра, ценное научное издание которого осуществила А. Джамбеллука-Коссова<sup>37</sup>. На мой взгляд, имеющиеся материалы не позволяют связать определенную *traditio auctoris* с загадочным именем монаха Храбра: возможно, речь идет о вымышленном и условном имени, относящемся скорее к полемисту — он же рассказчик — как персонажу, чем к автору известного конкретного текста. Несомненно, однако, что именно в силу наличия устойчивой *traditio auctoritatis* текстовый материал обнаруживает существование единого *textus traditus*. Это обстоятельство — в пользу которого А. Джамбеллука-Коссова привела убедительные доказательства — позволило автору критического издания удачно использовать классические методы текстологии, установить и дать оценку *recensio codicum*, затем перейти к *collatio* и к изучению различных вариантов и, наконец, подойти к *constitutio textus*. Тем не менее, нельзя не отдавать себе отчета в том, что текстовая документация начинается с кодекса XIV в. Что же позволяет нам думать, что *textus traditus*, столь четко выявленный в работе Джамбеллука-Коссовой, восходит к более ранней эпохе (к X в., а значит, ко «времени жизни Храбра», согласно очень распространенной точке зрения)? Почему бы не рассмотреть ту возможность, что до XIV в. совокупность знаковых элементов, которые мы здесь находим взаимосвязанными между собой так, что вместе они порождают это (или «именно это») формальное единство, не существовала как таковая, или что ее нынешние компоненты являлись частью другой суммы текстовых материалов?

В пользу этой гипотезы можно было бы привести то обстоятельство — безусловно, небезынтересное, — что *codex vetustissimus* 1348 г. написал монах Лаврентий, известный книжник времен болгарского царя Ивана Александра. Возможно, что Лаврентий вел себя как добросовестный переписчик, а не как «писец-соавтор» (или даже «пересказчик» или «цензор»). Однако и обратное предположение мне кажется небезосновательным. А если до редакции Лаврентия существовал некий более объемный текст, иначе изложенный и по-другому составленный? Или, возможно, несколько текстов, полемическую суть которых тот же Лаврентий (или кто-то другой незадолго до него в той культурной атмосфере, когда начала обозначаться новая фаза дискуссий вокруг «вопроса о (церковнославянском) языке») передал в новой, актуальной трактовке, то есть в *новом тексте*? Слишком многими вопросительными знаками окружен предполагаемый начальный период истории этого текста, чтобы мы могли с уверенностью отнести его — в той форме, в которой он нам известен — к тому или иному базовому синхроническому уровню, отличающемуся от засвидетельствованного самим кодексом 1348 г. Я говорю «вопросительные знаки» и настаиваю на этом выражении. Я не претендую на знание того, в каком объеме и какой текстовый материал существовал до 1348 г., и не хочу отрицать целесообразность выдвижения *гипотез*: но недопустимо смешивать гипотезы с тем, что нам действительно известно.

К вышеизложенным текстологическим рассуждениям, к которым я приступил лишь для того, чтобы дать читателям наглядный пример, я должен прибавить по крайней мере еще одно наблюдение. Наша неуверенность происходит не оттого, что мы располагаем только *поздними* кодексами. Само по себе это не создало бы серьезных трудностей. Вспомним классический случай с трактатом Цицерона «Брут», дошедшим до нас только в рукописях гуманистической эпохи<sup>38</sup>. Дело в том, что Храбр и Цицерон — не одно и то же. В случае Цицерона мы имеем не только гораздо более устойчивую *traditio auctoris*, но гораздо более веские доказательства того, что дошедший до нас текст существовал «с самого начала» и, благодаря мощнейшей *traditio auctoritatis*, всегда оставался тождественным себе.

Примерно те же рассуждения можно было бы отнести и к гораздо более поздним текстовым материалам, таким как относящиеся к «Повести о Петре и Февронии», великолепно исследованной несколько лет назад Р. П. Дмитриевой<sup>39</sup>. Единство текстовой документации здесь менее отчетливо, так что выделяются по крайней

мере шесть «редакций», первая из которых представлена не менее чем тремя вариантами, а вторая двумя. Тем не менее я полагаю, что сравнительное изучение *общего текстового материала* привело бы к выявлению фрагментов *textus traditus*, которые можно отнести к определенным синхроническим уровням (но, разумеется, не всегда можно соотнести с какими-либо четкими «датировками») <sup>40</sup>. Мне представляется возможным на этой основе предпринять критическое издание, включающее по крайней мере частичные *constitutiones textus*. И здесь, как в случае с трактатом Храбра, текстовая история, как кажется, начинается с «первоначальной», по крайней мере с функциональной точки зрения, редакции, которую Р. П. Дмитриева также приписывает Ермолаю-Эразму. Ермолай-Эразм даже определенно назван «автором Повести о Петре и Февронии» <sup>41</sup>. Что значит «автор»? Тот, кто создал новую *редакцию*, переработку или адаптированную версию предшествовавшего текстового материала? Или тот, кто, хотя бы даже используя более ранние *текстовые источники* (на существование которых указывают серьезные факты), сочинил *новый текст*? Параллель между историями монаха Лаврентия и Ермолая-Эразма, казалось бы, выглядит обоснованной. Однако Ермолай-Эразм назван «автором», Лаврентий же — нет. Возможно, что все именно так и обстоит, но как мы можем в этом удостовериться?

Я бы не хотел, чтобы у читателя сложилось впечатление, что мое настойчивое внимание к неясным аспектам текстовой традиции объясняется исключительно стремлением — из любви к деталям или мелочного педантизма — подчеркнуть лишь второстепенные, в сущности, аспекты огромного комплекса научных вопросов, возникающих при попытке целиком осмыслить православную славянскую традицию. Выводы, которые мне представляется возможным сделать на основе всего изложенного выше, возвращают нас к важной проблеме изучения формальных структур. Если мы согласимся с тем, что православные славянские тексты действительно подвергались изменениям, характерным для открытой традиции, имея при этом в виду, что открытая и закрытая традиции могли смешиваться (оставляя нам возможность поупражняться в текстологической проницательности), то нам придется потрудиться, прежде чем разместить ту или иную страницу, период, несколько строк или целую главу в соответствующей исторической перспективе. В литературной цивилизации, где образ пишущего отождествлялся с образом *scriba Dei*, «литературная собственность» и любой эквивалент «авторских прав» не вызывали большого уважения. Отсюда большое число

анонимных памятников, а также составленных из фрагментов, написанных разными книжниками в духе творческого «коллективизма», не слишком отличающегося от фольклорных традиций<sup>42</sup>.

Думаю, следует подчеркнуть здесь тот факт — безусловно, во многих отношениях не слишком обнадеживающий, — что, когда мы пытаемся анализировать внутреннюю фактуру того или иного православного славянского текста, мы порой оказываемся не в состоянии в точности определить, что же мы читаем, к какой «синхронической горизонтали» принадлежат данные слова, строки или страницы и на каком уровне «диахронической вертикали» они могут располагаться.

В настоящий момент я вижу лишь один выход из этой весьма запутанной ситуации. Принимая как объективную реальность существование литературной цивилизации, где не придавалось большого значения ни индивидуальности авторского стиля, ни формально-композиционному своеобразие отдельным текстам, мы должны сосредоточить внимание на *инвариантах* традиции. Формулы, концептуальные и формальные схемы, «модели» и «модули», принципы и методы письменной деятельности могут изучаться как *элементы*, образующие систему благодаря *взаимосвязям* (как внутренним, так и внешним — вспомним определение, которое дал системе Л. фон Бергаланфи), которые, вследствие устойчивости общей для всей православной славянской литературы традиции, были довольно прочны.

Указанное — преимущественно синтетическое — исследование *инвариантов*, которые традиция превращает в *функциональные константы* литературной системы, отнюдь не препятствует аналитическому изучению отдельных текстов и деятельности таких литературных индивидуальностей, как Климент Охридский, Иоанн Экзарх, Иларион Киевский, Нестор, Кирилл Туровский, Симеон Неманя, великий жупан Стефан, Савва, архиепископ Арсений, Доментиан, архиепископ Данило II, Евфимий Тырновский, Константин Костенечский, Епифаний Премудрый, Киприан, Григорий Цамблак, Пахомий Логофет, Вассиан Патрикеев, князь Курбский и многие другие «деятели литературы» *Slavia orthodoxa*, начиная с IX—X вв. и до самой зари Нового времени. В то же время вклад этих создателей и оформителей литературных стилей невозможно объективно оценить, если мы не уверены в том, что текстовые свидетельства, относящиеся к их произведениям, «чистые» и «подлинные», а не фальшивые.

Учитывая общий антииндивидуалистический дух литературной цивилизации православных славян, мы не можем утверждать, что

«писатели», подобные только что упомянутым, только лишь потому, что их авторитет, судя по всему, был огромным и их имена нам известны, также не смешивали в своих произведениях работу «автора» с работой писца-переработчика, составителя краткого переложения и даже переводчика. Следует иметь в виду, что в православной Славии «компилирование» и «сочинение» текстов рассматривались как действия не только взаимодополняющие, но и подчас нераздельные. Думаю, можно утверждать, что «компилирование» и «сочинение» — это не что иное, как технические *уровни* в работе православных славянских «авторов»<sup>43</sup>.

Составители *сборников*, таких как Златая чепь, Златоуст, Измарагд, или даже дамаскинов чаще всего придерживались определенных схем, в силу чего соответствующие тексты — будучи главами новой книги — становились контекстуальными составляющими новой композиционной структуры. В сущности, именно таковыми и были типичные книги, циркулировавшие в *Slavia orthodoxa*. Современные историки и исследователи письменных памятников «произвольно» (хотя порой и небезосновательно) изымают интересующие их тексты из их исторических контекстов. Я не отрицаю, что эта операция может быть во многих отношениях полезной. В самом деле, только так мы можем сгруппировать тексты, важные с точки зрения эстетики, лингвистики, истории и т. д. Однако мы не должны верить в филологическую реальность наших нынешних научных сборников, то есть не должны забывать об *истинных* рамках, в которые веками были заключены данные произведения. Только в том случае, если мы, в соответствии с филологическими требованиями, поместим их в эти «несущие конструкции», мы сможем определить некоторые их важнейшие характеристики, такие, например, как их размеры. Несколько лет назад Анджоло Данти привлек внимание ученых к функциональным соотношениям между *длинными вариантами* и *короткими вариантами*<sup>44</sup>. В свою очередь, можем мы задать вопрос: насколько «размеры» вариантов обусловлены использованием стандартной компилятивной техники? Имея дело с текстами, которые считаются короткими, должны ли мы предполагать существование у них длинных вариантов? Может быть, тексты редактировались — сознательно или механически — таким образом, чтобы соответствовать композиционным схемам *сборников*? Сами ли «первоначальные» авторы сознательно приспосабливались к этим схемам или адаптация является результатом вторичной обработки текстов «авторами» *сборников*?



Здесь мы можем вспомнить «Слова» проповеди, приписываемые Серапиону Владимирскому, и трактат Храбра. В печатном издании Петухова четыре из пяти проповедей Серапиона занимают около шестидесяти строк каждая<sup>45</sup>. В одной проповеди, второй по счету, немногим более восьмидесяти строк. Около восьмидесяти строк (в печатных изданиях П. А. Лаврова и К. Куева) и в тексте «О писменех»<sup>46</sup>. Можно предположить, что речь здесь идет о неких стандартных размерах, соответствующих традиционным схемам компилирования либо сочинения.

Компиляторы *сборников*, адаптируя тексты к архитектуре нового контекста, вовсе не обязательно ограничивались «кройкой», «шитьем» и «штопкой». Можно думать, что они также «заново переписывали» некоторые куски текста, вставляя различные «сигналы», такие, например, как цитаты из священных текстов, соответствующие основным целям сборника (что, по-видимому, вполне естественно для хорошо разработанных в тематическом и идеологическом плане сборников, таких как Изборники, составленные для Симеона и адаптированные для Святослава), или прибегая к формулировкам, продиктованным новыми агиографическими критериями (чем можно было бы объяснить, например, различное обращение с общим текстовым материалом в двух основных редакциях «Повести об Ульянии Осорьиной»)<sup>47</sup>.

Все больше и больше вопросов и все новые возможности исследования неизвестных областей письменной культуры православных славян возникают на горизонте нашего исследования по мере того как углубляются и расширяются наши критико-методологические рассуждения. Однако у меня нет ощущения, что еще не решенные вопросы вскоре окончательно потонут в общих рассуждениях. Не поддаваясь излишне оптимистическим настроениям, я сказал бы наоборот: мы имеем здесь дело не столько с сомнениями, сколько с новыми любопытными фактами, подтверждающими правильность предложенного историографического подхода<sup>48</sup>.

3. Думаю, я достаточно подробно объяснил причины того, почему я считаю целесообразным изучение литературы *Slavia orthodoxa* Средних веков и начала Нового времени как единого целого. Эта литература, как мы видим, характеризуется одними и теми же религиозными традициями, одним письменным языком, единой литературной доктриной, наличием общих формальных приемов и семантических моделей, а также одинаковым отношением к текстам.

Теперь я хочу перейти к краткому рассмотрению другого ареала литературной цивилизации, о котором я упомянул в начале данных методологических рассуждений. Вопрос, который, возможно, более всего интересует читателей этой книги, состоит в том, до какой степени *Slavia romana* может рассматриваться в качестве типологического соответствия по отношению к *Slavia orthodoxa* и возможно ли вообще такое сравнение.

Я ограничусь рассмотрением этой проблемы в общих чертах, не вдаваясь в дискуссии по поводу специфических аспектов изучаемой литературной традиции. На мой взгляд, для такого ограничения есть, по крайней мере, две веские причины. Первая: эта книга посвящена литературе *Slavia orthodoxa*. Вторая: я гораздо больше занимался православной славянской литературой, чем средневековыми литературами в *Slavia romana*. То, что об этих литературах я не так много могу сказать, разумеется, не означает, что сама по себе эта тема не столь же важна и сложна и не требует в равной степени выработки новых методологических подходов.

3.1. Наиболее явная параллель, которую мы можем провести между *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*, основана на том, что в обоих случаях многочисленные славянские народности, включая прототипы современных наций, в начале своего исторического пути вовлекались в грандиозный процесс «культурного обучения» со стороны христианского мира. Как на территориях, соприкасавшихся с восточным христианством (называемым «православным» согласно терминологии, родившейся в процессе полемики и утвердившейся после разделения церквей, которое приняло окончательную форму в начале нового тысячелетия), так и в землях, относившихся к западному христианству (которое называют «католическим» в соответствии со столь же полемической формулой и после тех же событий), книжная деятельность происходила в соответствии с общими моделями и нормами, отражавшими отношения между властью религиозной и властью светской. Как на западе, так и на востоке христианской Европы от «культурной политики» религиозных институтов зависело, среди прочего, официальное признание того или иного письменного языка.

Сходство ситуаций не привело, однако, к одинаковому развитию. Культуры обоих ареалов достаточно быстро обнаружили существенные различия не только в области религиозной мысли, но и даже в еще большей степени в социальной, этической и политической

практике, а также — что для нас наиболее важно — в представлениях о литературной деятельности и ее практических воплощениях.

Как и в случае со *Slavia orthodoxa*, важно подчеркнуть, что *Slavia romana* — это не сообщество «народов» или «наций», понимаемых как естественные институты, а культурная общность. Этноязыковое родство, которое и в этом случае подразумевается под термином *Slavia*, стоящим в определении на первом месте, безусловно, сыграло заметную роль в жизни этой общности. Однако в нашей историографической перспективе его значение должно быть установлено в рамках той системы культурных компонентов, к которой относится второй определяющий элемент — общее определение *romana*.

3.2. Формальное рассмотрение данного концептуального параллелизма могло бы подтолкнуть нас к замене *Slavia romana* на *Slavia catholica*<sup>49</sup>. Однако, поступая так, думаю, мы бы поддались обманчивому соблазну искусственной симметрии.

Действительно, в том, что касается религиозной жизни, руководящая роль «католической» церкви была не менее сильной, чем роль «православных» церковных институтов. Однако ее власть проявлялась не в столь исключительных формах.

На «католическом» Западе противоречия между светскими и религиозными властями приняли более яркие и социально значимые формы, чем у восточных христиан. Эти противоречия — особенно ярко выразившиеся в таких серьезных религиозно-политических кризисах, как, например, борьба за инвеституру — оставила отпечаток не только на уровне верховных властей папства и империи, но и на местном уровне. Епископы и светские феодалы, монастыри и военные организации, суды и церковные синоды оспаривали друг у друга священные и мирские функции от Атлантики до неустойчивых польско-киевских, польско-литовско-татаро-московских, сербо-хорватских или венгро-хорватско-турецких границ (вплоть до той территории на границах современной «восточной Европы», где понятие «католичность» постепенно идентифицировалась — вплоть до возникновения мессианской идеи «защитной стены» — с понятием «christianitas» в соответствии с представлением «Европа» = «христианский Запад»).

В течение непосредственно интересующей славистов полутысячелетней истории Запада эпохи Средневековья и начала Нового времени соперничество между светскими и церковными властями предоставляло большую свободу выбора в интеллектуальной, художественной и литературной жизни. Хотя основные религиозные

модели разрабатывались и санкционировались с догматической точки зрения служителями церкви, одновременно могли существовать и развиваться и другие культурные схемы. В их создании могли участвовать многие светские книжники: правители, дворяне, делопроизводители, нотариусы, служащие суда, магнаты, буржуа и протобуржуа, жившие в городах и коммунах, бродячие «интеллектуалы» — преподаватели и студенты университетов.

Нельзя сказать, что социокультурное разнообразие и динамика, отличавшие Прованс и Бургундию, Португалию, Кастилию и Арагону, Англию, Неаполь и Сицилию во времена Фридриха II, Тоскану и Паданскую равнину в Италии, Франконию, Швабию и Тюрингию, были характерны и для славянских земель, входивших в состав западного христианства. Нельзя говорить и о том, что в Средние века и в начале Нового времени культурная жизнь была одинаково интенсивной во всех регионах этой части Славии. Вероятно, можно лишь провести параллель между более ярко выраженной церковностью славян-католиков по сравнению с населением других областей христианского Запада и, с другой стороны, более строгим соблюдением религиозно-социальных догм православными славянами по сравнению с греко-византийским миром (достаточно открытым для восприятия светской культуры, хотя и нередко нетерпимым к идеологическим разногласиям и отклонениям). В случае славян-католиков также можно говорить о типичных условиях «миссионерской земли» (*«terre di missione»*). И все же своеобразное соперничество между церковными и светскими властями, типичное для западного христианства в целом, способствовало тому, чтобы культура славян, населявших территории от Адриатического побережья до бассейна Буга, характеризовалась заметной динамикой «западного» типа.

Именно на этой историко-культурной основе, по-моему, можно построить общую историографическую картину формирования, развития, консолидаций и расколов, поочередно происходивших в интересующей нас литературной цивилизации. Использование общего определения «славянский» оправдано тем объективным обстоятельством, что принадлежность к одному и тому же языку, понимаемому в смысле *ἑθνος-γλώσσα*, приобрела решающее значение с того момента, как западные миссии начали переходить *Sclavorum fines*<sup>50</sup>. Именно различные нюансы общего представления об этом языке определяли ориентацию христианизации Польши во времена Мешки I на чешские миссионерские центры, подтолкнули чеха Адальберта (Войтеху) к походу на север Польши, во времена Карла IV

заставили хорватов, использующих глаголицу, прийти в Богемию, в самом начале литературной истории сделали возможным появление у хорватов собственного варианта чешской легенды о св. Вячеславе, тем самым способствуя зарождению чешско-хорватской культурной общности, и на заре гуманизма привели к тому, что чешский и польский можно было рассматривать как варианты зарождающегося литературного койне.

В связи с этим можно напомнить, что идея славянской языковой общности (всегда присутствовавшая в средневековой традиции) была хорошо известна еще в эпоху Возрождения одному из отцов новой польской литературы — Лукашу Гурницкому. Нас не должен удивлять тот факт, что представленное этим писателем достаточно точное деление языков, происходящих из общего славянского корня (*które z słowiańskiego poszły*), основывалось на культурной типологии, имевшей политическую окраску, с аллюзиями и упоминаниями о турецко-христианском противостоянии — основной теме в тогдашней Польше. Гурницкий объединял в единый блок южнославянские языки (*racki, serbski, charwacki, bułgarski*), которые — из-за турецкого владычества — он рассматривал как отклонившиеся от христианской культурной традиции (*mają coś pogańskiego, bo się od Turków spachali* — «имеют нечто языческое, потому что научились от турок»). Славянский язык большого восточного соседа также кажется ему недостаточно чистым: *ruski zaś surowy* («русский язык кажется грубым»). Образованному и культурному славянину остается выбор только между чешским, который, впрочем, настолько красив и изящен, что звучит немужественно (*Czeski język jest piękny, ale jakoby troszkę pieszczący a mężczyźnie mało przystojny* — «Чешский язык красив, но как будто с примесью какой-то слащавости, и не приличен мужчине»), и польским, который был бы вполне подходящим, если бы только не имел этих проклятых звуков, столь труднопроизносимых, что все лицо говорящего перекашивается: *Nasz też polski zda się trudny, a jakoby człowiek całą głową a gwałtem mówi* («Наш польский язык также кажется трудным, как будто человек говорит всем лицом и с усилием»)<sup>51</sup>.

Ошибочным является живучее представление (в духе концепций, использовавшихся сторонниками русофильского панславизма в ходе национально-конфессиональной полемики) о том, что славяне, жившие в землях, где богослужение велось на латыни, уже в первые века нашего тысячелетия утратили чувство своей принадлежности к культурно-языковой общности, четко выделявшейся среди окружающих народов. Если бы это чувство отсутствовало, то семена,

поселянные гуситским восстанием и последующей языковой пропагандой протестантов, не упали бы на столь плодородную почву в эпоху возникновения «славянских вопросов о языке».

Следовательно, говоря о *Slavia*, не только возможно, но и необходимо настаивать на культурной значимости этноязыкового сознания славян-католиков.

Было бы не совсем правильным, по-моему, сводить весь комплекс культурных установок, свойственных этому региону *Slavia*, к одному слову «католицизм». Не только набор религиозных догм объединял славянскую этноязыковую группу с другими группами, относящимися к западному христианству. Латинская культура открывала для славян-католиков доступ к богатейшему наследию идей и понятий, унаследованных от античности, обработанных разнообразными интеллектуальными течениями западного Средневековья и часто получавших распространение в ином виде, чем это было принято у теологов и служителей церкви.

Таким образом, отличительной чертой этой части *Славии*, по-видимому, является культура, которая — в отличие от того, что происходило в *Slavia orthodoxa* — не целиком зависела от доктрины церкви. Этот факт придает большое значение изучению литературы данного региона.

При изучении этой литературной цивилизации нам нужно исходить не из господствующей религиозной доктрины, а из рассмотрения различных аспектов риторико-поэтической традиции. Не все были *scribae Dei*. Разнообразие формальных средств было, безусловно, большим, чем у православных славян, учитывая, что могли иметь место такие, например, принципы, как провозглашенный рассказчиком в «Alexander bohemicus»: *To še vše bez diva děje: / ktož kak umie, ten tak pěje*<sup>52</sup>. Это означает, что каждый мог писать по-своему.

Признав неадекватность термина *Slavia catholica*, мы, тем не менее, должны найти определение, отражающее наше историографическое представление о совокупности культурных феноменов, связанных с различными славянскими народами, относящимися к западному христианству. Объектом нашего исследования является, по сути, культурная общность, которая — как и в случае со *Slavia orthodoxa* — выделялась на фоне более крупной общности, с одной стороны, по «национальному (в широком смысле) признаку» (славяне), с другой же стороны, обладала «наднациональной» внутренней энергией.

Термин *Slavia latina*, на первый взгляд, хорошо представлял бы идею «варварской» общности, которая, благодаря вхождению в «латинскую церковь», присоединилась к средневековой и гуманистической культуре «латинской Европы». Действительно, этот термин пользуется заслуженным уважением<sup>53</sup>. Мне кажется, однако, что он таит в себе опасность преувеличения роли латинской культуры вообще, представляя ее как чуть ли не важнейший фактор в более сложном процессе и приуменьшая, например, значение германского компонента. Настаивая на славяно-латинской диалектике, мы могли бы потерять из виду сложное взаимодействие латинских, славянских и немецких культурных импульсов в языковой и литературной цивилизации средневековой Богемии и в словенских землях вплоть до эпохи Реформации.

То, что немецкая традиция в Богемии была связана с целой иерархической системой, важной с точки зрения формирования культурных моделей внутри славянской этноязыковой общности, единой в общих чертах вплоть до Адриатического побережья, хорошо выразил один из римских пап. «*Historia bohémica*» папы Пия II (Энея Сильвия) начинается с замечания о том, что язык чехов «ничем не отличается от языка долматов» и что в Богемии, по «древнему обычаю», «в церквях обучают народ, говоря по-немецки», а «на кладбищах» и в других местах, находящихся под юрисдикцией каноников и других людей церкви, получающих «доходы», проповедуют по-чешски. Только нищенствующие монахи могли проповедовать на том языке, который они предпочитали<sup>54</sup>.

Растворять в общем понятии «латинской культуры» немецкую традицию, благодаря которой в Богемию пришла поэзия миннезингеров и тем самым провансальские и французские литературные модули, было бы столь же неправильно, как и сводить к «латинскому» уровню специфически романские влияния, достигшие хорватских земель сначала во франко-венецианской, а затем в итальянской форме.

Объединяющая, наднациональная функция латыни оставалась бесспорной на протяжении веков. Однако литературная цивилизация, использовавшая этот «надъязык», была отнюдь не настолько монолитно латинской, насколько славянская литературная цивилизация, в которой основная роль принадлежала церковнославянскому.

Отмечу также, что, если бы мы представляли славян-католиков полноправными участниками истории европейской латинской культуры, мы бы слишком расширили область исследования, настолько,

что многие научные представления оказались бы размытыми. Интересующая нас культурная общность не имела в посткаролингском Средневековье многочисленных или серьезных духовных взаимосвязей ни с Францией, ни тем более с Иберийским полуостровом или латинской культурой островов европейского севера. Границы, в которых существовала эта часть славянского мира, не могли превосходить границ Империи и территорию, на которой непосредственно проводилась имперская (или антиимперская) политика папства.

Учитывая все вышесказанное, я полагаю, что использование формулы «*Slavia romana*» имеет немалые преимущества. Определение «*romana*» отсылает к наднациональной идее, характеризующей не только такие универсальные институты, как Империя или папство, но и свойственную им особую культурную диалектику. Эта идея не имеет того же значения во франко-иберийской или островной латиноязычной культуре.

Можно сказать, что в Средние века и в начале гуманистической эпохи *Slavia romana* представляла собой культурную общность, характеризовавшуюся особыми этноязыковыми признаками и находившуюся на постоянном пересечении сфер идеологического влияния Святой римской церкви и Священной Римской империи. «Римскость», таким образом, была маркированной в политико-религиозном смысле; территориально ограниченной, но потенциально экуменической и с сильной «апостольской» закваской; «римскость» способна была принимать специфически славянские черты и становиться матрицей для новых идеологических схем: от мифа о *Translatio imperii ad slavos* при Карле IV до той *rex romana*, которая должна возникнуть вместе с австрославизмом, и до хорватского (и венгро-хорватского) культа апостольского величия Габсбургов; от идеальной Республики, которой управляют *senatus populusque polonus* до экуменического империализма Польши эпохи Контрреформации.

*Slavia romana* — историографическое понятие, относящееся к культурной общности Средневековья и начала Нового времени, контуры которого я попытался обрисовать, — не может отождествляться с более поздними мифами, порожденными ее идеологическим наследием. Эти мифы имеют к ней не большее отношение, чем к *Slavia orthodoxa* — многочисленные панславистские фантазии, распространенные в Российской империи Нового времени. Тем не менее в обоих случаях прослеживание позднейших идеологических трансформаций может способствовать более четкому определению соответствующих исторических матриц, подобно тому как с помощью гиперболы или



литоты можно представить реальные образы, о которых идет речь: нельзя искажать, преувеличивать или преуменьшать значение того, о чем не имеешь твердого представления.

3.3. «Горизонтальная» перспектива, к которой относится понятие общей для всей *Slavia romana* литературной цивилизации, непосредственно связана с перспективой «вертикальной», то есть историей литератур отдельных народов: хорватов, словенцев, словаков, чехов и поляков (если — несколько упрощая — говорить только о крупных этноязыковых образованиях и оставить в тени не только такие «исторические меньшинства», как кашубы, но и «маленькие нации», например лужицких сербов: несмотря на явную «славяно-германскую» специфику, существенную роль в их культуре играли традиции Священной Римской империи).

Думаю, излишне повторять сказанное выше: изучение наследия большой литературной цивилизации означает не преуменьшение исторического значения каждого из компонентов этой цивилизации, а, напротив, рассмотрение их в новом свете.

С целью более точного определения «контуров» *Slavia romana* (не «границ», поскольку речь идет не о политико-государственных образованиях, а о культурной общности), на мой взгляд, целесообразно учитывать и один психологический фактор, нерелевантный на научно-теоретическом уровне, но значимый на уровне практическом. Идея о том, что *Slavia romana* менее «важна», чем *Slavia orthodoxa*, может укорениться даже в умах прекрасных ученых (включая немалое число европейских и американских славистов, воспитанных в духе прагматически-наивного руссоцентризма), пораженных «необъятностью» «России» Нового времени (часто рассматриваемой через призму послепетровской «империи»). Специалисты по Средним векам и исследователи, изучающие истоки современных европейских литературных цивилизаций, должны учесть, что в интересующий нас период «русский» мир еще не был столь смешанным, еще не закрепился на среднем течении Волги и что его колонизаторская экспансия за Урал началась только в XVI в.

Хронологические рамки существования средневековой *Slavia romana* включают временной промежуток между IX—X вв. и эпохой великих географических открытий (походов через Атлантику и — по суше — до Тихого океана). В этот период культурный ареал *Slavia romana* и с территориальной точки зрения незначительно уступал *Slavia orthodoxa*. Не упуская из виду тот факт, что этноязыковые

отношения начиная с IX—X вв. и до расцвета династии Ягеллонов и наступления турок (XV—XVI вв.) отнюдь не оставались неизменными, мы тем не менее можем поместить средневековую *Slavia romana* в ареале, ограниченном с запада линией, идущей от устья Одера до Истрии и Адриатического побережья, и — с востока — линией, идущей от Адриатики до Буга и Балтийского моря. Речь идет о весьма значительной территории, сравнимой с той, которую занимала этноязыковая общность германских народов.

Иноязычная германо-мадьярская полоса, «разрезающая» поперек (с востока на запад) центр *Slavia romana*, выполняла, безусловно, важную функцию в истории этой общности. И в нашем исследовании мы должны иметь это в виду. Однако не имеет смысла оценивать этот разрыв между чешско-польским и словено-хорватским комплексами как «позитивный» или «негативный». Разные типы германо-мадьяро-славянских культурных симбиозов, характеризовавших жизнь дунайских регионов, различным образом влияли на феномены, связанные с пониманием и определением обоих компонентов — славянского и «римского» — нашей историографической формулы.

3.4. В то время как в случае *Slavia orthodoxa* можно говорить о литературной системе, в которой «единицы выражения» функционально объединялись с помощью одного (очень гибкого) языка и единой доктрины (имплицитно предписывавшей использование единого набора поэтико-риторических норм), литературные феномены в средневековой *Slavia romana* «образовывали систему» постольку, поскольку они сложным образом реагировали на импульсы, постоянно исходившие извне; типологическое единообразие этих импульсов обеспечивалось наднациональными структурами латинской культуры.

Разумеется, не все, что происходило в культурной жизни *Slavia romana*, выражалось с помощью латинского языка. Как я уже отмечал, мне представляется, что в этой связи нужно избегать любой формы «панлатинизма». Тем не менее тип «римской» культуры, на мой взгляд, являлся наиболее стабильной и престижной *внешней рамкой* для данной части славянской литературной цивилизации. Латынь не только как священный язык, но и как официальный язык большей части светской администрации была наиболее удобным инструментом, облегчавшим реализацию особых отношений *взаимосвязи*, на которых основывалась литературная система, или

«подсистема», включающая славянские единицы выражения. Если сама «игра» могла быть славянской (в палеохорватской, палеословенской, палеочешской, палеопольской или «церковнославянской» глаголической форме), то «правила игры» задавались той «суперсистемой», к которой в нашей историографической формуле относится прилагательное «romana».

Отсюда следует, что, изучая общее литературное наследие *Slavia romana*, мы сможем использовать главным образом два подхода: 1) выявить на фоне общего наследия средневековой *latinitas* культурные установки «римской» цивилизации (то есть того особого латино-германского ареала, который напрямую зависел от имперской и папской власти), служившие образцом для литературной цивилизации *Slavia romana*; 2) определить отношения, связывавшие эту внешнюю рамку с элементами системы, характерными для местных книжных традиций.

3.5. «Правила игры», заданные «римской» внешней средой, обуславливали различия между литературными цивилизациями *Slavia romana* и *Slavia orthodoxa* не только в плане выбора и иерархии языковых инструментов, но и в плане выработки понятийных и формальных моделей. Именно распространение в *Slavia romana* риторико-языковых моделей «западного» типа и сделало возможным впоследствии быструю кодификацию — от Адриатики до Балтики — новых систем «славянских национальных литератур», построенных по моделям гуманистической поэтики эпохи Возрождения и *Questione della lingua*.

Исследуя проблему языка в *Slavia romana*, не следует некритически воспринимать полемически заостренное, вдохновленное «панславизмом» мнение, согласно которому — в отличие от того, что происходило у «более свободных» православных славян — славяне-католики подвергались тотальной латинизации, открыто антинародной и антинациональной.

На самом деле положение гораздо запутаннее. Тот факт, что принадлежность к римской церковной юрисдикции совершенно не подразумевала, что функцию письменного языка может выполнять только латынь, настолько очевиден, что нет нужды об этом говорить. Здесь можно вспомнить не только о колоссальном расцвете в Средние века традиций, использующих *lingua vernacula* (провансальский, старофранцузский, итальянский, португальский, испанский, древненемецкий, древнеанглийский, гэльский), но и о том,

что проблема эффективного использования местных наречий в западных провинциях с целью воздействия на все народные сословия была хорошо знакома римской церкви уже в начале IX в., о чем свидетельствует предыстория христианизации славян.

С точки зрения церковной доктрины Рим и Константинополь проводили в основном схожую языковую политику. То или иное поведение различных церковных властей по отношению к «новым» языкам зависело от сложившейся политической ситуации. Вряд ли следует думать, что в XI—XII вв., в период расцвета провансальской культуры, в болгарских землях, подвергавшихся систематической эллинизации, на Константинополь смотрели как на более либеральный в плане языковой политики центр власти, чем Рим.

Изучение исторических обстоятельств, приведших к выработке особых «правил игры» в языковом устройстве римско-славянской общности, должно учитывать социальные, политические и экономические отношения в папско-имперском пространстве не меньше, чем общие принципы религиозной доктрины. Как кажется, не следует априори предполагать, что языковая ситуация в *Slavia romana* принципиально отличалась от той, например, ситуации, которая определяла культурный статус немецких наречий.

Условной отправной точкой для нашего исследования мог бы послужить 813 г., когда Турский собор урегулировал вопрос об использовании в качестве апостольского языка *lingua rustica* не только *romana*, но и *thiotisca*<sup>55</sup>. Есть веские основания предполагать, что в IX в. та же общая ситуация, которая порождала интерес церковных властей к немецким наречиям (*lingua thiotisca* или *teudisca*), подталкивала к аналогичным рассуждениям и светскую администрацию, ответственную за военную политику. Об этом свидетельствуют двуязычные германо-романские тексты Страсбургских клятв 842 г. Сообщение Нитарда об этом событии само по себе является формализованной интерпретацией языковых и юридических отношений<sup>56</sup>. Рассказчик (Нитард) пишет по-латыни и, с точки зрения латинских (то есть официальных) критериев, определяет законное положение и функцию двух «национальных» наречий: «*Lodhovicus... testatus est: Pro deo amur et pro christian poblo... Karolus teudisca lingua testatus est: In Godes minna in thes christianes folches... Sacramentum... utrorumque populus, quique propria lingua, testatus est: Si Lodhuuigs sagrament que son fradre Karlo jurat conservat... oba Karl then eid then er sinemo bruother Luhuuuige gesuor geleistit...*»<sup>57</sup>

Это своего рода треугольник, в котором языки расположены по «достоинству»: на вершине — латынь, в основании — «новые» языки, обладающие несопоставимо меньшим престижем, но тем не менее выполняющие серьезные юридические функции. Два правителя, Людовик Германский и Карл Лысый, заключая то, что сегодня мы назвали бы международным договором, используют «народный язык», конечно, не для того, чтобы подчеркнуть, что их торжественные клятвы священны с церковно-богословской точки зрения. Их замысел состоит в том, чтобы — с помощью «договорных» формул — гарантировать, что принимаемые ими решения будут выполняться возглавляемыми ими «народами» (*utrorumque populus... testatus est*). Каждый «народ» может быть и может не быть связан отношениями подчинения со своим правителем (сувереном) и — что наиболее важно — должен *сознавать* свое не абсолютное, а обусловленное юридическое положение. Каждый из двух «народов» должен будет не подчиняться собственному правителю, если тот нарушит клятву. Эту ключевую клаузулу Нитард написал *по-латыни* не только для того, чтобы не нарушать общий нарративный контекст, но и для того, чтобы придать больший престиж самому «пакту»: «*Si... sacramentum quod fratri meo juravero violare praesumpsero, a subditione mea necnon et a juramento quod mihi jurastis unumquemque vestrum absolvo*»<sup>58</sup>. Со своей стороны, «народы» — каждый на своем языке (*quique propria lingua*) — обязуются не помогать ни Карлу против Людовика, ни Людовику против Карла: «*in nulla aiudha contra Lodhuuuig nun li iu er... uuidar Karle imo ce follusti ne uuirhdhit*»<sup>59</sup>.

Политико-юридический характер Страсбургских клятв указывает на то, что в западном христианстве отношения между латынью и «народными языками» регулировались нормами, которые были формально кодифицированы или же основывались на общих принципах социально-религиозного поведения. Сравнительный анализ документов, относящихся к народным говорам романских и германских ареалов, с одной стороны, и славянских — с другой, явно наводит на мысль о том, что использование славянского языка (в целом обозначавшегося с помощью терминов типа *lingua sclavina*, или *sclavinica*) регулировалось если не теми же самыми нормами, то, во всяком случае, с помощью аналогичных критериев, основанных на тех же общих принципах. Мне представляется, что данная безусловно важная проблема открывает большой простор для совместных усилий со стороны романистов, германистов и славистов.

Что касается реконструкции общего свода правил, проливающего свет на положение славянского языка в *Slavia romana*, особенно полезным представляется анализ тех административно-юридических документов, которые обнаруживают совпадение (как в формулах *Страсбургских клятв*) юридических и религиозных принципов. С этой точки зрения мы можем сравнить древнейший документ, засвидетельствовавший (в латинском контексте, гораздо менее стандартизированном в литературном плане, чем у Нитарда) нотариальное использование народного итальянского языка, то есть *Placito di Capua* (или *Placiti campani*)<sup>60</sup> 960 г., и, с другой стороны, древнюю хорватскую глаголическую надпись — так называемую *Bašćanska ploča* — (Башчанскую плиту), написанную примерно полтора века спустя.

В марте 960 г. в Капуе судья Арекизи заслушал устные показания трех свидетелей; речь шла о том, обладает ли бенедиктинский монастырь в Монтекассино законным правом собственности на некоторые земли. Свидетелей попросили по очереди произнести перед судьей следующие слова «на народном языке»: «*Sao ko kelle terró, per kelle finì que ki contene, trenta anni le possette parte S[an]c[t]i Benedicti*». После этого каждый свидетель должен был подкрепить достоверность этого сообщения формальной клятвой.

В глаголической надписи из Башки на острове Крка (*Coricum* древних римлян, по-итальянски *Veglia*) также идет речь о недвижимом имуществе бенедиктинских монахов. В этой надписи, высеченной около 1100 г., говорится о даре церкви св. Люции, сделанном за несколько десятилетий до этого, во времена царя Звонимира (1076—1089): «А[зѣ] (въ име о)[г]ца и сѣ(а) (и с)[г](а)го доуха азъ опать дръжиха писахъ се о лединѣ юже да зъвьним[и]рѣ кралъ хрѣватъскѣ[и] (въ) дни своѣ...»<sup>61</sup>

Оба случая свидетельствуют о том, что «народный язык» использовался при принятии административно-юридических решений в сфере частного права. Ни текст на древнеитальянском, ни текст на древнехорватском не отражают непосредственно *живые* народные наречия. Скорее они являются примерами юридической формализации традиционных клише: менее престижных, чем латинские, но тем не менее достойных употребления в официальных документах. *Официальный* характер этих документов, в свою очередь, зависел от особых языковых соглашений, принятых в определенных слоях общества и признаваемых сторонами, вовлеченными в юридический процесс. Если латынь было естественно использовать, обращаясь к образованным людям, то «народные языки» служили для того,

чтобы сделать понятными для необразованных, то есть *populus* и *vulgus*, некоторые юридические меры или политико-административные решения.

Очевидно, речь идет о том же критерии, который использовала католическая церковь с целью сделать более доходчивыми проповеди. В этом отношении римская церковь имела давние и недвусмысленные традиции. Еще блаженный Августин утверждал, что гораздо важнее быть понятым народом, чем использовать языковые формы, которые нравятся образованным людям. В конце VIII в. Теодульф Орлеанский настаивал на том, что никакой языковой барьер не может оправдать отсутствие взаимопонимания с верующими. Во времена Карла Великого Турский собор еще раз рекомендовал использовать народные наречия, «чтобы все могли понимать». Эти идеи и нормы еще раз подтвердил совет в Магонце и — что наиболее для нас важно — эти же идеи, высказанные в рекомендациях, направленных римской курией Мефодию в Моравию в связи с использованием славянского языка в проповеднической деятельности, вполне соответствовали католической доктрине.

Думаю, необходимо серьезно изучить *основные принципы*, на которых основывалась папская языковая политика по отношению к славянам. Ясно, что в римско-германском ареале, с которым наиболее тесно были связаны судьбы *Slavia romana*, диалектика отношений между папской властью и империей создавала иные условия, чем в романском и англо-ирландском мире. Но ясно и то, что если упустить из виду основные инварианты, то невозможно будет распознать и специфические варианты.

В сущности, целью нашего исследования должно быть определение статуса славянской письменности в *Slavia romana* с учетом некоего *нормативного кодекса*. Поскольку мы установили, что уже в IX в. имела место модель отношений, в соответствии с которой народным языкам предоставлялись некоторые прерогативы в политико-юридической области и в области христианской проповеди (хотя при этом, разумеется, за латынью сохранялась главенствующая роль), следует задаться вопросом о том, могла ли та же самая схема определять характер отношений между латынью и «национальными языками и литературами» в более позднем Средневековье и вплоть до эпохи Гуманизма и Возрождения, и если да, то до какой степени.

3.6. Таким образом, особая проблема юридического, политического, социального и религиозного статуса славянского языка оказывается непосредственно связанной с общей проблемой отношений

между латынью и *lingua vernacula* (если понимать второй термин в том смысле, который в романистике передает понятие «volgare», «vulgaire», «Vulgar», а также «Vulgärsprache»). На мой взгляд, это соображение имеет фундаментальное значение. Отношения между латынью и «народными языками», в действительности, важны не только с точки зрения истории языка, но и в целом с точки зрения *res litteraria* (любая письменная деятельность, любое сообщение, выраженное при помощи *litterae*, то есть *литература* в самом широком смысле слова). Однако, прежде чем последовать по указанному пути, необходимо сделать хотя бы несколько концептуально-терминологических уточнений.

«Латынь», о которой я говорю, следует рассматривать как *единый языковой инструмент* скорее в силу выполняемой им *функции*, чем в силу его *природы*. Именно *функциональное* единство обеспечивало несомненную *dignitas* главного языка культуры «различным типам латыни» (то есть всему тому, что воспринималось как латынь) в течение веков. И это несмотря на то, что стилистические уровни латинского языка, его кодификации и, в целом, его структуры постоянно менялись от эпохи к эпохе (например, до и после Алкуина и Каролингского возрождения, до и после культурного расцвета XII в.) и от региона к региону (помимо существенных морфологических и синтаксических расхождений можно напомнить о различиях в стандартах произношения между латынью на Итальянском полуострове и латынью, которая использовалась в Империи, во Франции, на Иберийском полуострове, в Англии или Ирландии)<sup>62</sup>.

Еще больших уточнений требует понятие *lingua vernacula*, или «popolare» (народный язык), и «volgare» (разговорный язык). В некоторых современных языках, например в болгарском и русском, понятие *lingua volgare* (для простоты я использую итальянскую форму, особенно подходящую в данном случае) с трудом поддается переводу. Наиболее употребительный терминологический эквивалент в болгарском — «народен език», в русском — «народный язык». Отсюда важность понятия «народ», понимаемого — в свою очередь — как: 1) «жители на една държава» («население, объединенное принадлежностью к одному государству; жители страны»); 2) «нация, национальность» («то же, что нация, национальность»); 3) «основната маса от населението» («...основная масса населения, преимущественно крестьяне...»)<sup>63</sup>.

Термин «*lingua popolare*» — «народен език» («народный язык») — подразумевает, таким образом, некоторую совокупность языковых



форм, характеризующих социальную общность, определяемую по ряду социологических и этнополитических критериев. Здесь очевиден отпечаток современной мысли — от эпохи романтизма и позитивизма до «развитого социализма». Я не собираюсь обсуждать этот термин сам по себе. Должен, однако, отметить, что понятие *volgare*, которым я хочу воспользоваться, совершенно не совпадает с понятием «язык народа», если под «народом» понимать то, о чем говорится в приведенных выше цитатах.

Когда мы говорим о *volgare* и латыни, например в связи с историей языка и литературы в Италии (но то же самое можно сказать и о других западных странах), мы имеем в виду не *volgo* (латинское *vulgus*) со значением «простой народ» (*простолюдье*), не *folk* современных фольклористов и даже не *populus-natio*, которому соответствует понятие «народ». Наше восприятие термина *volgare* является результатом сложной семантической эволюции, начавшейся в эпоху Возрождения, когда впервые приступили к обсуждению и комментированию «De vulgari eloquentia» Данте.

«Volgare», который становится литературным языком и соревнуется с латынью, в свою очередь приобретая высокое достоинство «нового классического языка» (в силу чего в Италии язык Петрарки и Боккаччо стал современным эквивалентом языка Вергилия и Цицерона), — это не просто «спонтанный» язык «народа». Это язык нового соглашения: если воспользоваться словами Данте, не «естественный язык», а язык «грамматики» и «искусственный язык» (то есть язык, построенный «по правилам искусства») <sup>64</sup>. «Volgare», используемый новой литературной системой, законченной и самостоятельной, функционально не отличается от латыни; напротив, он представляет собой «новую латынь» («наднациональную» и «межгосударственную», как итальянский, объединяющий такие огромные и разные регионы (со своими диалектами), как Венеция и Неаполь, или как английский, превратившийся сегодня в «новую латынь» для разных континентов).

Можно сказать, что этот литературный «volgare» приобретает «литературное» достоинство именно потому, что перестает быть «volgare» и, достигая зрелости, становится «ex-volgare». Если бы мы называли «народным языком» как диалекты, на которых говорит *vulgus* до их «облагораживания», так и «новую латынь», которая возникает из этих диалектов, но не тождественна им, то мы бы упустили из виду наиболее интересующие нас исторические изменения.

Чтобы было понятнее, в семантике термина, используемого современными славистами («народный язык»), можно выделить понятия «плебейский язык» и «облагороженный язык». Определение «облагороженный» подчеркивает именно «плебейское» происхождение нового культурно-языкового инструмента. Итальянский, французский, испанский, португальский, немецкий, голландский — короче говоря, все языки, ставшие литературными в «постлатинском мире», прежде чем стать «облагороженными», некогда были «плебейскими» языками. В число этих литературных языков мы можем включить хорватский (чье произошедшее намного позже «федеративное» объединение с сербским не представляет непосредственного интереса для исследователей *Slavia romana*), словенский, чешский, словацкий (если можно говорить о существовании протословацкого в Средние века) и польский. Поскольку понятие «облагороженного языка» подразумевает признание особой литературной *dignitas*, очевидно, что изучить процесс «облагораживания» «плебейских» языков в *Slavia romana* значит в то же время исследовать формирование «литературных систем» в рамках общей «литературной цивилизации».

Таким образом, в отличие от методов, традиционно используемых при изучении этого письменного наследия, предлагаемый здесь научный подход уделяет особое внимание адаптации литературной цивилизации *Slavia romana* к «правилам игры», действующим во всей той части «латинского» мира, которую мы условно определили словом «готана». Вместо того, чтобы проследивать рождение, рост и утверждение «народно-национальных» языков и соответствующих «литератур», как если бы речь шла о природных образованиях, управляемых биологическими законами, нам следует сосредоточить внимание на взаимодействии различных культурно-языковых энергий, имеющих тенденцию «моделировать друг друга», а также на взаимодействии между этими энергиями — рассматриваемыми как «целое» — и их культурной средой, уже «отрегулированной» и «сμοделированной».

3.7. В настоящее время сложная история отношений между письменной деятельностью на латыни и на славянском языке в *Slavia romana* может быть представлена лишь в самых общих чертах. Лишь после того, как будут должным образом изучены местные традиции и установлена менее расплывчатая их хронология, можно будет предпринять попытку подлинного научного синтеза.

Взяв за основу данного исследования принцип, согласно которому не *природа* культурно-языковых индивидуальностей, выражающих

«врожденные» национальные добродетели, а их функция в рамках «римской» общности в Центральной и Восточной Европе определяла их статус, думаю, можно рассматривать следующие важнейшие типы функционирования: 1) церковно-апостольский; 2) административно-юридический; 3) историко-документальный; 4) народный литературный; 5) ученый литературный.

Эта схема является — иначе и быть не может — лишь временной попыткой хотя бы в какой-то степени организовать материал, до сих пор остающийся рыхлым и с трудом поддающимся осмыслению. Как я уже отмечал, церковно-апостольская функция славянского языка на территориях, подвластных римской церкви, начиная с IX в. соответствовала принципу, согласно которому не только разрешалось, но и требовалось распространять христианскую веру таким образом, чтобы «все могли понимать». У нас есть веские основания полагать, что статус, который имела *lingua sclavina* в качестве «апостольского диалекта», был эквивалентен статусу *lingua thiotisca*. На основании папских документов, относящихся к славянам, а также сравнительного изучения того, что происходило в других зонах церковной *latinitas*, можно сделать вывод о том, что славянский язык рассматривался как *lingua rustica* или *lingua barbarica* в зависимости от условий, в которых происходила миссионерская деятельность.

Вопреки предположениям некоторых исследователей, понятие *lingua rustica* было введено не на Турском соборе в 813 г., но, по-видимому, относится к числу понятий, хорошо известных еще в предкаролингскую эпоху. Беда Достопочтенный (637?—735) в своей «Historia ecclesiastica» использует прилагательное «rusticus» по отношению к общностям, которые, хотя и проживали на христианских территориях, были почти недоступны для проповеди. В этом смысле он говорит о «cuncta, et urbana et rustica, loca»<sup>65</sup> и о том, чтобы подвигнуть «plebem rusticam verbo praedicationis et opere virtutis ad coelestia»<sup>66</sup>. В другом месте Беда упоминает о не обращенных в христианство как о людях, которые «ut barbari et rustici... minime didicerant»<sup>67</sup>. По-видимому, определение «rustici» относится к обращенному в христианство населению, живущему в сельской местности (вне городов), где уже обосновалась церковная администрация, в то время как «barbari» — это необращенные, места проживания которых еще не охвачены административной сеткой миссий.

Еще более интересным в этой связи представляется фрагмент «Жития святого Бонифация», апостола германцев, которое Виллибальд написал во второй половине VIII в. В одном из многочисленных географических описаний Виллибальд говорит о местности

«in confinibus eorum, qui rustica dicuntur lingua Ostar et Ueester Aeche»<sup>68</sup>. Это свидетельство представляется мне важным, поскольку оно доказывает, что формула «lingua rustica» существовала и до Турского собора и употреблялась по отношению к немецким землям. Разумеется, нас не удивляет, что отцы Вселенского собора времен Карла Великого, признавая необходимость проповедовать на *lingua thiotisca*, использовали слово «rustica», уточняющее социолингвистический статус этого языка на основе традиции, которая, через Виллибальда, восходит к св. Бонифацию (то есть — можем добавить мы со своей стороны — к святому проповеднику Евангелия, чьи заслуги сравнимы с заслугами Кирилла и Мефодия).

Однако именно особенности миссионерской деятельности, проводившейся Константином-Кириллом и Мефодием в зарождавшейся *Slavia romana*, затемняют историческую картину, которую мы стремимся восстановить.

Не думаю, что следует продолжать говорить о том, будто между солунскими братьями и папской властью было противостояние, вызванное идеологическим неприятием со стороны Рима проповеди на других языках, кроме латыни (как того хотела Мораво-паннонская миссия)<sup>69</sup>. Традиция христианской проповеди среди ирландцев и англосаксов — до административно-культурного синтеза Франкской империи, у истоков которого стояли такие ученые Северной Европы, как великий Алкуин — доказывает обратное. Уже св. Колумбан, как свидетельствует Адаман Айонский, вполне сознавал себя просветителем *gentium diversae linguae*<sup>70</sup>. Впрочем, сами по себе «языки» — со всеми их звуками и формами — не рассматривались как содержащие Благую весть. Ирландский миссионер, полагавшийся на «этнических» переводчиков, уповал на чудо Пятидесятницы, показавшее, что все языки суть лишь *dicendi modi et formae*<sup>71</sup>. Практика проповедей на иностранных языках, безусловно, была хорошо знакома англосаксонским миссионерам, которые, переместившись с континента на Британские острова, столкнулись не только с бриттами, но и с такими народами, говорившими на непонятных языках, как пикты (еще более непонятные для них, чем славяне для греков или римлян) или шотландцы, которые говорили по-кельтски.

Конфликт между Мефодием, римским епископом в Моравии, и папской курией касался использования славянского языка не в проповедях, а в литургии. Согласно церковной доктрине, только латынь (или другой священный язык, например греческий) можно было использовать в тех частях литургии, где священник — но

не народ — произносил священные формулы, относящиеся к *mysteria* или *secreta*. Мне уже приходилось отмечать, что это ограничение не являлось следствием предвзятого отношения к славянской религиозной общности, во главе которой стоял Мефодий, но основывалось на общей норме<sup>72</sup>. В подтверждение сказанного я позволю себе привести еще одно свидетельство.

Один из первых документов, засвидетельствовавших церковное употребление *lingua rustica* (= итальянский «*protovolgare*») на Итальянском полуострове восходит к эпохе, если не совпадающей, то, во всяком случае, очень близкой к той, в течение которой разворачивалась деятельность Мефодия. Речь идет о граффити рядом с фреской, на которой изображена Богородица в окружении двух святых, в римских катакомбах святой Комодиллы (точнее, в «крипте», связанной с почитанием св. Феликса и Адавкта)<sup>73</sup>. Текст надписи: «Non dicere illa secreta a bboce» — очевидно, представляет собой обращение к священникам, служившим мессу в этой «базиликете», или «крипте». В определенные моменты литургии (*mysteria*, если воспользоваться официально принятой греко-латинской формулой) священники не должны были говорить *громко* (*ad alta voce*). Иными словами, они должны были следить за тем, чтобы их не слышали верующие, так как эти священные слова обращены только к Богу. Думаю, вполне логично связать это предписание, очевидно действовавшее в Риме в IX в., с тем, что написано в «*Commonitorium Dominico Episcopo...*» и в письме папы Стефана V «*Zventopolco Regi Sclavorum*»<sup>74</sup>: «*Missas et sacratissima illa ministeria [= mysteria], quae Sclavorum lingua Methodius celebrare praesumpsit... ne aliquo modo praesumatur, penitus interdicat*»; «*Divina autem officia et sacra mysteria ac missarum sollemnia, quae idem Methodius Sclavorum lingua celebrare praesumpsit... nullo modo deinceps a quolibet praesumatur*»<sup>75</sup>.

В римской надписи выражается просьба не произносить громко «секреты», в то время как в документах, относящихся к миссии Мефодия, запрещается произносить те же священные формулы «на языке славян». Однако, на мой взгляд, речь идет в обоих случаях о том, чтобы не допустить участия верующего народа в *sacra mysteria*. Тем самым подчеркивается разница между тем, что принадлежит всей церковной общине, и тем, к чему имеет доступ только священник. С функциональной точки зрения обе рекомендации служат одной и той же цели. В случае славян исключение народа достигается путем исключения понятного ему языка. Таким образом в

церковной среде устанавливаются границы, в рамках которых разрешено использовать славянский язык в качестве «апостольского диалекта» и «плебейского» языка. Во всяком случае, произнесение *illa mysteria* по-латыни имело тот же смысл, что и требование произносить *illa secreta* таким образом, чтобы произносимое не было доступно для слуха и понимания всех.

3.8. Однако славянский язык мог использоваться как для объяснения Священного Писания («si evangelii vel apostoli expositio ab eruditissimis eadem lingua annuntietur, et largimur et exhortamur et ut frequentissime fiat monemus») <sup>76</sup>, так и в тех фрагментах литургии, где принимал участие народ, например в пении священных гимнов. Именно эти запреты и эти уступки определяли статус славянского языка, делая его похожим на «вульгарные» языки романского и германского мира.

Римская церковь не действовала под влиянием сиюминутных обстоятельств. Ее поведение регулировалось определенными нормами, которые нам следует основательно изучить, если мы хотим понять, как, когда и почему славянский язык сначала был узаконен в качестве «плебейского», а затем (в конце Средних веков) был полностью «облагорожен» в *Slavia romana*. Можно предположить, что — помимо возможного соперничества с клиром, ориентированным на германскую империю — основной причиной конфликта Мефодия с клиром стала его претензия «облагородить» славянский язык (возможно, полагаясь на византийские литургические критерии, не действующие в папско-имперском ареале) настолько, чтобы на нем можно было «разговаривать с Богом», а не только с «народом».

Утверждение о том, что славянский язык, использовавшийся кирилло-мефодиевской миссией, был эквивалентен другим «апостольским диалектам» (германским и романским), которые не только допускались, но и рекомендовались римской церковью, может вызвать сомнения у тех, кто думает, что «кирилло-мефодиевский язык» не берет начало из апостольских традиций западного христианства, а был разработан византийскими миссионерами на славяно-балканской основе. В этой связи я хочу еще раз обратить внимание на высказанное выше замечание по поводу общего понятия «литературной цивилизации»: важно не происхождение элементов культуры, а их функция.

Разумеется, эти рассуждения не дают ответа на весь комплекс вопросов, связанных с природой кирилло-мефодиевского языка. Однако должен заметить, что я не знаю, кто бы мог сегодня точно

описать характеристики этого «апостольского диалекта». Поздние тексты, которыми мы располагаем, могут не только отражать редакторскую правку того времени, когда церковнославянский был кодифицирован в Болгарии, соревновавшейся с Византией, но и быть, так сказать, «партийными», то есть характеризоваться уже культурно-языковыми установками, полемическими по отношению к «римской» традиции. Возможно, «церковнославянский язык» был лишь одним — хотя и наиболее авторитетным — из языковых вариантов, использовавшихся в процессе пастырской деятельности в различных славянских ареалах. Если обобщить лингвистическую информацию, содержащуюся в таких древних текстах, как Киевские листки и Фрейзингенские отрывки, где современные исследователи, занятые реконструкцией «палеославянского канона», находят немало «аномалий», можно предположить существование *Proto-Slavia romana*, которая не была целиком «кирилло-мефодиевской». Как кажется, моравизмы Киевских листков отдаленно напоминают формы местного славянского «апостольского диалекта», лишь фрагментарно засвидетельствованного древнеславянским корпусом текстов.

Еще яснее обнаруживается причастность Фрейзингенских отрывков к «римско-славянской» традиции церковных служб на *lingua rustica*. В соответствии с только что проиллюстрированными принципами священник-пастор (когда дело не касалось *mysteria*) находил во Фрейзингенских отрывках руководство для своих взаимоотношений с верующими. Священник-пастор знал, как обратиться к раскаивающимся грешникам: «Произносите вслед за нами (то есть „повторяйте то, что я читаю“) эти немногие слова» — «Глаголите по нас редка словеса». И кающимся необязательно было уметь говорить ни на «славянском языке Салоник», ни на «древнеславянском», чтобы повторить вместе с пастырем: «I da bim na sem svete takoga grecha pokazan vzeli...», или: «Jaz se zaglogolo zdlodeju, i vsem jeho delom, i vsem jeho lopočam. Tože veruju v bog vsemogoći, i v ega sin, i v sveti duch... Tože isko jega milosti, i sancte Mariae, i sancte Michaela, i sancte Petra...»<sup>77</sup>.

Во время литургии «народ» мог принимать участие, в частности, в пении священных гимнов; следовательно, и здесь мог использоваться «апостольский диалект». Что и в этом случае речь идет о норме, действовавшей на всей территории западного христианства, можно заключить, среди прочего, из анализа одного древнего текста, написанного на разговорной латыни (или, если угодно, на «proto-volgare»): так называемая *Alba bilingue*, написанная где-то на

территории будущей Румынии (*România*), датируется концом IX в<sup>78</sup>. В этом документе — столь близком хронологически к кирилло-мефодиевской эпохе — строфы, написанные на *lingua rustica*, помещены в латинский поэтический контекст. Можно предположить, что народ присоединялся к пению клира как раз в тех местах, где шли слова на народном языке, в качестве периодически отзывавшегося хора. Стоило бы исследовать вопрос, не могла ли подобная литургическая практика существовать в славянской религиозной общине, возглавлявшейся Мефодием. Положительный ответ на этот вопрос помог бы нам реконструировать те функциональные требования, которым, вероятно, должны были соответствовать первые образцы священных гимнов, по крайней мере в значительной части *Slavia romana*.

Не только в Богемии, но и в Польше некоторые древнейшие славянские письменные документы содержат священные гимны. Семь стихов по-чешски в гимне «Hospodine pomiluj ny»<sup>79</sup> звучат как припев. Восьмой — заключительный — стих в строфе, обозначающий, по-видимому, переход к новым «голосам», содержит маркированный (с точки зрения фонетики и морфологии) элемент «народного» языка: «Křleš» (трижды) вместо *Kyrie eleison*. Эти немногие стихи на славянской *lingua rustica* могли — в качестве «народной» реплики в пении клира — входить в латино-славянский контекст, смоделированный таким же образом, как латино-романская *Alba bilingue*.

Ту же структуру — короткие строфы, завершающиеся *Kyrie eleison* — имеет и гимн «Svatý Václave»<sup>80</sup>. Можно предположить, что изначально каждая из этих строф стояла между двумя латинскими строфами более объемного текста, либо что вся эта последовательность строф представляет собой более поздний, отдельный этап развития славянской гимнографии.

Если оставить в стороне эти специальные конъектуры (которые могут быть подтверждены или опровергнуты только более широкими сравнительными исследованиями), все же, как представляется, мы можем сделать следующие выводы: а) возникновение гимнографии в *Slavia romana* можно относить ко времени первоначальной христианизации славян, проживавших в этом ареале; б) билингвизм латынь / *lingua rustica* характеризовал тексты как славянского, так и романского (а также, вероятно, и германского) ареалов; в) из латино-славянского поэтического симбиоза возникли (в рамках литургии с участием народа) некоторые прототипы древнейшей поэтической композиции в *Slavia romana*.



К похожему выводу приводит нас и анализ древнейшего польского гимна — «Bogurodzica»<sup>81</sup>. Структурно-типологические особенности первой части этого произведения в значительной степени напоминают чешские гимны. И здесь, как представляется, повторяющийся возглас *Kyrie eleison* оказывается своеобразным рефреном. Однако использование рифмы (*ślawiena-zwolena; Maryja-Maryja; Bożycze-człowiecze; nosimy-prosimy*) обнаруживает достаточно высокое развитие поэтического языка; следовательно, вряд ли здесь возможны слишком древние датировки.

Разумеется, нас в данном случае больше интересует датировка текстового «прототипа», чем материала, дошедшего до нас в составе более поздних рукописей. Гипотеза о том, что в истории этих текстов могли иметь место различные влияния (пусть с трудом датируемые и локализуемые) со стороны ближайших ареалов *Slavia orthodoxa*, приобретает смысл, если учесть, что с течением времени к первоначальному текстовому «ядру» постоянно присоединялись гетерогенные (хотя и адаптированные к основной гимнографической схеме) текстовые материалы. Все это напоминает «открытую традицию», которая, как мы видели, в значительной степени характеризует историю православной славянской письменности. На мой взгляд, нельзя исключить, что текстовое ядро, изначально использовавшееся в литургическом пении с преобладающим латинским текстом, затем — в иных внешних условиях — «выросло».

Несмотря на множество сомнений, которые неизбежно возникают у каждого ученого, имеющего дело со столь фрагментарным и неясным материалом, анализ древнейших текстов, относящихся к церковно-апостольской деятельности, показывает, что с самого начала существования *Slavia romana* культурно-языковая ситуация в ней типологически напоминала ситуацию на других территориях западного христианства, где имели место латынь и *linguae rusticae*.

3.9. Из пяти указанных выше типов функционирования, видимо, только два — «церковно-апостольский» и «административно-юридический» — имели решающее значение в древнейший период (IX—XII вв.) существования культуры «lingua plebea» в *Slavia romana*. Использование славянских языковых средств в «историко-документальной», «народной» или «ученой» письменности относится к более позднему времени. Это означает, что «облагораживание» местных языков *Slavia romana*, вплоть до их утверждения в качестве полноценных местных «литературных» языков, началось с того, что

церковь и светские власти стали использовать эти языки в своих (соответственно церковных и административных) целях в эпоху, которую мы можем назвать «прото-литературной».

В связи с этим можно сделать важное наблюдение: если православные славяне со времени принятия христианства использовали кодифицированный священный язык, способный выполнять «наднациональные» функции, то в «римских» славянских землях использование «простонародных» наречий в церковных и административных целях способствовало возникновению локально ограниченных «плебейских» традиций. Этим объясняется то, почему в *Slavia romana* ни «кирилло-мефодиевский» язык моравской миссии, ни другие апостольские диалекты (как, например, тот, который нашел отражение во Фрейзингенских отрывках) не превратились в своего рода койне наподобие церковнославянского.

Однако было бы неправильным делать отсюда вывод о том, что, в то время как в случае *Slavia orthodoxa* можно говорить о единой литературно-языковой системе, в *Slavia romana* с самого начала развивались разнородные системы, не сводимые к общему знаменателю. Все приведенные до сих пор данные свидетельствуют об обратном. «Плебейские» языки в *Slavia romana* могли постепенно развиваться до настоящих литературных языков (в свою очередь, представляющих локальные типы койне) именно потому, что их употребление регулировалось общей системой. Эта система, действовавшая во всей *Slavia romana*, определяла четкие границы действия народных наречий, апостольских диалектов, языковые средства, свойственные каждому «типу функционирования» на «плебейском» уровне, а также устанавливала постоянные нормативные отношения между этими языковыми пластами и латынью.

3.10. Как я уже отмечал, при настоящем состоянии наших знаний можно лишь в самом общем виде представить план единого сравнительного исследования традиций *Slavia romana*, относящихся ко времени, последовавшему за «протолитературным» периодом, о котором шла речь выше. Тем не менее, мне кажется, уже можно обозначить некоторые направления исследования.

Отношение «народных славянских языков» (*volgari slavi*) к средневековой и гуманистической латыни в польских, чешских, словенских и хорватских землях, а также взаимоотношения между культурами, использующими эти языки, не могут быть основательно изучены до тех пор, пока не будут определены специфические черты самой этой латыни и интересующей нас латинской культуры. Нужно

провести сравнительный анализ латинских текстов, написанных в Польше, Богемии, Словении и Хорватии, чтобы понять, насколько уверенно мы можем говорить о наличии в них общих черт. Исследуя древние церковные и административные латинские тексты — от «Statuta Capituli Zagabrensis» до «Annales Capituli Cracoviensis», — а также более изысканные в литературном плане тексты, такие как «Chronica Bohemorum» Козьмы Пражского и «Chronica Polonorum» Винцента-Кадлубека, мы могли бы выявить формулы, синтаксические конструкции, стилемы и лексические элементы, выполнявшие нормативно-парадигматические функции в славянской письменности. Сосредоточившись на том, что можно назвать *latinitas Slaviae romanae*, мы сможем лучше понять славяно-латинскую культуру Яна Благослава или Миколая Рея, а также некоторые поэтические условности Рагузской книги песен или поэзии Яна Кохановского. Как невозможно понять взаимоотношения между церковнославянским и возникающими национальными славянскими языками в *Slavia orthodoxa*, не определив сначала, что такое церковнославянский, так же, по-видимому, невозможно изучать формирование национальных языков и культур в *Slavia romana*, если отсутствует адекватное понимание того, что такое *latinitas* в этой части славянского мира. Эти соображения могут показаться даже излишними ввиду их очевидности. Тем не менее правда состоит в том, что о славяно-римской *latinitas* нам мало что известно. Эта проблема в том виде, в каком, на мой взгляд, она сегодня может быть поставлена, совершенно не воспринималась исследователями, которые были привержены принципам «национальных филологий», то есть полонистами, богемистами, словенистами и хорватистами в узком смысле.

Я уже отмечал, что диалектика культурно-политических отношений между папством и империей имеет решающее значение для характеристики *Slavia romana* и ее литературной цивилизации. И в этой связи также необходимо точнее очертить контуры традиции, объединявшей славян, живших в чешских, польских, словенских и хорватских землях. Особенно внимательно следует изучить «славянскую политику» папства и империи не только в области религии и управления, но и в области культуры в широком смысле. Нельзя исключить, что дальнейшие исследования позволят нам, как и в вопросе об отношении церкви к «апостольским диалектам», определить специфически славянские аспекты общей этнокультурной политики, проводившейся в равной степени в латино-романских, латино-немецких, а также североевропейских странах.

Помимо политики, проводившейся властями, следует подробнее изучить то, каким образом в славянском мире воспринимались распространенные на всем римско-католическом Западе интеллектуальные течения и обычаи. Так мы сможем существенно расширить наши представления, прибавив к основному соотношению «славянский язык / латынь» германские и романские компоненты. Например, польско-чешские отношения можно лучше понять в свете взаимоотношений (и конфликтов) между имперской Богемией и папской Польшей в рамках общего этнического сознания в *Slavia romana*.

4. Думаю, что читатель, проследивший весь ход моих рассуждений, уже способен оценить обоснованность формул и историографических концепций, которым посвящено это исследование. Разумеется, кое-что из сказанного должно быть скорректировано и переформулировано. Как бы то ни было, мне кажется, что употребление терминов *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* позволяет более четко определить проблемы, имеющие первостепенное значение для изучения славянского мира.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 3). В дополнение к основной библиографии, указанной в работе «Место древней болгарской литературы в средневековой европейской культуре» (см. *Letteratura della Slavia ortodossa*. Cap. V. Bari, 1991. — *Примеч. ред.*), сошлюсь на следующие мои статьи: *Lo studio delle tradizioni letterarie nella Slavia medievale e premoderna* // *Rivista di studi bizantini e slavi*. 1982. 2. P. 133—145 и *The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques* // *Medieval Russian Culture* / Ed. H. Birnbaum, M. Flier. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. P. 247—279. См. также: *Birnbaum H. Toward a Comparative Study of Church Slavic Literature* // *Birnbaum H. On Medieval and Renaissance Slavic Writings: Selected Essays*. The Hague; Paris, 1974. P. 13—40; *Idem*. *On the Slavic Share in Western Civilization: The Early Period. Some Definitional Considerations* // *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica* Riccardo Picchio dicata / Ed. M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt. Vol. 1. Roma, 1986. P. 43—53; *Stančev K. Scuola di Evtimij. Slavia orthodoxa e Rinascimento italiano: relazioni e opposizioni tipologiche* // *Atti dell'8 Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 3—6 novembre 1981. Spoleto, 1983. P. 319—330; *Marti R. Slavia orthodoxa als literar- und sprachhistorischer Begriff* // *Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia: In memoriam Ivan Dujčev*. Sofia, 1988. Vol. 1. P. 193—200 (ср. далее примеч. 48); *Липатов А. В. Общие закономерности истории славянских литератур и концепция Р. Пиккио* // *Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка*. 1990. Т. 49. № 4. С. 318—327.

- <sup>2</sup> (с. 4). Об этих проблемах говорится в моей работе: *Levels of Meaning in Old Russian Literature* // *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Kiev. September 1983. Vol. 2 / Ed. P. Debrecezeny. Columbus (Ohio), 1983. P. 358—370.
- <sup>3</sup> (с. 5). 1-е изд.: Л., 1967; 2-е изд.: Л., 1971.
- <sup>4</sup> (с. 5). София, 1982.
- <sup>5</sup> (с. 5). Основную библиографию см. в: *Picchio R., Goldblatt H. The Formalist Approach and the Study of Medieval Orthodox Slavic Literature* // *Russian Formalism: A Retrospective Glance: A Festschrift in Honor of Victor Erlich* / Ed. R. L. Jackson, S. Rudy. New Haven (Conn.), 1985. P. 272—288.
- <sup>6</sup> (с. 6). *Kant E. Die Architektonik der reinen Vernunft* // *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Aufl. S. 860.
- <sup>7</sup> (с. 6). *Bertalanffy L. von. The History and Status of General System Theory* // *Trends in General System Theory* / Ed. G. J. Klir. New York; London; Sydney; Toronto, 1972. P. 31.
- <sup>8</sup> (с. 7). *Picchio R. Etudes littéraires slavo-romanes*. Firenze, 1978. P. 7—22.
- <sup>9</sup> (с. 10). *Goldblatt H. Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Skazanie iz'javlenno o pismenech*. Firenze, 1987.
- <sup>10</sup> (с. 10). *Anonymi Descriptio Europae Orientalis; Imperium Constantinopolitanum, Albania, Serbia, Bulgaria, Ruthenia, Ungaria, Polonia, Bohemia anno MCCCVIII exarata* / Edidit, praefationem et annotationes instruxit O. Górká. Cracovia, 1916.
- <sup>11</sup> (с. 11). «Священная конгрегация для распространения веры» была формально учреждена папой Григорием XV, который определил ее задачи в булле «*Inscrutabili divina*» от 22 июня 1622 г. Новая организация с большей последовательностью продолжила различные инициативы, возникшие во второй половине шестнадцатого века с целью увеличить международный престиж римской церкви, в духе Тридентского собора. В частности, эта *Congregatio de propaganda fide* унаследовала задачи *Congregatio de rebus Graecorum*, учрежденной папой Григорием XIII в 1573 г. Новые приемы, которые использовала Конгрегация для распространения католической веры на территориях проживания православных славян, основывались на широкомасштабных исследованиях исторического, филологического и лингвистического характера.
- <sup>12</sup> (с. 11). *Acta Bulgariae ecclesiastica* / Collegit et digessit E. Fermendzin. Zagabria, 1887. (*Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*; 18). P. 47.
- <sup>13</sup> (с. 12). Cp. *Frick D. A. Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter Reformation*. Berkeley, 1989.

<sup>14</sup> (с. 12). Ср. мою работу «Il posto della letteratura bulgara antica nella cultura europea del Medioevo» (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. V. Bari, 1991. — *Примеч. ред.*).

<sup>15</sup> (с. 20). Сложная письменная и культурная традиция хорватов, использовавших глаголицу, требует широкого сравнительного анализа (ср. *Graciotti S.* Un episodio dell'incontro tra Oriente ed Occidente: la letteratura e il rito glagolitico-croato // *Acta Congressus Historiae Slavicae Salisburgensis*. II. Wiesbaden, 1967). Исследования Э. Херцигони, результаты которых изложены в: *Hercigonja E.* Srednjevekovna književnost. Zagreb, 1975. (*Povijest hrvatske književnosti*. 2), способствовали за последние пятнадцать лет прояснению многих важных вопросов. Я совершенно согласен с проф. Херцигоней, утверждающим, что «because of its view of the world and relations towards the dominant trends of common Slavonic literature on the basis of the Church Slavonic language, our medieval, Glagolitic, culture cannot — particularly in the 14<sup>th</sup> century — be simply integrated into the sphere as defined by Picchio in his formula *Slavia romana*» (*Hercigonja E.* The Place and the Role of Croatian Literature in the Literary Development of the Slavonic Middle Ages // *Comparative Studies in Croatian Literature* / Ed. M. Beker. Zagreb, 1981. P. 38). Интересно отметить, что рассуждения Херцигони основываются не только на принятии моих определений *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*, но и на утверждениях Д. С. Лихачева (Поэтика древнерусской литературы. 2-е изд. С. 6—7) об «общности развития литератур восточных и южных славян». Действительно, утверждения Лихачева не противоречат моим; то, о чем я написал несколькими годами ранее, Лихачев прекрасно изложил в популярной форме, прибавив к этому многочисленные интересные замечания. Так полагает хорватский исследователь, так думаю и я. Мне особенно приятно отметить, что мое мнение относительно наднациональной функции церковнославянского языка совпадает с мнением Д. С. Лихачева. Когда Лихачев говорит, что «сомневаться в наличии общего для всех православных славян церковнославянского языка не приходится» (цитируется у Э. Херцигони: *Op. cit.* P. 37), он лишь дает авторитетное подтверждение тому, что было высказано мной в моих первых работах на эту тему, в частности в статье: *A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica* // *Ricerche slavistiche*. 1963. 9. P. 133—145. Будет нелишним напомнить, что ни *Slavia orthodoxa*, ни «церковнославянская языковая общность» не имеют четких и стабильных территориальных границ. Именно в различных формах притяжения и отталкивания к культурным образованиям, обозначенным предложенными мною историографическими формулами, и следует, как мне кажется, искать суть средневековой хорватской глаголической традиции.

<sup>16</sup> (с. 20). Разумеется, этим я не хочу сказать, что не было проведено серьезных исследований относительно приемов перевода с греческого и — в значительно меньшей степени — с других языков (например, латыни) на церковнославянский. См. библиографию в: *Trost K.* Untersuchungen zur

Übersetzungs-Theorie und Praxis des späteren Kirchenslawischen. München, 1978. S. 296—313.

<sup>17</sup> (с. 22). *Maver G.* Lo studio delle traduzioni come mezzo di indagine linguistica e letteraria // *Sborník prací I sjezdu slovanských filologů v Praze. 2: Přednášky.* Praha, 1932. S. 177—184.

<sup>18</sup> (с. 24). Ср. мою работу «Lo slavo ecclesiastico» (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. III. Bari, 1991. — *Примеч. ред.*).

<sup>19</sup> (с. 25). *Weingart M.* Československý typ cirkevnej slovančiny. Bratislava, 1949. S. 9.

<sup>20</sup> (с. 25). *Talev I. V.* Some Problems of the Second South Slavic Influence in Russia // *Slavistische Beiträge.* 67. München, 1972; *Успенский Б. А.* Архангелская система церковнославянского произношения. М., 1969; *Толстой Н. И.* К вопросу о древнеславянском языке как общем языке южных и восточных славян // *Вопросы языкознания.* 1961. № 1.; *Он же.* Роль древнеславянского литературного языка в истории русского, сербского и болгарского литературных языков в XVII—XVIII вв. // *Вопросы образования восточнославянских национальных языков.* М., 1962; *Он же.* Взгляды В. В. Виноградова на соотношение древнерусского и древнеславянского литературных языков // *Исследования по славянской филологии: Сб., посв. памяти В. В. Виноградова.* М., 1974; *Он же.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988.

<sup>21</sup> (с. 25). *Алупий (Гаманович),* иеромон. Грамматика церковно-славянского языка. Jordanville; New York, 1964.

<sup>22</sup> (с. 26). *Mathiesen R. Ch.* The Inflectional Morphology of the Synodal Church Slavonic Verb: Ph. D. dissertation. New York, 1972; *Goldblatt H.* Orthography and Orthodoxy. Firenze, 1987; *Неделькович О.* Правопис «ресавске школе» и Константин Философ // *Српска књижевност у књижевној критици.* Књ. 1: Стара књижевност. 2-о изд. / Приред. Ђ. Трифуновић. Београд, 1972. С. 467—475.

<sup>23</sup> (с. 27). *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.: В 2 т. (репринт). London, 1972.

<sup>24</sup> (с. 28). Научные споры по поводу историографической формулы «второе южнославянское влияние» хорошо описаны в: *Iovine M. S.* The History and the Historiography of the Second South Slavic Influence: Ph. D. Dissertation. New Haven (Conn.), 1977.

<sup>25</sup> (с. 28). Об этих проблемах говорится в двух моих статьях: *Slave ecclésiastique, slavons et rédactions* // *To Honor of Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday.* [= *Janna Linguarum.* Series Major. № 31—33]. Vol. 2. The Hague; Paris, 1967. P. 1525—1544; *On Church Slavonic Isonorms* // *Slavic Linguistics and Poetics: Studies for Edward Stankiewicz on his 60<sup>th</sup> Birthday.* [= *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics.* 25/26]. Columbus (Ohio), 1982. P. 367—378.

<sup>26</sup> (с. 31). «ein Luxus der Rede»: *Lausberg H.* Elemente der literarischen Rhetorik. 3. Aufl. München, 1967. S. 59.

<sup>27</sup> (с. 32). Используемая здесь условная терминология является калькой соответствующих английских терминов, предложенных мной в статье: *Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21—27. 1973. Vol. 2: Literature and Folklore / Ed. V. Terras. The Hague; Paris, 1973. P. 439—467.*

<sup>28</sup> (с. 33). Ср. мою статью: *Levels of Meaning in Old Russian Literature // American Contributions to the Ninth Congress of Slavists. Vol. 2. Columbus (Ohio), 1983. P. 357—370.*

<sup>29</sup> (с. 34). Цит. по: Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы, XI—начало XII века / Под ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1978. С. 292.

<sup>30</sup> (с. 34). Цит. по: Библия. Синодальное издание — *Примеч. перев.*

<sup>31</sup> (с. 36). Итальянская версия: *La funzione delle chiavi tematiche bibliche nel codice letterario della Slavia ortodossa (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. VIII. Bari, 1991. — Примеч. ред.).*

<sup>32</sup> (с. 37). См. мою работу: *Sulle strutture isocoliche nella letteratura slava ortodossa (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. VI. Bari, 1991 — Примеч. ред.).*

<sup>33</sup> (с. 38). *Станчев К.* Поетика на старобългарската литература. Гл. IV: Ритъм и слово в старобългарската поезия и ораторска проза. С. 144—177.

<sup>34</sup> (с. 39). *Лихачев Д. С.* Текстология. На материале русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1962.

<sup>35</sup> (с. 39). См. мою работу: *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. IV. Bari, 1991. — Примеч. ред.).*

<sup>36</sup> (с. 40). Цит. по: *Jagić V.* Codex slovenicus rerum grammaticarum // *Slavische Propyläen. Bd. 24. München, 1968. S. 95.*

<sup>37</sup> (с. 42). Черноризец Храбър. О писменехъ. Критическо изд. / Изготвила А. Джамбелука-Косова. София, 1980.

<sup>38</sup> (с. 43). История текста этого и других произведений Цицерона содержит столько неясностей, что невольно приходит мысль о том, как полезно было бы некоторым славистам, которые очень сокрушаются по поводу исчезновения *codex unicus* «Слова о полку Игореве» (как будто та же самая судьба не постигла, например, *codex unicus* другого важного древнерусского памятника — Троицкую пергаменную летопись летописного свода Киприана, также уничтоженную во время пожара в Москве в 1812 г.), поближе ознакомиться с проблемами классической филологии. Традиция



текста «Брута» и некоторых других произведений Цицерона восходит к единственной рукописи «Laudensis», которая была открыта в 1421 г. и спустя несколько лет потеряна.

<sup>39</sup> (с. 43). Повесть о Петре и Февронии / Изд. Р. П. Дмитриева. Л., 1979.

<sup>40</sup> (с. 44). См. мою работу: L'incorniciatura agiografica della storia del principe Pietro di Murom e della fanciulla sapiente Fevronija (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. XI. Bari, 1991. — *Примеч. ред.*).

<sup>41</sup> (с. 44). Повесть о Петре и Февронии. С. 95—118.

<sup>42</sup> (с. 45). См. мою работу: Le canzoni epiche russe e la tradizione letteraria (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. II. Bari, 1991. — *Примеч. ред.*).

<sup>43</sup> (с. 46). Ср. мою статью: Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition // Cyrillomethodianum (Thessaloniki). 5. 1981. P. 1—4.

<sup>44</sup> (с. 46). Danti A. Di un particolare aspetto della tradizione manoscritta anticoslava: testi a duplice redazione e problemi della loro edizione // Ricerche slavistiche. 1973—1974. 31. P. 15—44.

<sup>45</sup> (с. 47). Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. М., 1888.

<sup>46</sup> (с. 47). Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древней славянской письменности. Л., 1930; Кувев К. Черноризец Храбр. София, 1967; Джамбелука-Коссова А. Указ. соч.

<sup>47</sup> (с. 47). Ср. Скрипиль М. О. Повесть об Ульянии Осорьбиной: Комментарии и тексты // ТОДРА. М.; Л., 1948. Т. 6. С. 256—323.

<sup>48</sup> (с. 47). О том, насколько открытой является дискуссия о природе культурной общности *Slavia orthodoxa*, говорит и недавно появившаяся интересная статья Marti R. *Slavia orthodoxa als literar- und sprachhistorischer Begriff* // *Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia: In memoriam Ivan Dujčev*. Vol. 1. Sofia, 1988. S. 193—200. С некоторыми наблюдениями Р. Марти, часто совпадающими с тем, о чем мне уже приходилось говорить в прошлом, я могу лишь согласиться. В то же время Марти, предлагая новую периодизацию культурной истории православных славян, утверждает: «термин *Slavia orthodoxa* подразумевает стабильность и единство, которых, по моему, не существует» (с. 193). Я совершенно не могу понять, каким образом понятие *Slavia*, возникшее в прошлом веке по аналогии с культурно-филологическими понятиями *Romania* и *Germania*, может исключать динамику и разнообразие, присущие исторической эволюции, поскольку связанное с ним прилагательное *orthodoxa* определяет границы этой культурной общности, но отнюдь не ее стабильность или нестабильность.

<sup>49</sup> (с. 49). Я долго колебался, прежде чем отдать предпочтение одному из этих терминов. О *Slavia catholica* и *Slavia latina* в противоположность *Slavia*

*orthodoxa* я говорил в курсе лекций в Римском университете почти тридцать лет тому назад (ср. два выпуска *Filologia slava*. Roma, Istituto di Filologia slava, 1961—1964). Десять лет спустя я попытался дать первое определение понятия *Slavia romana* в «*Questione della lingua e Slavia cirilometodiana*» (*Letteratura della Slavia ortodossa*. Cap. IV. Bari, 1991). Именно на это определение ссылается в своем исследовании, посвященном средневековой хорватской литературе, Э. Херцигоня: *Hercigonja E. The Place and the Role of Croatian Literature in the Literary Development of the Slavonic Middle Ages // Comparative Studies in Croatian Literature / Ed. M. Beker. Zagreb, 1981. P. 38*. Затем я попытался уточнить это определение в первой главе моей книги: *Etudes littéraires slavo-romanes*. Firenze, 1978. P. 7—22, интересную рецензию на которую написал С. Грачотти в «*Ricerche slavistiche*»: 27—28. 1980—1981. P. 399—403. Наконец, я постарался практически использовать эту историографическую схему в очерке сравнительной истории литературы в статье: *Renaissance Drama and the Formation of Modern Slavic Literary Systems // Il teatro italiano del Rinascimento / Ed. M. De Panizza Lorch. Torino, 1980. P. 637—653*.

<sup>50</sup> (с. 50). «Cum Deo propitio ingressi Sclavorum fines fueritis...» Первые же слова обращения («*Commonitorium*») папы Иоанна VIII к миссионерам, посланным им «ad Sclavos» (цит. по: *Constantinus et Methodius Thessalonicensis: Fontes = Konstantin i Metodije solunjani: Izvori / Prired. F. Grivec (dio I, II, IV), F. Tomšič (dio III) // Radovi staroslavenskog instituta. Knj. 4. Zagreb, 1960. P. 74*), свидетельствуют об уже состоявшемся признании территориально-этнического своеобразия «славянского мира» в последние десятилетия IX в.

<sup>51</sup> (с. 51). *Ibid.*

<sup>52</sup> (с. 52). *Zlomek Svatovitsky: «Hic incipitur Alexander bohemicus»*. V. 52—53. Цит. по: *Alexandreida (Pamatky staré literatury české, vydava Matice česká. № 4). Praha, 1947. P. 28*.

<sup>53</sup> (с. 53). Ср.: *Graciotti S. Op. cit. P. 400*. В этом исследовании автор, по-видимому, без возражений принимает понятие и термин «*Slavia orthodoxa*», но в то же время использует термин *Slavia latina* без кавычек (в отличие от «*Slavia orthodoxa*»), таким образом как будто рассматривая его в качестве уже общеупотребительного термина.

<sup>54</sup> (с. 53). *Le historie, costumi et successi della nobilissima provincia delli Boemi. Vinegia, 1545*.

<sup>55</sup> (с. 58). Об этих проблемах я говорил в: *Lingua d'apostolato e lingua liturgica nella Chiesa latina e nel Primo impero bulgaro // Atti dell'8 Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 3—6 Novembre 1981. Spoleto, 1983. P. 269—279; Le disposizioni del Concilio di Tours (813) e le tradizioni linguistiche dell'apostolato // Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Maria Simonelli. Alessandria, 1991. P. 209—219*.

- <sup>56</sup> (с. 58). *Nithard. Histoire des fils de Louis le Pieux* / Ed. Ph. Laurer. Paris, 1964.
- <sup>57</sup> (с. 58). Ibid. P. 106—109.
- <sup>58</sup> (с. 59). Ibid. P. 104.
- <sup>59</sup> (с. 59). Ibid. P. 108.
- <sup>60</sup> (с. 60). Цит. по: *Castellani A. I più antichi testi italiani: Edizioni e commento*. Bologna, 1973. P. 59.
- <sup>61</sup> (с. 60). Цит. по: *S[tefanović] V. Baščanska ploča* // *Enciklopedija Jugoslavije*. Vol. I. Zagreb, 1955. S. 384—387. Ср. *Hercigonja E. Srednjevekovna književnost* // *Op. cit.* S. 115—116. Историко-литературное исследование Э. Херцигони является прекрасным примером историографического синтеза, в котором понятия *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* вместе с некоторыми исследованными мной формальными принципами (особенно это касается изоколических структур) не только серьезно обсуждаются, но и используются в конкретном анализе текстов. Надеюсь, что в будущем и исследователи древней сербской литературы примут участие в дискуссии, открытой их хорватским коллегой. Сама природа средневековой сербской традиции, которая отнюдь не является второстепенной составляющей в православной славянской традиции, заставляет меня думать, что именно сопоставительное изучение литературного Средневековья в сербских и хорватских землях может способствовать более четкому определению значительной части тех явлений, которым посвящена эта работа.
- <sup>62</sup> (с. 62). Ср. *Wright R. Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*. Liverpool, 1982.
- <sup>63</sup> (с. 62). Речник на съвременния български книжовен език. Т. 2. София, 1957. С. 186; Толковый словарь русского языка / Ред. Д. Н. Ушаков. Т. 2. М., 1938. С. 413.
- <sup>64</sup> (с. 63). *Dante Alighieri. De vulgari eloquentia* / Ed. P. V. Mengaldo. P. 3—4. О значении *lingua artificialis* в смысле речи, построенной «по правилам искусства», то есть «по правилам грамматического искусства», см. *Picchio Simonelli M. Per l'esegesi e la critica testuale del De vulgari Eloquentia* // *Romance Philology*. 1972. 25 (4). P. 395.
- <sup>65</sup> (с. 65). *Bedae Opera Historica* / With an English translation by J. E. King. Vol. 2. Cambridge (Mass.); London, 1963: *Historia Ecclesiastica* 3.5.
- <sup>66</sup> (с. 65). Ibid. *Historia ecclesiastica* 4.27.
- <sup>67</sup> (с. 65). Ibid. *Historia ecclesiastica* 3.4.
- <sup>68</sup> (с. 66). *Vita S. Bonifacii, auctore Willibaldo* / Ed. A. Nürnberger. Breslau, 1985. P. 56.
- <sup>69</sup> (с. 66). Тем самым, разумеется, я не отрицаю, что между римской курией и Моравской миссией были некоторые расхождения относительно

того, как именно действовать исходя из общих принципов, относящихся к употреблению «несвященных» языков. Катастрофа, которой завершилась миссия, вдохновенная и возглавлявшаяся Мефодием, указывает на то, что возникавшая в Моравии церковная общность стала жертвой жестоких политико-административных разногласий. Однако это не означает, что в основе данных разногласий были общие нормы и принципы, определявшие отношение римской церкви к использованию «апостольских диалектов».

<sup>70</sup> (с. 66). Cp. *Borst A.* Der Turmbaum von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Bd. 2. Teil 1. Stuttgart, 1958. S. 466 ff.

<sup>71</sup> (с. 66). *Borst A.* Op. cit. В сущности, язык рассматривался лишь как материальный инструмент коммуникации. С этой точки зрения действенность проповеди зависела не от звуков и форм сообщения, а от вдохновения, которое могло быть ниспослано говорящему «свыше».

<sup>72</sup> (с. 67). Cp.: Il posto della letteratura bulgara antica nella cultura europea del Medioevo (Letteratura della Slavia ortodossa. Cap. V. Bari, 1991. — *Примеч. ред.*).

<sup>73</sup> (с. 67). Cp. *Sabatini F.* Un'iscrizione volgare romana della prima metà del secolo IX // Studi linguistici italiani. 1966. 4. P. 49—80.

<sup>74</sup> (с. 67). *Constantinus et Methodius Thessalonicenses...* P. 75.

<sup>75</sup> (с. 67). *Ibid.* P. 77.

<sup>76</sup> (с. 68). *Ibid.* P. 77. Следует учесть, что эти слова являются не «уступкой» (которая может быть пересмотрена, изменена или отменена римской церковной властью), а утверждением одного из догматических принципов, на основе которого вырабатываются стабильные нормы поведения. В свете этого следует интерпретировать и аналогичные высказывания римского папы, провозгласившего принцип, согласно которому «*quis fecit tres linguas principales, Hebream scilicet, Grecam et Latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam*» («*Commonitorium*», июнь 880 г.).

<sup>77</sup> (с. 69). *Ramovš F., Kos M.* Brižinski spomeniki. Ljubljana, 1937.

<sup>78</sup> (с. 70). *Picchio Simonelli M.* A proposito dell'Alba bilingue // *Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione romanza.* Napoli, 1984. P. 297—330 (с историей вопроса и библиографией).

<sup>79</sup> (с. 70). *Výbor z české literatury od počátku do dobu Husovu* / Ed. B. Havránek, J. Hrábak. Praha, 1957. P. 108—109.

<sup>80</sup> (с. 70). *Ibid.* P. 109.

<sup>81</sup> (с. 71). *Bogurodzica* / Ed. J. Woronczak, E. Ostrowska, H. Feicht. Wrocław, 1962.

# К вопросу о сравнительном исследовании славянских и романских литератур\*

## Формирование литературных систем у славян

1. Высказывая эти предварительные соображения об истории славяно-романских литературных связей, я ограничусь обсуждением некоторых методологических принципов и общих критериев интерпретации. Терминология, которой я буду пользоваться, взята иногда из моих же работ. Тем не менее, поскольку употребляемые мной термины относятся к формулировкам понятий, которые не противоречат по существу мнениям других исследователей, читателю не составит большого труда уловить их функциональное значение в контексте моей работы, пребывающей если и не «над схваткой», то, во всяком случае, в стороне от терминологических контроверз, типичных для современных исследований по теории литературы. В особенности это относится к стремлению — столь распространенному среди сегодняшних историков литературы — заменить национальные и патриотические понятия, принятые у романтиков и неоромантиков, на более универсальные.

Если мы условимся называть «литературной цивилизацией» совокупность установок, присущих определенным обществам или социальным группам, создающим и потребляющим литературные произведения в соответствии с общепринятыми в этих обществах и социальных группах приемами и соглашениями, то станет ясно, что это определение, берущее в расчет лишь функции литературной цивилизации, не включает никакой характеристики ее составных частей с точки зрения их происхождения. Коротко говоря, литературная цивилизация не обязательно является результатом действия

---

\* Пер. с франц. по изд.: *Picchio R. Pour une étude comparée slavo-romane de la formation des systèmes littéraires slaves // Picchio R. Etudes littéraires slavo-romanes. Florence, 1978. — Примеч. ред.*

автохтонных факторов. Ее особенность определяется не происхождением ее составляющих, а типом культуры, из них составленной. Представляется, что на сегодняшний день все согласны, что именуемое обычно «национальной литературой» вовсе не является накоплением в течение всей ее истории исключительно факторов местного происхождения. При этом верно и то, что изучение составных частей литературной цивилизации по отдельности не менее важно, чем изучение их взаимосвязей.

Эти составные части могут быть определены как носители определенных функций. Они представлены языковыми клише, идеологическими моделями, общими принципами риторики и поэтики. Если ограничиться описанием их употребления, то дать им исчерпывающее определение не удастся. Они не принадлежат исключительно какой-нибудь одной из литературных цивилизаций, за исключением области их употребления. В действительности они потенциально существуют в недрах некоего общего «языка», из которого может черпать та или иная поэтическая «речь». Одна из важнейших задач исследований по сравнительному литературоведению — описать индивидуальные особенности формирования каждой такой «речи» и их перенос из одной культурной среды в другую, их адаптацию к различным местным условиям в рамках общей типологии, которая шире границ как «национальных литератур», так и любого другого типа литературной цивилизации, взятой в ее функциональной автономности.

2. Чтобы определить, каким образом литературная деятельность управляется некоей совокупностью правил, мы можем воспользоваться понятием «литературной системы». Если понимать под системой «совокупность элементов, связанных между собой и со своей средой»<sup>1</sup>, то элементы литературной системы будут представлены в виде «единиц словесного выражения». Определять функциональное значение этих единиц надлежит отправителям и получателям сообщений. Для этого «пользователи» литературы должны следовать неким общим критериям, отражающим особенности функционирования каждой литературы в ее собственной исторической среде. Таким образом, литературную систему следует рассматривать как результат определенного общественного договора о выборе тех способов, которым надлежит следовать при создании посланий особых типов.

В соответствии с этими понятиями и определениями мы можем сопоставить литературу со своего рода игрой, в которую играют

по принятым правилам. Качество каждой отдельной партии не зависит от «правил игры».

В одну и ту же игру можно играть по-разному — красиво или некрасиво, тонко или грубо в зависимости от умения игроков. Тем не менее нет никакого сомнения в том, что именно благодаря соблюдению определенных правил игра становится понятной не только ее участникам, но и зрителям. А уж профессиональные зрители, иначе говоря литературные критики и историки литературы, должны досконально знать все «правила игры».

Если какое-нибудь сообщество усваивает «правила игры», прежде практиковавшиеся другими сообществами, сущность подобного процесса невозможно, видимо, адекватно определить тем, что обычно именуют «влиянием». Этот термин кажется нам слишком расплывчатым, так как он не делает различия между парадигматическими и внетекстуальными инвариантами, с одной стороны, и обусловленными контекстом конкретными составляющими литературного произведения — с другой. В самом деле, в однотипные игры можно играть, пользуясь различными устройствами. Что касается литературы, то для нее «правила» игры можно установить, определяя типы или жанры поэзии, прозы, драмы и т. п.: этим занимается риторика.

Не обязательно говорить о «влиянии» каждый раз, когда выясняется, что два автора в разных странах и в разные эпохи писали комедии или трагедии, то есть литературные произведения одного жанра. Мы можем говорить в таких случаях самое большее об общей традиции. Однако невозможно не учитывать тот факт, что подобное совпадение формы влечет за собой перенос из одного места в другое определенных принципов, моделей или правил.

До какой степени это рассуждение применимо к славянским литературам? Я попытаюсь ответить на этот вопрос, обращаясь, в частности, к проблеме связей между литературными цивилизациями славянских и романских стран. В свете вышеизложенных теоретических соображений ясно, что нас здесь интересует не абстрактная типология общей поэтики или общей риторики, но конкретно-историческое описание перехода определенных форм литературной деятельности из одного ареала в другой внутри того, что можно было бы определить как историческую общность европейских литератур. Если, скажем, в некий период русские или болгарские писатели начинают создавать произведения, четко определенные с точки зрения литературных приемов, например трагедии или оды, соблюдая те же правила литературной игры, что были приняты

прежде в Италии, Франции, Германии или Англии, следует задаться вопросом: вызвано ли это совпадение формы своего рода аннексией некоторых областей Восточной Европы со стороны литературной общности Запада или же речь идет скорее о создании новых, функционально автономных литературных систем в соответствии с общими моделями. Хорошо известно, что любые дискуссии на эту тему способны вызвать множество обид. И тем не менее я думаю, что проблема распространения некоторых правил литературной игры лучше поддается беспристрастному исследованию, если подчеркнуть тот факт, что систему характеризуют не сами формальные составляющие, но в большей степени их взаимоотношения внутри системы, то есть их функциональная взаимосвязь; именно она и порождает ту основную характерную черту, которую обычно называют «оригинальностью» той или иной литературы.

Поскольку, судя по всему, распространение многих «правил игры» из романских литератур в славянские сыграло очень важную роль в формировании современных славянских литературных систем, следовало бы рассмотреть эту проблему обстоятельно. Выделить различные романские влияния на славянские литературы — это не главная задача. Гораздо важнее добраться до истоков литературных систем, собственная ценность которых определяется не «правилами игры», а умением и творческой инициативой игроков.

3. Установление нового свода «правил игры» в соответствии с принципами, вдохновленными в большой степени открытием «классических» образцов, было одним из наиболее значительных свершений эпохи Возрождения. И даже если мы примем точку зрения противников любого италоцентрического истолкования гуманизма и Возрождения, мы все же должны будем признать главенствующую роль всей романской культуры и, в частности, итальянской в новой кодификации риторики и поэтики. И несмотря на всевозможные реформы и даже «революции» в литературе, которыми в большом количестве отмечена литературная история современной Европы начиная с Возрождения и заканчивая авангардными течениями двадцатого столетия, необходимо отдавать себе отчет: краеугольные представления эпохи Возрождения о том, что литература — это единое целое, подчиняющееся вполне определенным соглашениям, никогда не переставали играть роль конституционной хартии в нашей литературной республике. Даже те случаи, когда бывали наиболее яростно попораны некоторые принципы, которые



представлялись самыми характерными для какого-либо из прежних литературных режимов, восходивших к эпохе Возрождения, как, например, антиклассицистический бунт романтиков, — даже и эти случаи, видимо, на деле продолжают тот тип спора о природе и функциях литературы, который был начат Возрождением. Решения задач меняются, однако условия остаются по сути неизменными, поскольку наше понимание «литературной игры» по-прежнему определяется понятийными схемами, сложившимися в эпоху Возрождения.

Подобная жизненная сила литературных правил, установленных гуманистами, происходит главным образом оттого, что эти правила были приняты в Европе повсюду в эпоху формирования национальных литератур. Что же касается славян, то именно в этот период родились их «новые» литературы или, по крайней мере, в их литературные системы начали проникать новые теории и приемы, радикально изменившие их структуру.

В нашем исследовании этих ключевых событий мы можем основываться на историческом разделении славянских цивилизаций на две основные зоны: *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*. *Slavia orthodoxa* характеризовалась либо своей принадлежностью к духовной юрисдикции восточной православной церкви (или церквей), либо использованием церковнославянского (во всех его вариантах) в качестве общего наднационального письменного языка. *Slavia romana* находилась в зоне влияния римской церкви, и большинство ее памятников вплоть до эпохи Гуманизма и Возрождения были написаны на латыни<sup>2</sup>.

Учитывая это раздвоение, можно понять, почему Возрождение оказало не одинаковое воздействие на «римские» славянские цивилизации хорватов, словенцев, словаков, чехов и поляков и на «православные» славянские цивилизации болгар, сербов, рутенов и русских. *Slavia romana* являлась частью основанной на латинской традиции общности, которая включала также романские и германские народы средневековой Европы, в то время как *Slavia orthodoxa* разделяла духовные модели с тем византийским «commonwealth», упадок которого совпал с началом Возрождения на Западе. И только в относительно позднюю эпоху модели, выработанные Возрождением, оказали непосредственное влияние на литературную систему *Slavia orthodoxa*. И даже если сами модели не сильно изменились, эта запоздавшая культурная «аннексия» была осуществлена благодаря совсем другим культурным факторам, нежели те, которые способствовали формированию новых литературных систем внутри *Slavia romana*.

4. В соответствии с историографическими концепциями широких кругов патристически настроенных романтиков XIX в. всякое национальное и народное движение, противостоявшее установившимся авторитетам, рассматривалось как непреодолимая социальная сила. Такие средства литературной коммуникации, как латынь или церковнославянский язык, обычно представлялись как последний оплот «средневекового консерватизма», обреченный на верную гибель. Рождение же национальных литератур на национальных языках соответственно рисовалось как триумф революционного движения народов, побеждающих своего рода духовно исчерпавший себя «старый порядок».

Критическая мысль нашего столетия лишь частично скорректировала суждения подобного рода, безусловно предвзятые. Иногда отказ от историографических концепций прошлого приводил к противоположной крайности, то есть к отрицанию какой бы то ни было вообще зависимости литературной деятельности от социальной среды. Однако теперь, кажется, пришла пора рассмотреть эти проблемы более объективно. Вместо того чтобы преувеличивать либо «борьбу» противоположных исторических течений, либо автономность литературного творчества, следовало бы попытаться проанализировать все составляющие литературного процесса в их взаимосвязи.

Если заняться изучением той роли, которую сыграли латинские языковые и литературные модели в литературной цивилизации *Slavia romana*, то можно сравнить формирование новых литератур на «народных» славянских языках и развитие романских литератур. В обоих случаях не стоит ограничиваться описанием того, как заменялся один языковой прием на другой в рамках исторической дуэли между национальными литературами и литературной системой на латинском языке. В самом деле, хорошо известно, что подражание латинским моделям и перенесение некоторых литературных приемов из латинского арсенала в литературы на «народных» языках играло необыкновенно важную роль. Это соображение позволяет нам полагать, что литературы *Romania* и *Slavia romana*, по крайней мере на определенном уровне их структуры, принадлежат своего рода «неолатинской» общности современной Европы.

Само собой разумеется, что подобное определение «неолатинского» характера письменных литератур на славянских языках не имеет ничего общего с понятием «неолатинского» в лингвистическом смысле. Наша концепция «неолатинской общности» относится

к современным литературным системам, «вырастающим из латыни» в том смысле, что они моделируются по образцам латинской риторики и поэтики. С этой точки зрения в эту «неолатинскую общность» (которую можно было бы также назвать «постлатинской») вполне можно включить помимо таких славянских литератур, как польская или хорватская, значительную часть германского литературного мира.

5. Та решающая роль, которую сыграли латинские образцы в формировании новых «народных» литературных систем как романо-германского мира, так и *Slavia romana*, определялась в большой степени латинской теорией «подражания» и ее воплощением. Вопреки пристрастным суждениям романтиков, склонных отождествлять это понятие с полным отрицанием оригинальности, следует признать, что «подражание» было одним из краеугольных понятий в творчестве гуманистов эпохи Возрождения. Оба основных «вопроса», порождавших споры об установлении новых «правил игры» в литературе, то есть «вопрос о языке» и дискуссии по поводу новой риторики, были тесно связаны с проблемой подражания.

Что касается новых правил риторики, которые бы соответствовали новым принципам поэтики, то гуманистов особенно занимал вопрос, до какой степени приложимы к литературе на «народном» языке приемы классической риторики. Та же концепция соотношения двух сфер лежала в основе «вопроса о языке». Поскольку само использование в области литературы «народного языка» означало формальное признание его в качестве инструмента столь же достойного, как и латынь, регламентирование новой литературной системы в соответствии с принципами, обсуждавшимися в рамках «вопроса о языке» и вопроса о риторике, неизбежно представлялось как попытка облагородить средство выражения, «низшее» по отношению к латыни. И поскольку латинский считался самым возвышенным инструментом для выражения *litterae*, представление о литературе в высшем смысле отождествлялось с корпусом классических текстов, включавшим в себя либо латинских *auctores*, либо их лучших подражателей.

По представлениям деятелей Возрождения, то, что мы называем исторической эволюцией, является соревнованием с лучшими достижениями предшествующей традиции. Полагали, что подобно латинскому языку, который смог обрести «достоинство греческого», некоторые, достаточно утонченные «народные» языки смогут стать

средством выражения нового типа *litterae*, столь же благородных, как литературы классические. Так случилось с итальянским языком и литературой, за которыми к XVI в. признали такой же авторитет, как за латинскими *litterae*. Впоследствии та же самая идеологическая схема была приложена не только к остальным литературам Европы, но также и к национальным языкам и литературам *Slavia romana*.

6. Литературная деятельность на «народных» языках Хорватии и Польши была поднята до высокого уровня латыни благодаря исповеданию в большой степени тех же теоретических принципов, которые были приняты кодификаторами литературных систем на «народных» языках в Италии, Франции, Испании и Португалии. С другой стороны, ощутимо и присутствие иных течений и условий в развитии гуманистической литературы чешских земель.

У некоторых историков славянских литератур вызывает недоумение внезапное появление в шестнадцатом столетии хорватских и польских литературных произведений, настолько зрелых по форме и содержанию, что это выглядит резким контрастом на фоне бедности местных литературных традиций, предшествовавших Гуманизму и Возрождению. В соответствии с распространившимися в XIX в. взглядами патриотически настроенных романтиков это «чудо» часто интерпретировалось как результат высвобождения местных духовных энергий из-под ига «чуждой» культуры латинского мира. При этом особо подчеркивался вклад Реформации в это победоносное восстание, так же как и мысль о «борьбе» (*walka*) творческой энергии национальных и народных языков против консерватизма культурной власти латыни. Не преминули также преувеличить значение местных и фольклорных традиций, с тем чтобы это историографическое видение, основанное на превознесении гения народа, примирить с необходимостью определить более конкретно те источники, откуда все эти только что освобожденные энергии могли бы заимствовать литературные формы и приемы.

Стоило бы, как нам кажется, пересмотреть эти теории, начав с сопоставительного исследования, с одной стороны, всего того, что произошло в *Slavia romana* в эпоху формирования литератур на национальных языках, и, с другой, — движений, которые привели к кодификации литературных систем на территории *Romania*.

Так же, как и в Италии, Франции и других странах «нео- (или пост-) латинской» общности в начале Возрождения, в хорватских,

словенских, чешских и польских землях именно писавшие на двух языках писатели, получившие образование в латинских школах, создали первые значительные произведения на «народных» языках. Чтобы осознать этот симбиоз латыни и «народного» языка, достаточно изучить сочинения Марко Марулича, Шишко Менчетича, Джоре Држича, Ганибала Луича, Петара Гекторовича, Петара Зоранича, Андрия Кубрановича, Мавро Ветрановича, Марина Држича, Динко Ранины, Доминко Златарича и многих других хорватских писателей вплоть до эпохи Ивана Гундулича, поздних гуманистов и Контрреформации. То же можно сказать о создателях словенской литературной традиции в эпоху Реформации и Контрреформации, от Приможа Трубара, Себастьяна Креля и Юрая Далматина вплоть до Томажа Хрена. Все эти выдающиеся словенские литераторы писали на «народном» языке, чтобы донести до народов своей страны духовное наследие, которым прежде могли пользоваться лишь ученые, умеющие читать и писать на латыни. Их стремление защитить славянский язык проистекало из желания сделать доступным для народа христианское латинское наследие и облагородить таким образом язык простых людей, «*pro honore patriae linguae augendo*». По правде говоря, это ситуации, хорошо известные любому историку славянских литератур.

Разве можно разделить латинские и польские культурные составляющие в произведениях Миколая Рея, Мартина Бельского, Лукаша Гурницкого, Яна Кохановского, Миколая Сэмпя Шажиньского, Шимона Шимоновича, Себастьяна Кленовича, Петра Скарги и других авторов? Однако то, что уже невозможно делать на уровне конкретных филологических исследований, то есть при непосредственном анализе литературных памятников, по-прежнему делается на уровне историографических обобщений. С образом бунта славянского духа в *Slavia romana* против латинской культуры и ее якобы чуждых образцов расстанутся очень трудно.

Однако мы не ставим своей основной задачей опровергать тезисы вроде утверждения пресловутой оппозиции между стихийной силой народно-национальной поэтической традиции и славянско-латинской литературной цивилизацией. Мы считаем их совершенно необоснованными. Гораздо важнее кажется нам подчеркнуть тот факт, что новая литературная деятельность на «народных» языках в XVI в. тоже диктовалась единым культурным кодом средств выражения, поддерживаемым латинской традицией. «Революция» в пользу «народных» языков в *Slavia romana* происходила в рамках

*latinitas* гуманистов. Более того, она представляла собой один из основных аспектов ренессансной мысли, который соответствовал моделям, уже выработанным в Италии и в некоторых других странах «нео- (пост-) латинской» общности.

По правде говоря, понятие «латинская культурная общность» тоже вызывает недоразумения не только среди корифеев антилатинской историографии и националистов от литературоведения, но также и среди тех, кто признает первостепенную значимость латинских моделей для формирования современных литературных систем в *Slavia romana*. Эти недоразумения проистекают из-за стремления отделить «классические» античные латинские модели от более поздних, так же почитаемых «классическими» в эпоху Гуманизма и Возрождения. По этому поводу мы можем сослаться на пример такого поэта, как Ян Кохановский: обычно формирование его как писателя и его литературную манеру в большей степени связывают с его непосредственным знакомством с латинскими (и греческими) классиками, чем с участием в теоретических спорах своей эпохи. Однако если мы пристально изучим путь Кохановского как писателя, то не сможем не заметить, что Падуя, Венеция и Париж служили ему гораздо более непосредственными источниками вдохновения, чем Рим и Афины, идеальные средоточия классической античной культуры<sup>3</sup>.

Правила литературной игры, которых придерживались Кохановский, Марулич, Гурницкий, Марин Држич, Скарга, Гундулич и многие другие авторы *Slavia romana* в эпоху Возрождения были незадолго перед тем кодифицированы в романских странах, где «народный» язык завоевал авторитет, сравнимый с авторитетом латыни. Было бы очень трудно как-то интерпретировать эти правила, не углубляясь одновременно в изучение одной из основных идей Возрождения, а именно идеи о «современной классике», представленной, в частности, в теории Пьетро Бембо о литературе на «народном» языке.

Разумеется, сокровищница литератур на «народном» языке была «открыта» не Бембо и не прочими корифеями литературной и языковой теории Возрождения, от Хуана Вальдеса до Жуана де Баррота и Жоашена дю Белле. Точно так же не учеными Возрождения было изобретено и искусство риторики, так как подлинным отправным пунктом для нового освоения классических образцов была средневековая риторическая традиция. Без впечатляющего наследия французского и провансальского Средневековья, без расцвета

искусства итальянского треченто невозможно было бы прийти даже к самой мысли о сопоставлении классической римской литературы и литературы на каком-либо романском языке. До Бембо гуманисты XV в., которые следовали идеям Петрарки, изредка отходя от них, уже заложили основы глобальной дискуссии об отношениях между их временем и историческим прошлым. Прошло время, прежде чем эта дискуссия обернулась великим «спором древних и новых» во Франции. Прежде Бембо и остальных теоретиков чинквеченто Данте, Петрарку и Боккаччо признали «тремя королями» современной литературы флорентийские гуманисты.

Великая кодификация XVI в. ознаменовала собой начало революции в области литературы в современной Европе в первую очередь благодаря новому пониманию поэтики. «Литературная игра» становится отныне интеллектуальной деятельностью, управляемой своими собственными правилами, а правила эти, разграничив области различных «жанров», в свою очередь приобрели высокий статус идеальных образцов. Тем не менее эти правила-образцы принадлежали классической традиции только на уровне генетическом, иначе говоря — «историческом». В реальности же, на уровне функциональном, эти правила-образцы находили себе оправдание лишь в конкретных воплощениях литературной игры, которая становилась таким образом автономной системой. Если не отдавать себе отчет в имманентном характере правил — образцов по отношению к функциональной реальности каждой литературной системы, невозможно объяснить распространение ренессансных литературных приемов в самых разных литературных цивилизациях Европы. Вот почему нам кажется необходимым выбрать в качестве точки отсчета для изучения формирования литературных систем в *Slavia romana* теоретические модели, выработанные первыми великими кодификаторами литературной игры в эпоху Ренессанса, такими как Триссино, Бальдасаре Кастильоне, Франческо Робортелло, Жюль-Сезар Скалигер и многими другими представителями романской и «неолатинской» культур того времени. Помимо всяческих «прямых» влияний именно принятие общего языка символов духовно объединяет основателей новых литературных традиций в *Slavia romana* с гуманистами, принадлежащими к западной латинской культуре. В этом процессе лексикализации литературных символов имена авторов и произведений, достигших авторитета классических образцов, играли роль, эквивалентную роли концептуальных формулировок. Это подтверждает нашу мысль о том, что правила и образцы совпадали в

общей для тех и других нормативной функции. Поскольку именно из образцов выводили правила и поскольку, переставляя местами части диалектического утверждения, выбор образцов оправдывали, принимая определенные «правила игры», то цитирование либо высказываний какого-либо классического автора, либо фрагмента его произведения становилось эквивалентным отсылке к «правилам игры».

Таким образом, невозможно было применять «правила игры», не соотносясь прямо или косвенно с образцами. Однако это не должно наводить нас на мысль, что правила должны были связываться с установленными образцами независимо от определенной системы соглашений. Поскольку образцы идентифицировались с правилами только на функциональном уровне языка символов и были, соответственно, не более чем условными знаками, их вполне можно было заменять другими знаками, лишь бы соотношение с правилами оставалось неизменным на практике в литературной деятельности. Именно так Бембо смог установить отношения равнозначности между классической литературной системой и литературной системой на «народном языке» и гарантировать их функциональное равенство, разрешая заместить ряд образцов, представленных Гомером, Вергилием и Цицероном, рядом современных классиков, представленных Данте, Петраркой и Боккаччо. Произнося имя Петрарки, апеллировали к общему символу, обозначававшему узаконивание совокупности правил поэтической игры, которые могли бы быть сочтены верными и для других условных литературных систем, ориентированных на иные образцы, лишь бы сохранялась их функциональная равнозначность. Критерий равнозначности, позволявший применять классические правила к современным литературам, как раз и лежал в основе успеха итальянской ренессансной литературной теории в Европе.

В свете этих рассуждений можно понять, почему практически невозможно изучать по отдельности формирование литературных систем *Slavia romana* и «неолатинской» цивилизации. Хотя сообщения и разные, код у них одинаковый. Чтобы расшифровать многочисленные литературные сообщения *Slavia romana*, нужно обратиться к общим референтам и вычленив все инварианты разнообразных знаков, функциональная равнозначность которых определяет суть исторического процесса. Потому-то любой специалист по хорватской или польской литературе не может обойтись без изучения не



только Петрарки и Цицерона, но также и петраркистов и цicerонианцев. Равным образом нельзя как следует понять «Szachy»<sup>4</sup> или «Тгепу»<sup>5</sup> Яна Кохановского, не изучая не только их источники, но и место и роль этих источников в рамках цивилизации, современной итальянскому Возрождению. Кроме того, мы, безусловно, будем не в состоянии понять литературные сообщения «Юдиты» или «Liber de laudibus Herculis» Марулича-Марулуса без соответствующего знания «общего языка» «неолатинского» литературного мира.

7. Если учитывать решающую роль ренессансных учений в формировании новых славянских литературных систем, тот факт, что новые «правила игры» были приняты в Хорватии и Польше раньше, чем в других местах *Slavia*, позволяет нам считать эти две страны колыбелью современной славянской цивилизации. В этом утверждении выражена определенная позиция историографа по отношению к другим литературным цивилизациям. Она, вероятно, может дать повод к недоразумениям. Поэтому нам необходимо пояснить, каков подлинный смысл терминов, связанных с интересующей нас проблемой.

Хорошо известно, что можно писать историю литературы с разных точек зрения и что любое обоснование самой идеи истории литературы зависит от предпочтения, отдаваемого определенной точке зрения, которая, в свою очередь, определяется осознанием прагматической цели исследования. Разумеется, невозможно говорить о «новых» или «старых» традициях, не оговорив предварительно точек отсчета, которые сами по себе относительны. Поскольку любая историческая терминология по необходимости относительна, не существует «истоков литературы» иначе, как по отношению к некоему условному разделению литературного процесса в соответствии с произвольно выбранными критериями. Когда говорят об «истоках» французской, итальянской, испанской и т.д. литератур, то известно, что таким образом хотят сказать, что изменения на уровне языка и локализация некоторых черт «романской» культуры важнее, чем преемственность других черт, общих для всей «романской» традиции в целом, которая в свою очередь поддается различным членениям.

В свете этих вполне очевидных рассуждений мне следует подчеркнуть еще раз: меня в этом исследовании формирования современных литературных систем у славян интересует не литературная деятельность на национальном языке. С этой точки зрения не стоило

бы говорить о хорватской или польской «колыбели» современной славянской литературной цивилизации. «Истоки» литературной традиции *Slavia romana* стоило бы искать скорее у чехов.

Основная цель моих замечаний — доказать пользу и даже необходимость такой историографической позиции, которая отличается от любой точки зрения, основанной на чисто этнических или языковых критериях. Если мы условимся, что определить природу литературной деятельности не менее важно, чем определить, кто потребляет ее результаты, то нам нужно также признать, что необходимо изучать, как формируются особые типы литературной деятельности на основе их функциональных характеристик. Именно с этой точки зрения и принимая за основной критерий усвоение некоторых «правил игры», характерных для всей литературной деятельности в современной Европе начиная с Ренессанса, нужно было бы изучать процесс складывания новых славянских литературных систем.

8. Накануне Ренессанса литературная деятельность на национальном языке ни у одного из славянских народов не достигла столь высокого уровня техники и столь высокого общественного престижа, как у чехов. Благодаря непосредственному участию в жизни западной общности, простиравшейся от Англии и Франции до Германии и Италии, Богемия в XIV в. находилась в авангарде интеллектуальной жизни славян. Симбиоз латинской, славянской и германской составляющих, соперничавших друг с другом за первенство, характеризовали в то время культуру Богемии, создавая таким образом условия, идеальные для циркуляции идей на всех уровнях этнической, социальной и языковой общности. Это могло бы способствовать включению чешской литературы в новую европейскую общность Возрождения. Религиозные войны изменили эту ситуацию и помешали чешской литературе после окончания гуситских войн принять участие в грандиозном пересмотре культурной традиции и в кодификации новых правил литературной игры эпохи Возрождения.

«Вопрос о языке», этот важнейший спор о поэтике и риторике, который являлся концептуальным ядром литературной теории Возрождения, мог бы обсуждаться в Богемии с гораздо большей свободой, чем в остальных странах Центральной и Восточной Европы. Основные термины, в которых осмыслялась эта проблема, уже прежде укоренились в местной традиции благодаря первому

стимулу, данному первыми чешскими гуманистами, а также благодаря сосуществованию различных типов языковой и социальной культуры. Чего в конечном счете не хватало, так это духа единения и идеологического примирения, свойственного концепции *res publica litterarum*, находящейся над политической схваткой. В самом деле, любая литературная игра, отражавшая универсальные идеалы Возрождения, могла протекать либо в лоне обществ, сплоченных подчинением одной и той же политической власти, либо среди аристократов духа, стремящихся, как в Италии, к сплочению их интеллектуального мира в *res publica litterarum*, основанной на более или менее ярко выраженном чувстве недоверия к политике. В этом смысле литературная игра XVI в. пришла на смену в области идеального некоторым течениям политического оптимизма у ранних гуманистов. У чехов этот аспект духовной эволюции гуманизма был заслонен на заре Ренессанса социальной и религиозной борьбой, ставшей прелюдией великого конфликта между реформаторами и их врагами и удушившей в зародыше всякий экуменический идеал. Даже когда начался спор о престиже и о нормах чешского языка, этот спор не удалось включить в идеологические рамки гуманистической постановки «вопроса о языке». Вот почему, когда уже в XIV в. Томас Штитны защищает достоинство чешского языка как христианского, а Ян Гус увлекается филологическими штудиями в целях национальной и религиозной полемики, это отмечено духом, по сути своей отличным от того, который руководит Данте, флорентийскими гуманистами XV в. и тем более итальянскими, испанскими и французскими теоретиками XVI в. Дебаты по поводу чешского языка и его авторитета относительно латыни и немецкого были слишком тесно связаны с политической и религиозной борьбой, чтобы стать предметом отвлеченных размышлений о поэтике и риторике. Их так и не удалось рассмотреть с точки зрения литературы, опираясь, как то было у западных гуманистов, на понятие «подражания» и на отношения равнозначности в большей степени, нежели на противопоставления и конфликты.

Рассуждения подобного рода могут помочь нам понять, почему чешскую словесность споры о «новой риторике» не затронули столь же непосредственно, как польскую или хорватскую. Вместо того чтобы взять в качестве образца классическую литературу античности, полагая ее универсальным источником, чешские литераторы вынуждены были прибегнуть к авторитету Священного Писания, чтобы оправдать свою национальную и религиозную борьбу. Именно дух

трактата «О духовной битве» («O boji duchovním») П. Хельчицкого господствовал в интеллектуальной жизни вплоть до Яна Благослава и взял верх над неангажированными течениями гуманизма, близкого к латинской культуре, представленного такими учеными, как Богуслав Гасиштейнский.

Что с полным основанием может удивить историков литературы, так это то, что чехи остались в стороне от основного направления, кодифицировавшего литературу на национальных языках, хотя как раз у них литература на славянском языке впервые в истории достигла расцвета. В самом деле, даже чешская драматургия, которая, вероятно была самой развитой в *Slavia romana* XIV в. благодаря таким уже «современным» произведениям, как «Mastickář»<sup>6</sup> и «O Kristově zmrtvýchstání i o jeho oslavení»<sup>7</sup>, оставалась все такой же «средневековой» два века спустя, когда Павел Кырмезер представлял свою «Komédie česká o bohatci a Lazarovi»<sup>8</sup>, а Симон Ломницкий свой «Triumph neb komedie o vzkříšení Páne»<sup>9</sup>. Опыт, заимствованный из европейской словесности чешской литературой, чьи тесные связи с латинской и немецкой традицией не исключали тесных отношений и с романским миром (трубадурами и труверами вплоть до Адама де ля Аля, Гийома де Машо и Петрарки), в конечном счете принес гораздо более ощутимые плоды для других современных литератур *Slavia romana*, нежели для литературной цивилизации самих чехов в эпоху Возрождения.

9. Что касается отношений между *Slavia orthodoxa* и литературной цивилизацией *Romania*, то можно заметить много сходства и даже непосредственных взаимосвязей в течение многих веков, предшествовавших формированию национальных литератур. Однако, судя по всему, эти отношения вряд ли оказали какое-либо влияние на системы литературных правил. Я имею в виду прежде всего переводы и переложения западных произведений, например историй о Тристане и о Бове и много других похожих случаев, не всегда столь наглядных, из области эпических повествований («Слово о полку Игореве») и других повествовательных произведений в целом. Не исключено, что более глубокие исследования помогли бы нам обнаружить и другие параллели между славянской православной литературой Средневековья и романскими литературами эпохи западного Возрождения. Но во всяком случае, чтобы говорить о настоящем перенесении «правил игры» из западноевропейской литературы, нужно дождаться XVII в. в России и еще более позднего периода у балканских славян.

Можно пытаться объяснить эту задержку с разных точек зрения. Можно упираться на политический и религиозный консерватизм и даже на «ретроградный дух» православной славянской цивилизации. Но можно было бы также настаивать на жизнестойкости местной традиции, для которой было невероятно трудно принять другой код выражения, потому что всякая новая знаковая система могла оказаться неспособной выразить православную духовность во всей ее полноте. Последнее объяснение могло бы найти свое подтверждение в более глубоком исследовании богатейшего наследия — изученного до сих пор незаслуженно плохо — риторических приемов в древней литературе православных славян.

Но независимо от ответов на эти вопросы, которые вот уже двести лет остаются в центре жарких споров среди русских и балканских славян, остается фактом, что *Slavia orthodoxa* сопротивлялась введению новых правил литературной игры гораздо дольше, чем *Slavia romana*.

Когда старые литературные структуры православной славянской общности уступили место новым литературным системам в западном духе, то образцы романского происхождения стали проникать в эту более отдаленную зону славянского мира иным путем, нежели в *Slavia romana*. «Нео- (пост-) латинская» общность расширилась и выработала гораздо более богатую и более четко выраженную на межнациональном уровне европейскую систему поэтических условностей. Большинство «правил игры», поначалу кодифицированных в Италии, легли в основу значительного литературного наследия, подчиненного более сложной духовной общности, которая сложилась в ходе споров между сторонниками Реформации и Контрреформации, а также в эпоху барокко и реставрации классицизма.

В то время, когда Россия вместе с остальными территориями *Slavia orthodoxa* выработала новые литературные системы, основанные на национальных языках, в процессе отмежевания их от наднациональной системы церковнославянского, во главе новой *res publica litterarum* стояла Франция, которая и вырабатывала подавляющую часть образцов для подражания в духе унифицирующей традиции, восходящей к Возрождению. В течение более чем целого века правила литературной игры на всех уровнях диктовались французскими теоретиками, имевшими различные взгляды и различный авторитет, от Буало до аббата Батто, Вольтера, Ла Гарпа и многих других. По этой причине многие образованные люди среди православных славян отождествляли французский классицизм

с западной литературой в целом. Надо сказать, что эта позиция, во всяком случае если не в теории, то на практике, до наших дней отражается в некоторых работах историков и литературоведов. В действительности же подобное упрощение может привести к серьезным искажениям исторической перспективы.

Изучая роль, которую сыграли составляющие западного происхождения в формировании современных литературных систем православных славян, нужно учитывать всю традицию «неолатинской» общности целиком. Не следует ограничиваться описанием непосредственных контактов между восточными и западными областями европейской литературной республики лишь в определенные периоды. Некоторые «французские» образцы могут иметь итальянское или испанское происхождение, а могут идти из Польши. В большинстве случаев важнее не их географическое или национальное происхождение, а их принадлежность к общей системе литературных правил, кодифицированных Возрождением.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 84). Bertalanffy L. von. The History and Status of General Systems Theory // Trends in General System Theory / Ed. G. J. Klir. New York; London; Sydney; Toronto, 1972. P. 31.

<sup>2</sup> (с. 87). Я за двадцать лет многократно обсуждал это историческое разделение славянской цивилизации на две части. Некоторые слависты высказали замечания, в первую очередь касающиеся термина *Slavia orthodoxa*, который якобы преувеличивает значение религиозной традиции. Однако культурное содержание этой историографической схемы сейчас достаточно широко принято. Общий обзор проблемы см. Picchio R. Questione della lingua e Slavia cirillometodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli slavi / Ed. R. Picchio. Roma, 1970. P. 7—120, в особенности p. 11—13; Ibid. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University. Vol. 1 / Ed. by L. Fleishman, O. Ronen, D. Segal. Jerusalem, 1977. P. 1—33, в особенности p. 1—3.

<sup>3</sup> (с. 92). См. главы VI книги Picchio R. Etudes littéraires slavo-romanes. Florence, 1978. — Примеч. ред.

<sup>4</sup> (с. 95). «Шахматы»

<sup>5</sup> (с. 95). «Плачи»

<sup>6</sup> (с. 98). «Unguentarius».

---

(с. 98). «О воскресении Христовом и славе Его».

(с. 98). «Чешская комедия о богатстве и о Лазаре».

(с. 98). «Триумф, или Комедия о воскресении Господнем».

# Открытые вопросы в изучении *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* как вариантов славянской культуры\*

Когда около сорока лет назад я впервые употребил термин «*Slavia orthodoxa*», в мои намерения не входило вызывать переполох среди славистов. Я также не хотел казаться оригинальным<sup>1</sup>. В действительности выбор латинской формулы был обусловлен скорее моей зависимостью от научного жаргона западноевропейских филологов, чем желанием противопоставить своего рода неогуманистический универсализм националистическим тенденциям, преобладавшим в исследованиях по славистике и, в частности, по древнерусской проблематике<sup>2, 3</sup>.

В те годы слависты были гораздо более заинтересованы в изучении отдельных славянских культур, чем славянской культуры в целом. Несмотря на попытки Советской России представить империализм в качестве интернационализма и вопреки универсализму европейцев, вдохновленному Америкой, в интересах обеих сверхдержав было постоянно воздействовать на национальные чувства. Более того, по обеим сторонам «железного занавеса» национальная обеспокоенность являла собой еще и мощное идеологическое оружие в деле оживления европейской культуры, которая практически покончила самоубийством во время Второй мировой войны.

Мое определение сообщества славянских народов как «*Slavia*» более, чем определения «славянский мир» или «славянство», должно было поставить акцент на этноязыковых особенностях этого сообщества и таким образом прийти в соответствие с такими сходными терминами, как «*Romania*» и «*Germania*». Даже если моей целью было отреагировать на то, что, по-моему мнению, было чрезмерным

---

\* Пер. с англ. по изд.: *Picchio R. Open Questions in the Study of the «Orthodox Slavic» and «Roman Slavic» Variants of Slavic Culture // Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli Slavisti, Napoli 1998. — Примеч. ред.*



подчеркиванием национальных традиций — в ущерб изучению наднациональных культурных явлений, — то я совсем не намеревался вернуться к столь же некорректным параметрам панславизма.

Совершенно ясно, что моя переоценка традиционного понятия *Slavia*, под которым я подразумеваю сообщество людей, использующих родственные средства языкового общения и культурные модели, не подразумевает оппозиции к изучению специфических тенденций в определенных регионах и в определенные периоды времени. Для меня также очевидно, что, подразделяя культурные традиции Славии, можно начать использовать различные критерии, которые до сих пор не были задействованы адептами *historia nationum*. Безусловно, именно так обстояло дело с моей попыткой наметить в общих чертах двучастность культурного наследия средневековой (до Нового времени) Славии, распределенного по двум субрегионам, определяемым соответственно как *Slavia orthodoxa*<sup>4</sup> и *Slavia romana*<sup>5</sup>. Тем, кто опасался, что эти определения слишком подчеркивают «религиозные» (церковные) факторы<sup>6</sup>, можно было ответить (вне зависимости от того, какую историографическую схему они выбирали), что в средневековых обществах религиозные элементы неизбежно занимали выдающееся положение.

Это были не слишком смелые заявления. Только в идеологически напряженной атмосфере тех лет они могли казаться подозрительными.

Впоследствии, когда полемика постепенно утихла, понятие двучастного славянского мира стало приниматься все более широко. В 1986 г. в статье, посвященной более широкому вопросу о «славянской доле в западной цивилизации», Х. Бирнбаум заметил, что «фундаментальное разделение по религиозным линиям на *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*... без сомнения остается жизнеспособным и ценным в качестве методологического средства и дефиниционного каркаса, когда речь идет о славянстве в период до Нового времени»<sup>7</sup>.

Действительно, употребление этих терминов и концептов участилось в начале 1990-х гг., что дает возможность предположить, по крайней мере в определенных рамках, что их судьба зависела от идеологической либерализации, последовавшей за распадом Советского Союза. Еще более утешительно видеть, что сегодня ни политически, ни конфессионально окрашенные интерпретации не пятнают академическую корректность этого историографического спора. Сегодня слависты хорошо знают, что такие термины, как

«православный», «римский», «католический», «греческий» и «латинский», если они употребляются в качестве определений для чисто дескриптивных категорий, не могут содержать положительных или отрицательных коннотаций.

Только некоторые ученые, среди которых Д. Богданович, С. Грачотти, Р. Марти, А. Наумов, К. Станчев и Н. И. Толстой, обсуждали концептуальную здравость и практическую пригодность формулы «*Slavia orthodoxa*»<sup>8</sup>. Большинство исследователей, наоборот, до сих пор употребляют эту формулу так, как если бы ее обоснованность подразумевалась сама собой. Так, например, понятие «православной славянской литературы» стало недавно концептуальной точкой отсчета в масштабном исследовательском проекте, осуществляемом в Свободном университете (Freie Universität) в Берлине<sup>9</sup>.

Но даже в пределах небольших групп специалистов в немногих странах употребление таких маркированных терминов, как «*Slavia orthodoxa*» и «*Slavia romana*», связано с риском неаккуратных интерпретаций. Самое странное из таких недоразумений связано с распространением квазипародийной пары — «*Rex Slavia orthodoxa*» и «*Rex Slavia latina*» (так!). В последние годы оба этих термина употреблялись очень широко, особенно в устных выступлениях. По-видимому, никто не может с уверенностью сказать, что они означают. Неизвестно даже наверняка, на каком языке они были впервые сформулированы (по-видимому, это была некая разновидность псевдолатыни); неясно также, что здесь должно означать *rex*. Возможно ли, что в этих терминах представлено понятие «мир» (т.е. как и в формуле «*rex romana*»)? Или наоборот, *rex* должно означать что-то вроде «этнического конгломерата»?<sup>10</sup> В любом случае текстуальная история этих маленьких словесных чудовищ остается неясной, а их первое появление можно отметить в статье А. В. Липатова (1990), ценной во всех других отношениях<sup>11</sup>.

Может оказаться, что другое недоразумение возникнет из-за недавнего исследования В. М. Живова<sup>12</sup>. На основе частных и общих данных известный ученый представляет новый взгляд на славянское Средневековье, подразумевающий пересмотр моего двучастного деления средневековой Славии на *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*. Согласно Живову, эта двучастность не может прилагаться к периоду до XII в., потому что в то время еще никакая враждебность не отделяла восточное христианство от западного. По этой причине Живов предлагает употреблять термин «*Slavia christiana*»

для обозначения сообщества славянских народов в целом на ранней стадии их культурного развития и говорить о двучастности славянского мира только применительно к более позднему периоду.

Но если предпосылки этого тезиса заслуживают высочайшего уважения, то терминология, предлагаемая Живовым, по моему мнению, может внести путаницу. Дело заключается в том, что понятие и термин «*Slavia christiana*», давно известные в науке, охватывают и *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*. Действительно, будет ли кто-нибудь утверждать, что *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* не являются частями *Slavia christiana*? На мой взгляд, суть недоразумения кроется в глубоко укорененной тенденции, обсуждая отношения между «христианским Востоком» и «христианским Западом» в Средние века, приравнивать «двучастность» к «контрасту» или «конфликту». В действительности, тот факт, что славяне, христианизированные римской церковью (и соответственно включенные в ее юрисдикцию), были в хороших или плохих отношениях со своими славяно-византийскими соседями, не означает, что каждая из сторон утрачивала свою индивидуальность. Важно сознавать, что в начале своей христианской жизни «римские» и «православные» славяне (формально подчинявшиеся Константинополю) совсем не обязательно конфликтовали друг с другом. Это не означает, конечно, что основные различия между двумя частями славянского христианского мира (читать и писать на латыни или нет; признавать или не признавать папу римского, и т.д.) не существовали в начале второго тысячелетия.

Целью данной статьи не является обзор всех споров, возражений и предложений, которые в прошлом внесли вклад в использование историографической формулы, которая — возможно, именно из-за своей простоты — открывает новые пути для сравнительного изучения славянской литературы и филологии. Дискуссии, о которых я говорил выше, показывают, что и внутри четко очерченной историографической схемы остается простор для разных подходов и перспектив.

С другой стороны, некоторые слависты, принадлежащие к молодому поколению, почти ничего не знают о прошедших дискуссиях. Кажется, они игнорируют тот факт, что Д. С. Лихачев и другие советские ученые первоначально возражали против моей концепции *Slavia orthodoxa*, и даже иногда думают, что этот термин/понятие появился в Советской России! Следовательно, и мое имя называется среди верных восприимчивиков этой идеи на Западе<sup>13</sup>. Вероятно, я должен был бы быть рад такой смене ролей. Можно даже думать,

что это возвращает нас к практике средневековых писцов, которые, чтобы придать больший престиж текстам, составленным неизвестными авторами, атрибутировали их тем или иным авторитетам. В любом случае важно то, что видение средневековой Славии как сообщества, состоящего из двух основных культурных ареалов, зависевших соответственно от «православно-славянских» и «римско-славянских» моделей, больше не воспринимается как гипотеза, но выступает как объективное описание.

Здесь я хочу сказать, что не нужно уделять излишнего внимания обсуждению чисто терминологических вопросов. Вместо этого следует двигаться от солидной основы принятых понятий к всесторонней оценке наднационального наследия обеих частей Славии. Ниже я коснусь некоторых «открытых вопросов» в этой области, представляющих интерес для всех.

Вероятно, наиболее важный ряд проблем, касающихся изучения двучастной Славии, связан с миссией Кирилла и Мефодия и ее влиянием на более поздние «православный» и «римский» варианты славянской культуры. В соответствии с широко распространенной точкой зрения, порожденной романтизмом, разграничительная линия часто проводится, с одной стороны, между славянами, которые со времен своей христианизации могли писать на родном языке вследствие более «либерального» подхода Константинополя, и, с другой стороны, славянами, которые были латинизированы в результате «нетолерантной» языковой политики Рима. Часто считается, что не только разделение славянского мира на две части обусловлено Моравской миссией, но и что Кирилл и Мефодий сами были вовлечены в своего рода антиримскую и провизантийскую борьбу за «языковую свободу».

Однако наша точка зрения в значительной степени изменится, если должным образом рассмотреть некоторые важнейшие факты. В этой связи можно начать с вполне очевидного замечания, что во времена Кирилла и Мефодия едва ли был возможен конфликт между «католиками» и «православными», потому что в IX в. церковь еще была единой. Историографическое клише, согласно которому на протяжении долгого времени существовал контраст между языковой «толерантностью» Константинополя и «нетерпимостью» Рима, может отражать позднейшую латино-византийскую враждебность, но никак не состояние дел в IX в.

В действительности, можно допустить, что на протяжении долгого времени Рим и Константинополь разделяли общие принципы

употребления этнических языков для апостольской миссии. Безусловно, были различия в практическом поведении миссионеров двух церквей, но трудно поверить, что какая-либо из церквей могла пойти на компромисс в фундаментальных вопросах пригодности того или иного языкового средства для выражения сакрального содержания.

Эта пригодность, конечно, не связана с романтическим возвышением «гласа народа». Только признанный церковный авторитет мог одобрить словесное выражение сакрального текста, приняв во внимание его соответствие одобренному ранее тому же самому тексту на другом «сакральном» или «библейском» языке, таком как древнееврейский, греческий, латинский или сирийский. Это не было вопросом «трилингвизма», «билингвизма», «квадрилингвизма» или «монолингвизма». Предметом спора, напротив, был вопрос текстовой достоверности. Поскольку и Рим, и Константинополь позволяли своим миссионерам использовать «варварские» диалекты для устной проповеди, кажется разумным предположить, что обе церковные администрации колебались, перед тем как присвоить этим «апостольским» диалектам более высокий статус письменного, т. е. «текстового» языка.

Употребление «апостольского» средства общения было не только принято, но настоятельно рекомендовано для миссионерской деятельности и катехизации<sup>14</sup>. Следовательно, создавались письменные проповеди, руководства для духовенства или переводы библейских отрывков, для того чтобы помочь верующим принимать участие в определенных частях литургии. В этом, видимо, и состоял смысл подготовки Кирилла и Мефодия к Моравской миссии, так же как и смысл Фрейзингенских отрывков<sup>15</sup>. Папа мог благословить проповеднические тексты, как это сделал, согласно «Житию Константина» (XVII), Адриан II, но он не мог поступить так же с «этнической» версией текста, выражающего высшее теологическое содержание.

Важное свидетельство, подтверждающее эти предположения, касается территорий, включенных в юрисдикцию Рима. Никакого подобного исследования в отношении восточного христианства еще не сделано. В настоящее время можно только взять на заметку тот факт, что нет никаких убедительных свидетельств поддержки традиционного взгляда, согласно которому миссия Кирилла и Мефодия являлась прототипом эпохального конфликта между Римом и Константинополем по поводу употребления национальных языков. Скорее можно допустить, что в Болгарии времен Бориса и

Симеона возникающая культура «православного протославянства»<sup>16</sup> могла быть нацелена на отделение от византийских (не менее чем от латинских) моделей. Если эта интерпретация окажется верной, можно далее провести четкое разграничение между собственно (т. е. оригинальным) «кирилло-мефодиевским наследием», восходящим к единой политике двух церквей IX в., и его «автономистической» реинтерпретацией, провозглашаемой в основном поздними полемистами *Slavia orthodoxa*.

Большинство славистов склонны согласиться, что термины/понятия «*Slavia orthodoxa*» и «*Slavia romana*» больше подходят для Средних веков, чем для Нового времени. Однако если попытаться дать четкое оправдание этому кажущемуся очевидным разделению, можно запутаться во множестве сомнений. Строго говоря, понятие «средневекового» периода, находящегося между «древними» и «новыми» веками, может соответствовать только исторической перспективе тех культур, которые были участниками «древней» (т. е. «классической») истории. Ясно, что это не относится к славянам, чья *предыстория* длилась несколько веков после падения Римской империи. Это означает, что в исследованиях по славистике трехчастная схема гуманистической историографии (древность, Средние века и Новое время) может фигурировать только в качестве привнесенного извне топоса.

Действительно, образное употребление термина, который буквально означает «вторую фазу», но условно относится к «началу», может серьезно воспрепятствовать нашим попыткам выбрать подходящую историографическую сетку для «исторического измерения» «римско-славянской» и «православно-славянской» культур. Действительно, если использовать вторичное значение в качестве первичного, можно говорить о «польских» или «русских средних веках», как если бы они были «внутренними» категориями польской или русской истории. Фактически же можно обращаться лишь к периодам польской или русской истории, которые соответствуют срединной части «внешней» (т. е. западноевропейской) историографической схемы.

И все же, даже если в обоих случаях мы имеем дело с применением «внешней» понятийной категории, существует большая разница в том, как понятие «Средние века» осознавалось на территории *Slavia romana* и *Slavia orthodoxa*. Для славян, находившихся под юрисдикцией римской церкви, равно как и под властью Священной Римской империи, западноевропейское измерение истории

было неотъемлемой частью латинской культуры, которую они впитывали веками. Для православных славян, наоборот, трехчастная схема западноевропейской историографии никогда не была частью местной культурной традиции. В то время как народы *Slavia romana* в результате своей латинизации находились под влиянием той же системы, которая воздействовала и на западноевропейскую мысль, ничто в культурном опыте *Slavia orthodoxa* не могло вызвать к жизни подобный процесс.

Таким образом, если понимать «Средние века» как «внутреннюю» историографическую категорию, то в среде православных славян она утратила свое первоначальное значение и приобрела новые коннотации на основе местных культурных особенностей. Другими словами, понятие «средневековый» приравнивалось к понятиям «старый» или «древний» и в конце концов составило «культурную противоположность» понятиям «современный», «новый». В наши дни «средневековый» часто употребляется для обозначения «древних» периодов русской, сербской и болгарской литератур, периодов, которые продолжались почти до XVIII в.; причем это никак не соотносится с хронологическим делением, первоначально представленным в трехчастной западноевропейской историографической схеме<sup>17</sup>. Путаница в понятиях, возникающая из-за такого положения дел, столь серьезна, что можно только удивляться, до какой степени она охватила славистов, работающих в разных областях компаративистики.

Можно избежать этого тупика, если не использовать определение «средневековый» для обозначения, например, «древнерусской» литературы в целом (в период до конца XVII в.). В то же время прилагательное «средневековый» (употребляемое в своем первичном, т.е. западноевропейском значении) вполне пригодно для обозначения периода, завершившегося в конце XV в. Такое решение, которое воспрепятствует некоторым специалистам по Смутному времени или русскому барокко называть себя «медиевистами» (!), возможно, слишком просто и логично, чтобы быть сразу принятым. К сожалению, судьба термина зависит в большей степени от различных общественных обстоятельств, чем от здравого смысла. В настоящее время в любом случае можно надеяться, что приведенные выше соображения помогут некоторым славистам лучше определить наиболее значительные типологические различия между сильно «латинизированной» культурой *Slavia romana* и гораздо более «автохтонной» (не «эллинизированной») культурой *Slavia orthodoxa*.

Одно из наиболее заметных различий между славистическими исследованиями, основанными на концепции «культурных ареалов», и исследованиями, опирающимися на понятие «национального», состоит в различном понимании взаимоотношений языка и культуры. С «национальной» точки зрения, культура выражает биологическую и социологическую индивидуальность нации. Язык, в свою очередь, делает такое национальное выражение понятным. Напротив, если представлять себе культуру как нечто целое, охватывающее все сферы человеческой деятельности, то национальные особенности видятся уже не как базовые «форманты», но как рядовые «компоненты». В таком случае язык функционирует как носитель и национальных, и наднациональных составляющих.

Поскольку *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* по определению являются «культурными ареалами», было бы методологически неверно считать их вариантами национальных категорий. Их национальная, межнациональная, наднациональная или смешанная структура может быть оценена только при обращении к их многочисленным культурным функциям.

Эти соображения могут помочь нам должным образом сравнить культурную и языковую ситуацию в *Slavia romana* периода Средневековья и начала Нового времени с ситуацией, которая имела место в *Slavia orthodoxa* на протяжении более длительного времени. Несколько лет назад этот вопрос обсуждался Н. И. Толстым в одной из его последних авторитетных работ<sup>18</sup>.

На основе установившейся традиции первая проблема, к которой обращается русский ученый, касается различной природы латинского и церковнославянского языков как языков письменного общения у римских славян и православных славян соответственно. В то время как латынь была явно чужим языком, церковнославянский воспринимался как «национальное» языковое средство<sup>19</sup>. Вследствие этого генетического неравенства славянские языки в ареале *Slavia romana*<sup>20</sup> развивались — согласно Толстому — «по отдельности»<sup>21</sup>, в то время как славянские языки на территории *Slavia orthodoxa* «отпочковывались» от единого церковнославянского языка<sup>22</sup>.

Однако можно прийти и к другим выводам, если рассмотреть эти кажущиеся верными утверждения в более четкой перспективе. Осознание нами генетического различия между латынью и церковнославянским не должно препятствовать пониманию сходства их надрегиональных и наднациональных функций. Даже если очевидно, что необразованному славянину из *Slavia romana* было труднее понимать латынь, чем столь же необразованному славянину из



*Slavia orthodoxa* воспринимать церковнославянский, то не менее верно, что тот, кто действительно изучал эти наднациональные языки или учил им, играл в своем окружении одинаково выдающуюся роль. И тот и другой создавали тексты, необходимые для религиозной, общественной и политической деятельности, и оба они действовали как посредники между неграмотным большинством и правящей элитой.

Из изложенного Толстым можно сделать вывод, что, когда латынь была заменена «национальными языками» *Slavia romana* — т.е. литературным хорватским, чешским, польским, словацким и словенским, — эти языки перестали черпать материал из лексического, грамматического, синтаксического и стилистического фонда латинского языка. Этим объясняется, с точки зрения Толстого, их взаимное разделение и изоляция («отдельность»). Данная интерпретация не вполне соответствует фактам. В действительности, есть веские причины утверждать, что на территории *Slavia romana* латинский язык никогда не переставал снабжать писателей, использовавших «народный язык»<sup>23</sup>, лексическими, грамматическими, синтаксическими и стилистическими моделями. То, что можно назвать *Latinitas Slaviae romanae*<sup>24</sup>, продолжало оставаться фундаментальным культурным источником далеко за временными рамками Средних веков.

Здесь направление нашего исследования может измениться в зависимости от того, будем ли мы делать упор на генетических аспектах языковой истории или сосредоточимся на культурных функциях «литературных языков». Если называть «литературным языком» культурное соглашение, по которому определенные формальные схемы последовательно прилагаются к разнообразному языковому материалу, то становится ясно, что нельзя определять «литературный язык», опираясь лишь на его «природные» компоненты. Другими словами, необходимо принять во внимание «искусственные» аспекты «литературного» (письменного и устного) употребления языка. Историческое видение Толстым новых национальных славянских языков, которые развивались «по отдельности», предполагает либо утрату латинскими формальными моделями<sup>25</sup> их объединительных функций, либо отказ от этой объединяющей парадигмы со стороны самих этих языков. Последняя гипотеза может быть подтверждена только в том случае, если мы готовы считать новые славянские языки *Slavia romana* генетически и функционально автономными. Это все же мало приемлемо, поскольку — как было отмечено выше — литературный язык является по определению

комбинацией «природных» и «искусственных» языковых ингредиентов. Предыдущее предположение, с другой стороны, не может обсуждаться тщательно и в полном объеме из-за нехватки исчерпывающих исследований, касающихся общего наследия славянской *Latinitas*. Можно только надеяться, что латинское наследие, общее для всех языков *Slavia romana*, скоро станет предметом более детальных исследований. Сейчас же перед нами стоит «открытый вопрос», требующий разрешения.

Дальнейшие исследования должны прояснить не вопрос о том, существовало ли общее для всех языков *Slavia romana* латинское наследие и было ли оно способно влиять на их общее развитие; скорее они должны быть нацелены на установление того, сколь богатым было это наследие и в какой степени его культурное влияние было обусловлено естественным развитием местных славянских диалектов и их взаимосвязями с соседними «народными языками» (например, германскими), которые тоже опирались на латинские модели. Чем больше мы узнаем об этих аспектах языковой истории, тем ближе мы подойдем к исчерпывающему определению культурной индивидуальности *Slavia romana*.

Образное описание Толстым формирования современных языков внутри *Slavia orthodoxa* — как если бы они «отпочковывались от единого церковнославянского языка»<sup>26</sup> — также крайне важно. Главное его достоинство состоит в решительном отказе от старых утверждений о том, что церковнославянский язык утратил свое единство и жизнеспособность уже в XII—XIII вв., в то время как его «останки» на протяжении столетий мешали «естественному росту» славянских национальных языков.

Любопытно, однако, в какой степени красочный образ новых языков, «отпочковывающихся» от одного более древнего языка, может передать всю сложность описываемого процесса. В действительности современные национальные языки *Slavia orthodoxa* не были порождены церковнославянским языком, подобно тому как Ева была сотворена из ребра Адама. Наоборот, они возникли в результате многочисленных культурных взаимодействий, которые вносили животворные семена в плодородную почву.

Оставив в стороне метафоры, важно заметить, что на протяжении веков церковнославянский «надъязык» всегда функционировал как открытая система, готовая принять новые формы и схемы и способная адаптировать их к своим собственным нормам. Это

означает, что «народные» формы совсем не обязательно были «противопоставлены» церковнославянским, но постепенно отбирались и включались в систему церковнославянского языка. В дополнение заметим, что крайней гибкости этой системы способствовал тот факт, что церковнославянский язык так никогда и не достиг высокого уровня стандартизации.

Таким образом, церковнославянский язык может быть описан как пучок живых функционально переплетающихся славянских форм, функциональная плотность которого обеспечивалась при помощи наддиалектных норм. Внутри такой «открытой системы» нормативные тенденции (хотя и следовавшие образцам престижного употребления в тех или иных областях — например в Болгарии, Сербии или на Руси) могли распространяться по всему «церковнославянскому языковому сообществу» *Slavia orthodoxa*<sup>27</sup>.

Надеюсь, что эти замечания сравнительного характера поддержат мысль о том, сколь важную роль играли языковые соглашения в формировании «римского» и «православного» вариантов славянской культуры в период Средневековья и начала Нового времени. В обоих ареалах на протяжении столетий наднациональное использование сакральных языков вытесняло употребление более локально окрашенных средств общения, что подтверждает идею о симметричном разделении славянского мира. В то же время глубокие различия между латинским и церковнославянским языками, так же как их различные отношения с соответствующим славянским окружением, дают возможность лучше определить культурную индивидуальность каждого из ареалов.

Можно ли приложить нашу схему двучастного деления и к истории литературы? Говоря более точно, в какой степени сходные роли, которые играли два различных межнациональных языка, оправдывают существующие параллельно понятия «православной славянской литературы» и «римской славянской литературы»? Сами эти понятия не вызывают методологических возражений благодаря тому, что соответствующие культурные ареалы должным образом уже определены. Однако нельзя не заметить, что отсутствуют какие бы то ни было предварительные исследования, на основе которых можно было бы составить базовый перечень присущих им особенностей.

В то время как термин «православная славянская литература»<sup>28</sup> периодически встречается в современных славистических исследованиях, никакого параллельного термина (насколько я знаю) для обозначения общего литературного наследия для народов *Slavia romana*

еще не было выбрано. В данном случае, как мне кажется, определение «римское» было бы предпочтительнее, чем «латинское». Оно не только лучше передает идею смешанной латино-германо-славянской культуры, находившейся под властью римской церкви и Римской империи, но и помогает избежать смешения с «неолатинскими» текстами, т.е. текстами, написанными либо на «обновленной» латыни гуманистов, либо на одном из романских языков<sup>29</sup>.

Совершенно ясно, что под «римской славянской литературой» нельзя подразумевать только механическую сумму польской, чешской, словацкой, словенской и хорватской литератур. Недостаточно (чтобы подтвердить тезис об органическом единстве и целостности литературного наследия *Slavia romana*) выделить общие элементы. Необходимо также доказать, что эти общие элементы характерны для литературного сообщества, описание которого мы хотим представить. Иными словами, если принять на веру, что «римская славянская литература» отражает в основном «римские» (т.е. латинские и германские), а также и славянские ценности, все же придется искать памятники словесного искусства, типичные именно для *Slavia romana*.

Можно начать с составления перечня латинских авторов, известных по всей *Slavia romana*, — от Кракова, Праги и Загреба до побережья Далмации. Второй этап может представлять собой отбор латинских текстов, использовавшихся в *Slavia romana* для обучения таким языковым дисциплинам, как грамматика и риторика. На третьей стадии можно определить отношения между латинскими культурными компонентами и другими культурными элементами, такими как германские и романские этноязыковые образцы.

Последняя тема может оказаться наиболее трудной. В связи с этим достаточно упомянуть вопрос о том, отражали ли латино-германо-романо-чешские отношения внутри средневекового наднационального сообщества, в котором десятилетиями господствовала куртуазная поэзия, особую судьбу Богемии в пределах Империи<sup>30</sup>. Или эти тенденции отражают также особый культурный симбиоз внутри *Slavia romana*? В дальнейшем любой из подходов может оказаться полезным при условии, что ученый не будет упускать из виду основную цель исследования, которая состоит в описании литературного наследия, связанного со всеми (а не только национальными) проявлениями избранного этноязыкового ареала.

Без сомнения, в последние годы в изучении «православной славянской литературы» был достигнут больший прогресс, нежели чем

в изучении ее «римско-славянского» двойника. Академические исследования были посвящены текстовому наследию православной славянской литературы, ее ведущим политическим и религиозным принципам, ее отношениям с «риторикой» и «поэтикой», использованию ею соглашений в области языкового употребления. В настоящее время уже можно сделать несколько предварительных выводов. От чего мы еще действительно далеки — это основательное определение типологической специфики, т.е. самоидентификации данной традиции.

На протяжении десятилетий специалисты по разным областям «православной славянской литературы» обвиняли войны, пожары, наводнения и прочие бедствия в утрате теоретических трактатов, касающихся православно-славянских «эквивалентов» риторики и поэтики. В настоящее время кажется более разумным признать (учитывая зависимость любой писательской деятельности от требований религиозной ортодоксии), что таких теоретических трудов никогда не существовало. Тем не менее, будучи убежденным, что только в церковном учении можно найти эквивалент православной славянской «теории литературы», все же необходимо исследовать, как эта «литературная доктрина»<sup>31</sup> интерпретировалась православными славянскими писателями.

Лучший способ выяснить это — тщательно проанализировать имеющиеся в наличии тексты с целью вывести на основании их формальной и содержательной структуры правила и теоретические принципы, которых мог придерживаться данный автор. В частности, многое можно почерпнуть из так называемых «заявлений о намерениях», встречающихся у определенных авторов. Некоторые православные славянские писатели, особенно во вводных частях к своим агиографическим или гомилетическим сочинениям, обращались к высшим принципам, вдохновившим их на их труд. Эти принципы не были, в отличие от западноевропейской «риторики» и «поэтики», результатом индивидуального теоретизирования. Напротив, они были частью откровенной истины, на что указывает и широко распространенное ритуальное включение во многие тексты отсылок к Священному Писанию, которое представляло собой единственный источник любой смысловой коммуникации.

Памятуя об этом, несколько лет назад я предпринял попытку реконструировать «теорию литературы» Епифания Премудрого при помощи анализа вводных частей «Жития Стефана Пермского» и «Жития Сергия Радонежского»<sup>32</sup>. На основе моих исследований я

пришел к выводу, что, действительно, в своем писательском творчестве Епифаний следовал четко структурированному набору принципов, который я определил как «поэтику моления». Результаты побудили меня отважиться на более масштабные сравнительные исследования в надежде на то, что соответствие или несоответствие «поэтике моления» поможет подтвердить или опровергнуть авторство Епифания относительно некоторых до сих пор считающихся анонимными произведений.

Самым подходящим текстом для этой цели оказалось вызывающее споры «Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича». Авторитетная литературоведческая традиция поддерживала тезис об авторстве Епифания, в то время как другие ученые возражали, что в «Слове» отсутствует формальное и идейное единство<sup>33</sup>. Со своей стороны, я уверен, что отсутствие в «Слове» мистических штрихов, характерных для «поэтики моления», и наличие в нем «политических обертонов» могут служить аргументами против гипотезы об авторстве Епифания. Я даже зашел столь далеко, что предположил, что во времена Епифания (т.е. в конце XIV — начале XV в.), зарождался конфликт между «политически ориентированными» и «мистически ориентированными» церковными писателями<sup>34</sup>.

Недавняя статья Х. Голдблатта содержит ценный отклик на мои соображения<sup>35</sup>. Голдблатт принимает мою реконструкцию «поэтики моления» Епифания, однако он не согласен с моей точкой зрения, что автор «Слова» противостоял «мистическому стилю» Епифания из-за своей «политической» ориентации. Он напоминает — как уже было показано Г. М. Прохоровым<sup>36</sup>, — что текстовое оформление «Слова» включает «Послание», механически вставленное кем-то из переписчиков-компиляторов. Голдблатт утверждает — и на то есть веские причины, — что «Послание» (так же как и другие панегирические фрагменты сочинения) обнаруживает «поразительное совпадение между „Словом“ и утверждаемыми Епифанием принципами древнерусской литературы»<sup>37</sup>. Мне кажется, это означает, что в настоящий момент моя попытка отрицать авторство Епифания по отношению к «Слову» не может считаться достаточно документированной. Не только потому, что мне хочется принять этот вывод; я готов представить несколько еще более «тревожных» замечаний.

Почему следует верить, что «совпадения» между текстовым материалом «Слова» и поэтического манифеста Епифания, указанные Голдблаттом, отражают действительно парное, а не множественное

отношение? Другими словами, можно ли — на данном этапе исследования — провести разделительную линию между индивидуальной авторской «поэтикой моления» и общим наследием православно-славянской «литературной доктрины»?

Ответ на этот вопрос однозначно отрицательный. В настоящее время мы можем полагаться лишь на один важный (и я бы сказал, решающий) результат нашего исследования, а именно: «теорию» православной славянской литературы можно изучать только как один из аспектов общего «религиозного учения» о словесной коммуникации. Требуется больше аналитических работ, чтобы определить место разрозненных «заявлений о намерениях» отдельных православно-славянских авторов на более обширном сравнительном фоне.

Целью высказанных выше соображений не является дать исчерпывающую оценку *status studiorum* в такой обширной и сложной области. Учитывая мое личное участие в этих исследованиях с самого начала, может сложиться впечатление, что я с пристрастием смотрю на прошлые и сегодняшние споры. Но в мои намерения не входит создавать такое впечатление.

Данная статья может считаться завершением длительного этапа предварительных исследований. Надеюсь, что как молодые, так и маститые ученые — такие как Ю. Алиссандратос, Е. Аксер, Дж. Броджи Беркофф, И. Буюклиев, М. Колуччи, Дж. Делль'Агата, Д. Фрик, Х. Голдблатт, Э. Херцигоня, М. Йовине, К. Иванова, А. Липатов, Р. Марти, Р. Морабито, А. Наумов, Г. Роте, К.-Д. Зеeman, К. Станчев, К. Штайнке, С. Тоскано, Дж. Трифунович, Дж. Дзиффер и М. Жолковски, — которые и раньше проявляли интерес к сравнительному изучению *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*, теперь представят более детальные исследовательские проекты и по-новому оценят данный вопрос.

## Примечания

<sup>1</sup> (с. 102). О терминах, сходных или близких термину «православное славянство» и употреблявшихся задолго до моей первой попытки «пустить в ход» понятие *Slavia orthodoxa*, см.: *Dell'Agata G. Filologia slava e slavistica // La slavistica in Italia. Cinquant'anni di studi (1940—1990) / Ed. G. Brogi Bercoff, G. Dell'Agata, P. Marchesani, R. Picchio. Roma, 1994. P. 11—41 (особенно 23—24).*

<sup>2</sup> (с. 102). В то время я работал над книгой «*Storia della letteratura russa antica*», первое издание которой было выпущено «Nuova Accademia editrice» в Милане в 1959 г. Последнее издание вышло в Милане в 1994 г. Об истории термина и связанных с ним дискуссиях см.: Picchio R. *Slavia ortodossa e Slavia romana* // Picchio R. *Letteratura della Slavia ortodossa*. Bari, 1991. P. 7—83; Пиккио Р. Православного славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993. С. 36—136. См. также вводную главу в: *Storia della civiltà letteraria russa* / Ed. M. Colucci, R. Picchio. Turin, 1997. Vol. 1. P. 4—26.

<sup>3</sup> (с. 102). Один из первых рецензентов моей «Истории русской литературы раннего периода», И. Дуйчев, обсуждал понятие и термин *Slavia orthodoxa* в связи с моей интерпретацией так называемого второго южнославянского влияния (Дуйчев И. Итальянская книга по истории древнерусской литературы // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 552—568, особенно 562—563). Восемь лет спустя текст этой рецензии был включен в сборник трудов Дуйчева под названием *Slavia orthodoxa* (Dujčev I. *Slavia orthodoxa: Collected Studies in the History of the Slavic Middle Ages: Variorum Reprints*. London, 1970). Совершенно ясно, что к этому времени термин уже стал общепринятым и входил в общее понятийное достояние славистики.

<sup>4</sup> (с. 103). Ученые предлагали и другие терминологические замены. Так, например, Н. И. Толстой впервые представил формулу «греко-славянский ареал» в своей статье «К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян» (Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 52—66). Более того, С. Грачотти использует итальянский термин *Slavia graeca* (греческая Славия), чтобы подчеркнуть различие между понятием славянского ареала, находящегося под сильным влиянием греческой культуры, и понятием (которое он решительно отвергает) славянского ареала, культурно маркированного своей конфессиональной принадлежностью к восточнохристианскому «православию» (т.е. *Slavia orthodoxa*). См.: Graciotti S. *La cultura slava* // *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il Medioevo latino* / Ed. G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menesto. Vol. 1. *La produzione del testo*. 1. Roma, 1992. P. 245—267.

<sup>5</sup> (с. 103). Другими терминологическими заменами к *Slavia romana* являются *Slavia catholica* и *Slavia latina*. Как и в случае со *Slavia orthodoxa* (см. примеч. 4), это терминологическое разнообразие выражает скорее общую атмосферу сомнения, чем реальное различие точек зрения. Я также внес вклад во всеобщую неуверенность, с самого начала моих исследований представив на рассмотрение различные термины. Я неоднократно говорил и писал о *Slavia catholica* и *Slavia latina* до того, как избрал термин *Slavia romana*. См.: *Letteratura della Slavia ortodossa*. P. 56, п. 48.

<sup>6</sup> (с. 103). Ср.: Лихачев Д. С. Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // ТОДРЛ. 1961. Т. 12. С. 675—678.



<sup>7</sup> (с. 103). *Birnbaum H.* On the Slavic Share in Western Civilization: The Early Period // *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica* Riccardo Picchio dicata / Ed. M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt. Roma, 1986. Vol. 1. P. 43—54.

<sup>8</sup> (с. 104). См. рецензию Д. Богдановича на мою статью «Il posto della letteratura bulgara antica nella cultura europea del Medio evo» (Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор. 1983—1984. Књ. 49—50. Св. 1—4. С. 100—109; *Graciotti S.* La cultura slava; *Marti R.* Slavia orthodoxa als literar- und sprachhistorischer Begriff // *Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia: In memoriam Ivan Dujčev.* Sofia, 1988. Vol. 1. P. 193—200; *Naumow A.* Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. Kraków, 1976. S. 50—57; *Idem.* Veselije i venec radosti, czyli o niektorych koncepcjach Riccarda Picchia // *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica* Riccardo Picchio dicata / Ed. M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt. Roma, 1986. Vol. 2. P. 527—538; *Станчев К.* Бележки на редактора // *Пикио Р.* Православното славянство... С. 673—699 (особенно с. 677—685).

<sup>9</sup> (с. 104). *Gattungen und Genealogie der slavisch-orthodoxen Literatur des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung)* / Hrsg. v. K.-D. Seeman. Berlin, 1992. В особенности см.: *Seeman K.-D.* Plan eines Lexikons der mittelalterlichen Literaturgattungen der Slavia Orthodoxa. S. 271—281; *Idem.* Der Reisebericht in der Slavia Orthodoxa in gattungstheoretischer Sicht. S. 227—243; *Steinke K.* Urkunden in der Slavia Orthodoxa. S. 245—258.

<sup>10</sup> (с. 104). Ср.: *Pritsak O.* The Origin of Rus'. Vol. 1. Old Scandinavian Sources Other than the Sagas. Cambridge, 1981. P. 3—33.

<sup>11</sup> (с. 104). *Лунатов А. В.* Общие закономерности истории славянских литератур и концепция Р. Пикио // *Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка.* 1990. Т. 49. С. 318—327.

<sup>12</sup> (с. 104). *Живов В.* Slavia Christiana и историко-культурный контекст «Сказания о русской грамоте» // *La cultura spirituale russa* / Ed. L. Magarotto, D. Rizzi. Trento, 1992. P. 107.

<sup>13</sup> (с. 105). *Kretschmer A.* Zur Methodik der Untersuchung älterer slavischer schriftsprachlicher Texte. München, 1989. S. 58 f.

<sup>14</sup> (с. 107). Ср.: *Пикио Р.* Мястото на старата българска литература в културата на средновековна Европа // *Пикио Р.* Православното славянство... С. 137—171. Итальянская версия: Il posto della letteratura bulgara antica nella cultura europea del Medio evo // *Picchio R.* Letteratura della Slavia ortodossa. P. 263—289. Я также рассматривал «апостольские диалекты» в: *Le disposizioni del Concilio di Tours (813) e le tradizioni linguistiche dell'apostolato* // *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Maria Picchio Simonelli* / Ed. P. Frassica. Alessandria, 1992. P. 209—219.

<sup>15</sup> (с. 107). Об общем «апостольском фоне» Фрейзингенских отрывков и кирилло-мефодиевских текстов, относящихся к Моравской миссии, см. выше, примеч. 14.

<sup>16</sup> (с. 108). См.: *Picchio R.* From Boris to Vladimir: Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slavdom // *Harvard Ukrainian Studies*. 1988—1989. 12/13. P. 200—213.

<sup>17</sup> (с. 109). В течение долгого времени проблема была еще более сложной из-за частично накладывающихся схем официального марксистского экономического видения социальной истории. Понятие «Средние века» в этом случае легко прилагалось к европейской истории вплоть до Великой Французской революции (!).

<sup>18</sup> (с. 110). *Толстой Н. И.* *Slavia orthodoxa* и *Slavia latina*. Общее и различное в литературно-языковой ситуации (опыт предварительной оценки) // *Ricerche slavistiche*. 1995. 42. P. 89—102.

<sup>19</sup> (с. 110). Там же. С. 95.

<sup>20</sup> (с. 110). Толстой, однако, предпочитает терминологический вариант *Slavia latina*.

<sup>21</sup> (с. 110). *Толстой Н. И.* *Slavia orthodoxa* и *Slavia latina*... С. 100.

<sup>22</sup> (с. 110). Там же. С. 95.

<sup>23</sup> (с. 111). О понятии «народного языка» как результата нового «народного» соглашения, способного бросить вызов авторитету латыни, но не отождествляемого с языком простых необразованных людей, см.: *Picchio R.* *Letteratura della Slavia ortodossa*. P. 70—73; *Пикцио Р.* Православного славянство... С. 107—111.

<sup>24</sup> (с. 111). *Picchio R.* *Latinitas Slaviae romanae* // *Łacina w Polsce* 1—2 (= Konteksty: Między Slawią latina i Slawią orthodoxą). Warszawa, 1996. S. 11—18.

<sup>25</sup> (с. 111). *Толстой Н. И.* *Slavia orthodoxa* и *Slavia latina*... С. 100.

<sup>26</sup> (с. 112). Там же. С. 95.

<sup>27</sup> (с. 113). В качестве теоретической презентации (с филологической документацией) роли, которую в течение веков играла «открытая система» церковнославянского языка, см. обсуждение Р. Морабито проблемы нормативных течений в Сербии XVIII в.: *Morabito R.* *Problemi di lingua e cultura fra i serbi dell'impero asburgico tra la fine del XVII secolo e l'età di Giuseppe II* [Тesi di dottorato in slavistica, Università degli studi «La Sapienza»]. Roma, 1996.

<sup>28</sup> (с. 113). К.-Д. Зеeman, кажется, предпочитает термин «славянская православная» (литература): см. выше, примеч. 9.

<sup>29</sup> (с. 114). Хотя Г. Роте предпочитает термин *Slavia latina*, он считает необходимым соотносить его с «римскими» (церковными и политическими) характеристиками «латинских или римских славян эпохи Средневековья между Римской империей на Западе и *Slavia orthodoxa*...» (*Rothe H.* *Slavia*

*latina* in the Middle Ages between *Slavia orthodoxa* and the Roman Empire (The Pope and the Emperor) // *Ricerche slavistiche*. 1995. 42. P. 75—87.

<sup>30</sup> (с. 114). Об отделении Польши от христианского сообщества Империи, к которому принадлежали Богемия и другие регионы *Slavia romana*, см.: *Picchio R., Simonelli M. I confini orientali del mondo di Dante // Dante i slaven-ski svijet = Dante e il mondo slavo* / Ed. F. Čale. Zagreb, 1984. S. 13—29.

<sup>31</sup> (с. 115). О православно-славянской «литературной доктрине» см.: *Picchio R. Levels of Meaning in Old Russian Literature // American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Kiev, September 1983. Vol. 2* / Ed. P. Debreczeny. Columbus (Ohio), 1982. P. 358—370.

<sup>32</sup> (с. 115). *Picchio R. Epiphanius the Wise's «Poetics of Prayer» // Russica romana*. 1. 1994. P. 9—28.

<sup>33</sup> (с. 116). История вопроса остро очерчена Х. Голдблаттом в его недавней статье «Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature: The Discourse on the Life and Death of Dmitrii Ivanovich Donskoi» (*Culture and Identity in Muscovy, 1359—1584 = UCLA Slavic Studies, New Series; Vol. 3* / Ed. A. Kleimola, G. Lenhoff. Moscow, 1997. P. 84—115.

<sup>34</sup> (с. 116). *Picchio R. Epiphanius the Wise's «Poetics of Prayer»*. P. 27. Ср. *Goldblatt H. Confessional and National Identity*. P. 115.

<sup>35</sup> (с. 116). Там же.

<sup>36</sup> (с. 116). *Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков*. Л., 1987. С. 88—89.

<sup>37</sup> (с. 116). *Goldblatt H. Confessional and National Identity...* P. 98.

## Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси\*

Заслугой русских ученых советского периода можно считать широкое изучение и переоценку многих аспектов «древней литературы» (с X по XVII в.), на которые до сих пор не обращалось достаточного внимания. За последние 50 лет советские исследователи создали большую часть объяснительно-толковательных подходов, которые и в настоящее время используются при изучении литературы Древней Руси и Московской Руси<sup>1</sup>. Старые и новые предубеждения рассеялись. Многие произведения были заново оценены не просто как памятники культуры, но и как образцы словесного искусства. Их идейное содержание, основные формальные черты и бытование рукописей были исследованы на надлежащем историческом фоне. Таким образом с достаточной ясностью были обрисованы создание, развитие и в конечном счете упадок того, что может считаться автономной литературной системой. Возможно, ценная «История русской литературы X—XVII веков», недавно выпущенная в свет коллективом ученых под руководством Д. С. Лихачева, дает наилучшую возможность научной оценки *status quaestionis* в некоторых областях, которые заслуживают дальнейшего исследования<sup>2</sup>.

Важной особенностью литературы Древней Руси и Московского царства является ее ярко выраженная зависимость от религиозной традиции и, в частности, от духовных образцов, поддерживаемых авторитетом церкви. Тем не менее важность этого явления недостаточно подчеркивается в современной науке. В вышеупомянутой «Истории...» перечислены некоторые характерные черты древнерусской литературы — ее условность («этикетность», если пользоваться терминологией Д. С. Лихачева), ее традиционность (тенденция противостоять инновациям) и, наконец, последняя, но от этого

---

\* Пер. с англ. по изд.: Picchio R. The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques // *Medieval Russian Culture*. Berkeley, 1984. — Примеч. ред.

не менее важная черта — патриотизм<sup>3</sup>. Однако советские авторы «Истории...» не считают столь же важным фактором преобладание церковных тем; то же касается роли церковных воззрений на пределы и цели писательской деятельности. Основные религиозные источники упоминаются, но их функция как образцов не считается решающей.

Можно допустить, что такое отношение в большей степени результат долговременной привычки, нежели выражение научного подхода. До начала XX в. наука считала большую часть написанного на Руси в Средневековье и до начала Нового времени явно не художественными произведениями (хотя и не лишенными духовной ценности), видя в них нелитературную продукцию культуры, в которой главенствует церковь. Считалось, что за такое положение дел несет ответственность тирания церкви. Поэтому считалось, что нужно доказать нерелигиозную направленность тех или иных древнерусских памятников, чтобы осознать их литературную ценность.

Эта точка зрения очевидным образом устарела. Тем не менее другие соображения продолжают и по сей день питать заблуждение, согласно которому настоящая литература должна быть по своему духу обязательно светской. В частности, можно заподозрить, что появление в России в XVIII в. нового понятия «литературы» (*belles lettres*) в качестве противоположности старомодной и сугубо книжной традиции («письменности», или «книжности») породило дихотомию понятий, укоренившуюся столь глубоко, что она пережила все последующие изменения в научной мысли<sup>4</sup>.

В настоящее время та роль, которую христианское учение, библейские и святоотеческие образцы и церковная культура в целом играли в литературе восточных славян, получает все большее признание. В то же время еще не стало общепринятым считать, что церковная культура являлась основным источником вдохновения для древнерусских авторов. Пора отставить в сторону нежелание признать этот факт. Кажется очевидным, что истинный смысл многих древнерусских сочинений труден для понимания современного читателя, если он не имеет под рукой по крайней мере Библии и сверх того хорошего собрания справочников по библеистике и патристике. Очевидно, что не имеет значения, является ли современный читатель верующим, атеистом, агностиком или человеком каких-либо иных взглядов. Перед ним не стоит задача принять или отвергнуть смысловое содержание памятников древней книжности;

речь идет просто об изучении им одного из аспектов представляющего большой интерес литературного наследия.

Мы подразумеваем, что большинство ученых разделяют последнюю точку зрения. Проблема же представляется более «технической», чем «идеологической». Чтобы решить ее, нужно воспитать новое поколение специалистов в области средневековой славянской литературы — исследователей, которые способны систематически исследовать древние тексты, обращая внимание на имеющиеся в них прямые и косвенные отсылки к догматической и библейской литературе, заимствования и кальки из канонических и апокрифических христианских текстов, имитацию церковного стиля и прочий материал подобного характера<sup>5</sup>.

Данная статья в качестве предварительного вклада в это крайне нужное научное предприятие предлагает обсудить влияние, которое церковная культура оказывала на литературную технику древнерусских писателей.

Оценка явления, определяемого как древнерусская литература, в значительной степени зависит от того, как понимается определение «древнерусский». Общеизвестно, что термин этот условный и не должен пониматься буквально. Утверждать, что духовное наследие, о котором идет речь, принадлежит ушедшей в прошлое «дорусской» цивилизации или же современному восточнославянскому сообществу наций — это приемлемый способ избежать патриотического противостояния. Однако, чтобы проникнуть в суть проблемы, кажется более важным выяснить, в какой степени национальные (т. е. местные) и/или наднациональные идеи могли воздействовать — в разные периоды времени — на культурную среду, из которой и вышли «древнерусские» сочинения.

Утверждение что национальные и патриотические чувства не играли какой-либо значительной роли в жизни средневекового христианского мира, является явным преувеличением. Однако средневековые национальные идеи отличались от аналогичных идей нашего времени так сильно, что необходимо в каждом отдельном случае определять их роль и значение. Что касается и восточных, и балканских славян, то здесь кажется верным подчеркнуть существование такого типа «национального» самосознания, которое было одновременно и этнически-политическим, и конфессиональным. Верность политическому кодексу русского, болгарского или сербского государства не противоречила осознанию принадлежности к более широкому духовному сообществу, которое включало в себя

всех последователей православной веры. Все православные славяне ощущали нечто вроде религиозного патриотизма в соответствии со средневековыми понятиями *nationes et confessiones*<sup>6</sup>. Эта терминологическая пара выражает как различие, так и диалектическую взаимосвязь. Для духовного сообщества балканских и восточных славян значение термина «православное славянство» (*Slavia orthodoxa*) определяется вполне точно. Этот термин принят в современной науке, несмотря на определенные оговорки и уточнения, которые делались в последние два десятилетия. Он не подразумевает какой-либо веры в существование жестко установленных территориальных границ и в то же время не предполагает недооценки роли местных традиций, этнического или политического партикуляризма и даже церковных автономий<sup>7</sup>.

Таким образом, наше изучение «древнерусской литературы» не может ограничиваться только одной культурной средой. Даже если принять идею о том, что «древнерусское» культурное единство последовательно преодолевало центробежные тенденции местных восточнославянских культурных традиций, очевидно, что духовная история русских земель — в период их своеобразного и длительного «Средневековья» (вплоть до XVIII в.) — не может быть изолирована от наднационального сообщества православного славянского мира.

В связи с этим важно заметить, что никакая историографическая формула не отражает исторической правды в полном объеме. Какое бы терминологическое клише мы ни употребляли, его значение оказывается верным только в рамках установленных заранее теоретических соглашений. Что действительно имеет значение, так это способность историка употреблять условные формулы в соответствии с принятыми семантическими ограничениями. В пределах моего исследования термин «древнерусский» может употребляться как определение, выражающее связь с той частью славянского мира (*Slavia*), которую можно назвать *Slavia rossica*. Надеюсь, что можно положиться на идеологическую нейтральность латинского термина такого рода. Утверждая, что *Slavia rossica* с религиозной и культурной точек зрения была частью *Slavia orthodoxa*, я надеюсь сжато выразить мысль о двойной культурной «принадлежности».

Для целей нашего исследования существенно установить, кто в древней *Slavia rossica* обладал властью устанавливать принципы и практические правила, которые определяли искусство книжности. Можно возразить, что различные литературные приемы явились результатом смешанного опыта и соперничества различных центров

книжной культуры. В действительности такой демократический процесс — даже если учитывать его возможное влияние — не оказывал решающего воздействия на литературную традицию Древней Руси. Очевидно, что существовал строго ограниченный круг инновационных течений, и именно поэтому были возможны преемственность и единство этой традиции<sup>8</sup>.

Общая картина древнерусской литературной традиции, как можно нарисовать ее исходя из имеющегося корпуса текстов, представляется как подчинение образованного меньшинства церковным правилам и выдвижение из своих же собственных рядов как авторов, так и основной массы читательской аудитории. Монастыри и церкви были основными подмостками, на которых в Древней Руси разыгрывалась литературная игра. Чтобы понять правила этой игры<sup>9</sup>, современный читатель должен, мысленно перенесясь в прошлое, посетить эти места. Для этого в своем распоряжении он должен иметь подробные описания и научные реконструкции всех центров, где процветала церковная книжность. «Книжная» топография древнерусской церковной культуры вполне может стать серьезной задачей для будущих исследований.

На основании того, что нам известно, резонно предположить, что право устанавливать принципы и практические правила литературной деятельности почти без исключения принадлежало духовенству. Светская власть средневековых князей и других сановников могла оказывать влияние на творчество церковных писателей, а иногда даже направлять его, но эта власть никогда не оспаривала монополию на само производство письменных текстов. Это соображение убеждает меня в том, что принятие определенных правил и методов словесного искусства зависело в основном от тех же авторитетных институтов, которые регламентировали труд, нравы и церковное послушание монахов и священников.

Монахи и священники более, чем другие, осознавали культурное единство православного славянства. Даже в периоды, отмеченные застоем политических и экономических контактов, немногие монахи и священнослужители, странствовавшие за пределами русских земель или принимавшие у себя своих духовных братьев из балканославянского региона и Византии, следовали предписаниям православной церкви. Церковная бдительность была необходима, чтобы предотвращать отклонения от официальной доктрины и бороться с ними. Никакая сила не могла защитить духовное единство православного славянства лучше, чем церковь. И никакое другое поле



социальной деятельности, с точки зрения церкви, не было столь восприимчиво, как поле письменного выражения и общения.

Исходя из данной ситуации, справедливо заключить, что всякое явление, которое с современной точки зрения определяется как «теория литературы», могло регулироваться только церковными инстанциями. Действительно, существовала ли какая-либо теория литературы в Древней Руси и в Московской Руси? Ответ на этот вопрос не может быть основан только на теоретических предположениях. Единственный способ выяснить, создавались ли древнерусские тексты в соответствии с установленными правилами или нет, — это проанализировать эти тексты. Если изучение корпуса дошедших до нас литературных памятников покажет, что древнерусские авторы последовательно подчинялись неким теоретическим и практическим принципам, то мы должны будем считать церковь наиболее вероятным источником такого теоретического регулирования. По определению, никакая теория литературы не может быть понята вне единства православного учения. Это учение считалось универсальным и должно было определять поведение человека как в церковной, так и в светской жизни, поскольку и то и другое являлось частью вселенской церкви.

Действительное влияние церковных предписаний, касающихся литературного труда древнерусских писателей, в значительной степени зависело от особенностей языка, которым они пользовались. И этот аспект проблемы привлекает внимание современных ученых разных направлений не менее, чем вопрос о теории литературы. Исследования, находящиеся в данный момент в научном обороте, признают решающую роль литературного языкового средства, общего для всех православных славян и зависящего от церковнославянских грамматических и стилистических образцов. Данные исследования подтверждают существование по крайней мере до конца XVII в. «церковнославянского языкового единства» наряду с культурным сообществом *Slavia orthodoxa*; их исторические функции при этом были параллельны.

Наиболее хорошо известный аспект проблемы «православного славянского языка» представлен повторяющимися время от времени попытками восстановить «чистоту» сакрального языка-посредника, на который, как утверждается, и была первоначально переведена славянская Библия. На практике каждое имевшее место «исправление книг» (согласно выражению, предложенному около века назад П. А. Сырку) выражало заботу бдительных церковных властей

о том, чтобы держать под контролем всевозможные отклонения от «истинного слова». Внешняя история православной славянской письменности, т.е. изменение ее положения в рамках восточнохристианского мира, может быть обрисована на основе дискуссий по вопросам достоинства и нормы «словѣньскаго» языка. От черноризца Храбра до патриарха Евфимия и Константина Костенечского, от Мелетия Смотрицкого до протопопа Аввакума и, в известном смысле, до времени В. Тредиаковского и М. Ломоносова одним из основных спорных вопросов литературной истории православного славянства (включая *Slavia rossica*) был вопрос о «правописании»<sup>10</sup>. Вплоть до XVIII в. никто даже не думал браться за столь деликатное дело, не принимая во внимание его теоретического обоснования в православной традиции. Авторитет церковной власти был выше обсуждения.

Таким образом, если согласиться с тем, что церковь была основным источником норм, регулирующих «правильное» (т.е. согласующееся с «верным учением») употребление языкового средства, то почему не признать, что та же самая сила была в руках у той же инстанции, когда речь идет о теории литературы? Это соображение кажется вполне обоснованным, хотя на первый взгляд оно может вызвать недоумение среди славистов-медиевистов. Возможно ли, спросят некоторые из них, сводить типично древнерусские, древнесербские, древне- и среднеболгарские тексты к общему определению всеобщей православно-славянской теории и практики литературы?

Несомненно, есть опасность того, что одно преувеличение — идеологический сепаратизм национально-патриотических школ — может быть заменено другим, прямо противоположным по смыслу. Это может случиться, если не удастся подчеркнуть равную степень важности каждого из аспектов двойной «культурной принадлежности», о которой говорилось выше. Ни одной из двух основных составляющих литературной традиции православного славянства — а именно наднациональному и национальному — не должно придаваться большее значение за счет другой.

Представляется, что имело место параллельное развитие нормативной деятельности в отношении языка православной славянской литературы, с одной стороны, и в отношении риторики и поэтики — с другой. Чем больше пересматривался и кодифицировался язык в соответствии с консервативными и пуристическими принципами —

как в случае с общеправославным движением, традиционно определяемым как «второе южнославянское влияние», — тем больше лишился простоты и литературный стиль. Понятно, что часть местных писцов видела в такого рода реконструкции языкового правоверия некую насильственную обязанность. Их реакция на некоторые языковые выражения, которые они воспринимали как иноязычные или искусственные, выражена в стремлении выработать свои, местные традиции. Такой же, или по крайней мере сходный, процесс характеризует и столкновение установленных тем и стилей с местными мотивами, образностью и повествовательными приемами. Описание и тщательный анализ развития этих взаимных связей, отказов и компромиссов были бы равносильны написанию истории литературы совершенно нового типа. Очевидно, что в настоящий момент никто не может успешно осуществить это предприятие. Тем не менее среди ученых уже наметилось растущее согласие по поводу необходимости предварительных исследований. И книга Д. С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» сделала много, чтобы обратить внимание славистов на эту насущную проблему<sup>11</sup>.

Неоднократно отмечалось, что нашему пониманию литературных приемов Древней Руси препятствует отсутствие трактатов, посвященных непосредственно средневековой славянской теории литературы. Ряд памятников, призванных доказать противоположное — таких как славянская версия сочинения Георгия Хировоска «О образах» (о риторических фигурах — *Περὶ τῶν ῥητορικῶν ποιητικῶν*)<sup>12</sup>, — отчасти смягчили, но не устранили это негативное впечатление. Однако следует задаться вопросом, в чем действительно заключается трудность: в теоретической неадекватности литературной цивилизации православного славянства или же в ошибочном определении сути проблемы самими учеными.

Почему нужно принимать а priori тот факт, что теория литературы в Древней Руси мыслилась как автономная дисциплина? А если она не считалась таковой, то что удивительного в том, что до нас не дошло ни одного специального теоретического древнерусского сочинения, аналогичного западным трактатам по риторике?

Учитывая монополию церкви на приемы письма, справедливо предположить, что христианское православное догматическое учение как таковое, в своем неделимом единстве, являлось функциональным эквивалентом того, что с современной точки зрения можно назвать «теорией литературы». Целью любого практического руководства, составленного церковью, было выполнение высшего закона

«правоверия», или *православия*. И если принимался этот основной принцип (трудно представить, как могли монахи и священники отвергать его), то становилось недопустимым любое разделение технических приемов (*хитростей*) с их теоретическим обоснованием (*учением*). Что касается общей теории православной словесности, это положение было проиллюстрировано Х. Голдблаттом в результате исчерпывающего анализа сочинения К. Костенечского «Сказание о писменех»<sup>13</sup>. Систематическое изучение других текстов православной славянской традиции, в частности русских, может соответствующим образом документировать обоснованность того же принципа в области риторики и поэтики.

Перед тем как приступить к полному изучению теоретических положений, содержащихся во многих православных славянских сочинениях, касающихся литературной деятельности, полезно остановиться на некоторых древнейших литературных памятниках, сохранившихся в русской традиции. Особого внимания заслуживают Изборник 1073 г. и Изборник 1076 г.

Что касается Изборника 1073 г., его первостепенная важность для всего сообщества православных славян была недавно вновь отмечена учеными, выражающими как русскую, так и болгарскую точку зрения на этот памятник<sup>14</sup>. Также подчеркивалась зависимость этого памятника от византийских образцов, наряду с утверждением о необходимости изучения его функциональных особенностей на более широком фоне. Для целей нашего исследования наибольший интерес представляет та часть сборника, в которой содержится сочинение Георгия Хировоска, посвященное фигурам речи (тропам, *τρόποι*), т.е. техническому использованию средств (*хитростям*) литературного украшения текста (*ornatus*). Это произведение не содержит явного теологического или философского поучения. Тем не менее следует отметить, что, как показали Е. Э. Гранстрем и Л. С. Ковтун, большинство примеров, в нем приводимых, заимствованы из Гомера и из Библии<sup>15</sup>. Это оправдывает попытку Ю. Бешаровой установить связь между риторической традицией, зафиксированной в этом памятнике, с одной стороны, и формальной изощренностью «Слова о полку Игореве» — с другой<sup>16</sup>. Еще более важной оказывается принадлежность этого сочинения к греко-христианской традиции. Соблюдение в нем основных традиций христианского красноречия (или, по крайней мере, признанное непротиворечие им) косвенно подтверждается включением трактата в официальный

свод, посвященный православным князьям (Симеону и Святославу) их церковным окружением.

Таким образом, кажется более правомерным оценить сочинение «О образех» на основании его контекстуальной функции, чем просто как риторическое произведение *per se*. Солидная база для такого анализа уже была создана Л. П. Грязиной и Н. А. Щербачевой<sup>17</sup>. В Изборнике 1073 г. рассуждение Хировоска предваряется двумя фрагментами из трудов Максима Исповедника<sup>18</sup>. Второй из этих фрагментов озаглавлен «Того же о єдинении ѡко по десѣти бывають образъ съєдиненіе» Вопрос, обсуждаемый в нем, представляет собой важный аспект того, что может считаться семиотикой христианской (в данном случае направленной против монофелитов) гносеологии. В славянском варианте классификация Максимом *образов* (т.е. форм, способов), с помощью которых могут быть сведены к единству чувственные вещи, выглядит следующим образом:

Въ єдинениихъ сѧ растоѡштиихъ сѧ вешти приобьштеноѡ съѣченіе, съєдиненіе же нариче сѧ. Имьже въ єдино сѧкоуплати сѧ вештѣмъ по десѣти же образъ. Нарѣцають сѧ съєдиненіе по сжштиѡ, по вѡсоблениѡ, по любви, по сложениѡ, по причетаниѡ, по раствору, по измѣтоу, по съльѡниѡ, по сыпаниѡ, по пагыськоуплениѡ<sup>19</sup>.

Есть ли здесь связь с *образами*, рассматриваемыми Хировоском в следующем фрагменте Изборника? Если связь была основана на омонимии, и *образы съєдиненіѡ* (формы, аспекты, «фигуры» приведения чувственного восприятия к единству) совершенно не связаны с поэтическими фигурами риторики (*творьчестии образи*)<sup>20</sup>, можно было бы поверить, что трактат Хировоска был помещен в сборник случайно. Однако кажется неправдоподобным, что только омонимическая связь могла ввести в заблуждение составителей такого солидного, богато иллюминированного свода, который был поднесен в дар киевскому князю иерархами церкви. Настоящая связь между этими текстами оказывается более тонкой. Оба типа *образов*, о которых идет речь, относятся к сложной теории знаков, основы которой следует искать в церковном учении. Если данное соображение обосновано, можно заключить, что в контексте Изборника 1073 г. сочинение Хировоска представляет пример литературного приема (*хитрости*), использование которого находится в зависимости от сакрального учения христианской традиции.

В начале Изборника 1076 г. содержится краткий текст, озаглавленный «Слово нѣкоѡго калоугера о чь(тении) книгъ»<sup>21</sup>. Важность

этого текста для истории славянского образования раннего периода была отмечена исследователями. В то же время истинный смысл сообщения этого неизвестного монаха еще не прояснен до конца должным образом. Н. П. Попов полагал, что весь сборник был составлен в расчете на светского читателя. Он также настаивал на том, что чтение, о котором говорится в начальной главе, это «чтение домашнее, чтение для себя»<sup>22</sup>. Если бы это было так, этот текст доказывал бы существование значительного количества светских читателей и, что более важно, отражал бы особую заботу церкви о личном и частном образовании этих читателей. Но более детальное изучение «Слова» приводит к противоположному выводу.

Весь текст может рассматриваться как дидактическая иллюстрация к мотиву постоянного постижения Закона Божьего, как он представлен в Пс. 119 (118). Избранные цитаты из псалма формируют концептуальный и композиционный каркас наставления «калоугера». Даже если универсальное содержание псалма могло быть адресовано любому верующему, резонно предположить, что наличие его в данном контексте имело целью побуждать монахов изучать священные книги с вдохновенным рвением<sup>23</sup>.

Добро естъ братиѣ почѣтанѣ книжнѣю: паче всакоу хръ-  
стыяноу · блажени бо рече: испытаюшти сѣвѣдѣнѣ юго вѣсѣмъ  
срдѣцѣмъ вѣзиштѣ юго (Пс. 119 [118]: 2) · чѣто бо рече испыта-  
юштеи сѣвѣдѣнѣ юго · югда чѣтеши книги · не тышти сѣ бързо  
ишти до дроугы главизны · нѣ поразоумѣи чѣто глѣютъ книги  
и словеса та · и тришѣды обраштаѣ сѣ о юдиной главизнѣ ·  
рече бо въ срдѣци моѣмъ сѣкрыхъ словеса твоѣ да не сѣгрѣшѣ  
тебѣ (Пс. 119 [118]: 11) Не рече оусты тѣчѣю изглаголахъ (Пс. 119  
[118]: 13) · нѣ и въ срдѣци сѣкрыхъ да не сѣгрѣшѣ тебѣ · и  
поразоумѣваѣ оубо истиннѣ писаниѣ правимъ естъ ими · рекоу  
же · оузда коневѣ правитель естъ и въздържаніе · правѣдѣникоу  
же книгы.

Не съавити бо сѣ корабль безъ гвоздѣи ни правѣдникъ бес-  
почитаниѣ книжнаго · и ꙗкоже плѣнѣникомъ оумъ стоитъ оу  
родитель своихъ · тако и правѣдѣникоу о почитаниѣ книжнѣмъ ·  
красота воиноу ороужіе и корабль вѣтрила · Тако и правѣдѣникоу  
почитаниѣ книжнѣю · отъкрыи бо рече очи мои · да разоумѣю  
чюдеса отъ закона твоего (Пс. 119 [118]: 18) · очи бо глѣть раз-  
мыслъ срдѣчныхъ и проче: Не сѣкрыи отъ мене заповѣди твоихъ  
[Пс. 119 [118]: 19) разоумѣи · ꙗко не отъ очію сѣкрыи · нѣ отъ  
разоума и срдѣца · тѣмъ же и похоули не поучаѣшѣ сѣ · глѣ ·  
проклѣти оуклаѣшѣ сѣ отъ заповѣди твоихъ (Пс. 119 [118]:  
21) тѣмъ же и самъ сѣ похвали глѣ: коль сладѣка словеса твоѣ

паче меда оустомъ моимъ (Пс. 119 [118]: 103) и законъ оустъ твоихъ паче тысяща злата и сребра · (Пс. 119 [118]: 114, 97, 55, 62) и въспѣтъ гл҃а. Възрадоуж сѧ азъ о словесехъ твоихъ ꙗко обрѣтаю користь многоу (Пс. 119 [118]: 162) · користь бо нарече словеса бж҃ия · гл҃а ꙗко обрѣтохъ недостойнъ сы такъ даръ · ꙗже ми сѧ поучати словесемъ твоимъ днь и ношть (Пс. 119 [118]: 114, 97, 55, 62) ∴ то мы брата ꙗко поразоумѣимъ · и послушаимъ разоумьными оушима ꙗко поразоумѣимъ силоу и поучение стѣхъ книгъ.

Послушаи ты житѣя сѧаго василиа и сѧаго іоѧннѣ златоустааго · и сѧаго кирила фїлософа · и инѣхъ много стѣихъ · како и ти съпърва повѣдають о нихъ рекоуште · измлада прилежаахоу стѣхъ книгъ · тоже и на добраа дѣла подвигнуша сѧ · вижъ како ти начаткъ добрымъ дѣломъ · Поучение стѣихъ книгъ · да тѣмъ брата ꙗко сами подвигнемъ сѧ на поуть житѣя ихъ · и на дѣла ихъ · и поучаимъ сѧ въиноу книжьнымъ словесемъ · творяще волю ихъ ꙗкоже велать · да и въчьныа жизни достойни боудемъ (ср. Мф. 19: 16, Лк. 10: 25; 18: 18; Ин. 5: 39) · въ вѣкы аминь ·

Текст тщательно, с критическим аппаратом, воспроизведен в издании Изборника 1965 г. Возможно, нам будет легче прочитать его в переводе, являющемся в известной степени и толкованием текста:

Полезно, братья, чтение книг, в особенности для христианина, ибо написано: «Благословенны испытующие откровения Его: ибо они всем сердцем взыскают Его» (Пс. 119 [118]: 2). Почему говорит псалмопевец: «Испытующие откровения Его»? — Читая книги, не старайся быстро читать от главы до главы, но вдумайся, о чем говорят книги и слова их, трижды возвращаясь к каждой главе. Ибо сказано: «В сердце моем сокрыл Я слова твои, чтобы не согрешить пред тобою» (Пс. 119 [118]: 11). Он говорит не просто «устаи моими возвещал» (Пс. 119 [118]: 13), но — «в сердце сокрыл, чтобы не согрешить пред тобою». Тот, кто правильно понимает Писание, становится благодаря ему праведным. Скажу и я: «Узда и правит конем, и сдерживает его, а книги — праведного человека (правят и сдерживают его)».

Ни корабля без гвоздей не сделать, ни праведника — без чтения книг, и как у пленников на уме родители их, так у праведника — чтение книг. Воину красота — оружие, а кораблю — паруса, так и праведнику — чтение книг. «Открой, — написано, — очи мои — и постигну чудо закона твоего» (Пс. 119 [118]: 18), — ибо очами он называет помыслы сердечные; и далее: «Не сокрой от меня заповедей твоих» (Пс. 119 [118]: 19), — так понимай, что «сокрой» относится не к очам, но к разуму и к сердцу. Потому и осудил

уклоняющихся от ученья, говоря: «Прокляты избегающие заповедей Твоих...» (Пс. 119 [118]: 21). Потому и сам себя восхвалил, говоря: «Как сладки слова твои, слаще меда устам моим (Пс. 119 [118]: 103), дороже тысяч золота и серебра» (Пс. 119 [118]: 72). И воспел, говоря: «Возрадуюсь я о словах твоих, как обретающий великую прибыль» (Пс. 119 [118]: 162), «прибылью» называя слово Божье и говоря: «Обрел, недостойный, я дар поучаться словам Твоим день и ночь» (Пс. 119 [118]: 114, 97, 55, 62), — так и мы, братия, да поразмыслим и постигнем ушами разума услышанное и познаем силу и смысл святых книг.

Послушай же жития святого Василия, и святого Иоанна Златоуста, и святого Кирилла Философа, и многих других святых, которые начинаются с того, что с детства предавались они святым книгам, а после и на добрые дела подвиглись. Ты видишь, что начало добрым делам в поучении книг святых! Так вот, примером этих святых и подвигнемся мы на путь жития их и на дела их, и станем всегда научиться книжным словом, исполняя их волю, как велят они; тогда и будем достойны мы вечной жизни (ср. Мт. 19: 16, Лк. 10: 25; 18: 18; Ин 5: 39) во веки. Аминь<sup>24</sup>.

Этот текст заслуживает особого внимания, поскольку он содержит один из самых древних, если не *древнейший* литературный манифест православной славянской цивилизации. Его значение для изучения ранней славянской «теории литературы» трудно переоценить. Пафос этого текста не только религиозный, но и строго церковный — это очевидно для любого внимательного читателя. Символический голос «некоего калугера» перекликается с голосом псалмопевца в полной гармонии с текстом псалма 119 (118). Этот текст следует читать, только обращаясь к контексту псалма в целом.

Главная экзегетико-дидактическая тема «Слова» заключается в том, что божественное слово должно восприниматься не просто *глазами* (или ушами) — как происходит при механическом и поверхностном чтении, но через восприятие глубинами *сердца*. Как любой хороший учитель, автор этого текста хочет убедить своих слушателей в том, что медленное чтение есть основа учения. Тем не менее эта схоластическая заповедь сама по себе недостаточна. На монахов и священников была возложена более высокая миссия. Смысл священничества, и аскетического монашества в частности, зависел от постоянного присутствия божественного вдохновения. И медленное чтение рассматривалось как духовная работа.

Если мысленно обратиться ко всему тексту псалма-образца, основное сообщение «Слова» оказывается подчеркнутым и другими стихами Пс. 119 (118), которые стали формульными моделями в лите-



ратуре православных славян. Это касается, например, Пс. 119 (118): 131) — «Открываю уста мои и вздыхаю, ибо заповедей Твоих жажду» и Пс. 119 (118): 169 — «...по слову Твоему вразуми меня».

Смысл сообщения, переданный этим «Словом» в высшей степени лаконичной и явно стилизованной форме, заставляет задуматься, могло ли оно, и в какой степени, принадлежать к корпусу дидактических текстов, уже существовавших в славянской традиции. Его значение для ранней кодификации теории литературы православных славян состоит во взгляде на вдохновенное *слово* как носитель истины. В частности, в этом тексте утверждается, что внимательное чтение важно, так как оно позволяет читателю «да тѣми... и поучаимъ ся въину книжьнымъ словесъмъ» («и... всегда поучаться книжным словом»). Можно интерпретировать это заявление как формулировку определенной христианской теории подражания применительно к языку литературы. Читатели священных книг воспримут книжный язык (*книжная словеса*) и совместят учение с подражанием избранному ряду образцовых произведений. Этот ряд, как явствует из «Слова», включает св. Василия, Иоанна Златоуста, Константина Философа.

Образцы для подражания в то же время представляли и то явление, которое можно назвать греко-славянской *paideia* (образованностью). Являлось ли упомянутое здесь «Житие святого Константина Философа» текстовым прототипом для славянской «*Vita Constantini*», дошедшей до нас в поздних списках, — вопрос спорный. В любом случае остается фактом, что образцы, выбранные для наставления читателей Изборника, отражают греко-славянский симбиоз. Это обстоятельство неизбежно приведет нас к рассмотрению более ранних версий «Слова некоего калугера о чтении книг» на древнеболгарском фоне.

Как недавно вновь было отмечено Б. Ст. Ангеловым, Д. Ангеловым, Э. Георгиевым и П. Диневым, оба Изборника Святослава являются типичными образцами книжной культуры, расцвет которой в X в. пришелся в Болгарии на период правления царя Симеона<sup>25</sup>. Значительная роль Изборников на Руси указывает на то, что формирование ранней наднациональной литературной системы в ареале православного славянства зависело от *translatio studiorum*, очевидно связанной с миссионерской деятельностью. Помимо отражения типично византийско-болгарского интереса к компиляции, Изборник 1076 г. объединяет с болгарскими сборниками подчеркнутое отношение к книжной деятельности как форме молитвы. Интересную параллель можно провести между «Словом некоего калугера

о чтении книг», которое как бы образует предисловие ко всему Изборнику, с одной стороны, и Азбучной молитвой, открывающей болгарское Учительное евангелие X в., — с другой.

К. Куев верно указал, что первая строка древнеболгарской Азбучной молитвы — «Азь словомъ симъ мољж сѧ Богоу» — содержит наиболее существенный аккорд во всей гамме гимна. Этими первыми словами, согласно Куеву, автор Молитвы «со смирением обращается к Богу, просит ниспослать на него Святой Дух, дабы помочь ему в его деятельности»<sup>26</sup>. Действительно, это начальное обращение, развернутое в последующих стихах, вводит лейтмотив Молитвы: «Господа [sic] доуха посъли живѣштаго... Силж приѣти и мѣдрость оу тебе... Хероувскѣ ми мысль и оумъ даждь...» Автор Азбучной молитвы ищет православного понимания таинства Троицы и «херувимской», то есть богословски совершенной, мудрости: «ГѢ чьстьнаѧ, прѣсвѣтаѧ Троице / печаль моѣж на радость прѣложи / цѣломѣдрно да начьнѣ псѣти / чюдеса твоѧ прѣдивнаѧ сѣло / шестькрилатыхъ силж въсприимъ». Вдохновленный этой «главной мудростью», он надеется, что «шьствоуѧ нынѣ по слѣдоу оучителю / имени юю и дѣлоу послѣдоуѧ».

Если понять — а это представляется резонным — обращение к «учителям» как явный намек на Кирилла и Мефодия<sup>27</sup>, то можно провести параллель с вариантом греко-славянской *paideia*, представленной в «Слове некоего калугера о чтении книг». Эта связь подразумевает, что на заре славянской книжной традиции уже существовал принятый способ оправдывать литературную деятельность в соответствии с учением церкви. Его можно свести к следующим позициям: (1) употребление людьми слов, т.е. словесное искусство, в применении как к чтению, так и к письму, может служить для передачи истинного сообщения только тогда, когда помогает божественное вдохновение; (2) язык священных книг — высший языковой образец; (3) набор образцовых текстов должен включать произведения Кирилла и Мефодия.

Нет оснований воспринимать последнее положение слишком буквально. Речь, видимо, должна идти о кирилло-мефодиевской традиции, включающей различные сочинения учеников и последователей Кирилла и Мефодия. Это соображение поддерживается сохранившимися историческими свидетельствами о *translatio studiorum* из Болгарии на Русь, в особенности после падения последнего оплота Первого Болгарского царства в 1018 г.<sup>28</sup>

Существование корпуса литературных памятников болгарского происхождения, который предположительно оказал влияние на установление литературной нормы в Киевской Руси, может быть также подтверждено на формальном уровне. Помимо использования сходных формулировок типа «Шьствоуѧ нынѣ по слѣдоу оучителю / имени юю и дѣлоу послѣдоуѧ» (Азбучная молитва) и «подвигнѣмъ ся на поуть житиѧ ихъ» («Слово некоего калугера») <sup>29</sup>, оба вышеупомянутых текста находятся в зависимости от одной и той же риторической модели, каковой вполне может являться Пс. 119 (118). Этот псалом подчеркивает мотив вдохновения, подсказывающего слова. Что касается его формальных характеристик, важно отметить, что он представляет собой один из известнейших примеров *алфавитной* (имеющей форму акростиха) поэзии. Пс. 119 (118) всегда был очень популярен. Благодаря ему писатели из среды христианского монашества получили уникальный духовный код. Автор Азбучной молитвы также, вероятно, рассматривал Пс. 119 (118) как высший для себя образец.

Надеюсь, что в результате дальнейших исследований подтвердятся основные выводы, вытекающие из этих предварительных соображений. Оказывается, что с самого начала литературная деятельность в Древней Руси руководствовалась некоторыми общими принципами. Эти принципы касались смысла словесной коммуникации, назначения чтения и письма и отбора образцов для подражания. Уместно рассматривать эти умозрительные руководства как часть теоретической системы, находившейся под контролем церкви.

Чтобы определить теоретические основы литературы православного славянства, целесообразно использовать иные термины, чем «поэтика» и/или «риторика», получившие вполне определенное значение — особенно в постгуманистической культуре Запада. Хотя эти термины могут быть полезны на предварительной стадии нашего исследования (поскольку они предполагают параллели и равнозначные понятия), они становятся неадекватными, как только делается попытка определить особенности, внутренне присущие древнерусской литературной системе.

На основе соображений, высказанных выше, кажется более уместным говорить о *литературной вере*. В данной терминологической формуле определение *литературный* относится только к части общей веры (*doxa*), т.е. официальных взглядов церкви. Следовательно, основной акцент должен быть поставлен на главенствующей роли «правоверия» (*orthodoxy*), а не литературы. Писательская

деятельность не могла управляться чисто литературными законами, потому что оправданием ей служили не ее собственные прагматические функции, а зависимость от высшей истины.

Если такая интерпретация культурной атмосферы, в которой развивалась древнерусская книжность, верна, можно задаться вопросом, не подтверждает ли она пессимистические взгляды на древнерусскую литературу прежних и нынешних скептиков. Спрашивается, как может выразить себя поэтический дух в обществе, где всякое независимое выражение расценивается как грех? Полномасштабная дискуссия по этому тонкому вопросу привела бы к общей оценке русской духовной истории и вышла бы далеко за рамки «древнерусской литературы». Однако очевидно, что огульное отрицание литературного наследия Древней Руси может проистекать только лишь из поверхностного и пристрастного подхода к данному вопросу.

Необходимо иметь в виду, что многие литературные шедевры создавались в теократических обществах задолго до образования культурного ареала православного славянства. Даже если признать, что древнерусская литература развивалась в условиях, значительно отличавшихся от тех, в которых процветали литературные цивилизации западного христианского мира в тот же период Средневековья, не следует переоценивать ее своеобразия<sup>30</sup>. Задолго до расцвета творчества трубадуров, труверов и миннезингеров, до Кретьена де Труа, до Готфрида Страсбургского и других выдающихся поэтов вплоть до золотого века Данте, Петрарки, Боккаччо и Чосера так называемые темные века выработали свои весьма долговечные интеллектуальные и поэтические образцы. Культурная среда, в которой доминировали церковные установления, породила, например, Венанция Фортуната, Исихора Севильского, Григория Турского, Беду Достопочтенного, Алкуина, Павла Диакона, Теодульфа Орлеанского, Рабана Мавра, Готшалка Фульдского, Лиутпранда Кремонского и Пьетро Дамиани. В принципе, «тирания церкви» не может считаться обязательно неблагоприятной для развития словесного искусства как в греко-византийском, так и в латинском мире.

И снова следует предостеречь исследователей от опасности заменить старые преувеличения на новые. Признание ведущей роли православно-христианской литературной доктрины в мире *Slavia rossica* ни в коей мере не должно привести к отрицанию или умалению важности других культурных компонентов. Политический партикуляризм, борьба за сферы церковных полномочий, этническое

соперничество, социальные и экономические конфликты, различия в образовании и интеллектуальных устремлениях, включавшие и более светский настрой, — все это присутствовало и в Древней, и в Московской Руси точно так же, как и в любой другой части христианского мира. Отсюда и разнообразие стилей, постоянная адаптация тематических мотивов, свободная переработка текстов традиционных сочинений, распространение неканонических и еретических течений, несмотря на повторяющиеся время от времени попытки восстановить идеальные нормы универсальной истины<sup>31</sup>.

Основная цель литературной веры состояла в том, чтобы предоставлять образцы для подражания. Способ, с помощью которого авторы и те, кто приспособлял литературное произведение к местным условиям, переводчики и компиляторы на практике осуществляли это подражание, мог зависеть от ряда обстоятельств. Можно описать историческое развитие древнерусской литературной системы, выделяя динамические схемы, которые явились результатом творческого подражания порождающим моделям, кодифицированным господствующей литературной верой<sup>32</sup>.

Очевидно, что нормы, выработанные церковными инстанциями, наиболее эффективно применялись в сфере содержания. Круг тем был неизбежно ограничен практическими нуждами литературного рынка, контролируемого церковью. Неудивительно поэтому, что лишь несколько основных типов литературной деятельности — летописание, гомилетика и агиография — характеризовали литературный ландшафт *Slavia rossica* вплоть до начала Нового времени. Каждый из этих основных типов допускает внутри себя растущее число подтипов. Так было, например, в летописании, потому что его тематическое единство зависело от чрезвычайно широкого взгляда на историю человечества на всеобъемлющем фоне истории мироздания.

Тем не менее тематическое ограничение оставалось очень важной чертой литературы православного славянства в целом и древнерусской литературы в частности. Очень существенным отличием являлось, например, отсутствие богатой гаммы эротических мотивов, которая характеризовала средневековую литературу Западной Европы.

Должны ли мы в таком случае признать, что вдохновлявшаяся церковью литературная доктрина православных славян имела лишь ограничительное, и в конечном счете негативное, влияние на искусство слова? Если судить об этом исключительно на основании тематики литературных произведений, ответ безусловно будет положительным.

Однако совершенно иная картина возникает при систематическом изучении стилистических приемов, композиционных методов, звуковых структур и других формальных приемов, которыми пользовались поколения религиозных авторов и которые постоянно приспособляли к новым условиям переписчики-редакторы. Конечно, можно настаивать на том, что именно из-за принятого тематического ограничения смысл письменного творчества стал отождествляться с умением переработать, пересказать традиционные тексты, придать им новую форму.

Можно пойти даже дальше и сказать, что православная славянская доктрина была сфокусирована именно на том, как постоянно перефразировать уже заранее установленное *нечто*. Несмотря на часто раздающиеся противоположные заявления, представляется, что изучение древнерусской литературы должно в большей степени сосредоточиться на литературных приемах и выработке *формальных структур*, нежели на тематике произведений.

Те же соображения, которые препятствуют использованию общепринятых терминов *поэтика* и *риторика*, требуют осторожности в применении понятия *литературного жанра*, когда речь идет о древнерусской литературе<sup>33</sup>. Такое опасение в большей степени оправдано нехваткой критического материала, чем теоретическими сомнениями по поводу критериев, которые должны использоваться при классификации древнерусских памятников.

Если следовать классическому определению жанров как *способов*, которыми может быть создан литературный текст, мы не получим никакого удовлетворительного заключения именно потому, что не существует адекватного исследования тех многочисленных *способов*, при помощи которых древнерусские писатели могли разрабатывать одно и то же содержание. Современная классификация памятников по таким категориям, как летописи, проповеди, жития святых, предполагает, что древнерусская традиция в целом может быть сведена либо ко всеобъемлющему жанру прозы, либо к жанрам истории и красноречия. Нельзя полагаться и на структурные схемы. Никакая классификация функциональных кодов невозможна, до тех пор пока не будет определен набор правил, которые регламентировали древнерусскую литературную систему. Приравнивая хроники, проповеди и жития к «жанрам», можно упустить из вида важнейшие тематические и формальные взаимосвязи. Никакая тематическая классификация не принесет пользы, если она будет

находиться в противоречии с параллельной оценкой разнообразия выбора писателями формальных приемов<sup>34</sup>.

Таким образом, славистам предстоит пройти еще долгий путь до того момента, когда будут выяснены формальные характеристики древнерусской литературы. Ни исторические аналогии с западной литературой, ни построение абстрактных структур не позволят лучше понять, как же функционировала литературная система Древней Руси. Единственный путь выяснить, как применялись на практике литературные приемы, — это эмпирически исследовать их, опираясь при этом на текстовые данные.

Еще один важный источник неопределенности представляют сложные способы использования древнерусскими авторами, компиляторами и переписчиками уже существовавших ранее текстов. В современной науке этой проблеме уделяется особенное внимание. И в этом случае, как и в других областях, касающихся изучения древнерусской литературы, зовущая к соревнованию работа Д. С. Лихачева является хорошей основой для общей дискуссии<sup>35</sup>. Ведущий советский ученый подчеркивает, что в Древней и Московской Руси господствовал свободный подход переписчиков к их материалу, результатом чего стало явление, которое можно назвать «открытой традицией»<sup>36</sup>. В основе такого подхода лежало представление о том, что писцы могли перерабатывать текст и придавать ему новую форму вместо того, чтобы тщательно копировать его. Заключение Лихачева по поводу данного аспекта проблемы получили широкое признание. Тем не менее нет общего согласия по поводу (1) действительных границ «открытой традиции» и (2) методологических выводов, которые следуют отсюда для конкретного текстологического изучения древнерусских памятников.

Термин «открытая традиция» описывает передачу из поколения в поколение различных памятников древнерусской литературы без сохранения их полной текстовой идентичности. Очень часто переписчики чувствовали себя вправе менять слова и целые предложения, чтобы сделать старый текст более понятным для нового читателя. Новые авторы вставляли целые фрагменты из других сочинений в свои собственные тексты. Они перефразировали или придавали новую форму уже существовавшему ранее текстовому материалу, не отмечая эти заимствования как цитаты. В результате сочинение и компилирование могут представлять для значительной части православно-славянской традиции равно приемлемые уровни авторской работы<sup>37</sup>.

Истинное значение такого способа создания новых текстов путем монтирования старого текстового материала не может быть понято без обращения к особому понятию авторства в православно-славянской традиции. Несомненно, широко распространенное игнорирование любой формы авторского права сыграло решающую роль в развитии литературных приемов Древней Руси. В свою очередь, литературные приемы зависели от определенного понимания литературного творчества. И вновь следует задаться вопросом, в какой степени общая, религиозная по происхождению доктрина повлияла на формирование литературных приемов в *Slavia rossica*.

Представление о том, что «истинные слова» не являются личной собственностью кого-либо из смертных, основывалась на предположении, что такие слова могут прийти только «свыше» («всякий дар совершенный нисходит свыше» — Иак. 1: 17). Технические *хитрости* были направлены на сохранение чистоты смысла сообщений, открытых избранным. Как таковые, сами по себе, технические приемы не помогут никому в произнесении слов истины. Благодаря этому верованию образ *scriba Dei* заслонял образ «поэта» — *ποιητής*, или «создателя» литературных текстов. Неудивительно, что литературная доктрина православного славянства последовательно отвергала — на протяжении нескольких столетий и на Балканах, и на Руси — все «языческие» приемы риторики и поэтики. Она противопоставляла им духовные приемы снискания словесного дара через самоуничижение и молитву.

Все эти факты говорят о том, что именно православно-славянская литературная доктрина была в значительной степени в ответе за широко распространенное равнодушие к индивидуальности текста. Это соображение, однако, не приложимо к тем текстам, которые обладали определенным авторитетом. Оценка памятников православно-славянской книжности зависит от того, были они или не были отмечены утвердившейся *traditio auctoris* и/или *traditio auctoritatis*<sup>38</sup>. Нет оснований полагать, что *все* произведения становились объектом текстовых изменений в рамках «открытой традиции».

Начало плодотворному обсуждению этой проблемы было положено А. Данти (1930—1979)<sup>39</sup>. Безвременная кончина этого ученого лишила нас ценного теоретического вклада в важный спор о методах советской *текстологии* и ее связи с западными школами критики текста. Этот спор должен быть продолжен. Как отмечает М. Колуччи в недавнем очерке, западные методы критики текста могут быть полезны и в изучении древнерусской литературы<sup>40</sup>. Критическое



издание «Слова» и «Моления» Даниила Заточника, которое Данти и Колуччи осуществили в 1977 г., дает пример того, как классические методы критики текста могут быть применимы к тем сферам древнерусской литературы, которые не относятся к «открытой традиции»<sup>41</sup>.

До тех пор, пока не будут тщательно описаны различные древнерусские способы обращения с текстовым материалом и его передачи от поколения к поколению, будет крайне трудно понять историческое развитие литературных приемов. Даже по отношению к тем памятникам, которые постоянно редактировались и переделывались, важно установить, какие чтения в существующих списках представляют собой поддающуюся определению текстовую индивидуальность. Если отношение *variae lectiones* к соответствующим текстам остается непроясненным и хронологически неопределенным, как можно оценивать их и с формальной, и с исторической точки зрения?

Поскольку результатом значительного изменения текста может стать только создание другого текста, история *одного памятника*, принадлежащего к открытой традиции, может быть засвидетельствована целым рядом *текстов*, содержащих различные части одного и того же *текстового материала*. В таком случае непрерывность истории произведения проявляется не в отдельных текстах, а в *инвариантности* общего для всех них текстового материала. Более того, если не установить и правильно не оценить особенности каждого текста, мы потеряем точку отсчета в нашем историческом восприятии текста. Конечно, важно видеть весь лес, но не следует забывать, что лес состоит из отдельных деревьев!

Как убедительно показал Д. С. Лихачев, один из лучших путей реконструкции этих особых приемов трансмиссии текста — это изучение образа жизни и деятельности древнерусских писцов<sup>42</sup>. Будучи членами религиозных сообществ, они были орудиями церковной власти. И хотя в разных целях к их умению часто прибегали и светские власти, их ученость так никогда и не стала светской. Не менее, чем использование ими религиозных образцов для создания новых произведений, следует подчеркнуть согласованность их непростого труда — в стенах скриптория или в уединении монашеской кельи — с церковными правилами и традициями.

Только на основе общих исторических данных трудно удостовериться, насколько решающим и широким было влияние церковной культуры на формирование и развитие литературных приемов

древней *Slavia rossica*. Поэтому так необходимо аналитическое описание формальных *хитростей*, встречающихся в древнерусских текстах. Эти *хитрости* часто скрывались и маскировались, чтобы избежать впечатления, будто бы писатель полагается на них больше, чем на божественное вдохновение. Тем не менее отмеченные особой выразительностью *topoi modestiae* вроде тех, что содержатся в часто обсуждаемом манифесте Епифания Премудрого, — «хоудь имѣа разоумъ и промыслъ вредоумень, не бывавшю ми во Афинѣхъ... ни филосоѣа ни хитрорѣча не навыхохъ... весь недоумѣнѣа наполнихса» — не должны вводить нас в заблуждение<sup>43</sup>. Как замечено выше, *хитрофречие*, на которое намекает Епифаний, вполне могло на практике быть главным стремлением древнерусских писателей.

Даже если литературные приемы не могут быть ни отделены, ни противопоставлены ведущим принципам литературной веры, методы, нацеленные на автономное описание текстов, могут оказаться крайне эффективными в нашем исследовании. Чтобы составить опись формальных приемов, необходимо знать внутреннюю структуру текста. Как показал Р. Якобсон, невозможно понять поэзию грамматики, не изучив грамматику поэзии путем тщательного анализа текстовых компонентов<sup>44</sup>. Это соображение предполагает, что необходимо в первую очередь исследовать формальные ухищрения текстов православно-славянской книжности. А когда будет собрана необходимая информация, можно будет попытаться интерпретировать аналитические данные в более широком контексте.

Возможно, пройдет много времени до тех пор, пока будет завершен такой каталог. Вселяет надежду то, что по крайней мере три важные темы, а именно: (1) взаимосвязь особого языка литературы и кодификации стилистических уровней, (2) *ornatus* — «риторическое украшение» — прозы и (3) композиционные модели древнерусских памятников, становятся объектом растущего интереса.

Выдающиеся историки русского языка, такие как Б. Успенский, Г. Хютль-Фольтер и А. Исаченко, для описания отношений между церковнославянскими и местными языковыми особенностями на территории русских земель до XVIII в. используют социолингвистическое понятие диглоссии, как его определил Фергюсон в 1959 г.<sup>45</sup>

Если понимать под *диглоссией* определенный аспект языкового поведения, а именно употребление разных кодов в зависимости от отношения говорящего к социальному окружению, то, конечно, ее функции были важны в различных культурных средах Древней Руси. Однако это понятие кажется не столь полезным, когда речь

идет о приложении его к внутренним характеристикам письменного языка.

Существование в одном и том же литературном языке церковнославянских и местных (русских) компонентов может рассматриваться как зависящее от специфических социолингвистических условий. Различные уровни языка письменности, тем не менее, не порождают внутри него ситуацию диглоссии.

Предубеждение Фердинанда де Соссюра относительно того, что письменный язык якобы не функционирует как независимая система, может стать одним из основных источников недоразумения в данной дискуссии<sup>46</sup>. Возражая на это, можно утверждать, что язык письменности, код которого установлен по литературному соглашению, в действительности может функционировать как независимая знаковая система. Говорить, что он не передает ничего, кроме искаженного образа языковой действительности, означало бы, что подлинная языковая действительность вовсе не та, которая порождается функционированием рассматриваемого языка как носителя сообщений. Однако похоже, что верно обратное.

Писатель, создающий текст в соответствии с набором правил, существующих для условного письменного языка, тем самым придерживается языковой реальности, границы которой устанавливаются сообществом писателей и читателей. В этих границах нормированный язык письменности управляется своим собственным кодом. Этим объясняется тот факт, что он может столь сильно отличаться от языка разговорного. Чем больше нормированный литературный язык способен выражать свою собственную реальность, которая зависит от его культурной функции в среде писателей и читателей, тем больше он выступает в качестве особого языка. Как бы то ни было, представленные в письменной форме образцы употребления ненормированного языка не имеют статуса литературного языка. Данте осознавал эту иерархию, когда определил разницу между высокой и разговорной латынью, заявив, что, тогда как «латынь вечна и не подвержена порче, народный язык неустойчив и подвержен искажениям»<sup>47</sup>.

Социолингвистический взгляд на диглоссию, которая определяла языковое поведение в Древней Руси, может быть использован, особенно в отношении периода, предшествовавшего Новому времени, при описании ситуации, породившей современный русский разговорный язык, оказавшийся способным вытеснить общий литературный язык православного славянского мира. Однако до тех пор,

пока древний литературный язык сохранял свою силу и престиж, эта ситуация могла иметь только внешнее, экстралингвистическое влияние на принятые письменные нормы.

Эти соображения заставляют рассматривать нормы, которым подчинялся литературный язык православного славянства, как часть древнерусского общего корпуса литературных приемов, контролируемого церковью. Православные писатели не рассматривали разговорный язык как основное условие для своей деятельности. Истинные образцы словесного выражения могли прийти только «свыше» и могли быть выражены только языком священных текстов. Такое отношение соответствовало общей литературной доктрине, которую я пытаюсь реконструировать. Как было замечено ранее, можно попытаться интерпретировать весь набор литературных приемов, выводимых из этой доктрины, как составляющие особого метода христианского *imitatio*. Такое толкование, однако, не может быть подтверждено, пока нам не будет доступно большее количество фактических данных и они не будут должным образом сопоставлены.

Что касается кодификации письменного языка и регулирования других письменных форм выражения, церковный контроль не может воздействовать сразу на все и везде. На первый взгляд, такого рода неполная цензура может рассматриваться в качестве одной из важных причин разнообразия стилей и языковых уровней, которыми отличается древнерусская литература. Несмотря на это, будет ошибочным считать отклонением от якобы жесткой нормы любое проникновение «разговорных» форм в лексику, морфологию, синтаксис и стиль литературного языка.

Действительно, трудно говорить о единой норме письменного языка православного славянства. Церковная культура предоставляла идеальные образцы, но реально употребление книжного языка зависело от нормативных течений, отражающих географические, культурные и социальные различия. «Народные» элементы могли приниматься и использоваться авторами по риторическим причинам или просто ради того, чтобы быть понятыми всеми читателями. До тех пор пока границы такой приемлемости устанавливались православными славянскими книжниками так, чтобы не нарушать системы принятого языкового средства в целом, не могла возникнуть и существовать ситуация, определяемая как «контакт» или «конфликт» языков; речь в данном случае может идти только о расширении и обогащении одного языка — литературного<sup>48</sup>.

Этот процесс может рассматриваться как эквивалент «открытой традиции» в области переписывания текстов. Сохранение языковой ткани зависело от качества и количества текстовых изменений. Влияние церковной традиции на приемы, регулировавшие как языковые инновации, так и восстановление старого, служило важным охранительным фактором на протяжении нескольких столетий.

Открытие потаенного богатства словесных изысков и риторических приемов в якобы непоэтических средневековых текстах может стать поворотным моментом в изучении древнерусской литературы. Основы для такого решающего поворота были заложены первым поколением литературного авангарда XX в. Перед современной наукой стоит непростая задача создания синтеза на основе как дескриптивных методов формального и структурного анализа, так и историко-филологических трудов, созданных позитивистски мыслящими исследователями XIX в.

Многие ученые XX в. — такие как В. Перетц, В. В. Виноградов, В. П. Адрианова-Перетц, Н. С. Трубецкой, Р. Якобсон, Д. Чижевский, И. П. Еремин, Н. К. Гудзий, А. Стендер-Петерсен, Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье, А. М. Панченко, О. В. Творогов, А. Н. Робинсон, К. Тарановский, Л. И. Сазонова, Ю. К. Бегунов, Б. А. Успенский и Ю. М. Лотман — внесли большой и разнообразный вклад в переоценку древнерусского словесного искусства. Значительное число исследований как в Европе, так и в США в последние годы было посвящено древнерусским и средневековым южнославянским формальным приемам. Ряд принципов, выработанных на основе лингвистических и филологических наблюдений, стал отправной точкой для будущих исследований. Речь идет, например, об описании *лексико-грамматического параллелизма* (Д. С. Ворт), об определении древнесербской *ритмической строки* (Дж. Трифунович), об изучении форм общеславянского и церковнославянского стиха в литературе Древней Руси XI—XIII вв.<sup>49</sup> Особенно привлекательное и многообещающее поле для исследований представляют собой греко-славянские связи, как они были определены Р. Якобсоном в его программных тезисах «The Slavic Response to Byzantine Poetry» и всесторонне рассмотрены Х. Бирнбаумом в его новаторской работе «Toward a Comparative Study of Church Slavic Literature»<sup>50</sup>.

Прежде чем приняться за более детальное описание словесных *хитростей*, используемых древнерусскими авторами, важно определить некоторые общие принципы, которыми они руководствовались

в своей работе. Отсутствие структур, явно отмеченных как поэтические, и абсолютное преобладание прозы в литературе Древней Руси на протяжении нескольких веков всегда привлекало внимание современных исследователей. Что действительно удивительно, это тот факт, что искусство стихосложения было безусловно известно в культурном ареале *Slavia orthodoxa*. Стихотворные тексты создавались уже на самом раннем этапе славянской литературной традиции. Как показали Трубецкой и Якобсон, следы этого явления могут быть обнаружены в прозаических контекстах более позднего времени<sup>51</sup>. Более того, приемы стихосложения разрабатывались в фольклорной традиции.

В середине XVIII в. В. К. Тредиаковский видел в этой проблеме суть всякой дискуссии по поводу исторического развития русской литературы. В своем труде «О древнем, среднем и новом стихотворении российском» он предположил, что церковное вмешательство устранило оригинальные поэтические формы, существовавшие в дохристианской Руси<sup>52</sup>. Это была смелая точка зрения. Интересно было бы знать, до какой степени Тредиаковский должен был смягчить свои формулировки, чтобы не быть осужденным с точки зрения культурных установок того времени, столь ярко представленных в возвеличивании М. Ломоносовым славяно-византийского наследия. Основная цель Тредиаковского состояла в том, чтобы оправдать свою собственную реформу в области стихосложения путем постулирования некоего «классического» прошлого, которое якобы нашло выражение в поэтическом искусстве славянских языческих жрецов. Конечно, этот особый интерес отразился на создаваемой им исторической схеме. Тем не менее его изложение основных граней проблемы не утратило своего научного обаяния.

Сегодня, как и двести лет назад, историк древнерусской литературы не может не задаваться вопросом, было ли обусловлено церковной цензурой изгнание поэзии из литературной практики. Можно предположить, что стихи рассматривались как форма языческого *хитфореция*. Это заключение поддерживается заявлениями средневековых славянских книжников (вроде цитированного выше высказывания Епифания Премудрого), а также осуждением мирской мудрости и умения. Достаточно упомянуть полемику ритора XII в. Климента Смолятича и греховную страсть Ивана Грозного к представлениям придворных скоморохов.

Имея дело с проблемами такого рода, полезно считаться не только с пассивной ролью, которую играла церковная культура (то есть

с запрещением ею некоторых видов литературной деятельности), но и с ее возможным активным участием в культурном процессе. Отвергала ли православная славянская цивилизация все словесные ухищрения или формальные украшения или же, к примеру, одобряла определенные виды метрического деления, отвергая при этом стих как таковой? Пока не существует теоретического исследования на этот счет, лучшим способом продвинуться в изучении этого вопроса снова оказывается эмпирический анализ текстов в поисках повторяющихся явлений, которые могут быть сведены к общему принципу.

Такой методологический подход отражен в исследовании, приведшем к описанию изоколических структур в прозе православных славян. Результаты этого исследования вдохновляют. Изоколический тип ритмико-синтаксического деления доминирует в таком большом количестве текстов, что можно говорить об общем *изоколическом принципе*<sup>53</sup>.

Особый интерес для изучения прозы православной славянской традиции представляет преобладание изотонизма над изосиллабизмом. Это явление заслуживает дальнейшего исследования. Приемлемое объяснение этому явлению дает метрическая толерантность изоколических структур. В то время как силлабическая сегментация не допускает масштабной переработки текста, изотонические строфы допускают замену односложных слов многосложными без ограничения количества слогов. Поскольку каждая ударная единица соотносится с фонетическим словом (то есть словом плюс иногда примыкающими к нему безударными частицами), то существенно только сохранение очень гибкой ритмической структуры, основанной на изоколонах, содержащих одно и то же количество слов.

Изоколические структуры — простейший тип ритмико-синтаксического деления. Видимо, это является одной из причин, хотя и не единственной, их повсеместного распространения в среде православного славянства. Тексты, построенные на параллельном распределении изотонических отрезков, были не только просты для чтения вслух, но также могли быть с легкостью пересмотрены, исправлены, расширены, сокращены и включены в контекст других произведений, имеющих сходную структуру. Более того, можно было свободно украшать такие тексты дополнительными отличительными знаками, такими как рифма, аллитерация, звуко-семантические переключки, чередующиеся или обрамляющие повторения и т.п. Недавние исследования показали, что большое количество

таких формальных вариаций легко может подойти к любой синтаксической структуре, имеющей изоколическое строение. Это соображение можно применить не только к таким древнерусским памятникам, как «Слово» и «Моление» Даниила Заточника, изоколическое строение которых было показано в издании М. Колуччи и А. Данти<sup>54</sup>, и Задонщине, которую М. Колуччи<sup>55</sup> также интерпретировал как изоколический текст, но и к части глаголических текстов, изоколическая структура которых была исследована Э. Херцигой в его ценной «Истории средневековой хорватской литературы»<sup>56</sup>. Роль изоколических структур в стилистике одного из древнейших памятников литературы Древней Руси была подчеркнута Р. Якобсоном при анализе «Слова о Законе и Благодати» Илариона<sup>57</sup>.

То, что изотонические отрезки являются не стихами, а словесными фигурами иного рода, было ясно Тредиаковскому. Он использовал изоколическое деление в предисловии к своему трактату о стихосложении в издании 1735 г. В 1752 г. в новой версии того же самого труда он предупреждал читателей, что хотя «члены так называемого изоколона риторического также, почитай, определенными числами падают, однако сии члены не стихи»<sup>58</sup>. Это замечание указывает, что новые риторические правила Тредиаковского не следует смешивать с традиционным наследием формальных приемов древнерусской литературы. С моей точки зрения, важность этого замечания заключается в его отсылке к древней традиции. «Риторический изоколон» был, без сомнения, важным компонентом именно древнерусской системы литературных приемов, которую мы хотим реконструировать.

Можно предположить, что в будущем будет открыто еще множество формальных приемов, которыми пользовались древнерусские писатели. Есть надежда, что сравнительная оценка их функций в общей системе древнерусского словесного искусства поможет нам заново оценить и наши взгляды на тонический изоколон. То, что известно в настоящий момент, позволяет предположить, что употребление формальных средств было не только допустимо, но широко поощрялось литературной доктриной православных славян. Одной из причин принятия одних из этих средств и отказа от других могла быть широко распространенная тенденция создавать лингвистически и риторически немаркированные тексты, которые могли свободно обращаться в разных регионах, подвергаясь частым исправлениям и адаптациям.



Обзор наиболее важных тенденций в создании и бытовании древнерусских памятников наводит на мысль, что в то время как тематические мотивы подвергались ограничению со стороны веры, формальные средства часто служили мягким, податливым материалом. Такое отношение подразумевало существование специальных методов контроля над оформлением тематических мотивов и их духовного оправдания. В противном случае изменение текста могло свести к нулю идеологический контроль церкви, и смысл «истинных сообщений» не дошел бы до читателя в строгом соответствии вере.

Очевидно, что идеологически отмеченная литературная техника такого рода применялась для того, чтобы держать под контролем тонкое искусство использования библейских цитат и реминисценций. По определению, текстовый материал, взятый из Библии и других сакральных произведений, таких как сочинения отцов церкви, представлял язык истины, противопоставленный несовершенному человеческому языку, возникшему после вавилонского столпотворения. Только следуя за духовным факелом божественно отмеченных слов, писатели могли внести свет в темный лабиринт собственных словесных построений.

Таковы постоянные мотивы православно-славянской традиции в соответствии с главенствующими темами христианского учения, интенсивность влияния которых, однако, менялась на протяжении восьми веков истории средневекового православного славянства в зависимости от местных или общих течений, от отношений между каждой из славянских областей и византийской церковью, от подъема и падения политических институтов.

Сегодня история этих изменений может быть лишь намечена. Тем не менее можно обрисовать лишь самую общую, пробную схему для русских земель (открытую для любых исправлений и пересмотра), охватывающую три основных периода развития. В первый период главенствующую роль играли монастырские центры рукописания, которые в духе миссионерской проповеди утверждали высший авторитет христианского закона как для религиозной, так и для светской этики. Второй период может быть определен распространением движения исихазма и его адаптации к местной ситуации в духе растущих антизападных настроений. В центре внимания третьего, и последнего, периода, пришедшегося на XVII в., — роль церкви, оказавшейся под властью государства, а если быть более точным, то роль церкви, которая стала частью государства и где господствовали собственные политические интересы.

Изучая зависимость литературной доктрины от изменений в понимании церковной доктрины в целом, можно наметить выводы относительно изменений, встречающихся в практике использования литературных приемов. Следует подчеркнуть, однако, что эти замечания могут лишь помочь определить общие контуры очень сложной историографической проблемы. Более точные истолкования должны быть отложены до того времени, когда подробные сведения будут соответствующим образом оценены и помещены в более ясный контекст.

На протяжении долгой истории православной славянской литературы неизменным оставался прием создания текстов таким образом, чтобы «слова истины», содержащиеся в библейских цитатах, могли помочь читателю уловить высший смысл каждого сообщения. С функциональной точки зрения эта техника не имеет отношения к *ornatus* текста, а относится скорее к его композиции.

Чем больше изучаешь приемы древнерусской литературы, тем яснее становится, что она в значительной степени управлялась семантической системой, основанной на различии и комбинации уровней понимания, которые соотносились со смыслом Священного Писания. Как и в Библии, которая рассматривалась как высший образец для подражания, литературное повествование часто должно было передавать двойное содержание, а именно — духовное, понимаемое как провозглашение вселенской правды, выходящей за рамки отдельного случайного события, и историческое, относящееся к конкретным земным ситуациям. Эти два уровня значения были равно истинны. Они не могли быть ни смешаны друг с другом, ни отделены друг от друга.

Для того чтобы читатель не сосредоточивался полностью только на историческом смысле произведения и не упустил духовный смысл послания (что, к несчастью, как раз и происходит с большинством современных истолкований текстов православной славянской книжности), применялись особые композиционные приемы. Наиболее важный из них — использование специально отмеченных *тематических ключей*.

Тематический ключ, состоящий из отсылок к библейским текстам, находится в композиционно отмеченном месте — в начале экспозиции или непосредственно повествования. Это означает, что тематический ключ помещается сразу же за вступительной частью текста или, в случае отсутствия вступления, в самом начале текста. Целью этого композиционного приема было помочь читателю

опознать наиболее важные «слова истины» и использовать их для понимания высшего смысла текста. Если быть более точным, тематический ключ был призван заполнить семантическую лакуну между духовным и историческим уровнями значения<sup>59</sup>.

Сакральные слова, подчеркнутые при помощи композиционного приема, описанного выше, привлекали внимание читателя к другому контексту — к содержанию библейского или святоотеческого текста. Именно этот другой контекст функционировал как высшая инстанция. Обращаясь к нему, читатель мог перевести любое историческое свидетельство на язык высшей Истины. Экзегетический мотив, отмеченный тематическим ключом, разворачивался в дальнейшем на протяжении всего текста в качестве двойного смыслового лейтмотива.

С тех пор как несколько лет назад началось изучение этого показательного приема, регулярность его использования постоянно подтверждается. Ряд текстов были истолкованы в новом свете. Так, оказалось, что «Слово о Законе и Благодати» Илариона семантически «управляется» начальной отсылкой к Евангелию от Иоанна (Ин. 1: 9—17). Высший смысл «Сказания и страдания и похвалы мученикам святым Борису и Глебу» также поясняется, на этот раз при помощи цитаты из Псалтыри (Пс. 111 (112): 2—3), которая встречается в первых же строках произведения. Смешанная текстовая структура «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» отмечена двумя тематическими ключами, основанными соответственно на псалме 91 (92) (ст. 12) и 2-м Послании апостола Павла к Коринфянам (2 Кор. 6: 16), которые и задают лейтмотивы двух различных пластов повествования<sup>60</sup>. Загадочная история Игоря Святославича в «Слове о полку Игореве» становится понятной, если уловить ее высший смысл, переданный тематическим ключом, отсылающим к тексту Второзакония (Втор. 2: 30)<sup>61</sup>. Х. Голдблатт показал семантическую зависимость трактата К. Костенечского от тематического ключа, отсылающего сразу к Евангелию от Матфея (Мф. 10: 16) и Физиологу<sup>62</sup>. Недавно А. Джамбеллука-Коссова указала, что «Житие преподобного Феодосия Печерского» Нестора семантически подчинено тематическому ключу, состоящему из ряда отсылок к: книге пророка Исаии (Ис. 49: 1); к книге пророка Иеремии (Иер. 1: 15—16); к Посланию Апостола Павла к Галатам (Гал. 1: 15—16); к Евангелию от Матфея (Мф. 5: 14—16)<sup>63</sup>.

Более чем какая-либо другая *хитрость*<sup>64</sup>, это изощренное использование христианского метода литературной экзегезы может

помочь нам в понимании того, сколь последовательным и в то же время тонким было влияние церковной культуры на литературную технику Древней Руси.

Полный каталог древнерусских литературных приемов и их оценка как выражения литературной цивилизации, явно зависящей от церковных образцов, может привести к значительному пересмотру существующих историографических схем. Подобный пересмотр не подразумевает огульного отрицания предлагавшихся ими истолкований. Данная статья ставит своей задачей привлечь внимание славистов к важным аспектам древнерусского литературного наследия, недостаточно изученным в прошлом. Она предлагает сделать нашу оценку этого наследия более объективной, по-иному расставив акценты. Как уже говорилось на предшествующих страницах, моя цель не в том, чтобы заменить старые преувеличения на новые, с противоположным знаком. Нет никакого сомнения в том, что даже в обществе, где церковь играла главенствующую роль, светская культура также имела важное значение. И нужно попытаться понять историю древнерусской культуры не только как выражение различных противостояний и конфликтов, но и как результат слияния культурных течений различного происхождения.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 122). Систематическое изучение древнерусской литературы, отражающее советский взгляд на историю культуры, началось в 1930-е гг. и получило формальное признание в 1934 г., когда в Институте русской литературы АН СССР (Ленинград) был создан сектор древнерусской литературы.

<sup>2</sup> (с. 122). История русской литературы X—XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. Эта книга была задумана как учебник для советских студентов. Ее научный интерес состоит в попытке пяти крупных ученых (Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье, А. М. Панченко, О. В. Творогов) представить свои взгляды в едином тексте в соответствии с новыми историографическими моделями, разработанными Д. С. Лихачевым, с одной стороны, и с традиционными интерпретационными схемами советской науки — с другой. Книга А. Н. Робинсона «Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья (XI—XIII вв.)» (М., 1980) стала доступна мне, когда я уже завершил эту работу. Интересные замечания А. Н. Робинсона могут помочь оценить с другой точки зрения некоторые наднациональные тенденции, обсуждаемые в данной статье. Это касается,

в частности, «византийско-болгарско-русских, чешско-русских, а затем — русско-болгарско-сербских литературных связей» (с. 65). Главы 3, 6 и 7 этой же книги, которые посвящены древнерусскому эпосу и его связям с эпическими традициями европейского Средневековья, также под другим углом рассматривают вопрос о международных связях древнерусской литературы раннего периода.

<sup>3</sup> (с. 123). История русской литературы... С. 3—7.

<sup>4</sup> (с. 123). Потребность в новой и «настоящей» литературе была всепроникающей темой в период, предшествовавший культурной революции Петра Великого. Настоящая литература считалась символом прогресса как среди самих русских, так и среди их западных критиков. Отчасти в ответ на критику с Запада были даже выработаны определенные идеологические схемы. Чешский иезуит Георгиус Давид, безусловно пристрастный, но проникательный критик традиций *Slavia rossica*, в 1690 г. отмечал, что русские монахи «*ebrietati sunt plerique deditissimi, praeter legere aliud nihil sciunt*». По его мнению, «*Ingenia Moscorum capacia sunt omnis disciplinae, sed inculta et sylvestria, idque ob defectum instructionis ac studiorum, quod emendari non potest, nisi eo studia literaria inducantur*». См.: *Georgius David. Status modernus Magnae Russiae seu Moscoviae* (1690), изд. с введением и объяснительным указателем А. В. Флоровского (London — The Hague — Paris, 1966), p. 92, 100. Несмотря на сердитое отрицание любых подобных замечаний, часть современной русской интеллигенции, кажется, сохраняет взгляды и предубеждения тех времен.

<sup>5</sup> (с. 124). В прекрасно написанной первой главе «Истории...» О. В. Творогов напоминает советским студентам о первостепенной важности Библии и святоотеческих творений для изучения древнерусской литературы. Он представляет читателям не только сжатое описание содержания корпуса сакральных текстов, но и ценный обзор распространения святоотеческой литературы в Киевской Руси (с. 39—43).

<sup>6</sup> (с. 125). См. мою работу: *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana // Studi sulla Questione della lingua presso gli Slavi / Ed. R. Picchio. Roma, 1972. P. 7—120, в особенности p. 10—13.*

<sup>7</sup> (с. 125). Впервые я представил свое определение *Slavia orthodoxa* 24 года назад (*Ricerche slavistiche*. 6. 1958: 103—118). Последующее обсуждение этого термина рядом выдающихся ученых помогло мне переформулировать мое определение более точным образом. Замечания Д. С. Лихачева (ТОДРА. Т. 17. 1961: 675—678), К. Баквис (*Revue belge de philologie et d'histoire* 40. № 3. 1961: 864—887), И. С. Дуйчева (ТОДРА. Т. 18. М.; Л., 1962: 552—568), Л. Мошинского (*Rocznik Slawistyczny*. 24. 1963: 153—154), Дж. Трифуновича (Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. 1972. Књ. 38, Св. 1—2: 143—144) и Х. Бирнбаума (в его «*On Medieval and Renaissance Slavic Writing*» [The Hague; Paris, 1974]: 13—40) были крайне полезны. Ср. мою работу «*Questione della lingua...*» (см. выше примеч. 6),

11–12. Были некоторые сомнения по поводу того, как латинский термин *Slavia orthodoxa* может быть переведен на современные языки. А. М. Панченко, например, использует формулу *ортодоксальное православие* (Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. Л., 1970. (Библиотека поэта. Большая серия). С. 21, 24). Д. С. Лихачев предпочитает более аналитические определения типа *православный юго-восток Европы* (Развитие русской литературы. Л., 1973. С. 112–113). Иногда, правда, он определяет *Slavia orthodoxa* как *православное славянство* (Там же. С. 38). На мой взгляд, такие терминологические выражения, как английское *Orthodox Slavdom* или русское *православное славянство*, вполне адекватно выражают идею об «обширной общей литературе и общем литературно-церковном языке» (Там же. С. 38) в соответствии с историографической схемой, предложенной мною в 1963 г. в статье «A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica», *Ricerche slavistiche*. 11. 1963: 105–127. В 1970 г. выражение *Slavia orthodoxa* было использовано в качестве заглавия сборника статей И. Дуйчева, включающего обсуждение им моей трактовки этого термина и понятия (*Dujčev I. Slavia Orthodoxa: Collected Studies in the History of the Slavic Middle Ages / Forw. I. Shevchenko. London, 1970*).

<sup>8</sup> (с. 126). Ср. Гудзий Н. К. История древней русской литературы. 7-е изд. М., 1966. С. 12; История русской литературы... (см. примеч. 2). С. 449. Согласно Д. Чижевскому (*History of Russian Literature from the Eleventh Century to the End of the Baroque. The Hague, 1962*), «географическо-политический критерий в полной мере важен только для более позднего периода литературного развития, а именно при перемещении центра литературной жизни из Киева и других частей украинского региона на север и северо-восток, в великорусский ареал» (Р. 146).

<sup>9</sup> (с. 126). О «правилах игры» см.: *Picchio R. Principles of Comparative Slavic-Romance Literary History // American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists. Zagreb and Ljubljana, September 3–9, 1978. Vol. 2: Literature / Ed. V. Terras. Columbus (Ohio), 1978. P. 630–643* и его же: *Études littéraires slavo-romanes // Studia Historica et Philologica. Vol. 6. Sectio Slavoromanica. № 3. Florence, 1978*.

<sup>10</sup> (с. 128). Ср. *Picchio R. Introduction à une étude comparée de la Question de la langue chez les Slaves // Études littéraires slavo-romanes* (см. примеч. 9). С. 159–180.

<sup>11</sup> (с. 129). Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 2-е изд. Л., 1971. Исследование Лихачева основывается на предположении, что «в литературах православного славянства можно наблюдать общие смены стиля, общие умственные течения, постоянный обмен произведениями и рукописями» (с. 7). О важности этих наднациональных течений для изучения так называемого второго южнославянского влияния см.: *Jovine M. The History and Historiography of the Second South Slavic Influence. Ann Arbor, 1979*.

<sup>12</sup> (с. 129). Греческий текст и славянский перевод изданы и прокомментированы: *Besharov J. Imagery of the Igor' Tale in the Light of Byzantino-Slavic Poetic Theory. Leiden, 1956.*

<sup>13</sup> (с. 130). *Goldblatt H. Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters: Ph. D. diss. Yale, 1977.*

<sup>14</sup> (с. 130). Изборник Святослава 1073 г.: Сб. статей / Под ред. Б. А. Рыбакова. М., 1977.

<sup>15</sup> (с. 130). *Гранстрем Е. Э., Ковтун Л. С.* Поэтические термины в Изборнике 1073 г. и развитие их в русской традиции (анализ трактата Георгия Хировоска) // Изборник Святослава 1073 г. ... С. 99—108.

<sup>16</sup> (с. 130). *Besharov J. Imagery of the Igor' Tale...* (см. примеч. 12).

<sup>17</sup> (с. 131). *Грязина Л. П., Щербачева Н. А.* К текстологии Изборника 1073 г. (по рукописям Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина) // Изборник Святослава 1073 г. ... С. 55—89.

<sup>18</sup> (с. 131). Л. 236г и в, 237г и в, соответственно № 103 и 104 в кириллическом перечне глав в рукописи (г — лицевая сторона листа; в — оборотная сторона листа). Ср. единственное пока монументальное факсимильное издание: Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года, изданием члена учредителя Общества любителей древней письменности Тимофея Саввича Морозова. СПб., 1888. (Новое факсимильное издание было выпущено Государственным Историческим музеем (Москва) в 1983 г.: Изборник Святослава 1073 г.: Факсим. изд. М., 1983. — *Примеч. изд.*)

<sup>19</sup> (с. 131). «Во (всех субстанциях), обнаруживающих взаимную противоположность (*ἐναντιώσιν*), но стремящихся соединиться, присутствует общее стремление, определяемое как соединение (*ἔνωσις*). Благодаря ему субстанции соединяются десятью образами. Определяется соединение по сущности (*κατ' οὐσίαν*), по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*), по обладанию (*κατὰ σχῆσιν*), по сложению (*κατὰ παράθεσιν*), по взаимосвязи (*κατὰ ἀρμονίαν*), по смешению (*κατὰ κράσιν*), по замесу (*κατὰ φύσιν*), по слиянию (*κατὰ σύγχυσιν*), по ссыпанию (*κατὰ σωρείαν*), по сращению (*κατὰ συναλοιφήν*). Греческие соответствия из сочинения Максима Исповедника «Περὶ ὁρῶν διάστολων» приводятся по изданию: S. P. N. Maximī Confessoris opera omnia / Ed. F. Combefis. Vol. 2 (см.: *Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca. 91: 115—116, cols. 211—217.*)

<sup>20</sup> (с. 131). Изборник... изд. Морозова (см. примеч. 18), л. 237г: «Творчѣстии образи сѣтъ кѣ (27)»; ср. *Besharov J. Imagery of the Igor' Tale...* (см. примеч. 12), 4—5: «Ποιητικοὶ τρόποι εἰσὶν κζ» («Существует 27 поэтических фигур»).

<sup>21</sup> (с. 131). Изборник 1076 года / Под ред. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянова, Г. Ф. Нефедова. М., 1965. С. 151—158.

<sup>22</sup> (с. 132). *Popov N. P.* L'Izbornik de 1076, dit de Svjatoslav, comme monument littéraire // *Revue des études slaves*. 14. 1934. P. 5—25.

<sup>23</sup> (с. 132). Поскольку «Слово» предлагает моральное учение на основе толкования библейского текста, вводит в комментарий библейский материал столь обильно, что в результате текст читается как парафраз, и обращается к членам общины, его можно определить как *ómilía* в буквальном смысле слова, т.е. как *общественную беседу, проводимую дома*. В таком случае под *домом* подразумевается монастырь, без всякой связи с «*домашним чтением*», как понимал его Попов. Духовный образец для гомилий, имеющих целью провозглашение истины на основе толкования библейских фрагментов, был дан Иисусом, который истолковывал пророка Исаию в синагоге в Назарете (Лк 4: 16—20).

<sup>24</sup> (с. 134). Перевод библейских цитат дается в синодальном переводе.

<sup>25</sup> (с. 135). *Ангелов Б. Ст.* Похвала царю Симеону // *Изборник Святослава 1073 г.* ... (см. примеч. 14). С. 247—256; *Ангелов Д.* Сборник Симеона и отражение в нем духовных интересов болгарского общества // Там же. С. 256—263; *Георгиев Э. И.* К вопросу о возникновении и составителях Изборника Симеона-Святослава, известного в рукописи 1073 г. // Там же. С. 263—272; *Диневков П. Д.* Значение Изборника Симеона-Святослава 1073 г. в развитии болгарской литературы // Там же. С. 272—279.

<sup>26</sup> (с. 136). См.: *Кувев К.* Азбучна молитва в славянските литератури. София, 1974. С. 127.

<sup>27</sup> (с. 136). Там же. С. 38—40.

<sup>28</sup> (с. 136). В последнее время идея о значительном вкладе древнеболгарской литературы в формирование наднациональной традиции, общей для южного и восточного славянства, получила общее признание среди советских ученых. Д. С. Лихачев определяет древнеболгарскую литературу как литературу-посредницу, которая кодифицировала славянское книжное наследие, созданное в Моравии и Богемии, а позднее в Болгарии, Сербии и на Руси (см.: *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы (см. примеч. 7). С. 23—44). Это очень удачное определение использует также О. В. Творогов в «Истории русской литературы...» (см. примеч. 2), с. 38—39. Можно добавить, тем не менее, что «посредническая» роль древнеболгарской литературы не является ее единственным достижением. Именно в период Первого Болгарского царства древнеболгарскими писателями были заложены основы литературной системы православного славянства. Можно также говорить о древнеболгарской литературе как о первой «классической» или «образцовой» (т.е. создающей образцы для подражания) литературной цивилизации православных славян.

<sup>29</sup> (с. 137). Ср. текст Азбучной молитвы, представленный К. Куевым (см. примеч. 26), с. 170—171.



<sup>30</sup> (с. 138). Лихачев указывает, что «отъединенность древней русской литературы — миф XIX в.» (Поэтика древнерусской литературы (см. примеч. 11). С. 10).

<sup>31</sup> (с. 139). История русской литературы... (см. примеч. 2), с. 448—451.

<sup>32</sup> (с. 139). См.: *Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21—27. 1973. Vol. 2: Literature and Folklore / Ed. V. Terras. The Hague; Paris, 1973. P. 439—467.*

<sup>33</sup> (с. 140). В настоящее время дискуссии по этому вопросу в основном опираются на доклад Д. С. Лихачева «Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы» (см.: Славянские литературы: VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г.: Доклады советской делегации. М., 1973. С. 160—177).

<sup>34</sup> (с. 141). Со времен классического определения Платоном *τύποι* литературной деятельности согласно их этической направленности или степени подражания инвариантом теоретической мысли оставалась озабоченность риториков больше *способом* передачи словесных сообщений, чем их содержанием как таковым. Ценное обсуждение этой проблемы с современной точки зрения представлено: *Markiewicz H. Główne problemy wiedzy o literaturze. Kraków, 1965. S. 142—173, (библиография s. 170—173).* Об истории этих дебатов см., в частности: *Garasa D. S. Los géneros literarios. Buenos Aires, 1969, библиогр. (P. 327—337).* См. также: *Rutkowski W. V. Die literarischen Gattungen. Reflexionen über eine modifizierte Fundamentalpoetik. Bern; München, 1968. (библиография S. 139—149).*

<sup>35</sup> (с. 141). *Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1962.*

<sup>36</sup> (с. 141). См.: *Picchio R. Le canzoni epiche russe e la tradizione letteraria // Atti del Convegno internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione. Roma: Accademia dei Lincei, 1970. P. 467—480; Idem. Questione della lingua... (см. примеч. 6). P. 73.*

<sup>37</sup> (с. 141). См.: *Picchio R. Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition // Cyrillomethodianum 5. 1981. P. 1—4.*

<sup>38</sup> (с. 142). *Picchio R. Questione della lingua... (см. примеч. 6). P. 13—16.*

<sup>39</sup> (с. 142). *Danti A. Criteri e metodi nell'edizione della Zadonščina // Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia. 1968—1969. Vol. 6. P. 187—220.* Эта статья обсуждалась Д. С. Лихачевым в его работе «Методика изучения истории текста и проблема взаимоотношения списков и редакций „Задонщины“: Об исследовании А. Данти», вошедшей в его книгу «Слово о полку Игореве» и культура его времени» (Л., 1978). С. 278—295. См. также: *Danti A. Di un particolare aspetto*

della tradizione manoscritta antico-russa: testi a duplice redazione e problemi della loro edizione // *Ricerche slavistiche*. 1973—1974. 20—21. P. 15—44; *Idem*. Per l'edizione della Zadonščina // *Annali dell'Institut Universitario Orientale di Napoli*: Sezione slava. 1974—1975. № 18—19. P. 163—167; *Idem*. O znazceniu tekstu krytycznego // *Slavia*. 1977. 46. S. 395—398; *Idem*. Sulla Zadonščina e sulla filologia // *Studi Medievali*, 3-a series. 1978. Vol. 19. № 2. P. 881—891. Последнее исследование А. Данти по проблеме славянской текстологии — «Edizione documentaria e edizione critica» — будет включено в том его избранных трудов в серии «*Studia Historica et Philologica. Sectio Slavica*» (Florence).

<sup>40</sup> (с. 142). Colucci M. «Textual Criticism» versus «Tekstologija»: The Case of Daniil Zatočnik. (в рукописи).

<sup>41</sup> (с. 143). Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie / Edizione critica a cura di M. Colucci e A. Danti // *Studia historica et philologica*. Vol. 4. Sectio Slavica. № 2. Firenze, 1977. Результаты этого важного исследования не признаются авторами «Истории русской литературы...». Очевидно, они приняли политику последовательного игнорирования вклада западных ученых в изучение древнерусской литературы. Такое отношение, безусловно, обескураживающее их коллег и друзей на Западе, возможно, обусловлено тем, что «История...» была задумана как учебник для советских вузов. Но почему русские студенты должны игнорировать тот факт, что литературное прошлое их страны является объектом широкого научного интереса во всем мире? Можно только надеяться, что ограничения подобного рода будут устранены в будущем.

<sup>42</sup> (с. 143). Лихачев Д. С. Работа древнерусского книжника // *Лихачев Д. С. Текстология...* (см. примеч. 35). С. 53—94.

<sup>43</sup> (с. 144). Житие св. Стефана епископа Пермского / Публ. В. Дружинина; Предисл. Д. Чижевского. Фототипич. изд. The Hague, 1959. Т. 2. О литературных приемах Епифания см.: Kutsch F. D. M. The Literary Style of Epifanij Premudryj. Pletenie sloves. München, 1976. См. также: Picchio R. L'intreccio delle parole' e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi nel tardo Medio Evo // *Studii Slavistici in ricordo di Carlo Verdiani* / Ed. A. Raffo. Pisa, 1979, P. 630—643. [Текст приводится по изданию «Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко». Вып. 4. СПб., 1862. С. 119—120. — Примеч. перев.]

<sup>44</sup> (с. 144). Jakobson R. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry // *Lingua*. 1968. 21. P. 597—609.

<sup>45</sup> (с. 144). Ferguson C. A. Diglossia // *Word*. 1959. 15. P. 325—340; Успенский Б. А. К вопросу о семантических взаимоотношениях системно противопоставленных церковнославянских и русских форм в истории русского языка // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1976. 22. S. 92—100; Hüttl-Folter G. Ди-глоссия в Древней Руси // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. 1978. 24. S. 108—

123; *Issatschenko A. V.* Russian // The Slavic Literary Languages: Formation and Development / Ed. A. M. Schenker, E. Stankiewicz, M. S. Iovine. New Haven, 1980. P. 119—142.

<sup>46</sup> (с. 145). О дискуссии по поводу взглядов Соссюра на язык письменности см.: *Picchio R.* On Church Slavonic Isonorms // Slavic Linguistics and Poetics: Studies for Edward Stankiewicz on his 60<sup>th</sup> Birthday [= International Journal of Slavic Linguistics. 25/26] / Ed. K. E. Naylor, H. I. Aronson, B. J. Darden, A. M. Schenker. Columbus (Ohio), 1982. P. 367—378.

<sup>47</sup> (с. 145). «Lo latino è perpetuo e non corrutibile, e lo volgare è non stabile e corrutibile». *Dante Alighieri.* Il Convivio / Edizione critica a cura di M. Simonelli. Bologna, 1966. P. 11 (Conv. I, V: 7—8).

<sup>48</sup> (с. 146). *Picchio R.* Slave ecclésiastique, slavons et rédactions // To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday. [= Janua Linguarum. Series Major. № 31—33]. Vol. 2. The Hague; Paris, 1967. P. 1527—1544; *Idem.* Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition // Die Welt der Slaven. 1962. 7. S. 1—26.

<sup>49</sup> (с. 147). *Worth D.* Lexico-grammatical Parallelism as a Stylistic Feature of the Zadonščina // Orbis scriptus. Dmitrij Tschizevskij zum 70. Geburtstag. München, 1966. S. 953—961; *Трифунувић Ђ.* Стара српска црквена поезија // О Србљаку. Студије. Београд, 1970. С. 9—93; *Тарановский К.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI—XIII вв. // American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists. Prague, 1968, August 7—13. Vol. 1: Linguistic Contributions / Ed. H. Kučera. The Hague, 1968. P. 377—394.

<sup>50</sup> (с. 147). *Jakobson R.* The Slavic Responce to Byzantine Poetry // Actes du XII Congrès international des études byzantines. Belgrade, 1964; *Birnbaum H.* Toward a Comparative Study of Church Slavic Literature // *Birnbaum H.* On Medieval and Renaissance Slavic Writing: Selected Essays. The Hague; Paris, 1974. P. 13—40.

<sup>51</sup> (с. 148). *Trubezkoj N. S.* Ein altkirchenslavisches Gedicht // Zeitschrift für slavische Philologie. 1935. Bd. 2. S. 52—54; *Якобсон Р.* Стихотворные цитаты в великоморавской агиографии // Slavistična Revija. 1957. 10. S. 111—118; *Он же.* Похвала Константина Философа Григорию Богослову // Slavia. 1970. 39. С. 334—361.

<sup>52</sup> (с. 148). См.: *Тредиаковский В. К.* Сочинения / Под ред. А. Смирдина. СПб., 1849. Т. 2. С. 427—429.

<sup>53</sup> (с. 149). Моя первая статья по этому вопросу была посвящена «Слову о полку Игореве»: On the Prosodic Structure of the Igor' Tale // Slavic and East European Journal. 16. 1972. P. 147—162. Более общий взгляд на проблему был позднее представлен в моей статье «The Isocolic Principle in Old Russian Literature» // Slavic Poetics: Essays in Honor of Kiril Taranovsky / Ed.

R. Jakobson, C. H. van Schooneveld, D. S. Worth. The Hague; Paris, 1973. P. 299—331. Я постарался дать общую оценку состояния исследований вплоть до 1979 г. в моей последней статье «Върху изоколните структури в средновековната славянска проза» // Литературна мисъл. 1980. Кн. 24. № 3. С. 75—107.

<sup>54</sup> (с. 150). *Daniil Zatočnik*. Slovo e Molenie (см. примеч. 41). P. 197—243.

<sup>55</sup> (с. 150). *Colucci M.* È possibile una constitutio textus della Zadonščina? // *Spicilegio moderno*. 7. Imola, 1977. P. 36—62.

<sup>56</sup> (с. 150). *Hercigonja E.* Srednjevekovna književnost // *Povijest hrvatske književnosti*. Knj. 2. Zagreb, 1975. S. 140—186.

<sup>57</sup> (с. 150). *Якобсон Р. О.* Гимн в Слове Илариона о законе и благодати // *The Religious World of Russian Culture: Russia and Orthodoxy*. Vol. 2: Essays in Honor of Georges Florovsky / Ed. A. Blane. The Hague; Paris, 1975. P. 15—16. Ценный пример изоколического прочтения текстов в связи с изучением композиционных эталонов также представлен: *Ziolkowski M.* The Discourse of Dmitrij Ivanovic Donskoj; Ph. D. diss. Yale, 1979.

<sup>58</sup> (с. 150). *Тредиаковский В. К.* Сочинения (см. примеч. 52). Т. 1. С. 123.

<sup>59</sup> (с. 153). *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa* // *Slavica Hierosolymitana*. Slavic Studies of the Hebrew University. № 1 / Ed. L. Fleishman, O. Ronen, D. Segal. Jerusalem, 1977. P. 1—31.

<sup>60</sup> (с. 153). *Ibid.*

<sup>61</sup> (с. 153). *Picchio R.* Notes on the Text of the Igor' Tale // *Harvard Ukrainian Studies*. 1978. 2. P. 393—422.

<sup>62</sup> (с. 153). *Goldblatt H.* Orthography and Orthodoxy (см. примеч. 13). P. 270—276.

<sup>63</sup> (с. 153). *Giambelluca-Kossova A.* Per una lettura analitica del Žitie prepodobnago Feodosija Pečerskago di Nestore // *Ricerche slavistiche*. 1980—1981. P. 27—28.

<sup>64</sup> (с. 153). Композиционные приемы древнерусских авторов явно находились под влиянием определенных риторических схем позднеантичного и византийского происхождения, которые мало-помалу заимствовались восточным христианством. Весомый вклад в изучение образцов такого типа представлен в недавней книге: *Alissandratos J.* Medieval Slavic and Patristic Eulogies // *Studia Historica et Philologica*. Vol. 14. Sectio Slavica. № 6. Florence, 1982.

## К вопросу о древнерусской письменной традиции\*

Традиция посвящать выдающимся ученым, достигшим вершины научной карьеры, различные по составу сборники («Miscellanea») подчеркивает «семейный» характер деятельности исследователей, работающих в одной и той же области. Присоединяясь к чествованию Артуро Крония, я, в свою очередь, не выходя за рамки задушевного разговора о волнующих всех проблемах, хотел бы поделиться некоторыми сомнениями и вопросами, заслуживающими «внутрисемейного» обсуждения. Для того чтобы очертить контуры основной проблемы, достаточно использовать материал древнерусской литературы, но многое из того, о чем будет говориться, применимо также и к другим составляющим средневекового славянского литературного наследия. Написано множество «историй» древнерусской литературы, однако само понятие «древнерусской литературы» и в особенности перспективы ее *исторического* изучения до сих пор неясны. В подтверждение моих слов я мог бы сослаться на работы лучших специалистов нашего времени — от Гудзия до Чижевского и Стендер-Петерсена<sup>1</sup>, но отсутствие во мне какого бы то ни было полемического задора будет доказано тем фактом, что, прежде чем рассуждать о достоинствах и недостатках тех или иных обобщающих работ, я подвергну ревизии свой собственный опыт подобного рода<sup>2</sup>.

Тот, кто берется за описание древнерусского литературного наследия в исторической перспективе, должен, разумеется, предварительно признать: 1) существование языковой и культурной традиции, имеющей определенные хронологические рамки и наполняющей содержанием понятия, обозначаемые прилагательными «русский» и «древний»; 2) существование литературных произведений<sup>3</sup>,

---

\* Пер. с итал. по изд.: *Picchio R. In merito alla tradizione testuale russa antica // Studi in onore di Arturo Cronia. Università di Padova, Centro di studi sull'Europa orientale. Padova, 1967.*

каждое из которых занимает определенное место в рамках указанной традиции.

Что касается первого пункта, то, в сущности, и сегодня разговор здесь можно было бы начать прежде всего с возражений по поводу самостоятельности древнерусского языка в рамках более широкой культурной сферы действия церковнославянского, по отношению к которой средневековый литературный язык русских земель может рассматриваться лишь как одна из областей, в которой реализуются стилистические возможности церковнославянского; при этом неизбежно приходится сталкиваться с проблемами, связанными с изучением текстового наследия, в котором языковые единицы отражены в различных по структуре памятниках<sup>4</sup>. Подобные сомнения могут возникнуть и относительно культурного единства обширных областей восточной Славии в эпоху, которую мы называем древней по отношению к России Нового времени. Однако в том, что касается создания обобщающей истории древнерусской литературы, подобные сомнения не имеют решающего значения, так как речь здесь идет всего лишь об определении историографических категорий, определенная произвольность которых связана с неизбежной условностью всякого частного, узкого рассмотрения истории. Любой, кто решается писать историю древнерусской литературы, использует определенный историографический подход, требующий признания с различных точек зрения как самостоятельного значения литературного языка, использовавшегося в русских землях вплоть до XVII в., так и непрерывности и единства соответствующего культурного фона. Методологическое обоснование, как бы мы к нему ни относились, в любом случае гарантировано: можно отрицать существование древнерусской культурно-языковой традиции, но, безусловно, существуют и серьезные доводы в пользу ее существования; нельзя обвинять в непоследовательности того, кто строго ориентируется в своей работе на предварительно взвешенный и принятый критерий<sup>5</sup>.

Наблюдения, которые я хочу предложить вниманию читателей, касаются в первую очередь второго вопроса — самостоятельности отдельных письменных памятников и их места в истории литературы. Если говорится, что «древнерусский» является литературным славянским языком, на котором писали в «Древней Руси», и утверждается, что он обладал определенной функциональной самостоятельностью, причем эта функциональная самостоятельность определяется в отношении его полной реализации в текстах, то

определение описательного критерия, на котором базируется эта историографическая концепция, не будет тавтологией лишь в том случае, если в основу этого историографического тезиса будет положена определенная историко-литературная концепция, которая, в свою очередь, будет оправдана лишь в случае существования письменных памятников, достаточно самостоятельных с точки зрения истории литературы<sup>6</sup>. В сущности, когда речь заходит непосредственно об истории литературы, лингвистические и культурологические представления, основанные на внелитературных соображениях (это может быть как характеристика языковой традиции с помощью внутренних лингвистических критериев, так и характеристика культурной ситуации на основе политических, социальных и экономических данных), требуют пересмотра в связи с теми задачами, которые ставит перед собой исследователь. Условия для самостоятельной истории литературы сами по себе не гарантируют возможности исторической обработки соответствующего литературного материала: культурно-языковая классификация «древнерусских» документов не обязательно предполагает возможность их внутреннего исторического упорядочения. Именно в этом и заключается вопрос: достаточно ли у нас материала для того, чтобы на основе известных нам текстов реконструировать историю древнерусской литературной традиции? Ответ был бы более убедительным, если бы в этой области исследований имелось четкое представление о том, что называется «текстом».

Начнем с текстового наследия, которое авторы работ по истории литературы обычно рассматривают в главах, посвященных древнейшей эпохе (XI—XIV вв.). Стержнем традиции здесь являются летописи, и, действительно, именно изучение летописей (наряду с попытками внелитературных подходов, предпринимавшимися со времен Шлёцера и с того момента, как историческая критика XVIII в. заинтересовалась русским Средневековьем<sup>7</sup>) послужило первоначальным импульсом для масштабной филологической ревизии, в результате которой возникло понятие древнерусской литературы. После выявления достоверных исторических «источников», которым «реставраторы» текстов в течение приблизительно ста лет пытались вернуть первоначальный вид, проделывая работу, напоминающую уничтожение барочных украшений в романских церквях, была предпринята попытка оценить некоторые «произведения» с эстетической точки зрения. В ходе изучения различных компилятивных слоев удалось выявить архитектуру первоначальной летописи, и именно ее стали считать самым значительным письменным

памятником Киевской Руси (при этом, вполне в романтическом духе, настаивали то на авторстве монаха Нестора, то на том, что это коллективное произведение народного духа)<sup>8</sup>.

Начало рукописной традиции так называемой летописи Нестора представлено лаврентьевским списком 1377 г. и ипатьевским списком конца XIV — начала XV в., но в текстологических исследованиях предпринимаются попытки преодолеть этот хронологический барьер с целью выяснения источников летописи, что позволило бы считать временем ее создания конец XI — начало XII в. От Никона до Нестора, от Нестора до Сильвестра и до «третьей редакции» было тщательно реконструировано складывание памятника, одним из основных источников которого стало то, что Д. С. Лихачев назвал Сказанием о первоначальном распространении христианства на Руси. В этом захватывающем исследовании, сравнимом с изучением истории постройки собора, понятие «текста»<sup>9</sup> легко спутать с понятием «произведения» в более широком и подвижном смысле, и границы, в которых можно определить индивидуальный творческий вклад, значительно колеблются в зависимости от преобладания субъективных эстетических или объективных исторических критериев. По-видимому, летопись сложилась как единое целое в составе донесторовского Начального свода конца XI в., а наиболее законченный вид приобрела в начале XII в., получив название Повести временных лет. Однако история произведения не выявляет текстовую традицию, поскольку в данном случае речь идет не о передаче текста (понятие *textus* теряет смысл, если изменяется его основа — *textura*), а скорее о непрерывном создании новых композиционных единиц посредством переработки предшествующих текстов, которые компиляторы или составители новых редакций используют как материал для создания новых текстов<sup>10</sup>. Многие признаки и даже конкретные доказательства позволяют нам думать, что в некоторые фрагменты текста летописи передавались в неизменном виде (и положение этих фрагментов в новых текстах приблизительно соответствует их положению в исходных текстах), и их можно критически анализировать в целях частной и ограниченной *constitutio textus*. Однако речь идет не о том, чтобы восстановить первоначальный текст «подлинной летописи», а о том, чтобы выяснить ее генезис. Если под текстом так называемой летописи Нестора мы понимаем сумму текстовых материалов, дошедших в составе известных рукописей (причем усилиями филологов был проведен сравнительный анализ этих текстов и кое-где удачные исправления), то трудно



заявлять для летописи в целом такую датировку, которая выходила бы за хронологические рамки создания древнейших дошедших до нас списков. При этом, как показывает изучение истории летописи, работа над ней носила «редакционный» характер, то есть подразумевала не просто переписывание, а переписывание с внесением больших или меньших инноваций, поэтому, хотя нельзя полностью исключить, что некоторые фрагменты текста могли достаточно хорошо сохраниться, эта идея всегда будет относиться к разряду недоказуемых гипотез. Поскольку, таким образом, мы отказываемся приписывать более раннюю дату всему тексту летописи и при этом настаиваем на относительно более раннем происхождении некоторых ее фрагментов, единственной возможностью выделить в летописной традиции произведения, характеризующие начальный период развития литературы в Киеве, остается «расчленение» самой летописи. Именно таким путем пошел Д. С. Лихачев, выделивший уже упоминавшееся Сказание о первоначальном распространении христианства на Руси, которое, например, в учебнике И. В. Водовозова<sup>11</sup> представлено в качестве самостоятельного литературного памятника, как и знаменитейший результат подобного же выделения, Поучение Владимира Мономаха. Однако, учитывая до сих пор не рассеянные сомнения относительно самостоятельности и единства текста духовного завещания Мономаха, имеем ли мы право помещать его в историю киевской литературы XII в.?<sup>12</sup>

То, что Поучение дошло до нас лишь в составе поздней рукописи, представляющей собой *codex unicus*, само по себе не создает непреодолимых трудностей (иначе никакая критика текста не имела бы смысла). На чем же основана датировка этого произведения? Очевидно, не на устойчивой традиции авторства, поскольку гипотеза о том, что эти (и некоторые другие) страницы написал Мономах, основана на сомнительных указаниях позднего документа, которым мы располагаем (и, разумеется, такие формальные показатели, как, например, то, что рассказ ведется от первого лица, не способны убедить нас в том, что «Мономах» является автором, а не персонажем-рассказчиком и что, в любом случае, это именно его слова, а не парафраза, не цитаты и не простая реминисценция); не на надежном анализе текста, поскольку нет никаких конкретных данных для реконструкции предшествующей текстовой традиции (понимаемой как такой способ передачи текста, при котором, несмотря на все изменения, связанные с деятельностью тех, кто осуществляет

эту передачу, то есть переписчиков, в дошедших до нас памятниках сохраняются многие характеристики протографа, существование которого можно предполагать с большой степенью уверенности и который, следовательно, можно реконструировать); наконец, и не на стилистических наблюдениях, которые можно было бы использовать с целью атрибуции памятника, поскольку нам ничего не известно о стиле Мономаха, если не исходить из гипотезы о принадлежности ему этого текста, которую как раз и следует доказать. Остаются некоторые признаки, указывающие на то, что памятник мог быть написан намного раньше, чем была произведена его вставка в летопись, но ту же гипотезу можно высказать не только по поводу страниц, приписываемых Мономаху: если с помощью аналогичного метода исследовать Лаврентьевскую летопись в целом, то теоретически можно было бы распознать голоса многих других «авторов». В сущности, нам приходится *предполагать существование целостного текста*, будто бы написанного Мономахом в XII в., но мы не можем *восстановить оригинал* посредством изучения дошедших до нас текстов. Это различие имеет большее значение для истории литературы, чем для изучения исторических источников. Даже если бы у нас были достаточные основания признать, что «содержание» текста (или текстов) «Мономаха» вполне достоверно передает те факты, о которых идет речь (и что речь идет к тому же об «автобиографии» князя), это не значит, что и его «форму» следует признать аутентичной формой XII в. Поэтому очевидно, что и здесь, как и в других аналогичных случаях, понятие *литературного* произведения, будучи неразрывно связанным с индивидуальностью текста, не позволяет предлагать датировки, которые не совпадали бы с датой написания непосредственно имеющегося в нашем распоряжении текста. К этому следует добавить, что с помощью лингвистического анализа невозможно получить решающие данные для датировки текста как целого, поскольку отсутствуют доказательства того, что сам текст оставался единым в различных памятниках, в составе которых он передавался (что же касается Поучения, то в нем были отмечены характерные особенности «светского» и местного узуса, которые еще более затрудняют использование языковых данных для уточнения времени создания этого текста<sup>13</sup>). Как бы ни подходить к этой проблеме, скудость имеющихся у нас доказательств постоянно приводит к порочному кругу. Впрочем, Поучение — не самый показательный пример в том, что касается общего методологического подхода, подлежащего, на мой взгляд, пересмотру.

Возьмем другой пример, где нет таких исключительных трудностей, как наличие лишь позднего *codex unicus* без авторской традиции, как в случае духовного завещания Мономаха. В любом труде по истории древнерусской литературы, в любой соответствующей антологии, как правило, на первое место ставится «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Об авторе этого произведения мы также знаем немного, тем не менее в данном случае атрибуция в целом более приемлема, поскольку здесь имеется, по крайней мере, более обширная внешняя традиция, позволяющая связывать «Слово» с именем загадочного митрополита — современника Ярослава Мудрого. Однако и в этом случае то, что мы знаем или можем с уверенностью предполагать относительно внешней истории произведения, очень мало проясняет внутреннюю историю текста. Даже издания последнего времени — от Мюллера<sup>14</sup> до Розова<sup>15</sup> (последнее отличают особые приемы и критерии, применяемые при отдельном издании одной рукописи) — исходят из наличия «четырех редакций», указанных — на основе изданий и исследований Горского<sup>16</sup> и Бодянского<sup>17</sup> — в списке Никольского<sup>18</sup>. Среди этих редакций наиболее полно отражающей оригинальную структуру текста считается так называемая «полная редакция», включающая известную похвалу Владимиру. Другие «редакции» представляются, соответственно, как «сокращенная», «интерполированная» и «комментированная», иными словами, как редакции в прямом смысле слова, то есть поздние переработки и сокращения оригинального текста. Исходя из этой ценностной шкалы, основанной на оценке рукописной традиции, именно «полная редакция» используется в изданиях «Слова» Илариона; при этом само произведение, в том виде, в котором оно представлено в «полной редакции», датируется XI в. Однако следует отметить в этой связи, что так называемая полная редакция представлена единственным списком XVI в., в то время как «краткая редакция» содержится в гораздо большем количестве рукописей, самые ранние из которых относятся к XIV в. Действительно, сокращение или краткое изложение рассматриваемого произведения для нужд литургии вполне могло иметь место, кроме того, в пользу этой гипотезы можно привести аналогичные примеры. Но, с другой стороны, и противоположное предположение — о том, что, напротив, «полная редакция» представляет собой «расширенный» вариант оригинала, — имеет право на существование не только потому, что соответствующая редакция представлена всего одним — и к тому же поздним — списком, но и потому, что время

создания «полной редакции» (XVI в.) — это время, для которого характерны интенсивные работы по переделке древних текстов; такая переделка часто сопровождалась расширением исходного текста за счет риторической переработки и компилятивного слияния с другими текстами. На мой взгляд, для того чтобы считать некий текст оригинальным текстом XI в. и, исходя из этого, поместить «произведение Илариона» в литературную панораму эпохи Ярослава, следовало бы иметь более определенные представления об этом тексте, а не просто выбрать «полную редакцию» как «лучшую». Для того, чтобы предложить некую *constitutio textus*, следовало бы провести сравнительный анализ (прежде чем сопоставлять общий текстовый материал, который еще надо тщательно выделить) всех существующих рукописей, однако даже этого не было сделано<sup>19</sup>. Поэтому при нынешнем состоянии исследования мы, разумеется, можем считать, что именно Иларион написал приписываемое ему «произведение», но не можем составить точное представление о самом *тексте*: бессмысленно думать о какой бы то ни было *constitutio*, бессмысленной и произвольной будет любая *emendatio*, если даже не начата *examinatio* рукописей, предположительно содержащих интересующий нас текст. Таким образом, наши представления о тексте, который обычно приводится как свидетельство возникновения литературы в Киеве в XI в., остаются очень расплывчатыми.

Выше мы подняли проблему определения «индивидуальности» литературного произведения на основе изучения сохранившихся списков (и я бы не сказал, что это излишняя претензия с точки зрения *истории* литературы). Но не более оптимистические замечания можно высказать и по поводу других «ключевых пунктов» древнерусской традиции. К объективным трудностям (поздние и противоречивые рукописные свидетельства, что само по себе затрудняет идентификацию предполагаемого текста, расплывчатые и ненадежные сведения о предполагаемых авторах, недостаточные познания в области общей стилистической традиции и норм литературного языка) добавляется нехватка адекватных текстологических исследований. Даже те «произведения», которые несколько десятилетий тому назад удостоились особого внимания со стороны авторитетных исследователей, сегодня нуждаются в более углубленном изучении. Так, например, обстоит дело со Словами, приписываемыми Серапиону Владимирскому и тщательно изученными еще Е. В. Петуховым (1888)<sup>20</sup>. Если ограничиться пятью ораторскими сочинениями, которые считаются оригинальными, надо отметить,

что остается открытым не только вопрос об авторстве: отсутствуют и достаточные доказательства того, что тексты, дошедшие в составе гомилетических сборников, — таких как Златая чепь, Паисиевский сборник, Измарагд или Златоуст — сохраняют оригинальную структуру<sup>21</sup>. Сама их краткость наводит на мысль о том, что речь идет не о целых проповедях, а лишь об *exempla*, извлеченных из более длинных текстов с целью составления «антологии». Кроме того, если сравнить текстовый материал для каждого текста, можно отметить совпадения, объяснимые и как повторное обращение к одним и тем же *topoi* (или тем же цитатам) со стороны предполагаемого автора, и как использование одного и того же материала (восходящего к неизвестному нам первоначальному тексту или, во всяком случае, к источнику, нуждающемуся в уточнении) различными компиляторами: тексты, представленные в указанных сборниках как законченные и самостоятельные, возможно, стали восприниматься как таковые лишь в позднюю эпоху и только в рамках известных сборников (эта гипотеза, равнозначная отрицанию самого существования Слов Серрапиона Владимирского и, следовательно, возможности говорить о них в связи с историей литературы XIII в., не доказана, но важно, что при нынешнем состоянии исследований она в принципе допустима, поскольку нет аргументов, позволяющих ее полностью исключить).

Если присмотреться, часто мы располагаем более надежными сведениями именно о тех текстах, чье первоначальное изучение затруднялось скудостью текстовой традиции. Знаменитый пример «Слова о полку Игореве», которое пострадало не только от «пыли веков», по выражению Р. Якобсона, но и от некоторого «вмешательства первых издателей»<sup>22</sup>, более чем красноречив: сомнения, вызванные неясностью рукописной документации, породили такое количество исследований, которому могут позавидовать другие древнерусские произведения, имеющие более обширную традицию. Это говорит о том, что те наблюдения относительно основной проблемы, связанной с древнерусской письменной традицией, которые я здесь излагаю в самой общей и схематичной форме, призваны не только вызвать тревогу: они могут свидетельствовать и о вере в более адекватную и результативную научную деятельность. Впрочем, требования, о которых я говорю, вполне осознаются современными филологами. Ю. К. Бегунов<sup>23</sup> указал на то, какая огромная работа<sup>24</sup> предстоит специалистам по русскому Средневековью в области классификации и описания рукописного наследия (около 130 000

древних рукописей до сих пор не включены в общее описание существующих каталогов); ту же проблему Ю. К. Бегунов затрагивает в недавно вышедшей замечательной работе о «Слове о погибели русской земли»<sup>25</sup>. В том же духе выполнен и обзор фондов древнерусских рукописей Пушкинского Дома в Ленинграде, составленный В. М. Малышевым<sup>26</sup> (я упоминаю лишь некоторые самые значительные работы). Четыре года тому назад Н. Н. Розов в предисловии к упомянутому изданию «синодального списка» произведения Илариона четко обозначил главную проблему, указав на то, что «до сих пор все выводы и предположения основывались на довольно ограниченной группе списков „Слова о Законе и Благодати“»<sup>27</sup>. А редакторы недавно вышедшего сборника, посвященного «Слову о полку Игореве» и памятникам Куликовского цикла, в предисловии констатировали, что «большая часть памятников древнерусской литературы не датирована», «время их создания с трудом поддается определению» и «древнерусская письменность благодаря особым условиям своего бытования представляет собой некое текстологическое единство: памятники не только влияют друг на друга, заимствуют друг у друга целые отрывки текста, но комплексно объединяются в сборники, переписываются вместе, вместе изменяются и имеют взаимосвязанную литературную историю», поэтому — по мнению редакторов книги — «подобно тому, как историки летописания пытаются создать общую генеалогическую схему развития летописных текстов, так и в изучении древнерусских литературных памятников в их целокупности необходимо стремиться к созданию общей текстологической схемы развития древнерусской литературы»<sup>28</sup>. На мой взгляд, подобные суждения следует рассматривать не только и не столько как имеющие программное значение, сколько как свидетельства той растерянности, которую часто испытывают исследователи, сталкиваясь с очевидной произвольностью распространенных историографических конструкций<sup>29</sup>.

Как бы то ни было, основным вопросом является понятие «текста». Что касается изучения древнерусской традиции, здесь наиболее решительные шаги в области методологии предпринял Д. С. Лихачев<sup>30</sup>. Лихачев рассмотрел проблемы, связанные с отсутствием подлинной передачи текстов в средневековом славянском мире (по крайней мере, для большей части дошедшего до нас рукописного наследия), то есть отсутствием традиции, отвечающей прежде всего представлениям классической филологии; при этом

исследователь настаивает на возможности изучения не только «авторского периода» жизни произведения, но и всего последующего периода»<sup>31</sup>. Отсюда возникает особое понятие «истории текста» — истории, которая начинается после написания автографа и существование которой русский исследователь постулировал после жесткой критики «западных» методов, основанных на изучении общих для множества рукописей ошибок. «Да и что называть ошибкой? — задается вопросом Лихачев. — Иногда переписчик настолько удачно улучшает текст, что, определяя ошибку, текстолог может ошибиться сам»<sup>32</sup>. Именно поэтому «текстология» (этот термин принципиально противопоставлен традиционной «критике текста») «ставит себе целью изучить историю текста памятника на всех этапах его существования в руках у автора и в руках его переписчиков, копийщиков, т.е. на всем его протяжении, пока только изменялся текст памятников»<sup>33</sup>.

Нетрудно заметить, что методологические проблемы, о которых говорит Д. С. Лихачев, имеют непосредственное отношение к отмеченной выше запутанной ситуации с текстами. Но, на мой взгляд, легко заметить и то, что в таком понимании понятие «текста» оказывается невероятно широким и, я бы сказал, растяжимым. Если признать тот исторический факт, что литературные тексты в средневековой Руси постоянно корректировались, перерабатывались, переделывались, претерпевали различного рода изменения, то становится совершенно ясным, что история литературы не может не обращать внимания на эти воздействия. Но верно и то, что в результате этих воздействий происходит не передача текста, а создание новых текстов. Идея о том, что переписчик является не просто переписчиком, но также цензором и корректором, исправляющим стиль и содержание, может быть очень привлекательной для историка культуры, но создает огромные трудности для историка литературы. Когда некоторый вариант полностью заменяет соответствующий фрагмент оригинала, то, даже в том случае, если сохраняется первоначальный смысл текста, трудно признать право такого варианта находиться в составе текста, чье место в истории литературы устанавливается по времени создания оригинала. Это было бы все равно, как если бы в какой-нибудь поздней редакции вместо «Земную жизнь пройдя до половины» стояло бы «Годков мне было этак тридцать пять...» (прошу прощения за шутливый и нарочито парадоксальный пример), и у нас возникло бы подозрение, что переписчик-редактор «улучшил текст». Очевидно, в подобном

случае нам пришлось бы выбирать лишь из двух возможностей: либо обратиться к исходному тексту Данте, либо исследовать «историю текста». Если понимать «историю текста» так широко, как было сказано выше, можно выбрать второе. Однако если поздняя редакция, содержащая «улучшение», засвидетельствована, например, только рукописями XVI в., то, безусловно, было бы неправильным включать такой «улучшенный» текст в главу истории литературы, относящуюся к XIV в. Понятие «ошибки» в истории рукописной традиции может приближаться к понятию «варианта», но, если мы хотим восстановить оригинальный текст, необходимо сделать все возможное, чтобы выявить отклонения от автографа. Если же, напротив, как это часто случается с древнерусскими памятниками, «оригинал» — это лишь начальная стадия эволюции литературного произведения, эволюции, в процессе которой памятник, по сути, и создается, в таком случае, безусловно, нужно изучать все последовательные стадии этой эволюции (и здесь технические и концептуальные указания Д. С. Лихачева будут в высшей степени полезны), не делая различия между историей изменений, происходивших с текстом, и собственно историей литературы.

Таким образом, из всего вышесказанного, по-видимому, следует, что проблема истории древнерусской литературы состоит в том, чтобы выбрать между методами, предназначенными для исторической локализации отдельных сочинений, имеющих конкретных авторов (в этом случае датировки и описания памятников должны основываться на фундаментальных принципах критики текста), и методами, пригодными для изучения документов, которые в силу своей гетерогенности требуют подходов, похожих на используемые в фольклористике<sup>34</sup> (в этом случае мы будем говорить скорее о темах и мотивах, чем о точно датируемых памятниках, использовать тексты как документы, принадлежащие иной традиции, и полностью изменим наше отношение к проблеме авторской традиции). Разумеется, не должно быть предвзятого выбора по отношению ко всем текстам, рассматриваемым на страницах современных работ по истории древнерусской литературы, поскольку лишь после определения объекта исследования можно выбрать тот или иной метод. Сравнивая между собой традиции гетерогенных и, следовательно, не имеющих устойчивой авторской традиции текстов и фольклорную традицию, разумеется, не следует путать эти два явления, имеющие различные исторические и функциональные особенности, несмотря на то, что исследователи могут сталкиваться с одними



и теми же проблемами как в области «народной литературы», так и в процессе изучения не «авторских» текстов различного происхождения. Как «при анализе фольклорных художественных форм следует остерегаться механического применения к фольклору методов и понятий, добытых путем разработки историко-литературного материала»<sup>35</sup>, так, изучая историю литературы, следует остерегаться механического переноса историко-литературных схем на материалы, которые не являются историко-литературными: особенно следует остерегаться попыток определения автора и точной даты «произведений», текст которых не засвидетельствован ясно.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 163). Я имею в виду различные современные историографические подходы, основные тенденции которых представлены в работах трех указанных авторов: Чижевский — *Čiževskij D. History of Russian Literature, from the Eleventh Century to the End of the Baroque.* 's-Gravenhage, 1960 — настаивает на ценности, которую несут в себе собственно литературные, формальные аспекты древнерусской письменности; Гудзий — *Гудзий Н. К. История древней русской литературы.* 7-е изд. М., 1966 — подытоживает все лучшие достижения советской историко-филологической традиции, стремящейся связать эволюцию письменной культуры с общим ходом экономической, политической и социальной жизни; Стендер-Петерсен — *Stender-Petersen A. Geschichte der russischen Literatur.* München, 1957. Bd. 1. (перевод с датского, в оригинале: *Den russiske litteraturs historie*) — предпринимает попытку объединить исследование формы с исследованием историко-культурологического типа, особое внимание уделяя широкому общественному и культурному контексту рассматриваемых литературных явлений.

<sup>2</sup> (с. 163). *Picchio R. Storia della letteratura russa antica.* Milano, 1959.

<sup>3</sup> (с. 163). В этой статье речь в большей степени пойдет о понятии «произведение» как таковом, чем о возможности той или иной «литературной» оценки этих произведений на основе эстетических критериев. Что касается последнего пункта, то, надо сказать, рассуждения подобного рода, безусловно, были бы полезными (хотя обсуждаемые здесь текстологические и филологические вопросы представляются более актуальными в настоящий момент); в особенности к ним располагают проникательные замечания К. Баквиса, высказанные им в рецензии на упомянутую выше мою «Историю древнерусской литературы» (*Backvis C. Quelques études sur l'histoire de la littérature en Russie // Revue belge de Philologie et d'Histoire.* 1962. Vol. 40. № 3. P. 864—877).

<sup>4</sup> (с. 164). Вскоре в сборнике, посвященном Роману Якобсону, выйдет моя статья, в которой непосредственно идет речь о взаимоотношениях между древнерусским и церковнославянским в общем контексте взаимоотношений между церковнославянским как «межславянским» литературным языком и отдельными традициями национальных литературных языков. Понятно, что сомнения возникают в тех случаях, когда речь идет не об описании языковых фактов с помощью собственно лингвистических критериев, а об определении языковых норм на основе филологических критериев, исходя из того ограниченного текстового наследия, которое может рассматриваться как литературное или, по крайней мере, как относящееся к историко-культурной сфере. (См.: *Picchio R. Slave ecclésiastique, slavons et rédactions // To Honor Roman Jakobson. Vol. 2. The Hague; Paris, 1967. — Примеч. ред.*)

<sup>5</sup> (с. 164). Трудность установления историографического фундамента для истории древнерусской литературы исходя из предпосылки как языкового, так и культурного единства особенно остро ощущалась в первое советское десятилетие, когда русские национальные концепции столкнулись с аналогичными украинскими и белорусскими претензиями на часть общего средневекового наследия. Среди наиболее типичных теорий того времени, следы которых до сих пор видны в некоторых исследованиях, стоит вспомнить введение к «Русской литературе» Сакулина (*Сакулин П. Н. Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. Часть 1: Литературная старина. Л., 1928*), где — после изложения официальной позиции, согласно которой вначале была «общерусская литература... из которой вырос основной (великорусский) ствол русской литературы и его боковые ветви — украинская и белорусская литературы» (с. 11), — предпринимается попытка охарактеризовать культурную ситуацию, имевшую место вплоть до XVII в. «Диалектическая схема эпохи, — пишет Сакулин, — представляет собой своего рода триаду: языческая культура Руси (до христианизации) — это тезис, византийско-христианская культура — антитезис, древнерусская культура — синтез» (с. 14). Разумеется, это не столько интерпретация, сколько изложение основной концепции. Можно сомневаться в ее обоснованности, но нельзя отказывать в праве излагать историю литературы, основываясь на этих принципах (и действительно, Сакулин (с. 12) заявляет, что его интересует только история «литературной жизни», тем самым признавая, что он будет исходить из внелитературного принципа и придерживаться его). Формулы, восходящие к той же культурной эпохе, можно распознать и в других исследованиях, начиная с упомянутой работы Стендер-Петерсена, где также подчеркиваются диалектические противоречия, в основе которых — «*Bizantinismus*». Как и в случае византийской, украинской или белорусской культуры, можно соглашаться или не соглашаться с самостоятельностью древнерусской культуры по отношению к общей православной славянской культуре, использовавшей церковнославянский язык.

<sup>6</sup> (с. 165). «Древнерусский язык», который мы здесь рассматриваем не как языковую данность, а как культурное явление, разумеется, входит как существенная часть в определение того конкретного культурного феномена, который мы определяем как «литературный язык». Это соображение важно не только для того, чтобы уточнить сам объект исследования, но и для того, чтобы лучше понять проблематику, недавно затронутую Б. Унбеганном (ср.: *L'héritage cyrillo-methodien en Russie // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 863—1963. Köln; Graz, 1964. P. 470—482; и особенно Le russe littéraire est-il d'origine russe? // Revue des études slaves. 1965. 44). Те же проблемы возникают, когда обнаруживается возможность того, что «des facteurs d'origine non-linguistique puissent exercer une influence importante sur l'évolution d'une langue» (*Auty R. Problèmes de la formation des langues littéraires slaves // Revue des études slaves. 1966. 45. P. 8).**

<sup>7</sup> (с. 165). А. Л. Шлёцер, представляя свой труд Александру I, приводил типично просветительские доводы, настаивая на том, что Россия должна идти в ногу с другими народами в области исторической критики: «...das haben bisher alle kultivierte Nationen ohne Ausnahme getan; warum die einzigen Russen nicht? Eben die Russen, die sich seit Petern I, und noch mehr unter der Grossen Frau, um die Natur und Laenderkunde und andre Teile der Gellersamkeit unsterblich verdient haben?» (S. 82—83). Целью работы Шлёцера — который стремился достичь «die Wider-erstellung des Urtextes von Nestorn» (S. XXI) — было подготовить в будущем обобщающий труд, достойный европейской традиции восемнадцатого столетия, то есть «eine mit Mascou's Gründlichkeit, Robertson's Geschmack, Giannoni's Unbefangtheit, und Voltaire's Anmuth geschriebene Geschichte» (предисловие, страницы не пронумерованы); (ср. Nestor. Russische Annalen in ihrer slavonischen Grundsprache verglichen, übersetzt, und erklärt von August Ludwig Schlözer. 1 Teil. Göttingen, 1802).

<sup>8</sup> (с. 166). Что касается истории вопроса и самой постановки проблемы, большое значение имеет книга Д. С. Лихачева «Русские летописи и их культурно-историческое значение» (М.; Л., 1947). Важнейшие проблемы критики текста, от тенденций к *constitutio* до тенденций к *emendatio*, выявил Н. Минисси, подчеркнувший, что «традиция Повести подпадает под понятие открытой редакции, и поэтому одних генеалогических критериев недостаточно, чтобы реконструировать первоначальный текст. Если действительно задаться целью изучить традицию текста, следует прежде всего использовать внутренние критерии» (с. 28); (см. *Minissi N. Criteri e metodi nella edizione e recensione della Povest' vremennych let // Ricerche slavistiche. 1957. 5. P. 16—28).*

<sup>9</sup> (с. 166). Как я отмечал выше, проблема, которую я здесь обсуждаю на примере древнерусского материала, имеет важное значение для всей средневековой славянской письменной традиции. Исходя из тех же самых предпосылок, мне приходилось сталкиваться с ситуациями, очень похо-

жими на те, которые типичны для древнерусской литературы, в связи с трактатом черноризца Храбра.

<sup>10</sup> (с. 166). Речь идет о ситуации, характерной для средневековой славянской традиции (особенно для православного славянства), которая ясно показывает различия в целях, а следовательно, и методах между классической филологией и средневековой, занимающейся текстами на народных языках. В случае древнерусских текстов основные сложности возникают вследствие смешения критериев истории языка и критериев филологии текста. При этом иногда забывают о том бесспорном и очевидном факте, что «точки зрения критика текста, стремящегося „очистить“ текст от инноваций, и историка языка, которого, напротив, инновации интересуют как полезный материал, расходятся примерно так же, как, *mutatis mutandis*, разнится методология, применяемая к ученой и народной традициям...» (см. *Folena G. Filologia testuale e storia linguistica // Studi e problemi di critica testuale. Bologna, 1961. P. 23*). Излагаемые здесь соображения будут выглядеть более убедительно, если учесть и эту проблему.

<sup>11</sup> (с. 167). *Водовозов И. В. История древней русской литературы. М., 1966. С. 24—25.*

<sup>12</sup> (с. 167). Поучение Мономаха помещено в лаврентьевском списке Повести временных лет под 1096 г. (причем искусственный характер этой вставки подтверждается и хронологическим сдвигом, и отсутствием повествовательной связи, и данными, не связанными непосредственно с приемами переписывания). За Поучением следуют письмо Мономаха князю Олегу Черниговскому (документ, написанный, как предполагают, раньше самого Поучения) и молитвы, также приписываемые Мономаху. Среди исследований, посвященных этому вопросу, см. прежде всего: *Шляков Н. О поучении Владимира Мономаха. СПб., 1900; Ивакин И. М. Князь Владимир Мономах и его поучение. М., 1901 и Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1947.*

<sup>13</sup> (с. 168). Об основных аспектах этой проблемы см. в: *Якубинский А. П. История древнерусского языка / Предисл. и ред. акад. В. В. Виноградова; Примеч. проф. П. С. Кузнецова. М., 1963. Гл. VIII: «Поучение» Мономаха как памятник древнерусского литературного языка (С. 309—320). Ср. также: Ефимов А. И. История русского литературного языка. М., 1954. С. 96—99.*

<sup>14</sup> (с. 169). *Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis / Nach der Erstausgabe von 1884 neu hrsg., eingeleit. und erläut. von Ludolf Müller. Wiesbaden, 1962.*

<sup>15</sup> (с. 169). *Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // Slavia — časopis pro slovanskou filologii. 1963. 32 (2). S. 141—175.*

- <sup>16</sup> (с. 169). Памятники духовной литературы времен вел. князя Ярослава Первого. Прибавления к творениям св. Отцев в русском переводе за 1844 г. (ср. Des Metropolitien Ilarion Lobrede... (см. примеч. 14). S. 32).
- <sup>17</sup> (с. 169). Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1848. С. 21—41.
- <sup>18</sup> (с. 169). *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). СПб., 1906. С. 75—122. В этой работе перечислены произведения, приписываемые Илариону, но «без достаточного основания» (согласно: *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы... (см. примеч. 1). С. 86. Примеч. 2).
- <sup>19</sup> (с. 170). Согласно Л. Мюллеру (Des Metropolitien Ilarion Lobrede... (см. примеч. 14). S. 32), критическое издание должно основываться на 32 рукописях, перечисленных Никольским, в то время как Н. Н. Розов говорит о том, что известно «более сорока списков» «Слова о Законе и Благодати». Текстологическое резюме, предлагаемое Мюллером (S. 32—38), основано примерно на половине имеющихся свидетельств.
- <sup>20</sup> (с. 170). *Петухов Е. В.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.
- <sup>21</sup> (с. 171). Сомнения, которые я здесь высказываю в общей схематической форме, показались мне — в связи со «Словами» Серапиона Владимирского — серьезными и обоснованными после того, как в ходе осеннего семестра 1966 г. я руководил работой молодого исследователя Ричарда Поупа в рамках проводившегося мной семинара по древнерусской литературе в Колумбийском университете в Нью-Йорке. В настоящее время Р. Поуп занят углубленным исследованием текстов, приписываемых Серапиону Владимирскому, и я надеюсь, что его работа вскоре доставит специалистам новый материал для размышлений.
- <sup>22</sup> (с. 171). Ср.: *Jakobson R.* La geste du Prince Igor' // *Jakobson R.* Selected Writings. Vol. 4. The Hague; Paris, 1966. P. 121—122.
- <sup>23</sup> (с. 171). Ср.: *Бегунов Ю. К.* Основные задачи составления описания описаний собраний славяно-русских рукописей // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 288.
- <sup>24</sup> (с. 171). Работа *Djaparidzé D.* Medieval Slavic Manuscripts: A Bibliography of Printed Catalogues. Cambridge (Mass.), 1957 является попыткой заставить осознать серьезность этой проблемы.
- <sup>25</sup> (с. 172). *Бегунов Ю. К.* Слово о гибели русской земли, памятник XIII века. М., 1966.
- <sup>26</sup> (с. 172). Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / Сост. В. И. Малышев. М.; Л., 1965.
- <sup>27</sup> (с. 172). *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинений Илариона... (см. примеч. 15). Р. 143.

<sup>28</sup> (с. 172). «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. К вопросу о времени написания «Слова» / Ред. Д. С. Лихачев и Л. А. Дмитриев. М.; Л., 1966. С. 4.

<sup>29</sup> (с. 172). Значительным вкладом в изучение данной проблемы явилась статья *Danti A. Ivan Peresvetov: osservazioni e proposte* // *Ricerche slavistiche*. 1964. 12. Р. 3—64, где высказываются соображения также по поводу атрибуции Пересветову «Повести об основании и взятии Царьграда».

<sup>30</sup> (с. 172). Ср.: *Лихачев Д. С.* Текстология: На материале русской литературы X—XII вв. М.; Л., 1962, а также *Лихачев Д. С.* Текстология: Краткий очерк. М.; Л., 1964.

<sup>31</sup> (с. 173). *Лихачев Д. С.* Текстология: Краткий очерк. С. 5.

<sup>32</sup> (с. 173). *Лихачев Д. С.* Текстология: На материале... С. 17.

<sup>33</sup> (с. 173). Там же. С. 23.

<sup>34</sup> (с. 174). Проблема, о которой говорит Лихачев, находит параллель в исследованиях фольклорных текстов, как показывают, например, следующие слова В. Сантоли: «Основной целью исследований авторских сочинений, как правило, является максимально точное воспроизведение оригинала... Но разве в случае „народных“ текстов существует оригинал? Слово, которое *ipse dixit*, и автор раз и навсегда *ne varietur*? И как это возможно, если, по определению, автор не имеет имени? И даже если бы оно было, то потерялось бы, потому что „имя ему легион“?» [отсылка к статье *Menendez P. El autor-legión* // *Romancero Hispanico*. Madrid, 1953. 1. Р. 49]. «В конце концов, на место *ne varietur* приходит вариативность: бесконечная вариативность, если верно, что „народность“ литературного произведения обусловлена именно теми частичными инновациями, которые называются „вариантами“» (*Santoli V. La critica dei testi popolari* // *Studi e problemi di critica testuale*. Bologna, 1961. Р. 111).

<sup>35</sup> (с. 175). *Якобсон Р., Богатырев П.* К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения // *Jakobson R. Selected Writings*. Vol. 4. The Hague; Paris, 1966. Р. 18.

## Русский гуманизм: филологическое возрождение\*

Переживала ли Русь в период Возрождения в Европе нечто подобное западному Гуманизму, нечто, что мы могли бы назвать русским Гуманизмом? Хотя современные исследования этой проблемы и принесли некоторые ценные результаты, нельзя утверждать, что они окончательны, поскольку сам объект нашего исследования, являясь отчасти историческим фактом, отчасти продуктом теоретического истолкования, остается неясным. Термины «Гуманизм» и «Возрождение» относятся к историографическим понятиям, и нам следует более точно определить их, перед тем как приложить к какому-либо определенному региону или периоду времени.

Первым исследователем, использовавшим в 1808 г. латинский неологизм *Humanismus* в современном значении, был Ф. И. Нитгаммер<sup>1</sup>. Но только во второй половине XIX в. (в первую очередь благодаря книге Г. Фойгта, вышедшей в 1859 г.) этот термин стал общепринятым для обозначения определенного периода в истории культуры<sup>2</sup>. В 1860 г. Я. Буркхардт предложил современной научной общественности свой фундаментальный обобщающий историографический труд<sup>3</sup>. Безусловно, изменения в содержании терминов, употребляемых в вышеназванных книгах, обусловлены общим подходом к изучению европейского Гуманизма за последние сто лет. Концепция Гуманизма Нитгаммера, относящаяся к педагогической деятельности преподавателей «humanitates», дала у Фойгта «оживление» (*Wiederbelebung*) классической древности, а это последнее понятие было впоследствии переведено Буркхардтом в историографическую формулу более ограниченного применения, относившую идею *Возрождения* в культуре Италии XV—XVI вв.

Историософское определение Буркхардтом гуманистического «духа времени» (*Geist der Zeit*) как произошедшего в Италии индивидуалистического «*découverte du monde et de l'homme*» (если использовать

---

\* Пер. с англ. по изд.: Picchio R. On Russian Humanism: The Philological Revival // *Slavia*. 44 (2). Praha, 1975. S. 161—171. — *Примеч. ред.*

клише, предложенное Ж. Мишле)<sup>4</sup>, вызвало много критических откликов<sup>5</sup>. В целом же дискуссия и сейчас может быть сведена к тем же самым терминам, которые использовались в научной полемике столетие назад. Действительно, перед тем как объяснять любое частное культурное явление, используя историографические категории «Гуманизм» и «Возрождение», мы должны ответить на следующие крайне важные вопросы: указывает ли понятие «Гуманизм» на единое философское движение или на прагматическую деятельность интеллектуальной элиты; приложимо ли это понятие только к западноевропейской цивилизации (т.е. к романским и германским территориям, традиционно принадлежащим миру христианской латинской культуры), или же можно считать это понятие более широкой историографической формулой? И наконец, должны ли мы настаивать на употреблении терминов «Гуманизм» и «Возрождение» как собственных имен, относящихся только к периоду от середины XIV до конца XVI в., или же в другие времена имели место и другие «гуманизмы» и «возрождения»?

Поскольку Русь и восточнославянские регионы не принадлежали к Западной Европе, мы, очевидно, не можем приложить к ним понятие Гуманизма, если предварительно не договоримся о том, что термины «Гуманизм» и «Возрождение» не обязательно связаны с латинской культурой. Эта очевидная истина, тем не менее, иногда выпадает из сферы внимания славистов, вероятно, потому, что они до сих пор находятся под обаянием формулировки Буркхардта. Более того, поскольку самые последние дискуссии по поводу природы Гуманизма велись учеными (например, Э. Гареном и П. О. Кристеллером), чьи основные интересы лежат в области классического наследия Западной Европы<sup>6</sup>, многие специалисты по истории русской культуры продолжают, в свою очередь, использовать итальянское и западноевропейское понятие Гуманизма в качестве концептуального критерия, с помощью которого они пытаются оценить степень «гуманизации» Руси.

Это впечатление подтверждается, в частности, в остальном новаторскими работами таких авторитетных исследователей, как М. П. Алексеев, И. Н. Голенищев-Кутузов, А. А. Зимин, Д. С. Лихачев, Д. Чижевский и др.<sup>7</sup> Тот факт, что они используют историографические схемы, основанные на западных концепциях Гуманизма, в приложении к Восточной Европе, препятствует, на мой взгляд, пониманию не только важных аспектов русской духовной жизни XIV—XVI вв., но и русской традиции в целом — вплоть до эпохи классицизма и Просвещения<sup>8</sup>. Тем не менее в некоторых работах



(например, в статье М. П. Алексеева «Явления гуманизма в литературе и публицистике Древней Руси»<sup>9</sup>) содержится положительное отношение к глубоко укоренившемуся взгляду на древнерусскую цивилизацию как на культурную общность, до времен Петра I полностью изолированную от Запада. Нельзя оставить без внимания и существенные замечания А. И. Клибанова<sup>10</sup> относительно религиозной терпимости и переоценки в Древней Руси традиций классической античности.

Поиски русских «откликов» на происходившее на Западе, тем не менее, ограничивают нас разрозненными описаниями «влияний» и отдельных соответствий. Сколь бы ценной ни была информация такого рода для историков итальянского, французского, английского, немецкого, чешского, венгеро-хорватского, голландского или польского гуманистического движения, остается фактом, что, двигаясь по этому пути, мы никогда не сможем охарактеризовать этот период изнутри. Более того, приходится признать, что западные исследования по Возрождению — как указал Х. Бирнбаум в своей недавней характеристике *Stand der Forschung* — «в основном не сумели охватить важные для этой темы события в Восточной Европе», потому что в большинстве случаев *Slavica non leguntur*<sup>11</sup>.

Поскольку первые симптомы того, что мы называем «западным влиянием» на Руси, появились в XVII в., когда ориентированная на польскую традицию «рутенская» культура стала служить мостом между Западом и Москвией, мало внимания уделялось многочисленным аналогиям между духовной жизнью Востока и Запада, которые имели место в предшествующие века. Недостаток такого подхода в том, что, с одной стороны, и до XVII в. имеются явные параллели с западным Гуманизмом, а с другой стороны, в том, что мы расцениваем его влияние как решающее именно в тот период, когда гуманистическая традиция западного латинского мира уже находилась в упадке и постепенно исчезала в водовороте барокко.

Чтобы не быть введенными в заблуждение накладывающимися друг на друга неясными историографическими категориями, мы должны в первую очередь предпринять автономное описание русской культуры того времени, когда в Италии и на территории остальной Западной Европы развивались Гуманизм и Возрождение. Добраться до сути проблемы нам также поможет корректное применение критериев, согласно которым П. О. Кристеллер определил Возрождение как «период западной истории приблизительно между

1300 и 1600 гг., безотносительно к характерным чертам или достоинствам данного периода и других предшествующих или последующих периодов»<sup>12</sup>. В этих хронологических рамках мы и можем оценить с точки зрения аналогии, равнозначности или совпадения целый ряд сходных моментов между Русью и Западом. Наш подход может стать попыткой применить к славянскому региону тот же самый историографический взгляд, который на протяжении последних 70 лет вызывал столько дискуссий по поводу типологического сходства между Возрождением и Гуманизмом на Западе и аналогичными явлениями в византийском мире<sup>13</sup>. Мои поиски аналогий и совпадений между русскими землями и Западом в период до конца XVI в. не имеют целью подтвердить или опровергнуть какую-либо из общих историографических установок; моя цель — дать переоценку и истолкование некоторым неизученным до сих пор аспектам культурной истории православных славян.

Мне кажется, что значительное сходство между Русью и Западом в период XIV—XVI вв. определяется тем, что в этих регионах в указанное время происходили радикальные изменения в теории и практике интеллектуальной деятельности. Весь восточнославянский мир был охвачен новыми течениями в политическом мышлении, религиозной жизни, литературе и критике. Параллель с происходившим в Италии становится очевидной, если мы примем во внимание, что в обоих случаях решающий импульс исходил из Византии.

Нельзя недооценивать и тот факт, что решающую роль в развитии раннего итальянского Гуманизма и в культурном возрождении восточных славян сыграли эмигранты из Византии<sup>14</sup>. В действительности, и для Италии, и для Руси не было ничего нового в тесных связях с греческой культурой в период, когда византийское государство терпело политический крах. На Западе, как известно, никогда полностью не прерывался латино-греческий «взаимообмен» — благодаря живучести греческой традиции в южной Италии<sup>15</sup> и культурному влиянию странствующих и путешествующих книжников: в IX в. — Кирилла и Мефодия, а также папского библиотекаря Анастасия; в XI в. — Иоанна Италя, ученика Михаила Пселла<sup>16</sup>; в предгуманистической атмосфере итальянского треченто — Леонтия Пилата и Варлаама Калабрийского<sup>17</sup>. То же самое можно сказать о культурном сообществе, которое я называю «*Slavia orthodoxa*», включая Русь — если мы примем во внимание значимость славянской традиции на Афоне и тот факт, что высший авторитет

константинопольского патриарха признавался на Руси до середины XV в. Политический кризис, связанный с падением Константинополя, тем не менее придал новый смысл тому, что обычно называется «греческим влиянием» в ранней гуманистической Италии и «вторым южнославянским влиянием» на Руси. В обоих случаях новым было не присутствие греческих компонентов в культуре Руси и Запада, но новая культурная миссия, осуществляемая византийской диаспорой в XIV—XV вв. Насколько мне известно, еще ни одно исчерпывающее исследование не было посвящено сравнительному анализу культурных условий, благодаря которым стало возможным приглашение во Флоренцию в 1396 г. Мануила Хрисолора *ad docendum grecas litteras grecamque grammaticam* и примерно в это же время — основание нового филологического направления на Руси митрополитом Киприаном, выходцем из Болгарии, находившейся в сфере византийской церковной юрисдикции<sup>18</sup>. По моему мнению, параллельное изучение итальянской традиции (от Хрисолора, Георгия Гемиста Плифона и Георгия Схолария до кардинала Виссариона) и русской традиции (от Киприана до Пахомия Логофета, вплоть до времени, когда кардинал Виссарион устроил брак Ивана III с племянницей последнего византийского императора) поможет скорректировать многие взгляды на ранний Гуманизм и «эпоху Возрождения». Более точная оценка этих явлений все еще затруднена из-за живучести ряда националистических представлений как в славянской, так и в западноевропейской науке.

Славянские ученые часто игнорируют явные следы раннего греческого влияния византийской диаспоры ради чрезвычайно спорных толкований феномена так называемого южнославянского влияния. Действительно, мы можем говорить о «южнославянском влиянии» на Руси только в том случае, если признаем, что в XIV—XV вв. «южнославянский ареал» (с одной стороны) и Русь (с другой стороны) принадлежали к различным культурным сообществам. Если же мы, наоборот, признаем, что Русь, Сербия и Болгария принадлежали к единому культурному сообществу, значимость «греческого влияния» на весь мир православного славянства, так же как и на латинский Запад, становится очевидной.

Я не стараюсь преуменьшить славянский аспект данного феномена в пользу своего рода панэллинистического взгляда на проблему, но я убежден, что это византийско-славянское движение более важно для всех православных славянских земель, нежели частные передвижения идей внутри ограниченного языкового пространства.

В прошлом я вызвал полемику своим предположением о наднациональном православно-славянском сообществе южных и восточных славян, в котором церковнославянский язык функционировал в качестве общего литературного языка; но в настоящее время эта идея, кажется, завоевала широкое признание. К сожалению, мы еще не готовы к логическим выводам, которые следуют из всестороннего видения этой проблемы<sup>19</sup>.

Очевидно, что греческое влияние ни в коей мере не умаляет славы таких национальных авторов, как Евфимий Тырновский, Константин Костенечский, Елифаний Премудрый или Поджо Браччолини, Леонардо Бруни, Франческо Филельфо, Эней Сильвий, Лоренцо Валла, Леон Баттиста Альберти и др. Что действительно важно для целей нашего исследования, так это тот факт, что для периода XIV—XVI вв. можно говорить о своего рода русском варианте общей *renovatio studiorum*, происходившей в Европе. Для этого культурного возрождения, которое затронуло большую часть славянского мира, Д. С. Лихачев предложил историографическую формулу «византийско-славянское Предвозрождение», указав, что никакое гуманистическое движение так и не получило развития в восточной Славии<sup>20</sup>. Тем не менее я уверен, что предложенный мною термин «православно-славянское Возрождение»<sup>21</sup> может дать более точное представление о данном явлении в специфических рамках единого языкового и культурного сообщества. Вполне можно провести параллель и с западным *Wiederbelebung* или «ренессансом» (возрождением) классической идеи *Latinitas*, если изучить новые тенденции так называемого второго южнославянского влияния в контексте православно-славянского сообщества, которое, особенно в XVI в., было нацелено на восстановление традиционных образцов духовной и языковой чистоты. То, что явление, которое я называю «православно-славянским Возрождением», было преимущественно религиозным, не вынуждает нас видеть в нем реальное противостояние (с точки зрения общей культурной типологии) западной ученой деятельности того же периода. В силу признанной трудности сведения различных тенденций западного Гуманизма к общему идеологическому знаменателю, мне кажется, что наш сравнительный анализ не должен основываться на приписываемых «эпохе Возрождения» якобы характерных особенностях, например — на противопоставлении *studia humana* и *studia divina*. Даже для Западной Европы идея о том, что Гуманизм был по существу антихристианским и неоязыческим,

принадлежит сегодня к устаревшему и вышедшему из употребления наследию чрезмерно упрощенных схем. Случай Эразма может служить достаточным свидетельством того, что часто верным было как раз обратное; можно упомянуть в связи с этим значительное число видных личностей — от Петрарки, Бруни, Валлы или Хуана Луиса Вивеса до Меланхтона и Ричарда Хукера.

Я думаю, что для того, чтобы точно определить общую культурную типологию для Западной и Восточной Европы после XIV в., следует обратить особое внимание на следующие моменты: на распространение нового критико-филологического метода византийского происхождения; на новую идею о *подражании* языковым, литературным, политическим и религиозным образцам, т.е. *auctores* и *auctoritates*, «классичность» которых устанавливалась внутри христианской традиции так же, как и в греческом или римском наследи; на новую социальную прослойку интеллигенции, т.е. профессиональных ученых и преподавателей. В результате в обоих регионах сформировались новый тип культурного образования и новое понимание учености, направленные на формирование разносторонней личности, способной ко всем типам социальной деятельности. Когда южнославянские представители византийской учености прибыли на Русь, когда господство Московского царства, впитавшего в себя местные традиции Новгорода, Пскова, Твери, Смоленска и Рязани, привело к новому пониманию государства и политической жизни, сложились вполне подходящие условия для того, чтобы Русь стала центром этих новых гуманистических течений. И в самом деле, возвышение Москвы отметило начало нового периода «православно-славянского Возрождения», когда различные признаки раннего «второго южнославянского влияния» стали дополнительными составляющими нового стиля.

Новый филологический метод, распространившийся и бытовавший на Руси от времени Киприана и Пахомия до времени Максима Грека, возник в Болгарии XIV в. под сильным влиянием исихазма<sup>22</sup>. Его первоначальной целью было исправление славянских религиозных текстов для защиты православия от ересей. Всестороннюю картину примечательного развития критики текста, которому найдется множество параллелей в западной гуманистической филологии, можно получить, если проследить сложную историю православно-славянского *исправления книг* (глобальной ревизии текстов церковных книг) — от его возрождения в XIV в. при болгарском царе Иване Александре (что привело через 20 лет к деятельности

Костенечского в Сербии, Григория Цамблака и Киприана в Молдавии, Литве, Киеве и на Руси) до великого труда по изданию русской православной агиографии, предпринятого Иосифом Волоцким, или до создания Геннадиевской Библии (где был учтен, среди прочего, даже вклад филолога-доминиканца в критику текста)<sup>23</sup>. Мне кажется, что сходство в идеологии и приемах между этим типом критики текста, прилагаемым к религиозному произведению, и использование тех же методов в изучении латинских или романских *auctores* заслуживает особого внимания. В обоих случаях желание восстановить тексты, обладающие особым нравственным авторитетом, привело критиков к идее функциональной эквивалентности языковых и моральных норм. В связи с этим нельзя недооценивать явно прослеживаемый параллелизм между православно-славянской филологией и важной частью итальянских *studia humanitatis*, что является результатом их общих неоплатонических источников<sup>24</sup>. Показательной для нашего исследования может стать также история полемики Варлаама, который начинал обучать греческому Петрарку и Боккаччо, с исихастской доктриной Григория Паламы в Константинополе, особенно если мы учтем позднейшее распространение философских и филологических идей исихазма по всему ареалу *Slavia orthodoxa* — от Балкан до Руси.

Восхождение души к Богу через различные стадии созерцательного познания, как оно представлено у Марсилио Фичино, наследует духовной традиции, которая никогда не прерывалась на христианском Востоке — от раннего неоплатонического вдохновения отцов церкви до «философского возрождения» Пселла в XI в., исихастского спора в XIV в. и памятного выступления Гемиста Плифона во Флоренции во время Ферраро-Флорентийского собора. Как и в случае с гуманистическим «красноречием» (*eloquentia*), новое риторическое течение среди православного славянства XIV—XV вв., которое привело к созданию «плетения словес», означало, что идея совершенствования связывалась уже не с теоретической экзегезой, а с духовным образованием через использование словесных стимулов. Риторика заняла место искусства чистой диалектики во многом благодаря всеобщей потребности сосредоточиться на духовном опыте человека в его поисках *cognitio rerum*, которая больше не отождествлялась с *cognitio terminorum*. В то время как западные гуманисты применяли средства классической риторики для поддержания нового варианта Цицероновой теории обучения через убеждение<sup>25</sup>, православные славянские писатели и филологи пытались достичь

той же цели, отрицая ценность всякой формальной *cognitio terminorum* и заявляя о неспособности отдельных слов (за исключением имени Божьего) выразить какую-либо вещественную реальность. «Плетение словес» в *Slavia orthodoxa* основывалось на идее о том, что наше познание истины зависит от нашей способности привести разрозненные фрагменты реальности, обозначенные словесной синонимией, к ясной семантической гармонии<sup>26</sup>.

Я думаю, что более развернутый сравнительный анализ риторических и филологических методов православного славянства принесет еще большее количество показательных совпадений. В конечном счете мы можем прийти к выводу о том, что дух, подвигающий западных гуманистов на возрождение классической латыни, присутствовал и среди филологов, грамматиков и риторов *Slavia orthodoxa*, когда они ставили себе целью восстановить чистую и единую языковую норму на территории от Болгарии до Московской Руси. Законность такого истолкования может быть доказана, помимо других свидетельств, еще и тем фактом, что языковая норма, отстаиваемая книжниками так называемого второго южнославянского влияния, не была основана на какой-либо местной «живой» языковой традиции, но представляла собой филологическую кодификацию некой идеальной языковой модели, воссозданной на основе произведений православных славянских авторов<sup>27</sup>. Тот же самый поиск идеальной нормы человеческого образования, основанного на подражании авторитетному корпусу текстов, положил начало и в Италии, и в среде православного славянства широкому изучению правописания. Евфимий Тырновский, Киприан и Константин Костенечский в их заботе о славянском правописании выражали тот же духовный интерес, который характеризовал и первых флорентийских гуманистов из круга Колуччо Салутати<sup>28</sup>. Во второй половине XIV в. Тырновская школа разрабатывала филологическую реформу. В то время взаимосвязь между буквами и звуками была предметом спора между славянскими учеными, которые стремились установить параллель между мистической семантической функцией сочетаний гласных и согласных, с одной стороны, и аналогичным смысловым соединением существительных, предлогов и прилагательных — с другой. Таким образом, в то время, когда пересмотр сакральных текстов у славян вызывал диспуты по вопросам орфографии, аналогичные споры были частым явлением во Флоренции среди так называемых *antiqui*, чьей мечтой было восстановление чистоты латинского языка.

Современник Колуччо Салутати — Чино Ринуччини — изумлялся флорентийским «болтунам», которые громко и самонадеянно спорили на площади, «сколько дифтонгов было в языке древних и почему сегодня употребляются только два из них»<sup>29</sup>. В Италии, как и среди славянских книжников и справщиков, отношение между «языком древних» и разговорным местным наречием воспринималось не как противопоставление разных языков, а скорее как выражение различных риторических подходов. В Италии, как и у православных славян, орфографические споры были не спорадическим явлением, но распространились столь широко, что положили начало новой филологической традиции. Будучи в преклонных годах, — как мы читаем в его «De componendis cyfris» — Леон Баттиста Альберти обсуждал связь между имеющим два значения графическим знаком *U* и двумя различными звуками, которые он передает: а именно гласным *u* и согласным *v*, который, как он объясняет, «medium quidpiam inter *b* atque *u* sonet»<sup>30</sup>. Дальнейшие исследования, которые были бы крайне желательны, возможно, подскажут нам, до какой степени мы можем помещать такого рода наблюдения на том же культурном фоне, что и замечания об орфографии Константина Костенечского, занимавшегося, к примеру, различием между буквами «есть» и «ять»<sup>31</sup>. Костенечский поддерживает свою пуристическую защиту того, что две графемы — «есть» и «ять» — передают два различных звука, указанием на сходные проблемы в греческом языке, т. е. на орфографическое различие между разговорным и литературным употреблением. Если вспомнить, что Альберти также в своей книжечке «La cifra»<sup>32</sup> обсуждал фонетические эквиваленты некоторых греческих букв, и добавить к этому тот факт, что тот же самый Альберти принимал участие в ученых диспутах на Ферраро-Флорентийском соборе в 1438—1439 гг., можно понять, что предлагаемое мною сравнительное исследование обещает быть достаточно интересным. Опираясь на приведенные примеры, как мне кажется, не следует пренебрегать гипотезой об общем идеологическом фоне, на котором шло развитие филологии раннего Гуманизма (как она представлена, например, у Л. Б. Альберти<sup>33</sup>) и филологии православных славян того же периода.

Новая социальная группа (которая способствовала распространению по всей Руси новых приемов критики текста, риторической и текстовой экзегезы, возникших под влиянием «самобытного» отождествления правописания с правоверием) в скором времени превратилась в своего рода рационалистическую интеллигенцию.



Называя их позицию «рационалистической», я, однако, не подразумеваю точного определения их философского кредо. Как и в случае с западными гуманистами, на Руси очень трудно найти общий идеологический знаменатель для интеллектуальной жизни в целом вплоть до начала XVII в. Вместо этого следует подчеркнуть определяющую функцию новых критических методов, заменивших традиционную экзегезу и использовавшихся для поддержки различных теорий. В Московской Руси XVI в. авторы-полемисты уже не были запуганы священным авторитетом более ранних истолкований религиозных или юридических текстов. Напротив, они пытались истолковать и по возможности исправить их, соединяя текстологическое сличение вариантов с логическим сравнением. На Руси, как и на Западе, это означает конец всякого *scriptum est* или *ipse dixit*, т.е. истин, установленных раз и навсегда. Во время этой второй стадии «православно-славянского Возрождения», т.е. в московский период, Максим Грек, Вассиан Патрикеев и князь Курбский прибегали к критике и истолкованию текстов в полемике с новым режимом, который, согласно мнению некоторых ученых, означал начало своего рода антигуманистической реакции на Руси.

При столь схематичном представлении проблемы Гуманизма на Руси нет возможности привести ряд соображений, не относящихся к области литературы, филологии и политической мысли. Но необходимо помнить наиболее важные инновации в духе Ренессанса, повлиявшие на русское искусство, религиозную и политическую сферу, строительную технику и военное дело. Шестнадцатое столетие отмечено началом политической борьбы Московии с Польско-Литовским государством, которая сопровождалась интенсивными культурными взаимосвязями Москвы с Краковом и Вильной. После периода Смуты значение этого противостояния, подразумевавшего в то же время взаимное открытие друг друга, становится более ясным. Польская культура войдет в широкие сферы русской жизни как защитница и поборница западных идей внутри нового типа польско-русского европейского сообщества. Создание этого сообщества отмечает конец *Slavia orthodoxa* и, в конечном счете, Древней Руси. Только тогда, как я уже отмечал, западное наследие будет представлено на Руси в его традиционной латинской форме. Для нашего исторического видения данный факт, вероятно, открывает далекие перспективы. Я утверждаю, что культурные явления, описание которых я дал применительно к *Slavia orthodoxa* XIV—XVI вв., не могут быть истолкованы в том же свете, что более поздний

польско-рутенский вариант латинского Гуманизма или испано-латинизированный и итало-латинизированный Гуманизм эпохи раннего барокко<sup>34</sup>.

Хотя эта общая обрисовка проблемы может вызвать много других вопросов, я надеюсь, что суть моих доводов привлечет внимание славистов. С конца XIV до конца XVI в. гуманистическая *renovatio studiorum* на Западе и то, что я хотел бы назвать русской гранью православно-славянского Возрождения, характеризуется рядом сходных черт, аналогий и совпадений. Наиболее прочную основу для сравнительного анализа этих двух *renovationes* представляет одновременный расцвет филологической деятельности на Западе и в восточной Славии. В годы Колуччо Салутати, Яна Гуса, Хрисолоора, Киприана, Гемиста Плифона, Костенечского, Марсилио Фичино, Леона Баттисты Альберти, Пахомия Логофета, Лютера, Максима Грека (т.е. с конца XIV по XVII в.) «латинские» и «православные» книжники были, возможно, движимы разными идеалами. Но у них были общие «средства», которые они использовали в своих поисках истины. Это было время критики текста и книжной sprawy (*исправление книг*). Любой ученый, на «латинском» Западе или на славянском Востоке, сталкивался с одинаковыми проблемами, связанными с установлением правильных *прочтений*, правильных *истолкований* текстов и корректного использования *словесного искусства*. Если посмотреть на нашу проблему в целом с этой специфической точки зрения, можно прийти к заключению, что Русь и Запад — в XIV—XVI вв. — были подвержены влиянию одних и тех же раннегуманистических филологических течений. Уделяя большее внимание этому филологическому возрождению, мы можем достичь лучшего понимания важного компонента современной европейской культуры, который до настоящего времени был обделен вниманием из-за концептуальных и терминологических недоразумений.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 181). *Niethammer F. I.* Der Streit des Philantropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichtes unserer Zeit. 1808.

<sup>2</sup> (с. 181). *Voigt G.* Die Wiederbelebung des classischen Altertums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus. Berlin, 1895. Об истории этих терминов см.: *Campana A.* The Origin of the Word «Humanist» // *Journal of the Warburg and Courtauld Institute.* 1946. 9. P. 60—73; *Impellizzeri S.* Umanesimo bizantino

e Fozio // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*. N. S. 67 (XVI—XVII). Roma, 1969—1970. P. 9—69 (особ. см. примеч. 1 на с. 9—11).

<sup>3</sup> (с. 181). *Burckhardt J.* Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel, 1860.

<sup>4</sup> (с. 182). *Michelet J.* Histoire de France au seizième siècle. 7: Renaissance. Paris, 1855.

<sup>5</sup> (с. 182). См.: *Ferguson W. K.* The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation. Boston, 1948; *Idem.* Facets of the Renaissance. New York, 1963.

<sup>6</sup> (с. 182). *Kristeller P. O.* Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanistic Strains. New York, 1961; *Idem.* Renaissance Thought II. Papers on Humanism and the Arts. New York, 1965; *Idem.* Renaissance Concepts of Man. New York, 1972; *Garin E.* Der italienische Humanismus. Bern, 1947; *Idem.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1961; *Idem.* La letteratura degli umanisti // *Storia della letteratura italiana*. 5 (3). Milano, 1966. P. 7—353 (библиография с. 332—353).

<sup>7</sup> (с. 182). *Алексеев М. П.* Явления Гуманизма в литературе и публицистике Древней Руси // *Исследования по славянской литературе и фольклористике*. М., 1960. С. 175—207; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы // *Исследования...* С. 152—174; *Он же.* Гуманизм у восточных славян. Украина и Белоруссия. М., 1963; *Он же.* Итальянское Возрождение и славянские литературы XV—XVI веков. М., 1963; *Зимин А. А.* Основные проблемы реформационно-гуманистического движения в России в XIV—XVI вв. // *История, фольклор, искусство славянских народов*. М., 1963. С. 91—119; *Лихачев Д. С.* Культура Руси эпохи образования русского национального государства. Л., 1946; *Он же.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // *Исследования...* С. 95—151; *Он же.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967; *Он же.* Древнеславянские литературы как система // *Славянские литературы*. М., 1968. С. 5—48; *Tschizewskij D.* Aus zwei Welten: Beiträge zur Geschichte der Slavisch-Westlichen literarischen Beziehungen. The Hague, 1956; *Idem.* Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen. Bd. 1. Berlin, 1968. См. также: *Šmahel F.* Základní problematika renesance a humanismu // *Československý časopis historický*. 1959. 7; *Idem.* Přehled českého bádání o renesanci a humanismu // *Ibid.* 1961. 9; в том числе недавний перевод на итальянский язык: *Goleniščev-Kutuzov I.* Il Rinascimento italiano e le letterature slave nei secoli XV—XVI / Ed. S. Graciotti, J. Křesálková. Milano, 1973 (с библиографией до 1972 г.).

<sup>8</sup> (с. 182). Природа «русского классицизма» со времени позднего Гуманизма в основном под латинско-польским влиянием (XVII в.) до периода французско-немецкого культурного господства (XVIII в.) заслуживает дальнейшего исследования. Ценным вкладом в изучение данного периода стала книга А. М. Панченко «Русская стихотворная культура XVII в.» (Л., 1973).

- <sup>9</sup> (с. 183). Алексеев М. П. Явления Гуманизма... (см. примеч. 7).
- <sup>10</sup> (с. 183). Клубанов А. И. Реформационное движение в России. М., 1960.
- <sup>11</sup> (с. 183). Birnbaum H. Some Aspects of the Slavic Renaissance // The Slavonic and East European Review. 47 (108). January 1969. P. 37—56.
- <sup>12</sup> (с. 184). Kristeller P. O. Renaissance Thought... (см. примеч. 6). P. 3—4.
- <sup>13</sup> (с. 184). Ср.: Impellizzeri S. Umanesimo bizantino e Fozio... (см. примеч. 2). P. 15—16; Garin E. La letteratura degli umanisti... (см. примеч. 6). (cap. II).
- <sup>14</sup> (с. 184). См.: Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500—1453. New York, 1971.
- <sup>15</sup> (с. 184). См. статью Pertusi A. Italo-greci e bizantini nello sviluppo della cultura italiana dell'Umanesimo // Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento. Venezia, 1964. P. 35—52.
- <sup>16</sup> (с. 184). Zervos Ch. Un philosophe néoplatonicien du XI<sup>e</sup> siècle: Michel Psellos. Paris, 1919; Stephanou P. E. Jean Italos philosophe et humaniste. Roma, 1949; Vasiliev A. A. History of the Byzantine Empire. Vol. 2. Madison, 1964. P. 474—475; Dujčev I. L'umanesimo di Giovanni Italo // Studi bizantini e neoellenici. 5. Roma, 1939 (перепечат. в: Dujčev I. Medioevo bizantino-slavo. Vol. 1. Roma, 1965. P. 321—326).
- <sup>17</sup> (с. 184). См., в частности: Pertusi A. Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omiriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo umanesimo. Venezia, 1964; Weiss R. The Greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages // Proceedings of the British Academy. 1951. 37. P. 23—50; Lo Parco Fr. Petrarca e Barlaam. Reggio Calabria, 1905; Gentile G. Studi sul Rinascimento. Firenze, 1936. P. 24 ff; Schiro G. Barlaam Calabro nella letteratura italiana e straniera e un documento inedito sulla sua ortodossia // Archivio Storico per la Calabria e la Sicilia. Roma, 1938. P. 135—156; Calabro Barlaam. Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste / Studio introduttivo e testi a cura di G. Schiro. Palermo, 1954.
- <sup>18</sup> (с. 185). Среди исследований по этому периоду отметим: Camelli G. Manuele Crisolora (I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo). 1. Firenze, 1941 (библиография: p. 207—213); Sabbadini R. Il metodo degli umanisti. Firenze, 1920; Geanakoplos D. J. Greek Scholars in Venice. Cambridge (Mass.), 1962; Дмитриев Л. А. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы (к русско-болгарским литературным связям XIV—XV вв.) // ТОДРА. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 215—254; Глубоковский Н. М. Св. Киприан, митрополит вся России, как писатель // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1892. С. 358—424; Иванов Й. Българското книжно влияние в Русия при митрополит Киприан // Известия на Института за българска литература. Т. 6. София, 1958. С. 25—79; Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности.

М., 1882; История на българската литература. Т. 1: Старобългарска литература. София, 1962; Ангелов В. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1958; Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения... (см. примеч. 7); *Idem*. Die Kultur Rußlands während der osteuropäischen Frührenaissance von 14. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts. Dresden, 1962; Мошин Вл. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. // ТОДРЛ. 1963. Т. 19. С. 28—106; Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960; Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии. Т. 1. СПб., 1899; Т. 2, СПб., 1890; Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков (библиографические материалы). СПб., 1903. Ср. также недавнюю диссертацию: Talev I. The impact of Middle Bulgarian on the Russian Literary Language (Post-Kievan Period) / University of California. Los Angeles, 1972 (bibliography p. 379—430).

<sup>19</sup> (с. 186). По поводу моей концепции «Slavia orthodoxa» см. мои статьи: Prerinscimento esteuropeo e Rinascità slava ortodossa // Ricerche slavistiche. 1958. 6. P. 103—118; O cerkiewnosłowiańskiej wspólnocie kulturalno-językowej // Sprawozdania z posiedzeń komisii oddziału PAN w Krakowie. 1962. S. 449—454; Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition // Die Welt der Slaven. 1962. 7. S. 1—26; A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica // Ricerche slavistiche. 11. 1963. P. 105—127. По поводу дискуссии, вызванной среди славистов данной концепцией, см. мои последние работы: Questione della lingua e Slavia cirillicometodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi / A cura di R. Picchio. Roma, 1972. P. 7—120 (в частности, сноску 1 на с. 11—12); Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom (перепечатка из: American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. 2: Literature and Folklore. P. 439—467), а также прекрасные статьи Х. Бирнбаума: Birnbaum H. Grundkonzept und Aufgabenkreis einer vergleichenden kirchenslavischen Literaturforschung // Das heidnische und christliche Slaventum. Bd. 2. Wiesbaden, 1970. S. 127—147; Byzantine Tradition Transformed: the Old Serbian «Vita» // Contributions to the International Balkan Conference. The Hague, 1972. P. 243—284.

<sup>20</sup> (с. 186). Лихачев Д. С. Некоторые задачи... (см. примеч. 7).

<sup>21</sup> (с. 186). Ср. мою статью «Prerinscimento esteuropeo e Rinascità slava ortodossa...» (см. примеч. 19).

<sup>22</sup> (с. 187). См.: Jugie M. L'origine de la méthode d'oraison des hésychastes // Echos d'Orient. 1931. 34.; Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959; Beck H. H. Humanismus und Palamismus // Actes du XII<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines, Ohrid, 1961. 1. Belgrade, 1962. P. 436—448; Tachiaos A. E. 'Επίδρασις τοῦ ἡσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ρωσίᾳ 1328—1406. Θεσσαλονίκη, 1962; Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ.

1968. Т. 33. С. 86—108; *Иванова-Константинова К.* Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. Исихазмът и неговото проникване в България // *Старобългарска литература. Изследване и материали.* Т. 1. София, 1971. С. 209—242.

<sup>23</sup> (с. 188). *Бенешевич В. Н.* Из истории переводной литературы в Новгороде конца XV столетия // *Сборник Отделения русского языка АН СССР.* 1928. Т. 101. № 3. С. 378—380; *Седелъников А. Д.* К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Венямина // *Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР.* 1926. Т. 30. С. 205—225; Ср.: *Atman A. M. S. J.* *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi.* Torino, 1948. P. 153.

<sup>24</sup> (с. 188). *Klibansky R.* *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages.* 2<sup>nd</sup> ed. London, 1950; *Kristeller P. O.* *Renaissance Thought...* (см. примеч. 6). P. 70—91.

<sup>25</sup> (с. 188). См.: *Vasoli C.* *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo.* Milano, 1968. P. 13 ff.

<sup>26</sup> (с. 189). Ср.: *Лихачев Д. С.* *Некоторые задачи...* (см. примеч. 7).

<sup>27</sup> (с. 189). См.: Книга Константина Философа и грамматика о письменах (*Codex slovenicus rerum grammaticarum*) // *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке...* *Nachdruck des Separatdrucks / Ed. V. Jagić.* Berlin, 1898. (*Slavische Propyläen*; Bd. 25). München, 1968. P. 108—109.

<sup>28</sup> (с. 189). О Колуччо Салутати см.: *Ullman B. L.* *The Humanism of Colluccio Salutati.* Padova, 1963; *Garin E.* *La letteratura degli umanisti...* (см. примеч. 6). P. 12 ff.

<sup>29</sup> (с. 190). «...gridano a piazza quanti dittonghi avevano gli antichi e perche oggi non se ne usano se non due» (цит. по: *Baron H.* *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature.* Chicago, 1968. P. 219—220.

<sup>30</sup> (с. 190). Ср.: *Migliorini B.* *Storia della lingua italiana.* Firenze, 1960. P. 284.

<sup>31</sup> (с. 190). Книга Константина Философа и грамматика о письменах (*Codex slovenicus rerum grammaticarum*)... (см. примеч. 27). P. 114—115.

<sup>32</sup> (с. 190). Ср.: *Grayson C.* *La prima grammatica della lingua volgare.* Bologna, 1964 («Introduzione», p. XVII ff.).

<sup>33</sup> (с. 190). См.: *Trabalza C.* *Storia della grammatica italiana.* Bologna, 1963. P. 15—22.

<sup>34</sup> (с. 192). По отношению к западной и особенно итальянской культуре можно сказать, что этот «поздний Гуманизм», пришедший на Русь через

---

польско-рутенские (украинские) земли, был продуктом «старости» Ренессанса. Напротив, восточнославянское «филологическое возрождение» предшествующего периода соответствует «юности» и «зрелости» итальянского Возрождения. Ср.: *Lopez R. S. The Three Ages of the Italian Renaissance. Charlottesville, 1970.*





**Часть II**

**SLAVIA ORTHODOXA  
ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЯЗЫК**



# Введение в сравнительное изучение «вопроса о языке» у славян<sup>\*</sup>

1. История споров, которые велись в Средневековье и Новое время относительно употребления славянского языка как официального средства культурной коммуникации, до сих пор не стала предметом сравнительного изучения. Такое исследование, нужда в котором ощущается чрезвычайно остро, могло бы помочь лучше понять влияние этноязыковых факторов на формирование славянских культурных систем в Центральной и Восточной Европе.

Термин «вопрос о языке» подразумевает понятийное родство с *Questione della lingua* — дискуссией, которая велась гуманистами в Италии и на Западе в XIV—XVI вв. Однако, применяя тот же термин к обсуждению славянских языков, мы не должны непременно подразумевать прямое влияние; скорее речь пойдет о формальных совпадениях. Действительно, проблемы, поставленные гуманистами в рамках *Questione della lingua*, были не новы. Основные аспекты того же вопроса обсуждались как в классической и библейской древности, так и христианскими авторами. *Questione della lingua* гуманистов может служить отправной точкой нашего исследования только потому, что эта дискуссия явилась первым систематическим применением традиционных формулировок данной проблемы к национальным языкам Европы. В период, когда местные языки «бросили вызов» превосходству международных языков — латыни и греческого, *Questione della lingua* предоставила многим европейским национальным культурам образец осмысления проблемы.

Поэтому в нашем исследовании мы будем принимать во внимание все аспекты очень старой проблемы, которая породила типологические инварианты, представленные в большей части западной

---

<sup>\*</sup> Пер. с англ. по изд.: Picchio R. Guidelines for a Comparative Study of the Language Question // Aspects of the Slavic Language Question. New Haven (Conn.), 1984. — Примеч. ред.

цивилизации. Наша задача — определить, до какой степени присутствие этих концептуальных инвариантов могло воздействовать на установление языковых стандартов у славян.

1.1. Суть «вопроса о языке», как его определяли главные участники античных, средневековых и гуманистических прений, можно описать как постоянную на протяжении веков озабоченность различных сообществ двумя основными проблемами:

(а) Какое средство языковой коммуникации должно стать официальным и/или литературным языком сообщества? Должны ли официальные лица и писатели употреблять язык, на котором в действительности говорят члены данного сообщества, или же им следует использовать другой язык, исполняющий функции традиционного носителя религиозных, философских и поэтических образцов?

(б) Если местное языковое наследие становится основой для официального и/или литературного языка, какие части этого наследия должны быть полностью приняты, а что должно быть отвергнуто как неподходящее?

Эти два аспекта «вопроса о языке» соответствуют гуманистическим понятиям *достоинства* (*dignitas*) и языковой *нормы*. Термин *dignitas* обозначает пригодность языка к исполнению религиозных, социальных и литературных функций. Такая пригодность зависит от формальной обработанности языка и его постоянного употребления в ученой и образованной среде. Именно это было важно для Цицерона при обсуждении пригодности латыни для выражения понятий греческой философии и риторики. Та же идея *достоинства* была теоретической отправной точкой для переводчиков Библии на греческий язык, распространителей христианской веры и сторонников как народного языка, так и латыни в Италии, Франции, Испании, Португалии и Германии.

С другой стороны, *норма* может зависеть либо от подражания существовавшим ранее образцам, например образцовым структурам «классических» языков, либо от признания определенного типа языкового выражения теми слоями общества, которые устанавливают правила.

Взяв эти два традиционных понятия за типологические образцы для нашего исследования, мы можем дать критическую оценку дискуссиям, которые в различные периоды бывали посвящены функции и кодификации славянских языков. Таким образом, мы будем иметь дело в большей степени с риторическими, философскими, политическими и социальными проблемами, касающимися

внешней истории славянских языков, нежели с внутренней историей их формирования и развития. Это означает, что сравнительное изучение славянского «вопроса о языке» имеет большее отношение к славянской «филологии» (т.е. к общему изучению культурного содержания славянских текстов), чем к славянской лингвистике в строгом смысле слова. По сути дела, эти проблемы могут изучаться также с теоретических позиций современной «социолингвистики».

2. Появление славянских этноязыковых единств, обладающих достаточно выраженной культурной индивидуальностью, чтобы породить автономные языки, напрямую связано с формированием сфер религиозного влияния. За отправную точку наших рассуждений мы можем принять деление исторического славянства на два основных региона, соответственно относящихся к юрисдикции восточной православной церкви (*Slavia orthodoxa*) и римской католической церкви (*Slavia romana*). Эта историографическая схема получила широкое признание. Во избежание недоразумений необходимо сделать одно только общее замечание: между культурными ареалами *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* никогда не было четко установленных границ. Поэтому можно говорить о зонах смещения или пересечения влияний (например, Великая Моравия, глаголические области Хорватии, Босния, Украина и Белоруссия). Это значит, что понятия *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* применимы скорее к культурным традициям, чем к территориальным или административным единицам.

В пределах каждого из двух культурных ареалов самоидентификация славян с теми или иными культурными и языковыми системами прямо зависела от идеологических и языковых моделей, внедрявшихся церковными организациями в их духовное наследие. И Западная, и Восточная церковь действовали не только как религиозные, но и как политические силы, которые поддерживали или противостояли политике двух имперских властей (как и политике местных правителей). В древнейший период славянской истории различие между культурными моделями, внедрявшимися христианскими миссионерами в каждой из зон влияния, подчеркивалось различием решений, предлагавшихся для того, что можно назвать «первым славянским вопросом о языке».

2.1. Свидетельство о самом древнем споре по поводу достоинства (*dignitas*) славянского языка содержится в «Житии Константина» и других славянских, греческих и латинских памятниках. Суть вопроса была четко определена как в риторической, так и в теологической традиции, а именно: следует ли позволить новообразованной

христианской славянской общности использовать родной славянский язык для официальных нужд, или славяне-христиане должны пользоваться одним из «священных языков», авторитет которых уже давно установлен в рамках наднационального сообщества христиан? Кроме того, если будет признана культурная и религиозная пригодность славянского языка, какая степень *достоинства* (*dignitas*) (и, следовательно, административной автономии) будет предоставлена как славянскому языку, так и славянской общности?

Если перевести формулировки этой славянской дискуссии в термины классического «вопроса о языке», то между ними обнаруживается функциональное равенство. Как в случаях «латынь против греческого» во времена Цицерона и «греческий против древнееврейского» по отношению к Септуагинте, так и в случае со славянским языком статус нового языка обсуждался в категориях *достоинства* и *авторитета*. Теоретические прецеденты, созданные классической и иудео-христианской традициями, требовали, чтобы за языком не признавалось полного *достоинства* до тех пор, пока его культурная пригодность не будет подтверждена каким-либо высоким *авторитетом*. В этой связи не имеет смысла функционально разграничивать авторитет великих поэтов и философов античности, с одной стороны, и авторитет Священного Писания — с другой. С точки зрения нашего типологического исследования противопоставление «христианское — языческое» было чисто формальным. Начиная с IX в. исход «первого славянского спора о языке» влиял на славян, находившихся в религиозной юрисдикции римской церкви, иначе, чем на славян, попавших в сферу византийского влияния. В то же время в обоих ареалах «вопрос о языке» решался по одним и тем же правилам, поскольку и там, и тут признавались принципы *достоинства* и *авторитета*.

В результате раскола между Востоком и Западом в 1054 г. разделение славянского мира на два различных культурных ареала стало еще более ощутимым. Несмотря на многочисленные политические кризисы, языковая автономия славянских религиозных общностей в рамках многонациональной системы православного христианства сохранялась. В то время как латинский язык был официальным религиозным языком *Slavia romana*, славянский религиозный язык, которым пользовались Кирилл и Мефодий, стал официальным языком *Slavia orthodoxa*. Из-за этого различия, которое увековечило идеологический конфликт, положивший начало «первому славянскому вопросу о языке» в IX в., культура *Slavia romana*

стала следовать латинским образцам, в то время как *Slavia orthodoxa* строила собственную систему *достоинства* и *авторитетов* в пределах восточнохристианского сообщества. *Достоинство* религиозного языка, который мы называем «церковнославянским», признавалось на протяжении веков на обширной территории от Балкан до русских земель. Далее возникла проблема, как установить *норму* этого языка. По этому вопросу среди православных славян велись многочисленные споры, представляющие важную главу в истории славянского «вопроса о языке».

3. Изучение истории теоретических споров относительно *достоинства* и *нормы* церковнославянского языка было затруднено из-за широкораспространенной в современном славяноведении тенденции отрицать наднациональную роль, которую этот язык играл среди православного славянства на протяжении веков. Из-за желания утвердить историческое *достоинство* национальных языков, которые впоследствии заменили церковнославянский язык в России, Белоруссии, на Украине, в Сербии, Болгарии и Македонии, многие ученые, представляющие современные направления «национальной филологии», дробят на части наследие языковой общности православных славян. Хотя такой националистический подход серьезно искажает историческую правду, он представляет большой интерес для нашего исследования: мы можем рассматривать его как современный аспект славянского «вопроса о языке». В действительности, перенося *достоинство* церковнославянского языка на древнерусский, древнеболгарский и древнесербский, поборники современного «вопроса о языке» в России, Болгарии и Сербии придерживаются правила, которым подобные дискуссии подчинялись на протяжении веков. Это соображение, однако, не должно удерживать нас от изучения *действительной* истории «вопроса о языке» в православной славянской общности.

3.1. Внутри византийского сообщества *достоинство* церковнославянского языка постоянно подвергалось сомнению. Греки ссылались в основном на то, что церковнославянский язык якобы неспособен передать понятийную тонкость христианской догматики. Для утверждения *достоинства* языка славян просили доказать, что их переводы священных текстов, как и их экзегетическая литература, не искажают божественную правду, открытую в духе и букве Писания. Таким образом, понятие языковой правильности отождествлялось с «православностью». Чтобы сделать церковнославянский

язык более «православным», славянские писатели и ученые участвовали в теоретических спорах о «религиозной приемлемости» (т. е. религиозном *достоинстве*) и «изошренности» (т. е. *норме*) своего официального языка.

Если мы примем эти основные факты за отправную точку нашего исследования, мы будем изучать «вопрос о языке» в *Slavia orthodoxa* на основе тех же основных типологических критериев, которые применяются к «вопросу о языке» на Западе. Статус церковнославянского языка обсуждался в свете его соперничества с другими языками (особенно, но не исключительно с греческим), обладавшими большим престижем как носители духовных образцов. Грамматики развивали различные теории, чтобы сделать официальный язык православного славянства более пригодным для исполнения культурных функций. В эпоху Первого Болгарского царства монах Храбр написал апологию «славянских писмен», направленную против защитников греческого языка. Его основные аргументы послужили образцом для дальнейших диспутов. Славянские «письмена», по мнению Храбра, заслуживают полного признания (т. е. *достоинства*), потому что они были созданы боговдохновенным христианским «учителем», Константином-Кириллом, а их норма изучалась с усердием не меньшим, чем то, которое приложили к кодификации своего литературного языка греческие грамматики. Те же идеи высказывали патриарх Евфимий в Болгарии XIV в. и Константин Костенечский в Сербии XV в. Они разрабатывали новые грамматические методы, чтобы придать церковнославянскому языку уровень *достоинства*, равный *достоинству* греческого, и усилить «правоверие» языка путем совершенствования его «правописания».

Попытки установить определенные правила верного письма и «правоверного» употребления («правописание» в широком этимологическом смысле) для религиозного языка славян, принадлежащих к восточной ветви христианства, исходили из тех же критериев, которые обсуждались в это же время и на Западе. Дальнейшие исследования могут пролить свет на совпадения между славянскими спорами эпохи позднего Средневековья и итальянскими дискуссиями по поводу того, должна ли языковая норма устанавливаться на основе одного важнейшего диалекта (например, тосканского для *lingua volgare* или русского для церковнославянского), или эта норма должна быть результатом слияния различных традиций. Языковой идеал славянского койне, о котором говорил Константин Костенечский и которое включало бы в себя традиции церковнославянского



языка Болгарии и Сербии, но основывалось при этом на «русском» изводе церковнославянского языка, напоминает греческие теории, к которым обращался в Италии Джанджорджо Триссино. Как у православных славян, так и на Западе вопрос об отношении между *достоинством* и *нормой* в спорах о языке, был связан с особыми теориями и методами, основанными на принципе *подражания*. Считалось, что славянский язык «подражает» греческому, чтобы воспринять от греческих образцов такой же свет божественной правды, какой греческий язык, в свою очередь, унаследовал от древнееврейского. Эта схема духовной генеалогии, неоплатоническая по своей сути, в ряде случаев могла также включать другие «священные языки» христианства, такие как латынь или сирийский.

3.2. Другая черта сходства между западной и православно-славянской теориями *подражания* представлена общей для обоих ареалов тенденцией признания *достоинства* местных «классических образцов», которые признаются столь же авторитетными, как и античные «классики». Апологеты церковнославянского языка настаивали на том, что авторитет Кирилла и Мефодия как основателей христианской славянской литературной традиции не уступает авторитету «божественных писателей» предшествующих веков. По их мнению, кирилло-мефодиевские образцы заслуживали подражания не меньше, чем принадлежащие греческим отцам церкви. Эти идеи были идеологическим эквивалентом теорий, поддерживаемых участниками итальянского «вопроса о языке», — теми из них, кто советовал пишущим на народном языке подражать новым итальянским «классикам», таким как Петрарка и Боккаччо.

Приравнивание Кирилла и Мефодия, с одной стороны, к боговдохновенным авторам библейской традиции и Петрарки и Боккаччо к классическим писателям — с другой, указывает одновременно на типологическое сходство и идеологическое различие между славянским и итальянским «вопросом о языке». Типологическое сходство происходит из процесса, общего для обеих культур, — процесса повышения статуса «новых» местных традиций с целью придания им требуемой степени *достоинства* и *авторитета*. Идеологическое различие проявляется в том, что православные славяне отвергали авторитет греческих классиков, как и авторитет светской литературы в целом. Нельзя недооценивать важность различий, но следует также признать и важность сходства. Значительный интерес для нашего исследования представляет тот факт, что одни и те

же типологические инварианты играли сходную роль в «вопросе о языке» в двух различных культурах.

3.3. На протяжении веков на обширной территории *Slavia orthodoxa* теоретические основы «вопроса о церковнославянском языке» существенно не менялись. Когда лидерство в деле управления православной славянской культурой перешло к религиозным и политическим центрам Руси, новые нормативные тенденции, появившиеся в этом регионе, все еще зависели от основных принципов *достоинства* и *нормы*.

К началу XV в. 500-летний литературный авторитет церковнославянского языка уже вполне установился. Его «православное *достоинство*» еще возросло в 1459 г., когда на территории московских земель была создана автокефальная славянская церковь. Этот религиозный «бунт» был порожден желанием московских властей обеспечить своей администрации полную независимость. Московская независимость, однако, не означала нарушения иерархической системы, которая на протяжении веков была опорой христианских политических концепций. Напротив, новое *достоинство* Москвы могло быть утверждено только в терминах *подражания* «двум Римам прошлого». Идеологический принцип, на котором строился «вопрос о языке», прилагался и к вопросу политическому, так как и политические, и языковые идеалы зависели от одной и той же мировоззренческой основы.

Активное присутствие в московской культуре типологических инвариантов, порождавших основные принципы *достоинства* и *нормы*, ясно подтверждается (в том, что касается истории «вопроса о языке») большим интересом московских властей к чистоте церковнославянского языка после 1459 г. Не предпринималось никаких серьезных попыток создать «московский» язык. Хотя некоторые местные писатели высказывали идею о том, что норма официального государственного и церковного языка должна быть установлена на основе московского диалекта, политические амбиции Московского государства и церкви были направлены на подражание образцам более высокой, более древней и авторитетной традиции. Эти амбиции стали одной из основных причин того распространения на Руси общеправославных славянских течений, которое принято называть «вторым южнославянским влиянием». Первое официальное агиографическое произведение автокефальной московской церкви — «Житие митрополита Алексия» — было написано сербским знатоком церковнославянской риторики Пахомием Логофетом. Поэтому

вопрос о церковнославянском языке стал одним из основных предметов интереса в русских землях.

3.4. Было чрезвычайно важно повысить престиж официального языка, чтобы использовать его в качестве инструмента политической и религиозной власти. Эта идея получила широкое распространение среди представителей правящего класса как на Востоке, так и на Западе. Решение «вопроса о языке» в Тырнове в XIV в. поощрялось политическими амбициями болгарского князя Ивана Александра. То же самое можно сказать о языковых спорах в Сербии времен деспота Стефана Лазаревича. В то время как наднациональные силы — Западная империя и римская церковь — видели в латинском языке выражение своей священной миссии, флорентийский правитель Лоренцо Медичи считал тосканский язык мощным оружием в деле расширения «Флорентийской империи» (*Fiorentino imperio*).

С этой точки зрения церковнославянский язык имел двойную функцию. С одной стороны, он представлял «национальную» традицию в противоположность интернациональным средствам коммуникации — латинскому и греческому языкам. С другой стороны, он стал «межславянским» языком огромного сообщества, которое включало в себя различные этнополитические образования. Неудивительно поэтому, что этот внутренний «вопрос о языке» выражал не только конфликт между «национальным» достоинством церковнославянского языка в противовес латинскому или греческому, но также спор между авторитетом общего языка *Slavia orthodoxa* и местными славянскими традициями. Последнее противопоставление (общеславянский — местный) не касалось споров о достоинстве, но ограничивалось дискуссиями относительно нормы церковнославянского языка.

При обсуждении «болгаризации» церковнославянского языка в Тырнове в XIV в. позиция школы патриарха Евфимия была четко направлена против местных языковых инноваций и на защиту чистоты кирилло-мефодиевской традиции. Прения по этому вопросу продолжились в XV в. в Сербии. В частности, предметом полемики стала роль местных языковых традиций в официальном стандарте церковнославянского языка. И снова решение было принято в пользу кирилло-мефодиевской нормы. Основные условия задачи не изменились, поскольку Константин Костенечский, автор трактата «Сказание о писменех», отождествлял кирилло-мефодиевскую норму с «проторусской» формой церковнославянского языка. Такое толкование было также продиктовано стремлением сохранить

«первоначальную» форму общего языка *Slavia orthodoxa*. Константин испытывал потребность подражать «первоначальному» образцу, будто бы положенному Кириллом и Мефодием в основу проведенной ими кодификации священного языка славян. Но эта «проторусская» модель не отождествлялась ни с одним из употреблявшихся в его время «испорченных» языков.

Такие же пуристические и консервативные стремления одерживали верх над местными тенденциями языкового развития в землях Москвы, Ярославля, Новгорода, Твери, Пскова и Рязани в период, когда Московия стала основным нормативным центром православного славянства. «Второе южнославянское влияние» привело к возрождению идеи всеправославного славянского духовного единства, выраженной совокупностью литературных *изонорм*, объединявших церковнославянский язык. Такое положение сохранялось до Смутного времени, т. е. до начала XVII в. В результате русско-польских войн и последовавшей за ними аннексии украинских и белорусских территорий возникла иная ситуация: эти события ознаменовали «начало конца» традиционной цивилизации *Slavia orthodoxa*.

3.5. Основные инновации, привнесенные в идеологическую схему «вопроса о церковнославянском языке» в XVII в. под украинским влиянием, были продуктом смешанных течений, которые характеризовали развитие церковнославянской культуры на «рутенских» землях Польско-Литовского государства. В то время как культура русских земель, входивших в сферу влияния Москвы, была едва затронута западным Гуманизмом, украинско-белорусские территории были напрямую подвержены влиянию западноевропейского интеллектуального возрождения XVI в. В частности, украинские и белорусские земли вступили в интеллектуальное соприкосновение как с теориями защитников местных языков, так и с воззрениями их оппонентов-латинофилов, т. е. с теориями, в которых слышался отзвук идеологического конфликта между Реформацией и Контрреформацией. Дальнейшие исследования, возможно, покажут, что прения, имевшие место в этом регионе в XVII в., создали образцы, существенные для последующего развития «вопроса о языке» в других славянских странах. Брестская уния 1596 г. стала кульминационным моментом этого идеологического брожения. Практически все наиболее важные европейские интеллектуальные течения этого времени были представлены в этом этнополитическом и религиозном споре. Помимо того, что было поднято немало трудных вопросов в религиозной сфере, образование униатской (греко-католической) церкви

создало серьезные языковые проблемы. Католики, православные, протестанты, просвещенные гуманисты, все еще верящие в идеал *docta religio* Эразма, сторонники польской короны, русофилы и местные патриоты — все оказались вовлеченными в различные стадии этой важнейшей фазы «вопроса о церковнославянском языке». Важнейшими источниками по истории лингвистических аспектов этой сложной идеологической дискуссии являются труды выдающихся грамматиков того времени, таких как Лаврентий Зизаний и Мелетий Смотрицкий. Удовлетворительная реконструкция спора о языке в целом, однако, потребовала бы тщательного изучения множества работ и других представителей украинского Гуманизма. Помимо сочинений Ивана Вышенского или Франциска Скорины в корпус источников должны быть также включены произведения представителей польско-римской партии.

В результате победы Москвы над Польшей и Литвой, которая ознаменовала конец честолюбивой попытки польско-римской культуры устранить многовековой конфликт между *Slavia romana* и *Slavia orthodoxa*, гуманистическое наследие украинских земель стало частью культуры возникшего нового общерусского «союза». В политическом отношении мечты Богдана Хмельницкого о независимости и проекты Петра Скарги о «европеизации» Руси свелись к нулю, но можно сказать, что в конечном счете «Ucraina capta ferum victorem cepit». По всей Руси древняя традиция *Slavia orthodoxa* была основательно трансформирована приливом новых идей, пришедших из вновь присоединенных «юго-западных земель» империи Романовых. Так новые культурные условия стали причиной вступления спора о достоинстве и норме церковнославянского языка в новую фазу.

3.6. В средневековой Руси основные образцы для развития и сохранения «ортодоксального» литературного языка были представлены в авторитетных греческих сочинениях и в памятниках кирилло-мефодиевской традиции. В заключительный период «второго южнославянского влияния» среди ограниченного круга образованных людей, вовлеченных в переводческую деятельность и исправление священных книг, улучшилось знание латинского языка. Благодаря педагогической деятельности иностранных книжников, таких как Максим Грек и латинские помощники новгородского архиепископа Геннадия, в Москве стали известны некоторые труды латинских грамматиков. Но латынь была еще недостаточно популярна, чтобы бросить вызов установившемуся авторитету греческого языка.

До конца XVI в. русские споры относительно правильного употребления литературного языка православно-славянской общности были в основном посвящены проблемам риторики. Основную заботу писателей и учителей составляли приемы «плетения словес» и формальные средства, способные придать больше торжественности возвышенному стилю официальных документов.

Ситуация в корне изменилась в XVII в. Под украинским влиянием появились новые образцы, концепции и приемы. *Достоинство* церковнославянского языка создавалось уже не только по традиционным греческим образцам. На значительной части русских земель благодаря школам, руководимым иезуитами или местными сторонниками церковного объединения с Римом или находившимся под их влиянием, стала доминировать латинская культура. Даже противники унии были в определенной степени «латинизированы» благодаря культурному соперничеству с проримской партией. Для большинства участников этой религиозной и политической борьбы, в которую были непосредственно вовлечены и протестантские течения, церковнославянский язык стал «языком культуры» и сводился к своим традиционным литургическим и административным функциям. Эта трансформация церковнославянского языка произошла, когда русское общество вошло в соприкосновение с различными типами словесного искусства, принадлежащими наследию светской литературы Запада.

Все эти изменения создали условия для развития нового типа «вопроса о языке». Новая «украинская» норма церковнославянского языка получила широкое признание, но полемика среди сторонников греко-славянской традиции по поводу принятия или непринятия латинских и западных инноваций продолжалась еще многие годы. Более того, сомнению подвергалось *достоинство*, т. е. способность церковнославянского языка исполнять культурные функции. Многим стало ясно, что основная проблема состоит уже не в изучении нормы старого языка, но в том, чтобы заменить его новым и более эффективным средством коммуникации. «Грамматика» Мелетия Смотрицкого все еще оставалась официальным учебным пособием, но западный наблюдатель, Генрих Вильгельм Лудольф, уже мог написать в своей «*Grammatica russica*» (Оксфорд, 1698): «*Sed sicuti nemo erudite scribere vel disserere potest inter Russos sine ope Slavonicae linguae, ita e contrario nemo domestica & familiaria negotia sola lingua Slavonica expediet... Adeoque apud illos dicitur, loquendum est Russice & scribendum est Slavonice...*» «*Lingua russica*» еще не

стала литературным языком, пригодным для ученых сочинений и дискуссий образованных людей, но социальные условия уже благоприятствовали развитию «вопроса о русском языке».

4. «Вопрос о церковнославянском языке», обрисованный выше с учетом всех регионов *Slavia orthodoxa*, касается культурной правомерности *usus scribendi*. Церковнославянский язык всегда считался «языком текстов». В рамках общей концепции языкового «правоверия» обсуждению *usus loquendi*, т.е. «правильного говорения» на литературном языке, не отводилось значительного места в отличие от «правописания». Ситуация изменилась, когда основные источники языковой нормы стали видеть в иных образцах, чем Священное Писание и корпус христианской экзегетической литературы. Новые носители официального языка нуждались в иной «грамматике». Их задачей было не выражение или истолкование *установленной истины*, но выражение человеческого *поиска истины*. Повсюду в *Slavia orthodoxa* встал вопрос, как заменить старый сакральный язык новым языковым средством, способным выразить творческую активность человека, а не только смирение воспринимающих божественную мудрость. Эта концепция была результатом культурных изменений, произошедших отчасти благодаря распространению идеалов и методов западного Гуманизма. Многие аспекты явления, которое сейчас называют «европеизацией» Руси и других стран православного славянского мира, могут быть объяснены через распространение на эти страны идеала *humanae litterae*. Эти соображения приводят нас к заключению, что значительный период в истории споров относительно *достоинства и нормы* новых литературных языков православных славян начиная с XVIII в. и до нашего времени может быть очерчен в свете противопоставления между *litterae humanae* и *litterae sacrae*.

Подчеркивание человеческой сущности культуры подразумевало совершенно новую концепцию языка. Славянские грамматики периода до XVIII в., такие как патриарх Евфимий Тырновский, Константин Костенечский, Лаврентий Зизаний и Мелетий Смотрицкий, считали *litterae* (*письмена*, или *буквы*) символами Божественной мудрости, дарованной людям посредством действия Благодати (сравнивая, таким образом, создателей/получателей каждой системы письма с Моисеем). Участники новых «вопросов о языке», напротив, понимали знаки языка как часть сотворенного мира, т.е. «книги природы».

Человеческая сущность в культуре православных славян (т.е. их «естественная жизнь») включала ряд культурных проявлений, которым веками не уделялось внимания или даже выражалось презрение. В период упадка православной славянской общности распространение *litterae humanae* указывало на зарождение светской литературы и светского политического мышления. Когда члены *Slavia orthodoxa* осознали свои естественные права, они преисполнились желанием придать полное *достоинство* своему «собственному языку». Русские, сербы, болгары, украинцы и белорусы (а позднее и македонцы) были вовлечены в дискуссии, связанные с их национальными «вопросами о языке».

Ни один из национальных «вопросов о языке» не разрешился полным отказом от церковнославянской традиции, поскольку каждый из них по-прежнему руководился принципом *достоинства*, определявшим собой многочисленные подобные дискуссии в прошлом. Общее стремление этих национальных общностей состояло в создании национального языка, обладающего таким же *достоинством*, какое приобрел благодаря своей многовековой традиции церковнославянский язык. Для достижения этой цели нужно было найти компромисс между превознесением *народа* (нации) и «национального наследия». «Вопросы о языке» с XVIII по XX в. в России, Сербии, Болгарии, Украине, Белоруссии и Македонии были в основном посвящены поискам этого компромисса как в отношении *достоинства*, так и в отношении *нормы*. В большинстве случаев переход от старого языка, общего для всего ареала *Slavia orthodoxa*, к новым литературным национальным, или народным, языкам был отмечен попытками теоретически кодифицировать смешанные церковнославянско-национальные языковые нормы. Эти нормы отражали те же местные тенденции, которые в предшествующие века осуждались патриархом Евфимием Тырновским, Константином Костенечским и другими вплоть до Мелетия Смотрицкого. Полемика о природе и функциях этих смешанных языковых норм, называемых «славяно-русскими», «славяно-сербскими» и «славяно-болгарскими», заслуживает тщательного изучения. Эта полемика может дать нам важную отправную точку для изучения национальных «вопросов о языке» у восточных и южных славян в наше время.

4.1. Прения о функции, характере и внутренней организации литературного языка занимают центральное место в интеллектуальной истории России XVIII в. Многие историки как русского



языка, так и русской литературы анализировали дебаты, происходившие в первой половине XVIII в. в Российской Академии наук. Основными действующими лицами этих дебатов были В. К. Тредиаковский, М. В. Ломоносов и А. П. Сумароков. Попытка Ломоносова кодифицировать литературный язык согласно классической схеме «трех стилей» может считаться типичным выражением общего поиска компромисса между церковнославянским наследием, с одной стороны, и языковыми тенденциями, связанными с распространением новых литературных приемов, — с другой. Именно в ходе этих дебатов были предложены основные формулировки русского «вопроса о языке».

Первые западные литературные образцы пришли в Россию из Польши через посредство позднего украинского Гуманизма. В первые десятилетия XVIII в. в результате культурных реформ Петра I западные литературные приемы стали объектом более интенсивного изучения; на этот раз это происходило через преобладающее влияние немецкой культуры протестантских стран. К середине столетия новое поколение «европеизированных» русских сделало попытку создать «русский синтез» всех заимствованных течений. Основным образцом этого предприятия стал идейный универсализм французского классицизма, и русский «вопрос о языке» стал выражением этого интеллектуального брожения.

Гуманистическая концепция литературной деятельности как практического мастерства, направленного на овладение вниманием читателя посредством умело подобранных слов, стала общепринятым принципом в Западной Европе начиная с эпохи Возрождения. При этом подразумевалась тесная связь между тем, что мы сегодня можем назвать «теорией языка» и «теорией литературы». Эти два поля исследования представляли совокупность связанных между собой проблем, включавшихся в общее понятие риторики. Поскольку кодификация литературного языка зависела от теоретической классификации различных «стилей», возможно было также установить теоретическое равенство между *уровнями языка* и *уровнями стиля*. Благодаря этой системе приравнивания понятий формального разграничения между «вопросом о языке» и «вопросом о литературе» не требовалось. Использование Ломоносовым традиционной горацианской схемы «трех стилей» (формулы, которая бытовала в России по крайней мере с начала XVIII в.) имело целью риторическое

оправдание существования трех языковых уровней, которые появились в результате объединения церковнославянских норм с языковым узусом новой европеизированной аристократии и языком народа.

Исчерпывающее изучение «вопроса о языке» в России XVIII в. помимо основного противопоставления церковнославянской традиции и новых течений в светском русском языке должно было бы учесть и множество других факторов. В течение первых десятилетий XVIII в. церковнославянский язык сам по себе оставался объектом споров.

Были попытки установить новую норму «славяно-русского» языка, который считался важным инструментом религиозной и политической пропаганды в период, когда и католические круги в Сорбонне, и немецкие и шведские лютеране рассматривали возможность союза с российским Святейшим Синодом. В 1709 г. И. Г. И. Спарвенфельдт написал поэтическое предисловие к диссертации «Религия Московитов», представленной М. Н. Бергом в Любекский университет. Идея «славяно-русского» языка, по мнению Спарвенфельдта, прилагалась к идее «русской веры», т.е. к теологической традиции русской церкви. Как указывал Спарвенфельдт в своем двуязычном предисловии (славяно-русском в немецкой транслитерации с параллельным латинским переводом):

Aschte Slavjano-Rossijskuju vjeru  
 Chotschet wyznati kto, tojas'chie mieru:  
 Sdje w'sej bedsedje obrjaschtschet konetschno  
 Jes'che dostojno chvality jest wietschno...  
 Qui nosse Fidei vult Slaveno-Rossicae  
 Confessionis intimus sensus, librum  
 Istunc perenni laude condignum, rei  
 Compendium totius integrum, legat...

Идея использования «славяно-русских» моделей для восстановления языкового и религиозного единства на территории *Slavia orthodoxa* рассматривалась российским Святейшим Синодом под политическим руководством Феофана Прокоповича. Когда православные сербы, осевшие в Воеводине после «великого исхода» патриарха Арсения в 1690 г., обратились к российскому Синоду с просьбой прислать учителей, которые могли бы оказать помощь в противостоянии католической пропаганде, вдохновляемой Австрией, Феофан Прокопович послал туда группу ученых, в задачу которых входило обучение правильному употреблению церковнославянско-

го языка согласно славяно-русским нормам. Этот эпизод проливает свет на состояние в тот период «вопроса о языке» в ареале *Slavia orthodoxa*. Перед тем как признать, что старый язык православного славянства стал мертвым языком, многие выдающиеся деятели русской политической жизни сначала старались дать новую оценку этому средству языковой коммуникации и сделать его инструментом «славяно-русской» пропаганды. Идея отказа от церковнославянского наследия вызывала возражения и среди основных приверженцев «светской литературы». В своей «Эпистоле» о русском языке Сумароков спорил с противниками старого языка, обращаясь к своему литературному оппоненту:

Не мни, что наш язык, не тот, что в книгах чтем,  
Которы мы с тобой не Русскими зовем.  
Он тотже, а когда б он был иной, как мыслиш,  
Лиш только от того, что ты его не смыслиш,  
Так, чтож осталось бы при Русском языке?  
От правды мысль твоя гораздо вдалеке.

Центральная проблема «вопроса о языке» в XVIII в. (т.е. статус церковнославянской традиции в рамках новой системы русского литературного языка) обсуждалась как в категориях риторической пригодности, так и в свете широко распространенной озабоченности *raison d'état* русской культуры. Эта озабоченность прослеживается у всех основных участников этих дискуссий вплоть до времени Н. М. Карамзина, А. С. Шишкова и А. С. Пушкина. Самую значительную попытку разрешить этот затянувшийся спор с помощью компромисса между славяно-русским в своей основе «высоким штилем» и «низким штилем» народного языка представлял собой «Словарь», изданный Российской Академией наук (1789—1794).

Основные проблемы, касающиеся как *достоинства*, так и *нормы* литературного русского языка, обсуждались также не только в сравнении с церковнославянским, но в сравнении с другими языками, обладавшими престижем. Прежде чем стать официальным языком русской культуры и государственной администрации, новое средство языковой коммуникации, о котором среди приверженцев «национальной литературы» велись лингвистические и риторические дебаты, должно было выдержать соревнование с тремя основными международными языками: латинским, немецким и французским. Этот важнейший аспект «вопроса о языке» в России XVIII в. еще предстоит тщательно изучить. Известное на сегодняшний день наводит на мысль, что немцы — члены Российской академии наук —

старались доказать превосходство их языка над русским, утверждая, что русский язык не обладает авторитетом в области учености (т.е. достоинством). Иногда удавалось достичь компромисса посредством использования латыни (языка, который изначально использовался в отчетах Академии) в качестве общего *Kultursprache*. Из-за необходимости противостоять немецкому языку русские академики вели себя как решительные сторонники предпочтения латыни любому современному языку. Дальнейшие исследования «латинофильства» XVIII в. как раннего проявления «славянофильских» тенденций могут пролить новый свет на до сих пор не изученную страницу русской интеллектуальной истории.

Отношения между русским и французским языком, который был «универсальным языком» Европы в эпоху Просвещения, стали предметом дискуссий относительно *достоинства* и *нормы* русского литературного языка преимущественно в последние десятилетия XVIII в. Полемика между Шишковым и Карамзиным основывалась на противоположных взглядах относительно отбора соответствующих образцов для установления новой *нормы* современного русского языка. И «франкофильство» Карамзина, и языковое «славянофильство» Шишкова могут изучаться в рамках той же идеологии, которой отмечены «вопросы о языке» прошлых столетий. Латинский, немецкий и французский языки были типологическими эквивалентами греческого, латинского, сирийского и древнееврейского языков в «вопросах о языке» старой *Slavia orthodoxa*.

4.2. Многие историки русского литературного языка подчеркивают важность литературных достижений А. С. Пушкина для установления языкового стандарта. По их мнению, поэтический гений Пушкина предложил решение русского языкового вопроса *de facto*, в то время как ранее этот вопрос обсуждался в основном *de jure*. Такое толкование отражает романтическую веру во вдохновенную свыше миссию поэтов-пророков как выразителей «гласа народа». Согласно этой концепции, «глас народа» представляет собой духовный синтез традиции «народа/нации», находящей выражение как в спонтанном народном творчестве (ср., например «*Stimmen der Völker in Liedern*» Гердера и собрание русских песен, записанных для Ричарда Джеймса в 1619—1620 гг.), так и в благородной деятельности образованных людей. Пушкин стал глашатаем русской духовности. Его поэтический язык казался выражением чуда Пятидесятницы, сочетая простую речь «детей Божиих» с пророческим даром библейских отцов и мудростью античных философов.

Эта концепция послужила идеологической основой для развития новой фазы «вопроса о языке» в России и в ряде соседних стран. Идея современного «классического образца», которому должны подражать прочие писатели, положила начало концепции современного русского литературного языка, ориентирующегося на корпус «русских классических авторов». «Вопрос о языке» попал в зависимость от стремления русской литературы утвердить *достоинство* современных русских писателей. Их *auctoritas* в качестве языкового образца была приравнена к авторитету «классиков» других народов — Данте, Сервантеса, Шекспира, Корнеля, Расина и Гёте.

Нетрудно уловить идейное сходство этого патристического подхода с аналогичными идеями романтиков, породившими риторическое отождествление литературных языков современных стран с «языком Шекспира», «языком Данте» или «языком Гёте». Для целей нашего исследования интересно отметить типологическую закономерность этих идей, если рассматривать их в свете основных категорий «вопросов о языке» во все века.

Мы можем толковать эти идеи как новое выражение все тех же типологических инвариантов, отразившихся в спорах о правомерности приравнивания Вергилия к Гомеру, Моисея и Иисуса к Платону и, наконец, Кирилла и Мефодия к христианским апостолам.

*Достоинство* латинского языка сравнивалось с *достоинством* греческого, *достоинство* греческого — с *достоинством* древнееврейского, а исходной точкой в *Questione della lingua* была пригодность итальянского *volgare* к исполнению тех же культурных функций, что латынь. Проблема обсуждалась в тех же категориях, а именно *достоинства* литературного языка и образцов, выбранных для него в качестве *нормы*, в Испании, Англии, Германии и Франции начиная с эпохи раннего Возрождения и до времени *Querelle des anciens et des modernes*.

Кирилло-мефодиевский «вопрос о языке», как и аналогичные споры, связанные с Реформацией в германских странах, основывался как на авторитете христианского Священного Писания, так и на христианской идее о «духовном достоинстве» языка, на котором говорят «люди некнижные и простые» (Деян. 4: 13). В начале XIX в. настала очередь России утвердить культурное *достоинство* своей современной «классики» и духовное достоинство своих «некнижных, простых людей» как законодателей литературного языка.

Формальные образцы, установленные, с одной стороны, русскими «классиками», а с другой — языком русского народа, стали наиболее приемлемыми источниками нормы современного русского языка.

Чтобы установить параллель с поэтическими «триадами» других литературных традиций, авторитет Пушкина, Достоевского (Гоголя) и Толстого был приравнен к авторитету «трех королей» итальянской литературы — Данте, Петрарки и Боккаччо. В Италии превознесение «трех королей» сменилось подражанием только Петрарке и Боккаччо как символам совершенства соответственно в поэзии и в прозе. В России сходная бинарная оппозиция установилась в результате избрания Пушкина в качестве высшего образца для русской поэзии и Достоевского (Гоголя) или Толстого в качестве высшего образца для прозы.

4.3. Защита самостоятельного русского национального литературного языка в XVIII и XIX вв. ни в коей мере не была уникальным явлением в восточных и южных областях славянского мира. В результате распада языковой общности православного славянства аналогичные национальные «вопросы о языке» получили развитие на территории прежней «Рутении», а также на Балканском полуострове среди сербов, болгар и, позднее, македонцев.

В особенности в Белоруссии и на Украине «вопросы о языке» были тесно связаны с «вопросом о языке» в России. Дискуссии об определении основных категорий каждого из этих языковых споров становились еще более напряженными, когда их идеологическое содержание приводило к политическим конфликтам.

С типологической точки зрения может быть прослежена связь между спорами о разделе общего наследия *Slavia orthodoxa*, с одной стороны, и разделом культурного наследия всех «русских земель» — с другой. «Имперская» идея современной России подразумевала включение украинской и белорусской традиций в общее наследие «русских земель». Эта теория представляет собой идеологический эквивалент политической аннексии Украины, произошедшей в XVII в.; именно поэтому она не может быть принята ни украинскими, ни белорусскими патриотами.

Отрицать за украинцами и белорусами право кодифицировать местные нормы своих языковых традиций, а также право обосновывать литературное достоинство этих норм церковнославянским наследием значило бы приравнять Белоруссию и Украину к другим «русским землям», таким как Тверь, Псков или Рязань. Украинские и белорусские патриоты никогда не примут такой оценки их исторического прошлого. По их мнению, их страны никогда не были «провинциями» русской части *Slavia orthodoxa*. Напротив, вклад

этих стран в наследие православной славянской общности был даже больше, чем вклад Москвы или Новгорода.

Самые сильные аргументы в пользу *достоинства* национального языка Белоруссии или Украины основывались на отличии культурного фона, характерного для этих территорий, по сравнению с землями, на протяжении многих веков входившими в состав «великорусского» культурного ареала.

После завоевания Киева татарами в XIII в. Украина и Белоруссия стали членами различных политических и культурных общностей. В результате следовавших друг за другом территориальных разделов между Молдавией, Венгрией, Литвой и Москвой они подвергались различным языковым влияниям. В письменный язык Украины и Белоруссии, равно как и в украинские и белорусские диалекты, вошли польские и латинские элементы. В то же время православные славянские земли, входившие в состав Великого княжества Литовского, получили возможность выработать местную норму церковнославянского языка, включавшую в себя многочисленные формы местного разговорного языка (*проста мова*), бытовавшего в окрестностях Вильны. Это возведение в норму существенных отклонений от основных изонорм церковнославянского языка приобрело гораздо больший авторитет, чем любой другой вариант общего языка православного славянства. Благоприятные условия (соперничество между Вильной и Москвой в XVI в.) привели к тому, что эта языковая автономия породила в конечном итоге местную «рутенскую» языковую норму, которая многими современными лингвистами считается первой манифестацией белорусского литературного языка.

Имея это в виду, мы можем изучать «вопросы о языке» в России, Белоруссии и на Украине на общем идеологическом фоне «восточнославянского вопроса о языке». В самом деле, к каждому из этих трех споров о языке применимы одни и те же понятийные категории, а именно: (а) требование идеологического присвоения соответствующих частей церковнославянского наследия; (б) утверждение *достоинства* каждого из этих трех языков как продолжателей жизненно важных аспектов литературной традиции «русских земель»; (с) возвеличивание отдельных авторов как «отцов-основателей» нового литературного языка «народа-нации».

Споры относительно выбора украинских и белорусских писателей, равновеликих «русским классикам», представляют одну из

самых интересных страниц в истории «восточнославянского вопроса о языке». Среди украинских авторов наиболее авторитетным оказывается Т. Г. Шевченко (1814—1861). Образцами литературного украинского языка считаются и другие писатели и ученые — П. А. Кулиш (1819—1897) и И. Франко (1856—1916), а также предшественник романтического возрождения украинской литературы конца XVIII в. И. П. Котляревский.

Что касается белорусских «классиков», то советские лингвисты и историки литературы часто избирают в качестве наиболее авторитетного писателя Я. Купалу (1882—1942), выделяя его среди других имен — Я. Коласа, Цётки (А. Пашкевича), М. Богдановича и З. Бядули.

4.4. Общую интерпретационную схему, которую мы применили к восточнославянскому «вопросу о языке», можно также использовать для описания основных категорий национальных «вопросов о языке» в Сербии, Болгарии и Македонии Нового времени. Каждый из этих южнославянских народов создал свой литературный язык, опираясь на *достоинство* местного церковнославянского наследия и на «национально-народную» языковую традицию. Споры о *достоинстве* и *норме* этих литературных языков в значительной степени проходили под влиянием тех же романтических идей, которые мы уже обсуждали в отношении России, Белоруссии и Украины.

Помимо общего церковнославянского наследия сербы, болгары и македонцы разделяют многовековой опыт подданных Оттоманской империи. В период турецкого владычества их культурному и языковому самоопределению угрожал также религиозный империализм греческой церкви. «Вопрос о языке» в этих странах — со времен «восточного вопроса» до XX в. — в значительной степени отражает внутренние этноязыковые конфликты, возникавшие в результате оттоманского правления на Балканах. В течение многих лет *достоинство* каждого из этих языков было объектом споров, связанных с значимостью каждой из этих южнославянских языковых общностей в сравнении с «языковой империей» греков и турок. В XVIII—XIX вв. на балканских славян распространилось влияние Российской империи. Оно воздействовало на их языковое развитие сначала через попытку восстановить православно-славянскую общность на основе славяно-русского койне, а в дальнейшем — посредством отстаивания более высокого авторитета нормы недавно кодифицированного русского литературного языка.



Для болгар турецкое иго было более жестоким, чем для сербов. Почти пять столетий болгарские христиане не имели религиозной автономии. Напротив, сербская религиозная автономия была признана Сулейманом Великолепным в 1557 г. В г. Печ была создана Сербская патриархия, авторитет которой распространялся и на значительную часть территории Болгарии. Такое различие религиозных условий, в которых находились два народа в период турецкого господства, надолго повлияло на их культурные отношения, а также на идеологический фон их «вопроса о языке».

Сербский «вопрос о языке» начинается с «великого исхода» православных сербов с территории Турции во владения Габсбургов — Воеводину — в 1690 г. С помощью русских учителей, присланных к ним Святейшим Синодом во время, когда прокурором Синода был Феофан Прокопович, сербы Воеводины старались вдохнуть новую жизнь в церковнославянскую традицию, которой угрожала австрийская католическая пропаганда. Однако введение в обиход русского извода церковнославянского языка породило другой языковой конфликт. До начала XIX в. суть сербского «вопроса о языке» состояла в дискуссиях между сторонниками «русской церковнославянской» традиции и теми, кто поддерживал местную, «сербскую» редакцию церковнославянского языка. Веским аргументом в пользу русского извода был его международный престиж, который мог бы способствовать восстановлению культурного единства *Slavia orthodoxa*. В то же время сербский церковнославянский язык также обладал «международным» престижем, по крайней мере в пределах Балкан. В 1754 г. сербский епископ Негош издал «Историю Черногории» на русском церковнославянском языке. Тринадцатью годами ранее болгарский монах Х. Жефарович опубликовал свою «Стематологию» (собрание кратких монографий по болгарской и сербской истории), написанную на церковнославянском языке сербского извода. В качестве полемического отклика на тенденцию к русско-сербской гегемонии в ареале «балканского церковнославянского» болгарский монах Хиландарского монастыря на Афоне, отец Паисий, написал в 1762 г. свою «Славяно-болгарскую историю», которая явилась первой попыткой придать литературное достоинство болгарской редакции церковнославянского языка.

Последним выражением мифа о *Slavia orthodoxa*, все еще жившего в среде южных славян, стали как локальный конфликт между славяно-сербским и славяно-болгарским языками, так и всякого

рода попытки восстановить церковнославянское единство на основе русского извода, которые предпринимались до конца XVIII в. Окончательная победа национальной языковой нормы над церковнославянским в России в период распространения по всей Европе романтического национализма отметила конец этого мифа и у балканских славян. Некоторые из первых представителей сербского национального возрождения — З. Орфелин (1726—1785) и Д. Обрадович (1742—1821) — стали проводниками «национально-народных» течений в «вопросе о языке», хотя их языковой идеал все еще приветствовал частичное сохранение церковнославянских элементов.

Триумф «языка народа» был связан с деятельностью В. Караджича (1787—1864). Его «филологическая революция» ознаменовала собой кульминацию «вопроса о языке» у южных славян. Он стал основоположником нового сербского литературного языка, и его научная слава затмевает славу многих его соотечественников — поэтов и прозаиков. Его победа была столь полной, что современная критика склонна забывать о заметной деятельности его противников, например Лукиана Мушицкого, который продолжал верить в историческую функцию сербского извода церковнославянского языка. Дальнейшие исследования помогут нам составить более объективную картину этой кульминационной фазы «вопроса о языке» у сербов. В этой связи особое внимание следует уделить полемике между В. Караджичем и чешским «отцом славянской филологии» — Й. Добровским.

Широкое поле для исследований по-прежнему составляют: вопрос о языковых нормах болгарского извода церковнославянского языка, которые получили развитие в конце XVIII — первой половине XIX в., равно как и дискуссии, сопровождавшие переход к новой кодификации, опиравшейся на «язык народа». Новый стандарт литературного языка был результатом противоборствующих усилий, направленных на придание *достоинства* языку, на котором говорит болгарский *народ* и, в то же время, на «избавление» его от «вульгарных и чужеродных элементов». Под «чужеродными элементами» вдохновители болгарского «вопроса о языке» в Новое время подразумевали в большинстве случаев турецкие и греческие формы, вошедшие в народное употребление. Споры о «реславянизации» болгарского литературного языка представляют интересную главу в истории современного «вопроса о языке» у славян.

Самый молодой среди южнославянских «вопросов о языке» связан с недавними спорами относительно *достоинства* и *нормы* официального языка Республики Македония в составе Югославской Федерации. Чтобы провести серьезное исследование этих споров и их идеологической подоплеки, необходимо вернуться к тем же событиям и идеям, которые ознаменовали конец «наднациональных» средств коммуникации на Балканах — таких как сербский и болгарский изводы церковнославянского языка.

5. Для определения основных категорий национальных славянских «вопросов о языке», развивавшихся на территории *Slavia romana*, нам не потребуется столь сложных методологических и историографических рассуждений, как представленные выше по отношению к ареалу *Slavia orthodoxa*. В большинстве случаев к западной части славянского мира приложимы те же принципы, которые обычно используются при изучении «вопросов о языке» в латинских и германских регионах. Это сходство упрощает наше исследование с теоретической точки зрения, хотя требуются значительные усилия, чтобы систематически описать большое число существующих источников.

В то время как сравнительная история «вопроса о языке» у православных славян еще практически не написана, различным аспектам дискуссий о языке, имевших место в Богемии, Словакии, Польше, Словении, Хорватии, а также у лужицких сербов, уже посвящены специальные исследования. Подробное обсуждение всех этих академических вкладов в решение «вопроса о языке» выходит за рамки данного Введения. Сосредоточим внимание лишь на основных типологических инвариантах, которые могут дать нам общую отправную точку для сравнительного обзора.

Что касается проблемы *достоинства*, «вопросы о языке» и в ареале *Slavia orthodoxa*, и в ареале *Slavia romana* должны изучаться именно как проявления общего конфликта между национальными и наднациональными культурными системами в Европе эпохи Средневековья и начала Нового времени. И латинский, и церковнославянский язык были языками наднациональными. В то же время не стоит преувеличивать это функциональное равенство. Несмотря на то, что церковнославянский язык выполнял функцию наднационального языка внутри православной славянской общности, латинская и греческая церкви часто считали его «народным» языком. Напротив, высшее *достоинство* латыни признавалось повсеместно. Эта ситуация явно сбивала с толку многих современных славистов.

Для нашего исследования чрезвычайно важно подчеркнуть разницу между противопоставлением местных славянских говоров и латыни, с одной стороны, и противопоставлением между локальными славянскими традициями и церковнославянским языком — с другой. Местные тенденции в литературном употреблении церковнославянского языка до XVIII в. влияли на споры как о *международном достоинстве*, так и о *внутренней норме* церковнославянского языка. В мире *Slavia romana* ситуация была иной. *Достоинство* чешского, польского, словенского или хорватского языка не зависело от *достоинства* латыни, так же как на *норму* латинского языка не могли оказать влияние различные попытки кодификации *норм* народных славянских языков. В то время как наднациональный язык *Slavia orthodoxa* представлял наивысший уровень кодификации славянских языковых традиций, латынь была для славян, входивших в культурный ареал *Slavia romana*, иностранным языком. Это соображение приводит нас к выводу, что «вопросы о языке» в *Slavia romana* отличаются от «вопросов о языке» в *Slavia orthodoxa* в основном тем, что «римские славяне» никогда не составляли «римско-славянской общности» и не имели общего «римско-славянского языка», сравнимого с церковнославянским языком у православных славян. Дискуссии относительно своеобразия самостоятельных славянских литературных языков следовали понятийным моделям западноевропейской *Questione della lingua*. С точки зрения латинской традиции, статус чешского, польского, словенского и хорватского языков был таким же, как у итальянской *lingua volgare*. Их «неполноценность» была следствием их низкого *достоинства* в рамках установленной социолингвистической иерархии.

Другая важная черта, отличающая «вопрос о языке» у православных славян от «вопроса о языке» в *Slavia romana*, заключается в том, что языки римского славянства до самого конца Средних веков не бросали вызов высшему авторитету и *достоинству* латинского языка. «Вопрос о языке» в *Slavia romana* был порождением раннего Гуманизма и Возрождения. Повторюсь: это соображение может помочь нам понять типологическую зависимость «вопросов о языке» в данном ареале от западноевропейской *Questione della lingua*. Действительно, в этой связи возникало множество недоразумений из-за современных дискуссий о том, моложе или древнее «национальная языковая традиция» православных славян, чем соответствующая традиция римского славянства. Этих недоразумений

можно избежать, если вспомнить о двойственной природе церковнославянского языка, т.е. о его функциях языка «национального» и «наднационального» одновременно. Если рассматривать церковнославянский язык как результат кодификации «народного языка», его традиция, безусловно, старше традиции любого литературного языка в *Slavia romana*. Но можно прийти к совершенно противоположному выводу, если посмотреть на церковнославянский язык как на славянский эквивалент латыни, который в более позднее время был вытеснен национальными народными языками.

Принимая в качестве отправной точки для нашего исследования «вопросов о языке» в *Slavia romana* общие принципы Гуманизма и Возрождения, мы также должны учитывать идеологическое противостояние, сопровождавшее появление новых европейских государств и религиозных институтов в XV—XVI вв. Большинство этих конфликтов было связано с Реформацией и Контрреформацией.

Конец средневековой и раннегуманистической латинской культуры произвел революцию в западноевропейской языковой системе *dignitates*. Вследствие этого славяне в *Slavia romana* были вынуждены отстаивать свое этническое и языковое *достоинство* не только перед лицом традиционного авторитета *Latinitas*, но и перед растущими амбициями новых «языковых держав». В самом деле, некоторые из вновь кодифицированных «народных языков» достигли в Европе эпохи Возрождения столь высокого уровня *достоинства*, что считались вполне пригодными для исполнения (по крайней мере в пределах сферы своего культурного влияния) наднациональной функции, сходной с функцией латинского языка. Их *dignitas* и *auctoritas* играли значительную роль в «вопросах о языке» других языковых общностей.

Распространение Гуманизма и культуры раннего Возрождения сделали итальянский язык наиболее авторитетным среди народных языков Европы. В дальнейшем, во время итальянских войн, превосходство итальянского языка с успехом стало оспариваться французским и испанским. В тот же самый период в результате Реформации и падения римского господства в большей части Европы новое культурное *достоинство* приобрели немецкий, английский и другие языки христианского Запада. С другой стороны, языковая политика Контрреформации была нацелена на восстановление *достоинства* латыни и переоценку языкового наследия каждой нации внутри обновленной системы католицизма. Изучение этих конфликтов между *dignitates* современных европейских «народных

языков» крайне важно для правильного истолкования особенностей «вопросов о языке» в *Slavia romana*. Вдобавок к основному противопоставлению «народных языков» *Slavia romana* латинскому языку мы также должны учитывать соперничество, развивавшееся между недавно утвержденным *достоинством* этих славянских языков и *достоинством* новых «классических» языков современной Европы — итальянского, немецкого и французского.

5.1. Исчерпывающее исследование дискуссий о языке, ведшихся в чешских землях на протяжении более десяти веков, должно включать в себя целый ряд проблем, которые выходят за рамки «чешского вопроса о языке» в строгом смысле слова. Первый языковой конфликт в истории этого региона был связан с появлением христианского славянства и церковнославянской литературной традиции в Великой Моравии в IX в. Латино-германская оппозиция деятельности Кирилла и Мефодия создала идеологическую модель для дальнейших споров, которые велись на протяжении веков между «римскими» и восточными славянами. Основные элементы этого первого этноязыкового спора существенно не изменились, когда на смену кирилло-мефодиевскому «славянскому патриотизму» пришел подлинный чешский «вопрос о языке». В течение многих столетий *достоинство* чешского языка постоянно оспаривалось все той же латино-германской партией. Тем не менее мы можем наметить в общих чертах историю чешского «вопроса о языке», опираясь на своеобразный концептуальный «треугольник», включающий сферы влияния трех языков: чешского, латинского и немецкого. Изучение взаимоотношений между этими тремя компонентами смешанного культурного наследия не должно сводиться только лишь к конфликтам между ними, но должно также включать в себя оценку их взаимного влияния друг на друга. В дискуссиях о *достоинстве* чешский язык часто противопоставлялся латинскому или немецкому. Однако и немецкий, и латинский язык были взяты за образец при разрешении определенных проблем, связанных с литературной *нормой* чешского языка.

Первый значительный период языкового взаимодействия чешского и латинского языков приходится на начало христианизации. Начальная кодификация языка западной ветви христианского славянства распространилась из Богемии на другие территории, особенно в Польшу. В этом причина высокого престижа языковой традиции чешских земель, которая служила основным аргументом

в пользу ее более высокого *достоинства*. В течение долгого времени чешская литературная норма выполняла среди западных славян языковую функцию, сравнимую с ролью церковнославянского языка среди православных славян. В самом деле, чешская норма обладала столь высоким авторитетом, что служила образцом литературного языка как в Богемии, так и в Польше вплоть до XVI в. Ситуацию, возникшую в результате широкого принятия этой нормы, можно описать как первый шаг на пути к формированию польско-чешского литературного койне. Можно сказать, что чешская литературная норма считалась скорее «стилистическим уровнем», возникшим из общего польско-чешского языкового наследия, чем результатом кодификации иностранного языка. Именно этой проблеме были посвящены важные дискуссии, которые велись в XVI в. в рамках польского «вопроса о языке».

«Славянский престиж» чешского языка не был, однако, центральным пунктом дискуссий, отмечавших узловые моменты в развитии чешского «вопроса о языке» от Средних веков до современности. Утверждая *достоинство* своего родного языка, многие чешские писатели были вынуждены вступать в полемику со сторонниками более высокого статуса латинского и немецкого языков. Исчерпывающее изучение всех апологий и «защит» чешского языка, возможно, подтвердит наше впечатление, что важнейшими в этих дискуссиях были следующие идеологические темы: (а) чешский язык получил свое *достоинство* от своей апостольской миссии среди славян и от славы *Regnum Bohemiae*; (б) чешский народ вправе употреблять свое природное наречие (*eloquium*), потому что истинная вера, т.е. слово Божие, не может распространяться посредством «неприродного» (т.е. «иностранного») языка, избранного земными институтами, такими как римская церковь и Священная Римская империя.

В XIV в., при императоре Карле IV, культурные условия в королевстве Богемия были благоприятны для развития чешского «вопроса о языке». Этноязыковая политика императора в отношении кирилло-мефодиевской традиции, выраженной в глаголическом наследии хорватских монахов, которые были приглашены в Эмаусский монастырь, оказала влияние на последующее развитие языковой полемики на фоне латино-германо-славянского религиозного соперничества. Кульминационного момента эта полемика достигла в связи с деятельностью Яна Гуса и гуситскими войнами. Утверждение латино-немецкого господства, последовавшее за битвой при Белой горе в 1620 г., обозначило конец гуситско-протестантского

вклада в «вопрос о языке» в Богемии. После этого в течение долгого времени возможности для свободных дебатов о достоинстве чешского языка не было. Тем не менее новые общественные и политические условия не устранили полностью «вопроса о языке». Основные категории этой проблемы повлияли еще на существенные аспекты философии Яна Амоса Коменского. Во второй половине XVII в. «авторитет чешского языка» был поддержан иезуитом-патриотом, Б. Бальбиным, чья «*Dissertatio apologetica*» (написана в 1672—1673; не публиковалась до 1775 г.) была посвящена «*prescripue de Bohemicae, seu Slavicae Linguae in Bohemia auctoritate*». Таким образом, языковое противостояние чешской партии латинско-немецкой власти Габсбургов превратилось в «национальный вопрос», к которому не могли остаться безразличными ни протестанты, ни католики.

Когда авторитет латинского языка пошел на убыль, прямая конфронтация между чешским и немецким языками привела к полному отождествлению «вопроса о языке» с «национальным вопросом». Весь спор теперь требовалось выразить в политических категориях. Различные «Защиты чешского языка» (*Obrany jazyka českého*), особенно те, авторами которых были Ф. Кински, В. Ганка, К. Там, Й. Грдличка, Й. Рулик и Ф. М. Пелцл, являются яркими свидетельствами патриотической атмосферы, характерной для чешского национального возрождения. Понятие *достоинства* чешского языка фактически совпало с идеей национальной независимости. Открытие в 1793 г. кафедры чешского языка и литературы в Пражском университете рассматривалось ее первым профессором Ф. М. Пелцлом и его слушателями-энтузиастами как большая победа в борьбе за национальную свободу. С этой точки зрения чешский «вопрос о языке» представлял собой типичный пример «национальной революции посредством филологии». Впоследствии это стало образцом для подражания для «национальных филологов» Хорватии, Словении и Польши.

В начале эпохи романтизма «филологическая революция» в чешских землях породила великие труды Й. Добровского. Помимо утверждения *достоинства* чешского языка он предпринял первую систематическую попытку установить его *норму*. Добровский получил мировое признание, несмотря на то что ему не удалось разрешить многие существенные проблемы чешского «вопроса о языке». Пределы *dignitas* чешского языка (в сравнении, например, со словацким), его функция и тем более его *норма* оставались открытым вопросом вплоть до нашего столетия.



5.2. Для изучения дискуссий о языке, происходивших в Словакии в XVIII в., мы можем использовать типологические инварианты, характерные для «вопроса о языке» в Белоруссии и на Украине, и встречавшиеся также в «вопросе о языке» у балканских славян. Все эти этноязыковые конфликты возникали из-за распада наднациональных структур. До тех пор пока церковнославянский и латинский или немецкий языки признавались официальными языками соответственно православного славянства или империи Габсбургов, не было необходимости определять статус других языков, употреблявшихся в этих культурных и политических общностях. Действительно, языковые уровни, из которых предстояло возникнуть новым славянским литературным языкам, вплоть до конца XVIII в. прозябали в захолустье «местных наречий». «Открытие» этих языков как самостоятельных социолингвистических единиц зависело от выхода на политическую арену национальных общностей, которые этими языками пользовались.

Отделение славянских наречий, на которых говорили в Словакии, от языковой традиции чешских земель стало центральным событием конца XVIII в. в той части Австрийской империи, которая находилась под властью Венгрии. Основным оправданием для такого отделения стали конфликты между протестантами и католиками. Каждая из этих религиозных групп хотела получить поддержку нижних слоев словацкого общества.

История словацких земель отличалась от истории Богемии и Моравии. Вначале они входили в состав Великоморавского княжества и потому являлись частью кирилло-мефодиевской общности IX в. В XI в. они вошли в состав венгерского государства. Венгерское господство продолжалось до 1918 г. Политическое отделение от чешских земель было основной причиной формирования словацких культурных моделей, отличных от образцов Богемии и Моравии. В то же время до конца XVII в. четкого разделения между чешской и словацкой языковой зонами не существовало. Как в *Regnum Bohemiae*, так и в *Regnum Hungariae* «вопрос о языке» ограничивался соперничеством литературного чешского языка с латинским и немецким языками.

В результате упадка чешской культуры после битвы при Белой горе в 1620 г. сложилась новая ситуация. Поскольку наивысшее достоинство было официально признано исключительно за латинским и немецким языками, возник вопрос, должен ли чешский язык рассматриваться как не более чем кодифицированный диалект и,

если это так, не стоит ли заменить его для словацких земель другим нормированным диалектом — словацким. Вопрос о том, какова будет функция чешской *нормы* после ее социальной «деградации», положил начало «вопросу о языке» в Словакии.

Хотя можно сказать, что словацкий «вопрос о языке» возник как внутренняя дискуссия в пределах региона, где господствовала чешская языковая традиция, его дальнейшее развитие спровоцировало дискуссии об отношении словацкой литературной нормы к нормам других языков, пользовавшихся в словацких провинциях Венгрии признанным авторитетом. Для нашего исследования необходимо иметь в виду пять языковых традиций: латинскую, немецкую, чешскую и венгерскую, а также развивающуюся словацкую. В конце XVIII в. их индивидуальный статус и их взаимоотношения отражали текучесть этноязыковой системы, открытой для инноваций. Авторитет немецкого языка как общего языка аристократии в империи Габсбургов постепенно вытеснял авторитет латыни. С другой стороны, в словацких областях, находившихся под управлением мадьярской администрации, венгерский язык обладал гораздо более высоким достоинством, чем чешский. Что касается словацкого разговорного языка, он не имел никакого социального престижа.

Идея использования словацкого народного языка в качестве языка письменности зародилась в католических организациях Венгрии в ответ на языковую политику ориентировавшихся на чешскую традицию протестантов. Стремясь противостоять католической пропаганде и мадьяризации, протестанты словацких областей Венгрии твердо придерживались чешской языковой традиции, представленной в Кралицкой Библии. Их языковой пуризм привел к появлению особой нормы, которая в конце XVIII в. получила название *bibliština*, т.е. «язык Библии». Поскольку чешский все еще считался наддиалектным литературным языком, их «богемофильство» может быть истолковано как выражение особого рода «словацкого патриотизма» в сочетании с конфессиональной (т.е. протестантской) преданностью общечешским культурным традициям времен, предшествовавших битве при Белой горе. Однако такое отождествление словацкого патриотизма с гуситско-протестантскими традициями *patrio bohémica* не могло быть принято ни католической церковью, ни венгерским высшим обществом, разделявшим идеи Габсбургов.

На всей территории венгерской Словакии активную миссионерскую деятельность проводили францисканцы и иезуиты. Их целью было вернуть себе контроль над словацким крестьянством, большая

часть которого испытывала влияние пропаганды прочешки настроенных протестантов. Для достижения своей цели францисканцы использовали те же приемы, которые имели успех в Боснии в начале Контрреформации. Их языковая политика становилась иногда даже более «протестантской» (т.е. даже более открытой для радикальной «реформации» латиноцентричных идей прошлого), чем у самих протестантов. В этом смысле традиционные категории языкового противостояния между протестантами и католиками в этих регионах полностью изменились. *Bibliština* протестантов стала выражением «религиозного консерватизма», противостоящего популярному «радикализму», представленному языковой политикой францисканцев.

Францисканцы и лютеране представляли две крайности в этнорелигиозном споре, которым характеризовался начальный этап развития словацкого «вопроса о языке». Но ни одна из этих религиозных организаций в XVIII в. не отражала всю полноту католической и протестантской лингвистической мысли. Существовали «протестантские левые», к которым относились разрозненные группы кальвинистов; они не придерживались «*bibliština*» и начали использовать местные формы словацкого разговорного языка в своей писательской деятельности. Их влияние, однако, было очень ограниченным. Существовала также католическая «умеренная тенденция», которую представляли иезуиты. Языковая политика иезуитов поддерживала идею использования словацкого народного языка, но они не были готовы принять «вульгарные формы» в собственной писательской практике (как это делали францисканцы).

Интерес католицизма к развитию местного «народного языка», который мог бы отделить славяноговорящих крестьян венгерской Словакии от их протестантских соседей в Богемии и Моравии, выразился в конце XVIII в. в систематическом изучении языковых проблем. В 1790 г. А. Бернолак (1762—1813) издал труд «*Grammatica Slavica ad systema scholarum nationalium in Dictionibus Caesareo-Regiis introductum accomodata*». Являясь косвенным признанием *достоинства* местного «славянского» (т.е. «словацкого») узуса, эта грамматика стала также первой попыткой кодифицировать *норму* этого народного наречия. В основу этой нормы Бернолак положил западнословацкие диалекты, а точнее — разговорный язык Трнавы. В том же городе еще в 1648 г. был напечатан латино-венгерско-словацкий словарь («*Verborum in institutione grammatica contentorum in Ungaricum et Sclavonicum translatio secundum ordinem alphabeticum*»).

Важный вклад в изучение словацкого языкового наследия внес П. Долежал (1700—1778). Концепция Долежала не основывалась, однако, на идее словацкой языковой автономии. Его «Grammatica Slavico-Bohemica» (1746) отметила начало иного идеологического течения, направленного на сохранение чешско-словацкого единства. Ни Долежалу, ни Бернолаку не удалось создать языковые образцы, которые получили бы широкое признание. В то же время их работы были типичным выражением национального словацкого «вопроса о языке» в начальный период его развития, а также чешско-словацкого стремления к языковой независимости в пределах многонациональной империи Габсбургов.

В период романтического национализма идеологические течения, характерные для возникновения «вопроса о языке» в Словакии в XVIII в., были по-новому интерпретированы и взяты за основу политической деятельности словацкими патриотами. Диспуты между сторонниками словацкой автономии и сторонниками чешско-словацкого единства стали центральной темой славянской литературы как в Богемии-Моравии, так и в Словакии. В своих основных работах — «Nárecja slovenskuo alebo potreba písanja v tomto nárecí» (1846) и «Nauka reci slovenskej» (1846) — Л. Штур утвердил *достоинство* и установил *норму* словацкого литературного языка. Кодификация Штура, так называемая «*štúrovčina*», основанная на диалектах Центральной Словакии, оказалась успешной. Ей повсеместно отдали предпочтение по сравнению со старой нормой, разработанной для литературного языка XVIII в. А. Бернолаком (так называемая «*bernoláctina*»).

Дальнейшее развитие словацкого «вопроса о языке» донесло до нашего времени все сложные характеристики, которыми он обладал при зарождении, а также их новую политическую интерпретацию в XIX в. Из всех споров о языке современного славянского мира дискуссия о возникновении словацкого литературного языка заслуживает особого внимания из-за ее связи с многочисленными чрезвычайно своеобразными национальными, политическими, религиозными и социальными конфликтами.

5.3. Большое количество и высокий уровень научных исследований, посвященных истории «вопроса о языке» в Польше, облегчает изучение основных аспектов этого гуманистического диспута, развернувшегося на фоне европейского Ренессанса. До XVI в.

в Польше не предпринималось серьезных попыток утвердить литературное *достоинство* местного народного языка в противовес латинскому языку. Это не означает, что польский язык не считался подходящим для определенных видов письменной деятельности. Его относительное *достоинство*, так же как и *норма*, не отвергались полностью интеллектуальной элитой Кракова XV в., а в польской церкви польский язык использовался в целях общения с паствой. В качестве доказательства интереса к этому вопросу можно назвать трактат о польской орфографии, написанный около 1440 г. Я. Паркоссиусом (Якубом Паркошем из Журавицы). Однако в течение долгого времени высокая степень латинизации польской культуры не позволяла думать о возвышении местного разговорного языка до уровня латыни. Можно сказать, что в Польше были в общем приняты те же представления о иерархии, которые служили отправной точкой в итальянских дискуссиях о *dignitates linguarum* в XIV—XV вв. В среде польских книжников эта иерархия была даже более авторитетна и обязательна. До тех пор пока вера поляков в универсальное наследие христианской и классической «латинской культуры» оставалась в неприкосновенности, в Польше не было места для настоящего «вопроса о языке».

Новая атмосфера эпохи Возрождения создала благоприятные условия для возникновения теоретических диспутов о польском «народном» языке. Чтобы адекватно описать эти дискуссии, необходимо учесть в особенности следующие исторические компоненты: (а) растущую власть польско-литовского государства во время правления Ягеллонской династии; (б) влияние Реформации; (с) крепнущие контакты с итальянской культурой, которая представляла новый вариант идеала *Latinitas*; (д) возникновение ориентированной на международные контакты интеллектуальной элиты среди польского дворянства; (е) социально-экономическое противостояние между городской и сельской цивилизацией в Речи Посполитой.

Благодаря политической силе и высокому престижу Ягеллонской державы, проблема *достоинства* не затронула языковую автономию польской культуры в той форме, которая знакома нам по другим славянским общностям *Slavia romana*. Отношения между польским разговорным языком и латынью не воспринимались как конфликт между родными традициями и чужими культурными обычаями. Латинский язык стал общим языком правящего класса, в чьи интересы не входило подрывать социальный престиж языка, способного объединить представителей различных национальностей, принадлежащих к Речи Посполитой. Можно сказать, что Ягеллонская

династия оказалась в положении, сравнимом с положением императорской семьи Габсбургов. Наднациональная *Latinitas polona* была выражением политического идеала, стремившегося к созданию новой империи, которая могла бы включить в себя, помимо Польши и Литвы, чешские земли, Венгрию и, в конечном счете, весь ареал *Slavia orthodoxa* от России до Балкан. Эта имперская мечта не стала реальностью. В период от Владислава III Ягеллона, польско-венгерского короля, который погиб в 1444 г., сражаясь с турками под Варной, до Владислава IV Вазы (1595—1648), чье правление отметило конец польско-католических попыток включить Россию в латинославянское сообщество, международные амбиции польской аристократии постепенно сошли на нет. Можно отметить связь между крушением политической системы *Latinitas polona* и возникновением национальных языковых течений в Речи Посполитой. Хотя с ростом литературного престижа польского «народного» языка были связаны и многие другие события, мы не должны недооценивать тот факт, что языковая «полонизация» польской культуры сопровождалась упадком латинской традиции как в Польше, так и в других странах Восточной и Центральной Европы. Постепенно польский язык заменил латынь в качестве литературного языка, не вступая при этом в какую-либо прямую «борьбу». С этой точки зрения польский «вопрос о языке» может быть определен как дискуссия о границах и функциях различных «уровней выражения», а не как конфликт противостоящих друг другу языков.

В определении основных понятийных категорий польского «вопроса о языке» важную роль сыграли протестантское влияние и культурные контакты Польши с Италией в XVI в. Протестантский бунт против господства Рима за право всех христиан прямо общаться с Божественным Словом подразумевал возвеличение «естественных языков» по всей Европе. С этой точки зрения «вопрос о языке» мог восприниматься в Польше, как и в других странах, как «борьба» с латинским языком в защиту «языка народа». Эта идеологическая схема, однако, не обязательно противостояла идейным образцам итальянской *Questione della lingua*, с которыми напрямую были знакомы многочисленные польские путешественники в Падую, Болонью, Флоренцию и Рим. «Язык народа» (т.е. *lingua volgare*) в действительности мог достичь не меньшего достоинства «внутри системы», управляемой латинским языком, чем в какой-либо другой системе, созданной в противовес латыни. С точки зрения

итальянских гуманистов, не было необходимости отрицать *достоинство* и авторитет латинского языка, чтобы утвердить *достоинство* и авторитет языка народного. Величайший образец поэзии на народном языке представил Италии и всему миру *Latinitas* Петрарка, который был в то же время главным защитником латинской классики. Латинский и итальянский языки рассматривались теоретиками *Questione della lingua* XVI в. как два различных средства для выражения одной и той же идеи классической гармонии. Параллель, проводимая П. Бембо между авторитетом Вергилия и Цицерона, с одной стороны, и авторитетом Петрарки и Боккаччо — с другой, была лучшим примером того, как следует обсуждать любой национальный «вопрос о языке» (включая польский) «в рамках системы», представленной традицией, и не прибегая к бунту против наследия прошлого.

Благодаря космополитической польской элите и ее гуманистической терпимости противостояние между идеалами Реформации и общим наследием латинского мира было предотвращено. Польский «вопрос о языке» отразил и свободу, предоставленную всем идеологическим течениям для выражения их взглядов, и общую заботу о сохранении важнейших составляющих польского культурного наследия. В результате такого компромисса в XVI в. «народный» польский язык стал проводником практически всех основных духовных течений европейского Возрождения. Восприятие польского языка как обладающего *достоинством* было поддержано протестантами, такими как М. Рей (1505—1569), утверждавшим права «языка народа» посредством типичных для евангелической церкви афоризмов, например: «Polacy nie gęsi a swó j język mają» (поляки не гуси и имеют свой язык). Польский язык также поддерживали «итальянизированные» представители католической власти, такие как Л. Гурницкий (1527—1603), создавший польскую адаптацию «Il Cortegiano» Б. Кастильоне; глава, посвященная в этом сочинении «вопросу о языке», представляет собой наиболее полный польский отклик на *Questione della lingua* итальянской традиции.

Для польского «вопроса о языке», помимо общей тенденции к объединению идейных направлений как протестантской, так и католической гуманистических культур, характерно отсутствие глубоких этнополитических конфликтов. Новая польская литература на народном языке возникла и расцвела в XVI в., не вызвав серьезной полемики с ревнителями других языков. Польский язык стал новым основным средством коммуникации в культуре *Latinitas polona*,

утвердив свое *достоинство* в иерархической системе риторических и лингвистических норм, а не в противопоставлении себя другим языкам. *Достоинство* чешского языка обсуждалось поэтому с точки зрения литературной пригодности, а не с позиций национального соперничества. То же самое можно сказать о дискуссиях касательно места польского языка среди других славянских языков или об отношении польского языка к другим иностранным языкам — итальянскому, немецкому или французскому. Не было серьезного конфликта между говорящими на немецком языке и говорящими по-польски. Большинство немецких жителей Польши были протестантами. Некоторые из них, в частности краковские издатели Веттор, Унглер и Шарфенберг, одними из первых стали превозносить «природную красоту» польского языка.

Дальнейшее развитие польского «вопроса о языке» (после Рея, Гурницкого, Модржевского и Оржиховского) проходило в иных условиях. Дух терпимости исчез, когда на смену городской культуре Возрождения пришла сельская экономика, и менее просвещенные слои польской шляхты приняли «сарматский» образ жизни. Религиозные конфликты, последовавшие за принятием Брестской унии в 1596 г., отождествление *Latinitas polona* с восточной политикой *Congregatio de Propaganda Fide* и общий упадок гуманистического идеала терпимости — все это дало в результате новые истолкования «вопроса о языке», который следовал теперь конфессиональным, националистическим и социально-консервативным образцам.

5.4. Другой пример исторического компромисса между концептуальными схемами, разработанными итальянской *Questione della lingua*, и языковыми принципами, характерными для Реформации, дает нам «вопрос о языке» в Словении. Литературное *достоинство* словенского народного языка было впервые утверждено протестантскими писателями в середине XVI в. П. Трубар (1508—1586) составил свои труды — «*Cathechismus*» и «*Abecedarius*» — на языке, в основе которого лежали диалекты окрестностей Любляны; западные словенские диалекты, в свою очередь, послужили языковой базой для трудов С. Креля (1538—1567). Ни одна из этих ранних попыток кодифицировать «библейский язык» Словении не получила всеобщего признания. Напротив, литературное употребление письменного словенского языка в протестантской среде долгое время следовало языковым образцам Южной Каринтии, которые установил Ю. Далматин (1547—1589) в своем переводе Библии на словенский язык.



Престиж этой кодификации повысился благодаря грамматическому описанию диалектов Южной Каринтии, сделанному в 1584 г. А. Богоричем.

В этот ранний период «духовное достоинство» словенского языка утверждалось в той характерной для протестантского движения евангелической атмосфере, где высоко ценился «глас народа». Тот же миссионерский интерес, хотя и выражал политические интересы противоположного религиозного течения, поддерживавшего австрийскую реставрацию, вдохновлял языковую деятельность некоторых католических группировок в период Контрреформации. Таким образом, в Словении, как и на остальных славянских территориях империи Габсбургов, в результате религиозных споров позднего Возрождения возник своеобразный языковой «треугольник», включающий местный народный словенский язык, латинский и немецкий языки. Впоследствии, когда социальный престиж латинского языка стал падать, именно прямые взаимоотношения словенского и немецкого языков положили начало новому типу «вопроса о языке», который совпал с «национальным вопросом». Таким образом, в период романтизма дискуссии о «национальном языке» стали орудием политического действия. В дальнейшем литературное *достоинство* словенского «народного языка» интерпретировалось по-разному, в зависимости от политической ориентации словенских патриотов.

Основной вопрос состоял в том, будет ли словенский язык употребляться в качестве общенационального литературного языка, обладающего тем же уровнем *достоинства*, что и немецкий язык, или же предпочтительнее будет сохранить «полноту прав на литературное выражение» за каждой из местных языковых традиций, получивших развитие со времен Трубара, Креля и Далматина. Второе решение дало бы словенским говорам ограниченное *достоинство* официально признанной кодификации народных языков в культурном пространстве австрийской общности, где доминировала немецкая традиция. Данный языковой компромисс отражал широко распространенную политическую ориентацию скорее на национальную автономию, чем на полную независимость, подразумевающую отделение от многонационального сообщества, управляемого наднациональным авторитетом империи. Многие словенские патриоты предпочли бы это решение перед лицом опасности быть включенными в сферу влияния других народов, особенно хорватов и сербов, которые также разрабатывали программы политического отделения

от власти Вены. В XIX в. все эти политические и культурные течения стали причиной напряженных дискуссий в словенском обществе. Благодаря вовлечению в этот диспут выдающихся писателей и филологов «вопрос о языке» стал центральным элементом словенского национального движения.

С политической точки зрения постановку проблемы определяли радикальный национализм, общий славянский патриотизм — вариант «австрославизма», напоминающего теории, которые в это же время разрабатывались видными словацкими историками и филологами П. Шафариком и Ф. Палацким, — а также растущий престиж общеюжнославянского (т. е. «югославского») патриотизма, частично вдохновленного недавней традицией созданной Наполеоном *Иллирии*. Что же до собственно языковых категорий этой дискуссии, они были, напротив, представлены филологическими и риторическими теориями, испытавшими сильное влияние гуманистической традиции *Questione della lingua*. Достоинство языка, используемого в качестве литературного, зависело от основных принципов *авторитета* и *подражания*, в то время как его *норма* должна была устанавливаться или через выбор определенного литературного диалекта, или через принятие общенационального стандарта. Что касается первой проблемы, то, с одной стороны, велись многочисленные диспуты относительно *авторитета* различных авторов как представителей сложной национальной традиции, а с другой — обсуждался авторитет единственного современного «классика», поэта-романтика Ф. Прешерна (1800—1849), который был избран в качестве образца для подражания как в поэзии, так и в прозе. Что касается проблемы *нормы*, полемика между сторонниками местных традиций (например, Каринтии и Штирии) и сторонниками общесловенского литературного языка также развивалась в основном по образцу итальянского диспута «за» и «против» превосходства тосканского диалекта (*lingua toscana*).

«Вопрос о языке» вылился в общие дебаты о статусе, функции и внутренней организации словенской национальной культуры в посленаполеоновский период. Интерес к языковому наследию положил начало грамматическим спорам, которые стали известны как словенская «война алфавитов» (*abecedna vojska*). В 1825 г. Ф. Метелко (1789—1860) предложил новую систему орфографии, представлявшую собой отклонение от графической нормы, ранее установленной его учителем, В. Копитаром (1780—1844). Полемика, последовавшая

за публикацией грамматики Метелко, постепенно охватила все области словенского языка и литературы. Самым сенсационным результатом этих идеологических конфликтов стало «отступничество» С. Вразы (1810—1851), одной из центральных фигур словенской интеллектуальной жизни, который присоединился к «наддиалектному» и «наднациональному» южнославянскому движению, возглавляемому хорватским теоретиком Л. Гаем, и перестал писать по-словенски. В то же время многие словенские писатели стали сторонниками современного общесловенского койне, основанного на подражании языку «современного классика» Ф. Прешерна. Среди наиболее показательных работ этого переломного периода в истории словенского языкового вопроса особого упоминания заслуживает полемический трактат М. Чопа. Его итальяно-немецкое название — «Nuovo disacciamiento di lettere inutili, das ist: Slovenischer ABC Krieg» (1883) — отражает как формальную зависимость словенского языкового вопроса от гуманистической традиции итальянской *Questione della lingua*, так и устойчивое влияние немецкой протестантской традиции на фоне многонациональных течений в империи Габсбургов XIX в. Первая часть названия трактата содержит прямую отсылку к хорошо известному сочинению А. Фиренцуолы, который в 1524 г. опубликовал полемическое произведение «Disacciamiento delle nuove lettere inutilmente aggiunte alla lingua fiorentina», направленное против Д. Триссино.

5.5. В заключение нашего обзора основных течений, определявших собой «вопрос о языке» в *Slavia romana*, следует уделить особое внимание языковым спорам, имевшим место в хорватских землях в период от раннего Гуманизма до национального Возрождения. Исчерпывающее описание всех сторон этих прений превысило бы объем настоящего исследования. Действительно, история хорватского «вопроса о языке» охватывает почти все значительные события литературной истории Хорватии в период XVI—XIX вв. При этом параллели с ведущими мотивами итальянского «вопроса о языке» столь многочисленны, что во многих случаях нам следует говорить скорее об общем культурном ареале, включающем Италию и значительную часть Хорватии, нежели о простом влиянии или типологических соответствиях. Уже в XVI в. хорваты задавали себе вопрос — может ли какой-либо из хорватских диалектов подняться до уровня *достойства* латинского или итальянского языков. Итальянский язык одновременно являл собой пример «достойного» разговорного языка

и модели для создания нового типа «современной классики». Трехъязычная (латино-итальяно-хорватская) литература, которая расцвела в Далмации и Рагузе-Дубровнике в эпоху Возрождения, служит лучшим доказательством того, что система *dignitates linguarum* была принята за основу развития хорватской культуры. Споры о пригодности хорватского народного языка к функции литературного языка зависели, таким образом, от ответа на основной вопрос: в состоянии ли этот народный хорватский язык *подражать* латинским и/или итальянским моделям. Поскольку на этот вопрос о *достоинстве* хорватского языка был дан положительный ответ, необходимо было обсудить проблему *нормы* по тем же правилам итальянской *Questione della lingua*. Хорватские теоретики эпохи Возрождения и позднего Гуманизма пытались выбрать местный диалект, который соответствовал бы *lingua toscana* или *lingua italiana*. «*Dictionarium quinque nobilissimarum Europae linguarum, latinae, italicae, germanicae, dalmaticae et hungaricae*» Ф. Вранчица (Faustus Verantius), изданный в 1595 г., отразил распространенную тенденцию отождествлять «благороднейший из хорватских диалектов» с далматским диалектом. Литературная кодификация этого говора основывалась на диалектах Далматского побережья и Боснии. Таким образом, «идеальная норма» была представлена «далматско-боснийским языком». Компромисс между монодиалектным (чисто далматским или чисто боснийским) и многодиалектным решением «вопроса о языке» оставался точкой отсчета во всех последующих дискуссиях вплоть до эпохи романтизма. Новому этапу в споре о языке положила начало деятельность Л. Гая (1809—1872), который кодифицировал единый хорватский язык и в конечном счете пришел к соглашению с В. Караджичем о создании общего сербо-хорватского стандарта. Споры, вызванные этим решением, продолжаются до сих пор.

6. Важную часть сравнительного изучения «вопроса о языке» у славян должно составить описание разнообразных попыток создать межславянский «искусственный» язык. Это особое исследование может помочь нам лучше понять этноязыковые основы таких идеологических течений, как панславизм. Действительно, идея «панславянского языка» поддерживалась и русскими, и южнославянскими теоретиками. Среди южнославянских приверженцев идеи возрождения *Slavia orthodoxa* и усовершенствованного варианта церковнославянского языка особого внимания заслуживают такие религиозные

и политические деятели, как Ш. Будинич, Ю. Крижанич и Дж. Волтиджи. Данное исследование могло бы также дать новый сравнительный материал для правильной оценки проблем, порождаемых уже в наше время смешанными языками типа сербохорватского и чехословацкого.

## «Вопрос о языке» и кирилло- мефодиевский славянский мир\*

1. Научное изучение споров, сопровождавших утверждение славянских языков как выражения этнокультурной общности, вошедшей в христианскую Европу в конце I тысячелетия, могло бы привести к пересмотру некоторых концепций, до сих пор господствующих в славянской филологии. Проблема формулируется в категориях отношений языка и культуры, однако в центре нашего интереса находится именно область культуры. Поэтому язык в данной работе будет рассматриваться не с лингвистической точки зрения, а как носитель идей. Таким образом, то, что мы условно называем в широком смысле «вопросом о языке у славян», необходимо анализировать не только с точки зрения истории языка, но в контексте истории идей, политической и религиозной полемики и риторических доктрин. Конечно, историк языка тоже сможет воспользоваться результатами подобного исследования, но для него рассматриваемые нами факторы будут представлять интерес исключительно как экстралингвистические составляющие истории языка.

Настоящая работа посвящена важнейшим аспектам «вопроса о языке» в кирилло-мефодиевском славянском мире и могла бы послужить введением к общему труду, касающемуся «вопроса о языке» у всех славян начиная с IX в. и вплоть до наших дней. Серьезным препятствием для обсуждения этой темы в перспективе создания обобщающего труда является недостаточность предварительных исследований. До сих пор были рассмотрены лишь отдельные аспекты древних и современных взглядов на статус, нормы и распространение славянских языков, однако целостное представление об этой проблематике пока еще отсутствует.

---

\* Впервые опубликовано: *Picchio R. Questione della lingua e Slavia cirillometodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi / Saggi di M. Collucci, L. Costantini, G. Dell'Agata, S. Graciotti, I. Mamczarz, R. Picchio; A cura di R. Picchio. Roma, 1972. P. 7—120.*

Используемый нами термин «вопрос о языке» был выработан итальянской историографией. Его понятийные основы были заложены авторами трактатов XVI в., со времен Триссино изучавшими нормативную традицию итальянского языка в историческом ракурсе, начиная от «De vulgari eloquentia» Данте<sup>1</sup>. Однако распространение термина «вопрос о языке» на славян, безусловно, не предполагает ни ограничения хронологических рамок исследования, как это было в средневековых и гуманистических образах, к которым относилась первоначальная итальянская формулировка, ни стремления к поиску конкретных контактов или влияний<sup>2</sup>.

Значение прилагательного «славянский» применительно к таким понятиям, как цивилизация, народы и т.д., связано с предварительным принятием за основу классификации культурно-языкового фактора. В этом смысле настоящее исследование является особенно актуальным, поскольку многочисленные сомнения, касающиеся понятия *Slavia*, под которым понимается единый культурный комплекс в отличие от индивидуальных традиций разных славянских народов<sup>3</sup>, отражают методологическую двусмысленность в интерпретации соотношения языка и культуры. Тенденция отождествлять границы национальной истории с границами истории определенного языка ведет к опасности подчинения языковых фактов культурным, когда история, например, русского, или болгарского, или македонского национальных языков не только постулируется для эпохи, когда понятие «нации» было отлично от современного, но и безоговорочно вписывается в контексты истории языка, в свою очередь произвольно интерпретируемые в свете политико-культурных понятий, доказательством которых они сами должны были бы служить. Таким образом, мы сталкиваемся со смешением исторических и историографических данных, оказываемся в порочном кругу, где меняются местами посылки и заключения.

В интересующей нас области историографическая концепция часто восходит к какому-либо общему или частному аспекту полемики, относившейся в прошлом к «вопросу о языке». В этом случае сама концепция становится историческим фактом, но, очевидно, было бы серьезной ошибкой переносить ее из области культуры, к которой она принадлежит, в область объективной истории языка. Подобный подход, однако, не чужд современным трудам по славистике. Подчас создается впечатление, что ученые, обсуждающие возможность или невозможность комплексного исследования различных аспектов литературно-языковой традиции восточных славян

или части южных славян вплоть до XVII—XVIII вв. или же, напротив, предлагающие установить границы отдельных славянских национальных филологий, стремятся искусственно перенести в объективный план истории историографические схемы, связанные с «вопросом о языке»<sup>4</sup>.

Первая дискуссия по вопросу о пригодности славянского к исполнению официальных функций языка, норма которого задается общепризнанным корпусом текстов, восходит к истокам славянской истории в лоне христианского мира IX в. Теоретическая и полемическая деятельность Константина-Кирилла в Константинополе, Моравии, Паннонии, а затем в Венеции и Риме положила начало дискуссиям, основные темы которых сводились к «вопросу о языке». В славянском «вопросе о языке», как и в итальянском, преобладающими темами оставались *пригодность* того или иного диалекта или койне к исполнению функций официального языка, а также вопрос о том, какой *норме* следовать.

В возникновении теорий об официальных славянских языках в определенной культурной среде важнейшую роль сыграли два фактора: принадлежность к церковно-политической юрисдикции и складывание самостоятельных этнонациональных образований. Это касается разграничения славянских областей, находившихся под византийским и под римским влиянием, а также постепенного выделения чешских, словацких, польских, словенских, хорватских, сербских, болгарских, македонских, русских, украинских или белорусских языковых и культурных особенностей вплоть до современного состояния.

Несмотря на то, что по причине изменчивости обстоятельств понятия *конфессия* и *нация* нельзя в строгом смысле применять все же ко всей славянской истории, мы условно будем пользоваться ими в целях нашего исследования. По логике формальной аналогии им должны соответствовать понятия конфессиональных и национальных языков. Однако историческая традиция учит нас не полагаться на отношения аналогии, а искать для каждого периода и региона свою степень влияния *конфессий* и *наций* на формирование языковых явлений.

«Славянская филология» в Италии, своими корнями уходящая в период романтизма и Рисорджименто, отразила историографически схематизированное понимание нации. Ее унитаристский подход опирается на идею *Slavia* как общей родины народа, для которого постулируется и единство языка на разных уровнях. Однако



этому понятию не всегда удастся возобладать над более частными делениями, также восходящими к идеологии эпохи романтизма и Рисорджименто. Восставая против «славянской филологии», «национальные филологии» так настойчиво утверждали собственные историографические схемы с местной русской, сербской или македонской окраской, что все реже и реже встречается бесстрастная оценка того, что объединяет или что разделяет славян в исторической перспективе.

Подобная реакция национальных филологий на единую славянскую филологию, имеющую гораздо более давнюю традицию, привела, в частности, к недооценке языковых и культурных общностей, соответствующих *конфессиям*. Главной жертвой такого подхода стала единая цивилизация православных славян, веками использовавших церковнославянский язык в качестве языка международного общения образованных людей. Подчеркивая важность этого общего наследия, разделенного на части национальными филологиями, я использую понятие *Slavia orthodoxa*, которое относится к существовавшей длительное время языковой общности, выражавшей общность конфессиональную<sup>5</sup>. Однако утверждение важности этой историографической формулировки не ставит целью ни реставрировать идею филологии эпохи романтизма о культурном единстве славян, ни оспорить истинность многих положений национальных филологий. Интерес представляет историческое определение как особых функций *nationes* и *confessiones*, так и их возможного совпадения или слияния в определенных условиях. В некоторых случаях позволено говорить о «конфессиональном национализме», а также о продолжении этого идеологического синтеза в национализме этногосударственной ориентации.

Впрочем, не следует погружаться в полемический пересмотр отдельных теоретических положений, скорее стоит стремиться к обобщающей систематизации частично уже сформулированных понятий. Формулировку *Slavia orthodoxa* следует применять к определенному историко-культурному ареалу, в то время как общий термин *Slavia* сохраняет практическую ценность лишь как условное обобщающее выражение этнического и языкового родства. Параллельно понятию *Slavia orthodoxa* можно пользоваться понятием *Slavia romana*, отличительные признаки которого, тем не менее, представляют гораздо меньший интерес для настоящего исследования. Под *Slavia romana* понимается совокупность славянских народов, которые подчинялись римской церкви, а поэтому входили в иную, нежели православная

церковнославянская языковая общность, систему цивилизации. Авторитет латыни как международного церковного и литературного языка сравним с функцией церковнославянского для *Slavia orthodoxa*, однако и здесь следует избегать излишне механических сопоставлений<sup>6</sup>. Только исследование конкретных ситуаций, в которых развивались споры о языке, позволяет разобраться в изменчивых отношениях между указанными основными историческими направлениями.

2. В строгом смысле слова о *Slavia orthodoxa* можно говорить лишь после раскола между Римом и Константинополем в XI в. Однако уже в течение ста пятидесяти лет до этого благодаря миссии Кирилла и Мефодия и тем последствиям, которые она имела, шел процесс складывания общего для различных славянских народов культурного наследия. В этом смысле история первой этнокультурной славянской общности в христианской Европе в значительной степени сводится к «вопросу о языке». Таким образом, изучение полемики о принятии славянского церковного языка остается одной из основных задач нашей научной дисциплины. Несмотря на солидное число исследований, посвященных первому славянскому литургическому языку в период между IX и XI вв., нельзя сказать, что основные темы этих языковых и культурных дебатов достаточно изучены<sup>7</sup>.

Наибольшую трудность в этой работе представляет использование разнородных памятников, претендующих на звание «источников». После полутора веков обобщающих исследований все еще нельзя утверждать, что так называемые «кирилло-мефодиевская филология» и «кирилло-мефодиевская историография» пришли наконец к единому методу исследования. Поскольку свидетельства о миссионерской деятельности Константина-Кирилла и Мефодия содержатся в относительно поздних списках<sup>8</sup>, предварительным условием их изучения, безусловно, является их текстологическая характеристика. Однако именно в этом вопросе наблюдается больше всего неопределенности и неточностей, что ведет к серьезным последствиям в плане их истолкования.

Необходимо удостовериться, может ли текст, содержащийся в определенных списках, считаться свидетельством о временах более ранних, чем эти списки, и до каких пределов позволительно «отодвигать назад» датировку памятника по сравнению с датировкой самой ранней известной рукописи. С подобными проблемами

приходится сталкиваться во всех областях текстологии, но в нашем случае подчас не хватает всего солидного опыта, накопленного современной филологией, чтобы разобраться в технической и методологической путанице. Вопреки ожиданиям, не всем одинаково ясно, что вероятность «передачи» («традиции») текста, то есть того, что составляющие его элементы дошли до нас целиком через предшествующие стадии переписки, варьируется в зависимости от наличия или отсутствия «традиции авторства» или «традиции авторитетности». При этом очевидно, что одно дело — проследить фазы переписки текста, исходя из достоверного, хотя и утерянного, источника, каким является автограф, и совсем другое — *предполагать*, что дошедший до нас текст существовал в более ранних вариантах, не имея никаких доказательств того, что источник данной традиции можно отнести к определенному автору и к определенному историческому моменту. Когда мы ничего не можем сказать точно об исторических прецедентах дошедших до нас текстовых свидетельств, основные понятия, такие как «первоначальное чтение» или «интерполяция»<sup>9</sup>, теряют всякое практическое значение, в результате чего филологическая неуверенность не позволяет высказать какие-либо обоснованные суждения относительно исторической достоверности памятника. Это относится к нашим знаниям не только об *автографе*, но и об *авторитетности* данного типа текстового свидетельства. В самом деле, представим себе два текста, которые содержатся в списках, относящихся к одному периоду, и о предшествующей традиции которых известно одинаково мало или ничего. Возможность датировки текста периодом более ранним, чем известные списки, будет больше для того текста, который имеет официальный или, во всяком случае, «авторитетный» характер (благодаря своей юридической или религиозной функции или же любой форме кодификации и, следовательно, принадлежности к консервативной традиции). Напротив, тот памятник, который по причине своей меньшей авторитетности представляется менее способным «быть текстом» и поэтому более подвержен всякого рода вмешательствам, переработкам и изменениям, сложнее отнести к более раннему по сравнению с его письменной фиксацией периоду.

В сущности, ни один из этих принципов нельзя серьезно оспаривать. Однако в том, что касается кирилло-мефодиевской традиции, филология и историография часто противоречат не только этим общим принципам, но и собственным научным критериям

каждой из этих дисциплин (при использовании документов в качестве «источников» или же в качестве «текстов»). До сих пор с серьезными трудностями сталкивается любое филологическое исследование, доказывающее, например, что не позволительно датировать «Житие Константина»<sup>10</sup>, не убедившись предварительно в том, что текстовый материал, содержащийся в дошедших до нас списках, был передан целиком в комплексной индивидуальности единого текста<sup>11</sup>. Но ведь никто бы не стал говорить, что, допустим, типичная по архитектуре для эпохи Возрождения церковь была построена в X в. потому, что в ней были найдены материалы той эпохи, и никто бы не отнес ее к XX в. по причине достоверной датировки ее более поздних элементов, например алтаря или одного из приделов... В случае же «Жития Константина» о каком «первоначальном чтении» или «интерполяциях» можно говорить, пока мы не исключили возможности того, что текст создавался в разные эпохи? Должно быть очевидно, что при отсутствии достоверных сведений об авторе, о дате составления, о способах редакции (или перевода, или адаптации) представление о «тексте» может утверждаться не иначе, как посредством тщательного анализа всего «текстового материала»<sup>12</sup>.

3. Учитывая эти методологические принципы и оговорки<sup>13</sup>, как можно использовать документы, касающиеся славянского литургического языка и кирилло-мефодиевской традиции, для реконструкции первого «спора о языке» у славян между IX и X вв.? С этой целью обычно обращаются к славянским, латинским и греческим «источникам». Наиболее древние датировки как славянских, так и латинских рукописей относятся к XII в. (если только не признавать прямыми документальными источниками по нашей теме и палеославянские памятники, такие как Сборник Клоца и Синайский евхологий<sup>14</sup>). Более поздняя документация, датируемая не раньше периода между концом XII и началом XIV в., представлена в греческих рукописях. Отсюда следует, что при анализе этих текстов, прежде чем пытаться определить, насколько каждый из них или отдельные части «текстового материала» представляют собой «передачу» предшествующих текстов, необходимо заполнить при помощи методов филологической критики текста хронологическую лауну по меньшей мере в три века. Определяющее значение будет иметь не датировка самих по себе списков (XII в. для «Жития Мефодия» и XV в. для «Жития Константина», например), а, как было

показано выше, изучение отдельных традиций авторства или авторитетности. Следовательно, необходимо проанализировать наши сведения об этом.

В списках, восходящих к XII в., содержатся следующие славянские тексты: «Житие Мефодия»<sup>15</sup>, «Слово похвальное Кириллу и Мефодию» из так называемого Успенского сборника<sup>16</sup>, «Пролог» Иоанна Экзарха<sup>17</sup> к «Богословию» Иоанна Дамаскина. Только для одного из этих текстов традиция содержит четкие указания на автора — болгарского писателя X в. эпохи Симеона Иоанна Экзарха<sup>18</sup>. Два других текста имеют агиографически-литургический характер, определенно не связываются традицией ни с каким автором, а их авторитетность обусловлена в основном их риторическо-назидательной функцией. Взаимосвязь между «Житием Константина» и «Словом похвальным», о которой свидетельствует наличие общего текстового материала, ясно указывает на «традиционность» большей части содержащегося в них текстового материала, но при этом нельзя сказать ничего определенного о передаче индивидуальной структуры этих двух текстов.

Что же касается двух текстов, содержащихся в славянских сборниках XIII в., Азбучной молитвы<sup>19</sup> и Прогласа к Св. Евангелию<sup>20</sup>, традиция авторства которых все еще является предметом обсуждения, то в ожидании подтверждения выдвинутых гипотез представляется уместным с большой осторожностью рассматривать эти памятники в качестве «источников».

Не намного больше известно нам и о «Слове похвальном Кириллу», о Проложных житиях и об отрывке о Кирилле и Мефодии в Повести временных лет. Неясно, кто является их автором; что же касается авторитетности, то она ограничивается агиографическо-литургической или историко-апологетической функцией. Таким образом, и в этом случае оценка переданного текстового материала в его соотношении со структурной индивидуальностью засвидетельствованных текстов должна проводиться с большой осторожностью, поскольку опирается на рукописи, относящиеся к XIV в.<sup>21</sup>.

Списки XV в. донесли до нас большое число славянских текстов, относящихся к кирилло-мефодиевской традиции: Пространное житие Константина<sup>22</sup>, Служебник<sup>23</sup>, «Обретение мощей Святого Климента»<sup>24</sup>, «Успение святого Кирилла»<sup>25</sup> и Проложное житие святого Климента болгарского<sup>26</sup>. Наиболее убедительной традицией авторства обладает «Обретение»<sup>27</sup>, но и здесь предполагаемая древность

текстового материала, возможно косвенно восходящего к самому Константину-Кириллу, нуждается в проверке.

Менее разнообразна хронология списков латинских текстов: к XII в. восходят наиболее древние списки «Итальянской легенды»<sup>28</sup>, а также некоторых папских «Посланий»<sup>29</sup>; чуть моложе их списки сочинений Анастасия Библиотекаря<sup>30</sup> и «Обращение баварцев и хорутан»<sup>31</sup>, в то время как «Моравская легенда»<sup>32</sup> и «Богемская легенда»<sup>33</sup> относятся уже к XIV в.

Что же касается греческих рукописей, то они датируются XIV—XV вв. («Болгарская легенда»<sup>34</sup>, «Македонская легенда»<sup>35</sup>), и только «Охридская легенда»<sup>36</sup> восходит к XIII в.

Из сравнительного анализа этих данных можно сделать следующий вывод: хотя славянские документы более многочисленны и более прямо связаны с этнорелигиозной традицией, начатой миссией Кирилла и Мефодия, однако, вопреки первому впечатлению, латинские тексты приобретают большее значение в качестве «источников»<sup>37</sup>, поскольку их филологическое рассмотрение дает больше шансов возвести эти сочинения к определенной традиции *авторства* или *авторитета*. В самом деле, в то время как наиболее надежная традиция авторства в славянских текстах связана с кратким упоминанием Иоанна Экзарха (который в X в. располагал сведениями о деятельности Константина Философа как создателя славянской письменности и Мефодия как переводчика литургических текстов), определение авторской принадлежности папских «Посланий» или писем Анастасия-библиотекаря не представляет особых трудностей. И даже при отсутствии достоверных данных об авторе «Итальянской легенды» и «Обращение баварцев и хорутан», можно с достаточной точностью определить время и место их создания. И, наконец, авторство двух греческих памятников подтверждается прочной традицией («Болгарская легенда» принадлежит Феофилакту, а «Охридская легенда»<sup>38</sup> — Димитрию Хоматиану), что позволяет рассматривать их в качестве «источников». Тем не менее необходимо уточнить, что они могут считаться прямыми источниками для изучения типичной ситуации XII в., но не IX и X вв.

Основная проблема, впрочем, состоит не в признании большей или меньшей достоверности единичных славянских, латинских или греческих «источников» для изучения славянской полемики о языке на рубеже IX и X вв. Главное — умение разграничивать в нашем критическом прочтении все специфические «исторические семантические поля» согласно вышеизложенным критериям оценки переданного текстового материала. До проведения более подробного

филологического анализа имеет смысл выделить, в целях нашего исследования, основные мотивы «вопроса о языке» в эпоху Кирилла и Мефодия, пользуясь всеми имеющимися памятниками и не претендуя на достижение хронологической точности, которая превосходит реальные возможности доступных нам исследовательских средств. При внимательном рассмотрении крайне трудно отличить полемические мотивы, восходящие к «вопросу о языке» в эпоху Кирилла и Мефодия, от тех, которые развились впоследствии в рамках кирилло-мефодиевской традиции. Проблемы критики текста источников переплетаются с общими вопросами истории идей, и сложно сказать, в какой из этих двух областей мы сталкиваемся с большей неопределенностью. Поэтому при настоящем состоянии наших знаний имеет смысл с самого начала признать неизбежное искажение пропорций в исторической перспективе и заняться выделением основных и, следовательно, наиболее устойчивых мотивов.

4. В противоположность бывшему модным сравнительно недавно мнению современные исследования кирилло-мефодиевского периода имеют тенденцию рассматривать первые дискуссии, сопровождавшие использование славянского языка в IX в. в миссионерских, а затем и в литургических целях, на общем фоне греко-латинской христианской культуры, а не в категориях политического и религиозного противостояния Константинополя и Рима<sup>39</sup>. И в самом деле, изучая различные аспекты «вопроса о языке» у славян, лучше обращаться к «общей» традиции христианского мира в подходе к языку, а не к идеологическим и практическим подходам, якобы сложившимся в эпоху между каролингским переустройством Запада и расколом Михаила Кирулария и распространением восточного христианства вплоть до Руси на Востоке. На мой взгляд, даже поверхностный анализ христианской традиции предшествующих семи столетий дает нам достаточно материала, позволяющего исключить возможность описания данной проблемы в рамках отношений между «романо-германским Западом» и «византийским Востоком» согласно идеологическим и политическим схемам послекаролингской Европы.

Идея, что слово Христово может распространяться и на ученом и на народном языке, и у просвещенных народов и среди варварских невежественных племен без каких-либо ограничений в риторике или грамматике, изначально присуща христианству. Однако не менее древними и исконными представляются и возражения

против безразличного использования любых языковых средств. Апостольское служение связано не только с распространением Благой Вести, но и с изменением образа жизни: одно дело «возвещать» новую жизнь, то есть «проповедовать Евангелие», другое — «христианизировать», то есть включать новые народы в юридический, политический и моральный мир христианства. Следовательно, суть христианской полемики об использовании языков и о границах их функций может быть сведена к соотношению «распространение Евангелия — организация христианской жизни», синонимами которого в конкретных исторических контекстах могут служить такие пары антонимов, как «проповедь — литургия», «миссия — администрация», «проповедь Евангелия — христианизация».

Помимо этих практических причин представляется возможным признать и наличие с самого начала христианской традиции собственно идеологических оснований для возникновения «вопросов о языке». С этой точки зрения образцовым примером традиционной дихотомии, впоследствии увековеченной в христианской практике, является дохристианский александрийский мир, в котором осуществлялась греко-иудейская конвергенция, представленная Септуагинтой. Важно подчеркнуть, что египетско-палестинская культура, из иудейских корней которой развилось христианство, уже в период эллинизма разработала как религиозно-конфессиональный, так и политико-риторический аспекты основного «вопроса о языке». Главным было противопоставление греческого и еврейского языков, а вокруг этой центральной пары противоположностей возникали и другие вопросы: то о соотношении еврейского и арамейского, то о соотношении разговорного греческого, представленного эллинистическим койне, и аттического греческого высокой риторической традиции<sup>40</sup>.

Материал для обобщающего изучения традиции «вопроса о языке» начиная со средневековой полемики, построенной на противопоставлении *ученого и невежественного, придворного и простонародного, священного и мирского, аристократического и народного, универсального и национального* и т. д. (этот перечень пар, построенных по принципу «тезис—антитезис» и наводящих на мысль о диалектике, заставляет снова задуматься о границах между историей и историографией), на первый взгляд может показаться полностью изученным и систематизированным за долгие века толкования. На самом деле даже эти немногие упомянутые мною интерпретирующие понятия и соответствующие им исторические реалии обычно остаются вне поля



зрения современных филологов. Несмотря на наличие немногих солидных исследований (таких как классический для своего времени труд Г. Барди или монументальное собрание материалов А. Борста)<sup>41</sup>, прецеденты «вопросов о языке» в романо-германской Европе с каролингских времен (византийская традиция тоже часто остается «за кадром») еще ждут адекватного исследования. В итальянских исследованиях по истории языка удивляет отсутствие широкого исторического взгляда, например при изучении предшественников «*De vulgari eloquentia*» Данте<sup>42</sup>. Даже когда ученые не замыкаются на простом соотношении латыни и *vulgare*, понимаемом как синтез всевозможных исторических, социальных, идеологических, культурных и политических взаимодействий, они редко выходят за пределы «европейских», максимум латино-германо-греческих представлений, согласно которым территория христианского мира соответствует средневековой романо-германской космографии эпохи Карла Великого и крестовых походов. Однако обращения хотя бы к некоторым из вышеуказанных исторических сведений достаточно, чтобы осознать историческую несостоятельность всех исследований «вопроса о языке» в христианской традиции, которые не восходят к иудейско-эллинистическому миру, в лоне которого и родилось христианство.

Немало медиевистов и специалистов по Новому времени обнаруживает застарелую склонность ставить в центр своих исследований европейский континент или, по крайней мере, все входившее в состав Римской империи Средиземноморье (от Понта Эвксинского до Геркулесовых Столпов), даже когда речь идет об источниках христианской культурной традиции. Однако, может быть, нелишним будет напомнить, что основные культурные споры в раннем христианстве отражают афро-азиатскую культуру с центром восточнее Пелопоннеса и Ливии и южнее Босфора и Константинополя. Действительно, христианство обосновалось в Европе не ранее III в. и во всяком случае до этого времени не латинизировалось. Только после последнего восстановления единства империи при Юстиниане, между VI и VII вв., европеизация христианства приспособилась к политической и экономической ситуации нового типа. Окончательный вид она приобрела уже в эпоху Каролингов, в частности благодаря вызванным арабскими завоеваниями радикальным изменениям в области зарождения христианства, между побережьем Сирии и провинцией Африка.

Греко-латинский христианский мир IX в., в котором возник первый «вопрос о языке» у славян, — достаточно недавнее политико-

культурное образование. К середине IX в. центр экономического и военного соперничества переместился из Средиземноморья на европейский континент, так что как романо-германский, так и византийский мир могли осуществлять деятельность по проповеди Евангелия, она же колонизация, за Дунаем и «*limes sorabicus*». И неудивительно, что как историки, так и филологи обращаются именно к той эпохе, к Страсбургским клятвам и миссии Кирилла и Мефодия в поисках политических и языковых истоков новой Европы, уже тогда стремившейся отождествить себя со всей «Христианской Республикой»<sup>43</sup>. Однако было бы крайне опасно смешивать имперские амбиции нового европейского христианского мира с религиозной и культурной христианской традицией, которая еще в значительной степени оставалась восточной, неевропейской, эллинистически-иудейской даже в своей полемике против язычников и иудеев. В целях данного исследования важно обратить внимание не на соперничество Рима и Византии относительно миссии в центрально-восточной Европе в IX в., а на доктринах, выработанных в предшествующие века в рамках различных политических и культурных ситуаций<sup>44</sup>.

В Послании к Римлянам (1: 14—15) апостол Павел обращается к иудеям общины, собравшейся в столице латинского мира (то есть за пределами первоначального неевропейского эллинистически-иудейского христианства): «Я должен и Еллинам и варварам, мудрецам и невеждам. Итак, что до меня, я готов благовествовать и вам, находящимся в Риме»<sup>45</sup>. Многие стороны этого высказывания использовались впоследствии восточным христианством, в особенности славянским, с целью указать на провиденциальность миссионерского пути с Востока на Запад. Слова апостола Павла были включены во внутреннюю полемику в иудео-христианском мире, где языковой фактор имел первостепенное значение. Культурный симбиоз, выраженный в Септуагинте и в синкретических греко-иудейских тенденциях птоломеевой эпохи, не проник вглубь палестинского иудаизма, и еще в I в. христианской эры раввины запрещали верующим использовать греческий язык<sup>46</sup>. Полемика религиозно-языкового характера переносилась в национально-конфессиональный план. Настоящий иудей не мог с легкостью перейти в языковой и культурный эллинистический мир, не отказавшись от национально-конфессиональных основ традиции Израиля в пользу эллинистического космополитизма. Поэтому запрет греческого языка носил

скорее характер защиты от внешнего духовного влияния, нежели утверждения собственной языковой индивидуальности. Впрочем, «национальным языком» евреев был не древнееврейский, а своего рода интерлингва — арамейское койне<sup>47</sup>. В результате споры о языке, проходившие в лоне иудаизма I в., основывались на таких уже тогда достаточно сложных понятиях, как ученый язык, или язык текстов, естественный язык, национальный язык, языковой синтез различных диалектов, питаемых культурным единством, священный язык или этноконфессиональный язык и т.д. В иудео-христианской среде<sup>48</sup>, в открытых евангельской проповеди иудейских общинах, среди которых были и адресаты Послания к Римлянам апостола Павла<sup>49</sup>, существовали те же предубеждения, которые побуждали наиболее щепетильных евреев избегать греческого как орудия чуждой духовности. Споря с узким национально-конфессиональным сектантством тех, кто превратно понимал значение «избранности» народа, получившего Закон, великий апостол напоминал иудеям: «...над нами, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников» (Рим. 9: 24), чтобы «как и у Осии говорит: „не Мой народ назову Моим народом...“» (Рим. 9: 25) и «первый Моисей говорит: „Я возбужу в вас ревность не народом, раздражу вас народом несмысленным“», поскольку «здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его» (Рим. 10: 12) и «ибо написано: ...всякий язык будет исповедовать Бога» (Рим. 14: 11). Таким же образом язычники, призываемые к участию в христианском откровении, смогут осуждать любые проявления конфессиональной исключительности, включая исключительность языковую, как форму сухого истолкования Закона, противостоящего новому духу, принесенному людям Благодатью.

Итак, первое возражение против стремления ограничить Слово одним избранным языком ведет к истокам христианского представления об апостольской деятельности. При этом следует подчеркнуть, что суть этой полемики не сводится к противопоставлению, например, греческого и латинского, как это будет несколько веков спустя. Даже антитеза иудейского и эллинского не поддается аналогичным интерпретациям, поскольку господство греческого в первые века христианства не использовалось против иудейства в языковом плане, что доказывает, начиная со II в., перевод Писания с древнееврейского на сирийский (один из диалектов арамейской языковой общности)<sup>50</sup>. Латинский язык, как и сирийский, с самого начала

использовался для проповеди Евангелия, точно так же как коптский у египетского монашества<sup>51</sup>. Не было запрещено пользоваться и менее известными разговорными языками, такими как пунический или берберский в Африке или, как говорит Евсевий о святом Иринее, «*περὶ βαρβαρὸν διάλεκτον*» среди кельтов<sup>52</sup>, чтобы быть лучше понятым в миссионерском служении.

Более глубокий анализ языковой проблемы в первые века христианства вплоть до установления *christianitas latina* в Западной Европе и окончательной европеизации новой религиозной цивилизации в контексте политического наследия Римской империи и идущей из классической эпохи дихотомии греческого и латинского выходит за рамки данного исследования. Однако я хотел бы еще раз обратить внимание на огромную важность исторических тенденций, явствующих даже из немногих вышеупомянутых общих данных. В IX в., то есть в непосредственно интересующий нас период, когда первые славянские народы вошли в христианскую Европу, сложились особые политические условия, которые привели к возобновлению «вопроса о языке» в связи с новой миссией в центрально-восточной Европе. И если практические требования в рамках греко-латинского, или же римско-византийского, христианского мира были новыми, то совсем не новыми были основные теоретические положения. Решения Турского собора 813 г.<sup>53</sup> о соотношении латыни и *volgare* возвращали к вопросам, о которых с первых веков много спорили в христианском мире. По существу, речь шла о восстановлении традиционной практики, следуя которой уже во времена Диоклетиана Прокопий в Скифополе читал Писание по-гречески, а объяснял его на языке местного населения, то есть на сирийском<sup>54</sup>. По свидетельству «*Peregrinatio Egeriae*» (или *Aetertiae*)<sup>55</sup>, подобная практика существовала в IV и V в. в землях первоначального распространения христианства: греческий оставался официальным языком, то есть на нем читалось Писание, а затем, по необходимости, объяснялось на сирийском или латинском. Впоследствии сирийский, в свою очередь, утвердился в качестве официального языка со священными функциями, и на нем даже были созданы великие творения Ефрема Сирина<sup>56</sup>. Однако этот факт не должен вводить нас в заблуждение и приводить к мысли, что принятие сирийского языка как вспомогательного в миссионерской деятельности, наряду с греческим, отражает ситуацию, выходящую за рамки общей схемы, согласно которой веками будут использоваться все подходящие языковые

средства для объяснения смысла текстов, написанных на религиозно кодифицированном языке. Можно руководствоваться тем же критерием при оценке реальной роли латинского языка как более распространенного среди простого народа, чем греческий, в Африке II—III вв.<sup>57</sup> Таким образом, сущность первого «вопроса о языке» у славян в лоне греко-римского христианства после миссии Кирилла и Мефодия 863 г. следует искать не в самих аргументах полемики, подчас традиционных, а в их функции в особом политико-религиозном контексте того времени. Важно еще раз подчеркнуть решающее значение первого «вопроса о языке» у славян, обсуждавшегося начиная с IX в., для изучения языковой и культурной истории всей Европы. И исследователям языковых цивилизаций романо-германского мира стоило бы лучше изучить те аргументы, которые в «Житии Константина» и других текстах общего происхождения вложены в уста первого славянского апостола в полемике с латинским клиром.

5. Недостоверность источников, о которой я говорил выше, не позволяет восстановить великую полемику Кирилла и Мефодия о языке, не искажая перспективы из-за хронологической неопределенности нашей реконструкции. Однако из этого не следует, что из исследования всех находящихся в нашем распоряжении памятников нельзя составить общую картину использовавшихся в этом вопросе доводов, как во времена Кирилла и Мефодия, так и в последующей традиции. Это была исключительная по своим масштабам и резонансу дискуссия. Традиционные теоретические мотивы, восходящие прежде всего к христианской доктрине, но связанные также и с риторическими понятиями греко-римской античности, включаются в новый политический и культурный контекст римско-варварской Европы, где нации обособлялись в рамках двух зарождающихся конфессий — латинской и византийской (в дальнейшем «римско-католической» и «православной»). В то же время отношения между варварскими и цивилизованными народами соотносились с аналогичным противопоставлением иудеев и язычников, а следовательно, и языков: священных, или избранных, и народных, национальных.

С самого начала Кирилл и Мефодий повели полемику против языковой исключительности в европейском христианском мире в IX в. Тенденция считать латинский и греческий официальными языками христианства была неизбежным следствием перемещения центра церкви из первоначально афро-азиатского ареала на восток Средиземноморья, на территорию древней Римской империи.

Этот великий перенос (*translatio*), начатый императором Константином и впоследствии разработанный соборами, который решал, в частности, деликатный вопрос об отношениях в административном плане между «первым Римом» и «вторым Римом» (Константинополем)<sup>58</sup>, был принят как провиденциальный и стал частью учения всех тех, кто хотел оставаться в рамках ортодоксальности. И «Житие Константина» (главы VI и X), и «Житие Мефодия» (I), пусть даже преследуя разные цели и по-разному расставляя акценты, содержат, тем не менее, надлежащие пояснения на этот счет. С другой стороны, изначальное понимание церковной общины, основанное на соборности управления патриархатами, было преодолено в IX в. вследствие возвышения константинопольского патриархата над александрийским, антиохийским и иерусалимским. Закат великих христианских центров в Киликии, Сирии, Палестине и Египте привел к «византинизации» церковной жизни на Востоке, соответствующей «романизации» христианского Запада. Однако на христианском Востоке сохранялась ситуация более открытая для возрождения древнего этноязыкового плюрализма по сравнению с латинским Западом. Так, если на западе Греции «романизация» христианства автоматически приводила к языковой «латинизации», поскольку единственным авторитетным языком была латынь, то на Востоке греческий не имел подобного влияния на языки с древней религиозной традицией, какими были сирийский и, прежде всего, древнееврейский. Этим объясняется большая расположенность Византии к принятию в практику церковной жизни нового языка, например славянского, в то время как политика Рима, следовавшего особой традиции в доктрине и администрации, была более сдержанной.

Независимо от различия в подходах, обусловленного разными традициями римского и греческого христианского мира, вопрос о необходимости и рамках признания новых языков так или иначе возникал из конкретных потребностей проповеди, связанных с великой миссионерской и колонизаторской деятельностью, начатой одновременно Византией и романо-германским Западом в IX в. Для обращения язычников в Центральной и Восточной Европе нужны были миссионеры, которые знали бы их язык<sup>59</sup>. Но до какого предела могла доходить деятельность миссионеров-переводчиков? «Вопрос о языке» в связи со славянами развивался именно в контексте этого основного вопроса.

Сложно сказать, насколько ответственные за миссионерскую политику в Риме и Константинополе отдавали себе отчет в значимости славянского языкового единства. Представляется, что константинопольский патриархат находился в более благоприятных, нежели папский престол, условиях для проведения реального этноязыкового исследования на территориях язычников восточнее и севернее демаркационной линии, идущей от Балтийского моря по Эльбе и Зале до нижнего течения Дуная и Черного моря. Длительная дипломатическая и военная практика по защите морских рубежей и границ, проходивших по Дунаю, а также засвидетельствованная в трудах от Клавдия Птолемея до Прокопия, Менандра Протектора и Феофилакта Симокатта научная традиция позволяли византийским правителям достичь, вероятно, невысказанного для Рима уровня информации. А поэтому если в Риме процесс христианизации отождествлялся с латинизацией, то в Константинополе были менее склонны воспринимать религиозное завоевание славянского мира как эллинизацию. В любом случае для объяснения разницы в подходах двух главных центров христианского мира необходимо учитывать, что Рим больше заботился о сохранении равновесия Востока и Запада, в том числе и в миссионерской деятельности, чем о завоевании Восточной Европы. В этом смысле латинский монолингвизм мог восприниматься как западная особенность, в противовес плюралистическим представлениям христианского Востока<sup>60</sup>. «Вопрос о языке», поставленный миссией Кирилла и Мефодия, следует рассматривать скорее как долгий и сложный «пограничный конфликт» в контексте споров о юрисдикции, нежели как теоретическую и политическую полемику, касающуюся всей политики христианского мира.

При рассмотрении в свете политико-административной ситуации того времени полемика Кирилла и Мефодия о принятии славянского языка как языка религии сводится к вопросу о том, может ли он исполнять литургическую функцию, или же область его применения должна ограничиваться проповедью. Римская церковь, несомненно, придерживалась последнего мнения, так как оно соответствовало принятым к этому времени решениям по поводу романских и германских народных языков. Что же касается позиции византийской церкви, то из исторических событий сложно извлечь столь же однозначные выводы. Константинополь поддерживал славянскую школу, основанную Кириллом и Мефодием, и пользовался ее духовным

наследием в дальнейшей миссионерской деятельности среди других славянских народов. В то же время он боролся с кирилло-мефодиевским стремлением к автономии, когда оно становилось политическим оружием сепаратизма внутри византийской государственной общности, как это было в Болгарском государстве в X в.<sup>61</sup>. Именно это двойственное отношение в период, непосредственно последовавший за миссионерской деятельностью Кирилла и Мефодия в Моравии и Паннонии, затрудняет правильную интерпретацию памятников, поскольку очень сложно четко разделить мотивы полемики в рамках «вопроса о языке» в IX в. на границе римской и константинопольской юрисдикций от мотивов, выработанных позднее, уже внутри политической и религиозной общины «греко-православного» мира. Таким образом, необходимо еще раз подчеркнуть, что использование памятников с различной и неясной датировкой неизбежно приводит к хронологической неопределенности.

6. Согласно нашим источникам, основное оправдание методов Константина-Кирилла и Мефодия состоит в прославлении проповеднической деятельности как долга и как необходимости. Христианизация славян есть не что иное, как историческое осуществление божественной воли, поскольку Бог хочет спасения всех. Такое представление со ссылкой на слова апостола Павла (1 Тим. 2: 4: Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины») содержится в качестве программного в «Житии Константина» (I, 1), подтверждается еще более авторитетной цитатой (поскольку слова апостола Павла стоят в начале императорского послания Ростиславу Моравскому) в «Житии Константина» (XIV, 16) и выражается, хотя и иными словами, в «Житии Мефодия» (I, 12); его же мы находим в философском вступлении к трактату черноризца Храбра «О писмех». В «Житии Константина» (XV, 3) конкретный смысл Промысла как «языкового» спасения посредством миссионерской деятельности еще более подчеркивается обращением к книге пророка Исаии (32: 4): «И отврьзоше се [по] пророчьскому словеси оушеса глоухныхъ и оуслышати книжьная словеса, и языкъ ѡсьнь бысть гоугнивыхъ». В «Болгарской легенде» (в греческом «Житии Климента Охридского» Феофилакта) представление о «близком» к людям Боге (II, 4: «Θεὸς γὰρ ἐγγύζων ἐγὼ εἶμι, καὶ οὐ Θεὸς πόρρωθεν»<sup>62</sup>) снова используется для прославления деяния Слова, которое в конкретном человеческом языковом выражении освобождает людей от «алогии», то есть от немoty, связанной с лишением дара речи (III, 5: «τὶ γὰρ τῷ



λόγῳ λόγου τοὺς λογικοὺς ἀλογίας λυτρομένου τερπνότερον...»<sup>63</sup>). Необходимость распространения Слова становится господствующим мотивом всей аргументации в пользу освобождения славянского языка от духовной немоты. В так называемом Прогласе утверждается, что «неграмотная душа» как бы мертва («...доуша безбоуковъна мрътва являється въ чловѣцѣхъ»<sup>64</sup>). Иоанн Экзарх в своем «Прологе» к «Богословию» Иоанна Дамаскина обращается к авторитету Псевдо-Дионисия Ареопагита для утверждения тезиса о том, что с верующими нужно говорить так, чтобы они могли понимать<sup>65</sup>. Помимо всевозможных разногласий о пределах миссионерской деятельности в наших источниках не указывается ни на какие серьезные расхождения между Римом и Константинополем по вопросу о распространении Слова среди новых народов. Согласно славянскому тексту послания Адриана II, содержащемуся в «Житии Мефодия» (VIII)<sup>66</sup>, папа римский оправдывает миссионерскую деятельность Кирилла и Мефодия, приводя доводы, которые станут основными во всей апологетической кирилло-мефодиевской традиции: славян достигла Благодать, побудившая их искать Бога посредством как веры, так и дел (ср. Рим. 1: 9) и давшая им два земных способа спасения, то есть Святой Престол и императора. И часто, прежде всего в «Житии Константина», подчеркивается роль императорской власти в восхождении к спасению новых народов, которых коснулась Благодать: см.

VI, 47: Онъ же рече: тѣмъ же не подобають || намъ зазирати, пониже римляномъ вси дажемъ дань;

X, 52: ...наше бо царство нѣсть римско, нъ Христово...;

XI, 31: ...якоже даль ѣсть богъ власть || надъ всѣми языки цароу христьяньскоу и моудрость съвь||шеноу, тако и вѣроу въ нихъ, и кромѣ же никътоже не можетъ || живота вѣчнаго жити;

XIV, 19: Подвигни се || съ нимъ спѣшьно... нъ все || подвигни не лѣнити се... да||и ты, приведи же подвигомъ твоимъ в божии разоумъ... подобно великомуу цароу Коньстанътиноу.

Необходимость-долг следовать по указанному Богом пути, идет ли речь о миссии императорской власти или о конкретных деяниях вдохновленных Благодатью людей, настойчиво подчеркивается посредством глагола «въздвигнуоти», существительного «подвигъ» и других производных от корня «двиг-», что значит движение, импульс, действие. Факт этот заслуживает специального изучения<sup>67</sup>. Я же ограничусь здесь указанием на значение «въздвигнуоти» как эквивалента греческого ἐξεγείρειν ('вызывать', 'возбуждать', 'создавать')

в том особом смысле, в котором мы находим его в словах апостола Павла в Рим. 9: 17:

Dicit enim Scriptura Pharaoni: quia in hoc ipsum **excitavi** te, ut ostendam in te virtutem meam;  
*λέγει γὰρ ἡ γραφή τῷ Φαραῶ ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου;*  
 глаголет бо Писание Фараонови: Яко на истое сие **воздвигохъ** тя, и да возвестится имя мое по всей земли;

(1 Кор.):

Deus vero et Dominum **suscitavit**: et nos **suscitabit** per virtutem suam;  
*λέγει γὰρ ἡ γραφή τῷ Φαραῶ ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου;*  
 Бѣ же и Гда **воздвиге** силою своею.

Отношения между божественным «воздвижением» и деянием праведников, «воздвигнутых» к высшему благу, конкретизируются в «подвиге», возвышенном и возвышающем деянии, доказательстве общности божественной Благодати и человеческой деятельности.

7. В рамках того, что со всеми оговорками, касающимися хронологического разграничения, можно в целом назвать «кирилло-мефодиевской идеологией», понятия Божественного вдохновения, Промысла и действия Благодати рассматриваются в свете политической полемики. Если принятие славян в христианский мир было необходимым и неизбежным уже в силу самого Промысла Бога, желающего не погибели, а спасения всех людей, то способы искупления славян зависят от условий политической и религиозной истории человечества. Речь шла об ответе на деликатный богословский вопрос, входит ли в замысел Провидения постепенное и опосредованное распространение Слова спасения, то есть избирает ли Оно власть Империи в качестве основного миссионерского средства и отграничивает ли в отношении авторитета прямых получателей вести Христовой от тех, кому суждено быть искупленным «в последний час», уже не непосредственно от апостолов, а косвенным путем расширения первоначальной апостольской проповеди. От принятия последнего положения зависит иерархическое подчинение новообращенных как в духовном, так и в административном и социальном плане. На практике именно это было основанием восприятия христианизации как латинизации или эллинизации, то есть включения новых народов и стран в теократически понимаемые юрисдикции

Рима и Византии. Поскольку существует «священная власть», посредством аналогичной интерпретации явления Слова можно установить соответствующие «священные языки». Однако если языком христианского Рима была латынь — язык империи, избранной Провидением для земной жизни Христа<sup>68</sup>, то императорская власть, ставшая христианской при Константине и со времен Константина обосновавшаяся в Константинополе («втором Риме»), считала себя прямой хранительницей не только греческого, но и иудейского наследия в духе иудео-эллинистического синтеза и единства Ветхого и Нового Заветов. Отсюда в рамках общей троичной типологии был выработан принцип «трех священных языков»: еврейского, греческого и латинского. Первый символизирует эпоху Закона и ожидания от века, проповеданного пророками, другие два — высший момент благодати и «последние времена» мира (однако этот принцип так никогда и не был окончательно сформулирован)<sup>69</sup>.

Кирилло-мефодиевская идеология является в значительной степени прямым опровержением этой статичной концепции исключительности. Основные пункты полемики в пользу славянской автономии в церкви Христовой касаются сути преемственности апостольского служения, незаконности принципа «трех языков», равноправия славянского языка, функции новой «священной власти» (от правителей Моравии до Болгарии, согласно провиденциальной преемственности, которая потом распространится на Сербию и Русь, пока не перейдет на всю *Slavia orthodoxa*), созданной вследствие постоянного распространения Слова, источника православия (который нужно искать в священных текстах и примерах из традиции, а не в юрисдикции предварительно установленной власти). Все это хорошо вписывается в мотивы «вопроса о языке», в том числе и в силу понятийного отождествления «языка», «народа» и «нации» в славянском слове «языкъ» («язык» и «совокупность говорящих на определенном языке»): см., например, *языкъ* = *γλῶσσα* в Рим. (14: 11) («καὶ πᾶσα *γλῶσσα* ἐξομολογήσεται τῷ Θεῷ», «et omnis lingua confitebitur Deo», «и всякъ *языкъ* исповестся Б҃гови»); *языкъ* = *ἔθνος* в Рим. 11: 25 («ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν *ἐθνῶν* εἰσέβη», «donec plenitudo Gentium intraret», «дондеже исполнение языковъ внидеть»)<sup>70</sup>.

8. Принцип апостольской преемственности в смысле продолжения прямого действия Благодати на не искупленных, но стремящихся к *подвигу* знания людей, настойчиво утверждался с целью опровержения тезиса о том, что народы, принятые в христианский

мир позже совершенной эпохи воплощения Слова, имеют более низкий статус. «Болгарская легенда» прямо отсылает по этому поводу к евангельскому изречению: «Так будут последние первыми, и первые последними» (Мф. 20: 16), определяя вход славян (в данном случае «болгар») в христианский мир как вход в «виноградник Господень»:

τὸ τῶν βουλγάρων ἔθνος... τὴν ἀληθινὴν καὶ ἀπλανεστάτην ὁδὸν, τὸν Χριστὸν, ἐπέγνωσαν, οἵψε μὲν καὶ περὶ τὴν ἐνδεκάτην ἢ δωδεκάτην τὸν θεῖον δ' οὖν ἀμπέλωνα εἰσεληλυθὸς τῇ τοῦ καλέσαντος χάριτι...<sup>71</sup>

Однако наиболее значительный, чаще всего встречающийся и лучше разработанный аргумент касается «равноапостольного» достоинства славянских евангелистов. В обобщенном варианте этот тезис звучит так: Бог никогда не перестает благотворно влиять на судьбы человечества с целью его спасения. Приход Христа ознаменовал начало новой эры, когда предвозвещенная *Благодать* заменяет ветхий *Закон*, данный Израилю. В эти новые и «последние времена», после великого деяния *апостолов*, исполнивших послание *ветхозаветных патриархов, отцов и пророков*, *Благодать* не перестает действовать прямо, а, напротив, постоянно проявляется через избранных и вдохновенных свыше людей. Так, в провиденциальной истории мира вслед за *апостолами*, призванными самим Спасителем, выступают сначала *мученики*, затем *праведники* (или же отцы церкви, утверждающие истинное учение) и, наконец, *учители*. Поэтому в апологетической традиции Константин-Кирилл и Мефодий, будучи учителями, считаются прямыми орудиями *Благодати*. Они не являются «апостолами»<sup>72</sup>, поскольку действуют в иной период провиденциального хода истории, но равны апостолам, ибо движимы тем же духом и стремятся к достижению той же цели. И в подчеркивании мотива *Благодати*, ознаменовавшей новую эру по сравнению с *Законом* (тема эта будет постоянно встречаться в славянской православной литературе), и в толковании вдохновляющего вмешательства Божия, постепенно открывающегося через разных провозвестников, ясно прослеживается влияние апостола Павла. То, что апостол Павел говорит об отношении Евангелия и Ветхого Завета, например, в Гал. (4: 21—31) (где дается интерпретация истории Исаака и Измаила, которая станет отправной точкой для Илариона Киевского на Руси в XI в.) и в Кол. (2: 14) («Истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту»), побуждало к полемике и с разных сторон освещало слова Христа: «Не думайте, что Я пришел нарушить

закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5: 17). Что же касается провиденциальной преемственности боговдохновенных людей, то, помимо косвенной передачи слов Павла в Деяниях (14: 16—17) (Бог, «который в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные...»), главы 2, 3, 4 Послания к Ефессянам представляли собой основной аргумент для новообращенных: «...Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем...» (Еф. 2: 19—20), или же: «И Он поставил одних Апостолами, других — пророками, иных — Евангелистами, иных — пастырями и учителями» (Еф. 4: 11). Таким образом, славянскую экзегетическую концепцию, прославляющую в Кирилле и Мефодии своих учителей, можно возвести к этому последнему отрывку Послания к Ефессянам.

Учитывая характер наших источников, сложно определить, в какой мере эта интерпретация отражает уже имевшиеся у славян в IX в. взгляды, а в какой — освящает концептуальные обобщения, типичные для более позднего периода защиты уже утвердившейся в своей языковой и литургической практике кирилло-мефодиевской церкви, стремившейся к большему признанию своей автономии. Однако в любом случае следует подчеркнуть полемическую функцию учения об апостольской преемственности в «вопросе о языке». Из отрицания более низкого духовного статуса недавно обращенных народов следует опровержение идеи о том, что славянский язык ниже «трех языков»; и об этом наши источники высказываются предельно ясно.

Первую главу «Жития Мефодия» по праву можно считать своего рода манифестом кирилло-мефодиевского движения. В начале ее мы находим богословские основания славянского учения о преемственности апостольства: благодаря разуму можно подняться к познанию Творца, являющегося в творении; чтобы помочь нам в этом восхождении, Благодать — дар милосердия после первородного греха, совершенного осознанно и по наущению лукавого — является через избранных людей, посредством которых Бог дает примеры благих дел и подвигов («...и навѣ людѣмъ дѣла ихъ и подвигъ || да сѧ тѣмъ подобѣе вѣси на доброу оустили»; «Житие Мефодия» (I, 12)). Остальная часть главы содержит перечисление подобных примеров в их провиденциальной последовательности начиная от

патриархов, отцов церкви и пророков Ветхого Завета вплоть до христианской эры и до утверждения истинной веры отцами соборов. После этого богословского вступления агиографическое повествование во II главе начинается с прямого оправдания апостольских деяний Мефодия, то есть с включения подвига учителя, первого моравского архиепископа, в милосердный замысел провидения. Здесь, как и в начале «Жития Константина» (текстовое совпадение «Жития Мефодия» II, 1 и «Жития Константина», I, 1 указывает на наличие общего повествовательного образца<sup>73</sup>), положение об апостольской преемственности выражено цитатой из апостола Павла (1 Тим. 2: 4), согласно которой Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». В обоих агиографических вступлениях возможные сомнения по поводу интерпретации слов апостола Павла (принимая во внимание особую контекстуальную связь, отсылающую к божественному желанию спасения для «всех человеков, царей и всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 2: 2), а не для всей совокупности людей в историко-провиденциальном аспекте) разрешаются через обращения к Богу милосердному (в «Житии Константина» I, 1 с большей полнотой — «Бог милостив и щедр...») из Псалма 111 (110) (4: «Милостив и щедр Господь», 5: «Пищу дает боящимся Его; вечно помнит завет Свой...») и книги пророка Иоиля 2: 13 («...ибо Он благ и милосерд, долготерпелив и многомилостив и сожалеет о бедствии»).

Вновь параллельно к «Житию Константина» I, во 2-й главе «Жития Мефодия» подчеркивается прямое божественное воздействие на «наш народ» (в «Житии Мефодия» только «языкъ», в «Житии Константина» I — «родъ», то есть «народ», «племя» без этноязыковой коннотации, и непосредственно вслед за этим также «языкъ») и уточняется, что это произошло «въ наша лѣта», где под «летами» понимается конкретная фаза провиденциального времени согласно предложенной в «Житии Мефодия» (I) схеме. В этом месте в «Житии Константина» (I) стоит обобщающая фраза, сводящая апостольскую преемственность к лаконичному перечислению: «...патриархы же прѣвѣе и || отци, и по тѣхъ пророки, а по сихъ апостолы и моученики || праведными моужи и оучители...»). «Житие Мефодия» может ограничиться словами «после них» («по сихъ», опять очевидное текстовое соответствие с «Житием Константина»), поскольку очевидна логическая связь с тем, что говорилось в

предшествующей главе. И в отличие от автора «Жития Константина» (I), предлагающего читателю образец для подражания в общих рамках предписания апостола Павла «Будьте подражателями мне, как я Христу»<sup>74</sup> (1 Кор. 11: 1), агиограф «Жития Мефодия» сразу же решительно утверждает равенство «учителя» Мефодия со всеми людьми, избранными Богом в ходе истории человечества, от Еноха до апостолов и мучеников и отцов церкви. В этом уравнивании нет дерзости по отношению к священному преданию, поскольку дела и подвиги Мефодия обладают великой ценностью. «Блаженный учитель» славян, по мнению агиографа, выдерживает сравнение со своими святыми предшественниками, оказываясь равным с одними, немного ниже других и выше третьих. Все это рассуждение развивается в нескольких строках с поразительной стилистической точностью при помощи выверенных хиазмов, умело вплетенных в просодическую канву:

Овѣмъ бо равнь бѣ, овѣхъ || же малы мьнии, а другихъ боли,  
словесьныа дѣтеля || прѣспѣвъ, а дѣтельныа словѣмъ. Вьсѣмъ  
бо сѧ оуподобъ ||, вьсѣхъ образъ на себѣ навлаше...<sup>75</sup> («Житие  
Мефодия», II, 2–3).

Тема включения учителя славянского языка в ряд избранных и «подвигнутых» божественным милосердием людей проходит через все повествование «Жития Мефодия» (см. главу VIII, в которой уже упоминавшееся папское послание прекрасно вписывается в понятийный и риторический план кирилло-мефодиевских положений). И наконец, этот основной мотив, изложенный в I главе, возвращается в главе последней в лаконичной формулировке, сходной с встречающейся и в «Житии Константина», I: «И приложи сѧ къ отцемъ своимъ и патри||архомъ и пророкомъ и апостоломъ, оучителемъ, моученикомъ». («Житие Мефодия», XVII, 12)<sup>76</sup>.

«Житие Мефодия» может быть избрано в качестве наиболее типичного памятника кирилло-мефодиевской идеологии, но и другие источники показывают, что определяющее значение в борьбе за религиозно-языковую автономию славян обретает тезис об *апостольской преемственности* и, следовательно, уравнивание славянских учителей с Божьими избранниками, в особенности с апостолами. Анализ памятников ясно показывает, что речь здесь идет не просто об отголосках мотивов Писания в свете духовной генеалогии и не о некоем общем месте повествования, сходном, например, со вступлением к «Церковной истории» Евсевия (тоже посвященном

хронологическому описанию тех, кто «во всех поколениях устно или писаниями сделались посланниками божественного глагола»<sup>77</sup>.

В «Болгарской легенде» (I, 3) с самого начала утверждается ложность взглядов тех, кто «думает, что в наши времена не должно происходить то же, что и во времена древние» («...τοὺς καθ' ἡμᾶς καιροὺς οὐκ ἂν τι τῶν ἀρχαίων χωρῆσαι»), что только тогда возможны были великие чудеса и деяния великих людей и что «наше племя ничего подобного не заслужило от Бога» («...τῇ δὲ ἡμῆτέρα γενεᾷ οὐδὲν τοιοῦτον δωρηθῆναι παρὰ Θεοῦ»). Это не так, поскольку прежним остался «дух природы», то есть духовная сущность мира («τῆς φύσεως λόγος ὁ αὐτός ἐστι»). Из этой предпосылки следует тезис об апостольской преемственности, который незамедлительно развивается как еще одно доказательство «равноапостольного» статуса славянских евангелистов, причисленных к «светочам мира» («...φωστῆρες ἐν κόσμῳ γεγονότες»).

В других греческих памятниках, как и в «Болгарской легенде», отражается идеологический подход, который уже заметно отличается от взглядов, вызвавших в IX в. первую полемику на границе греческой и латинской зон христианского мира. Эти восходящие к более поздней эпохе сочинения носят явный проболгарский характер, отличающийся противопоставлением православного Востока латинскому Западу. Отталкиваясь от узкой и полемической интерпретации Послания к Римлянам апостола Павла, апологеты балканского славянского христианства стремятся представить миссию Кирилла и Мефодия, и в частности путешествие солунских братьев в Рим, как повторение апостольского пути святого Павла, то есть как своего рода «миссию среди римлян». Папа принимает Константина-Кирилла и Мефодия не как верховный понтифик, встречающий призванных для отчета епископов, а скорее как близкий к отходу от своей веры священник принимает тех, кто несет ему ясные знаки Божественной воли<sup>78</sup>. В такой атмосфере «вопрос о языке» сводится к славянской победе над римской уклончивостью, а высокое достоинство славянских учителей уже не утверждается полемически, но превозносится апологетически. В целях нашего исследования необходимо заметить, что и в этих, созданных в иной идеологической обстановке, памятниках ясно выражен тезис об апостольской преемственности. В «Охридской легенде» Кирилл назван «равноапостольным учителем» («...ὑπὸ Κυρίλλου τοῦ ὡς ἀληθῶς Θεοσόφου καὶ ἰσαποστόλου πατρὸς...»). В «Македонской легенде» тот же статус признается еще в более явной форме не только для Кирилла и



Мефодия, но и для их учеников, которые чудесным образом, как святой Петр, освободились из тюрьмы и отправились в Болгарию, сознавая, что пострадали за Святой Дух, как апостолы пострадали за Христа Распятого («...ὥς ποτὲ οἱ ἀπόστολοι διότι κατηξιώθησαν νὰ ἀτιμασθῶσι διὰ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, καθ' ὡς ἐκεῖνοι διὰ τὸ ὄνομα τοῦ σταυρωθέντος Δεσπότης»)<sup>79</sup>.

Положение об апостольской преемственности очевидно восходит к учению апостола Павла, прежде всего к Посланию к Римлянам, где утверждается, что

но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе... (Рим. 84: 21–24)<sup>80</sup>.

Однако специально кирилло-мефодиевская интерпретация этого понятия требует организованного научного исследования, результаты которого нужно будет немедленно отразить в справочниках-комментариях. Текстовые соответствия в «Житии Мефодия» и «Житии Константина», о которых говорилось выше (что само по себе не является показателем их места в традиции в силу неточности свидетельств), поддерживают гипотезу о наличии общего повествовательного образца<sup>81</sup>. Это подтверждается соответствиями с другими текстами, среди которых в целях нашего исследования особого упоминания заслуживает «Слово похвальное Кириллу и Мефодию» из Успенского сборника. В нем развиваются два мотива: апостольского преемства, позволяющего возвести славянских учителей в достоинство апостолов, и соотношения века Благодати и века Закона. Текстовая структура способствует отсылкам не только к «Житиям» Константина и Мефодия, но и к другим сочинениям славянской православной традиции, среди которых в первую очередь необходимо вспомнить ясно соответствующее указанным тематическим образцам «Слово о Законе и Благодати» митрополита киевского Илариона<sup>82</sup>. Вступление к «Слову похвальному» Кириллу и Мефодию содержит общую провиденциальную панораму, которую мы находим в более развернутой и полной форме в «Житии Мефодия» (I) и в более сжатом виде в «Житии Константина» (I). Основной тезис, касающийся церковно-языкового самоопределения славян, выражен в следующих словах:

...не хощеть бо || сѣмьрти грѣшъникоу, нѣ обращению юго и по-  
 каѣнию, аще наипаче приле||жить на злобоу кѣждо члѣкъ. не оста-  
 ви бо създания своего милости||выи Бѣ, ни забы дѣла роукоу  
 своею, нѣ на каѣждо лѣта и врѣмена || избѣра моужа и яви  
 дѣла ихъ и подвигы людѣмъ, да быша, сѣ тѣмъ || подобаще жи-  
 воть бесконъчъныи обрѣли, и по тѣхъ прѣрокы, по прѣр||цѣхъ же  
 апѣлы, по апостолѣхъ мѣнкы, и правѣднына моужа и оучителя ||  
 юже сѣ и събысть въ .З. (7) вѣкъ нашъ. рѣша бо шни: слѣпии  
 прозѣратъ, глаосии оуслышать слово книжное и вси възгѣлють  
 различныи языки величина бжѣи<sup>83</sup>.

Выделение общего текстового материала из этой части «Слова похвального» и других сочинений кирилло-мефодиевской традиции, начиная от «Житий» и кончая трактатом Храбра, не представляет особых трудностей благодаря тому, что это утверждение приобретает характер устойчивой формулы. Стоит, однако, указать на явные следы работы по сокращению текста, прослеживающиеся в словах «по тѣхъ». Сложно было бы верно интерпретировать этот отрывок, не включая данный связующий элемент в более широкий контекст, следующий из указанных выше сопоставлений. И действительно, здесь «после тех» относится к людям, избранным Богом *во все времена*, чего не должно было бы быть, поскольку ряд пророков, апостолов, мучеников, праведников и учителей *включается* в провиденциальную хронологию «каѣждо лѣта и врѣмена», а не следует за ней. Таким образом, истинный и традиционный смысл, явствующий из восстановления положения об апостольской преемственности, выясняется в нашем историко-филологическом прочтении помимо грамматического смысла. А что эта основанная на теории интерпретация, игнорирующая ближайший контекст, оказывается все же правильной, проявляется прежде всего в уточнении в конце периода: «что произошло в седьмой наш век». «Век седьмой» представляет собой «последние лета»<sup>84</sup>. Составитель «Слова похвального» явно копирует повествовательную схему, на которую опирается положение о непрерывности действия Божественного милосердия и апостольства. Но его изложение неправомерно разрывает провиденциальный ход человеческой истории, помещая всю эпоху от пророков до учителей после эры избранных и вдохновенных «мужей». Однако, если сравнить этот отрывок, например, с «Житием Константина» (I, 1), где «по тѣхъ», то есть «после них», служит для соединения *пророков с патриархами и праотцами* более древних времен в единый ряд, включающий (после другого «по сихъ», который указывает на начало последней эпохи — эпохи

Благодати) также апостолов, мучеников, праведников и учителей, то ясна становится случайность подобного разделения, связанная с формальными и техническими проблемами компиляции. В любом случае важно засвидетельствованное присутствие основного тезиса, восстановленного мною с опорой на аргументацию «апостольской преемственности», даже в явно сокращенном тексте. В этом смысле представляется возможным сравнить «Слово похвальное» с другими славянскими текстами, как болгарскими, так и русскими. Например, со «Словом о Законе и Благодати» Илариона Киевского его сближает аналогичное противопоставление Авраама (символ Закона) и Константина и Мефодия (символов Благодати). Аналогичную функцию библейской цитаты «родъ правыхъ блгословить сѧ» (Пс. 112 [111], 2) можно также отметить в «Слове похвальном», где представлено родословие Константина-Кирилла, и в «Сказании о Борисе и Глебе», где с нее начинается история семьи этих двух русских святых<sup>85</sup>.

Вся литература кирилло-мефодиевского происхождения, или традиции, которая исходит из единой теоретической предпосылки, вскоре превратившейся в догму, сводится к приписыванию первым учителям славян, кодификаторам их литургического языка, статуса «равноапостольных», или «новых апостолов». Из сказанного становится ясно, что речь идет не об общих местах, но о принятии тщательно разработанного тезиса, важнейшего для понимания «вопроса о языке» применительно к славянам в греко-латинском христианском мире между IX в. и началом нашего тысячелетия. Для создания общей картины свидетельств ограничусь указанием на присутствие этих мотивов в таких текстах, как «Житие Наума»<sup>86</sup>, «Службы Науму»<sup>87</sup>, «Житие Климента Охридского»<sup>88</sup>, «Служба Кириллу и Мефодию»<sup>89</sup>, «Глаголические службы»<sup>90</sup>, «Успение Святого Кирилла»<sup>91</sup>, «Сказание о славянских книгах»<sup>92</sup>, «Сказание о русской грамоте»<sup>93</sup>. Функция традиции святого Павла в этой экзегетико-полемиической установке представляется ясной из общего анализа ведущих мотивов. Однако не лишним будет указать на ряд точных ссылок на апостола Павла в основных источниках.

9. В «Болгарской легенде» откровение «Σζλοβενικὰ γράμματα» Константину-Кириллу и Мефодию Духом Святым описывается в духе великого апостольского вдохновения. Рассказ о путешествии в Рим вводится в ней такими словами: «Ἐπεὶ δὲ καὶ Παῦλον ἐγίνωσκον τοῖς ἀποστόλοις τὸ εὐαγγέλιον κοινωσάμενον, τρέχουσι καὶ αὐτοὶ πρὸς

τὴν Ῥώμην»<sup>94</sup>, в которых объяснение-оправдание стремления получить одобрение со стороны папы римского поддается различным интерпретациям. Когда затем Мефодий прибывает в Моравию, его епископская деятельность строится по образцу «ὅσα παρὰ Παύλου χρώματα ἐπεβλήθησαν»<sup>95</sup> (IV, 3). И, наконец, перед смертью Мефодий призывает своих учеников «μιμεῖται Παῦλον, μᾶλλον δὲ τὸν ἐμὸν Ἰηδοῦν»<sup>96</sup> (VI, 2).

«Моравская служба» представляет собой апологетический синтез полемики о славянском языке между Кириллом и римской курией. Преобладающим мотивом в ней является цитата из третьей «Lectio»: «Item quidem et beatus Paulus inquit: loqui diversis linguis nolite prohibere»<sup>97</sup>.

Римский папа Иоанн VIII в послании «Industriae tuae» к Святополку Моравскому ссылается, в свою очередь, на апостола Павла, чтобы оспорить принцип «трех языков» в пользу славянского языка:

...Hinc et Paulus, coelesti quoque tuba insonat monens: omnis lingua confiteatur, quia dominus noster Iesus Christus in gloria et Dei Patris. De quibus etiam [linguis] in prima ad Corinthios epistula satis et manifeste nos admonet, quatenus linguis loquentes ecclesiam Dei aedificemus<sup>98</sup>.

Папа Стефан V в инструкциях папским легатам в 885 г. рекомендует им представлять римскую церковь хранительницей как переданной Петром первосвященнической власти, так и завещанной Павлом апостольской (то есть верховной юрисдикции над миссиями): «Visitant vos apostolorum principes, beatus Petrus regni coelistis claviger et Paulus doctor gentium»<sup>99</sup>. Конечно, эта формула является частью политико-ритуальных условностей (см. «Житие Мефодия», VIII, 2), однако в данном контексте ее использование имеет особый смысл.

К наследию апостола Павла обращается и автор Лаврентьевской летописи, который вспоминает, как Коцел осаждал Мефодия в Паннонии: «на столѣ свѣтаго Онѣдроника апостола, единого отъ ѿ (70) ученика свѣтаго апостола || Павла»<sup>100</sup>, и затем утверждает: «...тѣмъ же || Словѣнску языку учитель есть Павель...».

Пример апостола Павла является доминирующим мотивом в «Житиях» и в «Службах» Кириллу и Мефодию. В Проложном житии Кирилла: «ревность же имѣа свѣтаго Павла, тщася за Христа постра|дати»<sup>101</sup>; в «Службе Кириллу»: «инѣ бо обрѣтесѣ Павль дѣтелями»<sup>102</sup>; в «Службе Мефодию»: «Обрѣтесѣ новии Павль... доиде до западѣ, свѣте. льсть идольскоую вьсю разарѣа, вьсѣ ереси,

блажене, потрѣбляѣ»<sup>103</sup> (здесь необходимо отметить один из типичных антиримских выпадов, о чем говорилось выше при разборе греческих памятников, обнаруживающих болгароцентристскую или, во всяком случае, уже «партийно-православную» тенденцию под идеологическим прикрытием примера апостола Павла). В приложении к этому тексту по списку Востокова: «О втори Павле и учениче Петровъ, въ негоже градъ изволи почити, помѣни ны грѣшникъ къ Гѡу»<sup>104</sup>. В более позднем среднеболгарском служебнике: «Инь бо ѡбрѣтесѣ Павелъ дѣтѣми»<sup>105</sup>; а также в глаголическом служебнике (рук. 121 Венской библиотеки): Ёко же и Пѣль ꙗлетъ: ихже Бѣ чрѣво есть и слава ихъ в соудѣ ихъ, иже сиѣ моудрствоуютъ<sup>106</sup>.

Положение об образцовости славянских учителей формулируется со ссылкой на Павла в «Житии Наума», содержащемся в Зографском Прологе: «и пакы рече бжѣствниѣ апѣ || Павелъ: помните игоумены ваше, иже глѣше вамъ слово бжѣе»<sup>107</sup>.

В «Прогласе к Святому Евангелию» к словам святого Павла обращаются для развития центральной темы заключительной проповеди: «се бо стѣ Павелъ оуче...»<sup>108</sup>.

В обоих «Житиях» мотивы Павловых посланий играют важнейшую роль: см. «Житие Мефодия», I, 1; II, 1; II, 3; VIII, 5; VIII, 14; VIII, 17; XIV, 2; XIV, 13, а также «Житие Константина», I, 1; I, 4; X, 90; XIV, 15; XVI, 21; XVII, 9.

Эти ссылки на авторитет апостола Павла будут постоянно встречаться в славянской православной литературе с подразумеваемой интерпретацией его проповеди как апостольского света, принесенного с христианского Востока, в частности, и на Запад. Например, в двух редакциях Русского Хронографа XVI в. относительно Моравии (которая оказывается в «Испании»<sup>109</sup>) мы находим следы векового спора о том, к чьей юрисдикции принадлежит Илирик. Здесь тоже имеется ссылка на апостола Павла: «...Илирикъ, до негоже Павелъ апостолъ ходилъ...»<sup>110</sup>, которая служит для утверждения легитимности славянской миссионерской деятельности в этой земле на греко-латинской границе.

10. Большая часть находящихся в нашем распоряжении памятников говорит в пользу интерпретации полемики в защиту церковно-языковой автономии славян как направленной в основном против римской церкви. Безусловно, предварительно не оценив точно времени и конкретных ситуаций, к которым относится каждый из памятников (и здесь, как всегда, мы сталкиваемся с трудностями

определения генезиса и традиции текстов), прийти к каким-либо заключениям по этому вопросу нельзя. Однако общее исследование про- и антиримских мотивов, несомненно, может помочь нам выделить определяющие тенденции «вопроса о языке» у славян между IX в. и первыми веками нашего тысячелетия.

Как отмечалось выше, в греческих и славянских памятниках, характеризующихся проболгарской направленностью и уже имеющих полемическую «православную» направленность (почему их и можно использовать лишь для реконструкции типичных отношений в эпоху после XI в.), победа, одержанная Константином-Кириллом и Мефодием в Риме, когда папа Адриан признал правомерность использования славянского языка для перевода священных текстов, а возможно, и в литургических целях<sup>111</sup>, представляется как положительный момент в отношениях с Западом. В «Болгарской легенде» папа Адриан с трепетной радостью принимает обоих славянских учителей, но это объясняется тем, что их святость и преисполненность Благодати действуют на него с такой сверхчеловеческой силой, что, ошеломленный и испуганный «*καταπληττόμενος*»), он чувствует себя как «Моисей пред Богом» («...ἐκεῖνο πάσχων πρὸς τοὺς θεῖους ἄνδρας, ὁ Μωϋσῆς πρὸς Θεόν...»<sup>112</sup>). И даже при желании истолковать все это в рамках риторической гиперболы, служащей для агиографической стилизации, нам все же придется учитывать последующее распространение этого образа, поскольку он встречается с еще более очевидной полемической функцией в славянской «Службе Науму»:

Римъ, увидѣвъ ваше равноаѣтное хождение, бжественный Кврил-  
ле, || Меѳодіе блгоблаженне съ Наѡмомъ славнымъ, и оужасе-  
бжїихъ чѣдєсь, || соделанныхъ вами, тѣмже васъ почитаемъ лѣтни-  
ми пѣсними<sup>113</sup>.

Для воссоздания этой полемической тенденции, которая в пока неустановленной хронологической последовательности противопоставляет кирилло-мефодиевскую общность Риму (оставляя в стороне спорные свидетельства «Житий»), не менее значимы и латинские документы. Заметные следы споров о пределах использования славянского языка в христианской практике мы находим, прежде всего, в папских «Посланиях». Однако ни в одном другом тексте вся дискуссия Константина-Кирилла и римской курии по вопросу о славянском языке не обобщена с таким драматизмом, как в «Моравской службе» и в «Моравской легенде». В «Моравской службе»

повествовательное ядро и суть спора определены с дидактической краткостью в *Responsio* к первой *Lectio*:

Cum beatus Cirillus pape et cardinalibus esset delatus, quod in slawonica lingua missas et divina officia decantaret, multum est de hoc per eos reprehensus, sed ille davidicis et apostolicis auctoritatibus se digne excusavit<sup>114</sup>.

Этой теме во второй и третьей частях *Lectiones* посвящены настоящие диспуты с эффектным драматическим построением: с одной стороны — верховный понтифик в окружении кардиналов; он громогласно угрожает («Quem dominus papa cum indignacione reprehendit, cur in lingua vetita missas et divina ufficia presumes celebrare?»), с другой (мы здесь на границе риторики и литургической драмы) — голос Константина-Кирилла переходит от боговдохновенных цитат к доводам, почерпнутым из большого миссионерского опыта:

Illo humiliter satis faciente, et eos volens mitigare, arrepto psalterio versum psalmographi in eo recitavit, videlicet: Omnis spiritus laudet dominum, et ait: Cur presbyteri electi prohibetis missarum solemnita decantare in lingua mea slawonica, et verba graeca seu latina transferre in slawonicum? Nam nisi hec facerem, nullo modo possem genti, per me converse, subvenire, quia gens dure cervicis est et ydiota et ignara viarum dei, solum salutare eis reperi deo inspirante, per quod multos illi aquisivi, quapropter ignoscite mihi patres et domini mei.

Затем, после получения папского разрешения на славянский язык, литургическое поминание, казалось бы, подошло к концу. Однако новая *Lectio* (третья) добавляет еще одно оправдание (уже упоминавшуюся цитату из апостола Павла: «...loqui diversis linguis nolite prohibere»), а также напоминает об обретении, согласно моравской версии, мощей святого Климента<sup>115</sup>. Сравнив это историко-литургическое видение с данными «Моравской легенды», мы с удовлетворением обнаруживаем большое количество тематических и текстуальных параллелей. Однако в «Легенде» есть крайне интересное уточнение, касающееся истоков диспутов, которые восходят к учению апостола Павла. Здесь сам Кирилл прямо цитирует изречение Павла «loqui diversis linguis nolite prohibere». На что папа и кардиналы отвечают, доходя до самой сути вопроса:

At illi dixerunt: quamvis Apostolus variis linguis loqui persuaserit, non tamen per hoc in ipsa, quam statuisti, lingua divina solemnita voluit canere...<sup>116</sup>.

Как видно, полемика идет уже не о проповеди на славянском языке, а о литургическом использовании нового языка, и спор развивается в русле традиционного контраста между необходимостью проповеди Евангелия и традиционными потребностями церковного управления. Проблема эта была, конечно, не новой, и было бы сложно перевести ее на чисто догматический уровень. Поэтому Константин-Кирилл, согласно «Моравской легенде», прибегает к практическому доводу (тому самому, который был дидактически сформулирован в «Служебнике»): латинский и греческий языки подходят народам старого мира, к которым христианство пришло, когда их культура уже достигла достаточной зрелости, позволяющей им принять Евангелие, в то время как славяне не имеют никакого культурного опыта и Слово не может дойти до них через посредничество какой-либо цивилизации:

Siquidem si quivissem illi populo aliter aliquomodo, ut ceteris nationibus, subvenire in lingua graeca vel latina omnino quae reprehenditis non sanxissem. Sed quia idiotas viarum Dei totaliter reperiens et ignaros...<sup>117</sup>.

За образом славян как «gens dure cervicis... et idiota et ignara viarum Dei» в кирилло-мефодиевском споре о языке скрывается значительно более тонкий смысл, чем может показаться на первый взгляд. И это не случайно родившаяся в ходе полемики характеристика, а серьезный аргумент, обсуждавшийся в связи с миссионерской деятельностью в центрально-юго-восточной Европе начиная с IX в. Об этом говорит и тот факт, что, в сущности, подобный образ встречается в различных, отдаленных друг от друга в пространстве и времени, памятниках. В «Службе Науму» ученик Кирилла и Мефодия прославляется за то, что принес истинное учение «людѣмъ сло||нравнымъ»<sup>118</sup> и обратил «дикихъ зверей» в кротких овец христианского стада («...вмѣсто дикихъ свѣрей овцы...»)<sup>119</sup>. В «Житии Климента Охридского» также подчеркивается эта «feritas» («...и звѣреніе имѣахъ варварское...»). Все эти коннотации хорошо обобщаются в структурную формулу «народа жестоковыйного» в свете книги Исхода (33: 3):

Non enim ascendam tecum, quia populus durae cervicis es  
(Сам не пойду среди вас... потому что вы народ жестоковыйный)

и Исхода (33: 5):

Dixitque Dominus ad Moysen: loquere filiis Israel: populus durae cervicis es



(Ибо Господь сказал Моисею: скажи сынам Израилевым: вы народ жестоковыйный),

а прежде всего (чтобы подчеркнуть варварство и зверскую жестокость язычников по отношению к носителям истины) в свете второй речи святого Стефана перед побиением камнями в Деяниях (7: 51—52):

*Dura cervice, et incircumcisis cordibus, et auribus, vos semper Spiritui sancto resististis, sicut patres vestri, ita et vos. Quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri? Et occiderunt eos qui prenuntiabant de adventu Iusti...*

(Жестоковыйные! Люди с необрезанным сердцем и ушами! Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника...).

Понятия «простец» (*ἰδιώτης*) и «gens ignara viarum Dei» приводят нас, с другой стороны, к основополагающему учению апостола Павла и, прежде всего, к обсуждавшемуся отрывку из 1-го Послания к Коринфянам, где апостол язычников обуславливает дар языков откровением, знанием, пророчеством или учением (1 Кор. 14). Кирилло-мефодиевский подход к этому вопросу вдохновлялся словами:

*...Nam si orem lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est. Quid ergo est? Orabo spiritu, psallam et mente. Caeterum si benedixeris spiritu: qui supplet locum idiotae (ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου) quomodo dicet «Amen» super tuam benedictionem? Quoniam quid dicas, nescit...*

(Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом. Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолудина как скажет «аминь» при твоём благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь).

И здесь прилагательное «простой» моравских «Службы» и «Легенды» может рассматриваться как текстовая реминисценция. «Простота» славян, так же как и их «дикость», указывает на то, что они остались вне греко-римской общины, и это оправдывает особое, более полное использование апостольского дара языков. Переход от *ἰδιώτης* к *ἀγράκιτος*, опирающийся на духовную синонимичность этих понятий, подразумевается в этой аргументации, в особенности если учесть значимость соединения обоих терминов для превознесения христианской простоты, например в рассказе Деяний апостолов

о Петре и Иоанне перед синагогом: «*Videntes autem Petri constantiam, et Ioannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur...*» («ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται») («Видя смелость Петра и Иоанна и приметив, что они люди некнижные и простые, они удивлялись...», Деян. 4: 13). Чтобы люди, находящиеся в состоянии ἀγράμματος, могли найти путь Господень, требовалось установление γραμματά. Из этого вытекала защита до последнего не только славянского языка как средства миссионерской деятельности, но и *litterae*, чтобы путем полного слияния дара языков с даром истолкования, согласно апостолу Павлу, славяне освободились от состояния «*sine litteris*». По логике синонимико-следственных связей следующей образцам аргументации, основанной на экзегезе Писания, дело Кирилла и Мефодия полностью узаконивалось соотношением «*litterae*» и «*scriptura*» (откуда постоянная взаимозаменяемость в текстах славянской православной традиции слов «буква», «письмя», «грамота/грамата» в смысле γραμμα или γραφή), через которые достигался высший уровень «*Scriptura*», или «*Scripturae*» («αἱ γραφαί», «ἡ γραφή», собственно Писание). То, что славяне, как и апостолы до озарения Пятидесятницы, были людьми «*sine litteris et idiotae*», позволяло создать целостную концепцию возвещения Слова, образцово выраженную в «Болгарской легенде». Поскольку славяне (или, согласно «Легенде», болгары) не были способны понимать греческие Писания («ἀσυνέτως εἶχον τῶν ἐλλάδι γλώσση συντεθειμένων γραφῶν»<sup>120</sup>), Кирилл и Мефодий озаботились тем, что не сияет «светильник Писаний» («...τὸν λύχνον τῶν γραφῶν...», см. Мф (5: 15); Ин (5: 35) как источники образа); поэтому они в молении возносились мыслью к Параклиту, «чьим первым даром являются языки и помощь слова» («οὗ πρῶτον δῶρον αἱ γλώσσαι καὶ τοῦ λόγου βοήθεια»), до тех пор пока, по дару Благодати, не были «обретены письмена» («γραμματά τε ἐξευρέσθαι»), позволяющие перевести «писания божественные на народный язык» («τὰς θείας γραφὰς πρὸς τὴν φωνὴν τοῦ ἔθνους»).

Понятие «народный язык», или «национальный язык», безусловно, имело большое значение для образования упомянутых смыслов слова «языкъ», а также содействовало сближению понятий «народный» и «простой некнижный» в том смысле, который впоследствии примут термины «вульгарный» и «димотический», имеющие более четкую социальную окраску в связи с новыми миссионерскими потребностями в греко-латинском христианском мире. В этом смысле можно понимать, например, отрывок из «Жития Наума», где говорится о переводе Библии с греческого на «простой болгарский

язык»: «Ѣ еллинскаго языка на простыи языкъ болгарскій», что указывает одновременно на национальную характеристику языка и на языковой «уровень». «Простой» эквивалентен «народному», но также и «грубому» или, скорее, «*rusticus*» («деревенский», «неотесанный»). Это подтверждается и постоянным употреблением этих двух эпитетов при одном существительном вплоть до заката церковно-славянской традиции, например до Паисия Хилендарского, который первым в XVIII в. открыл «вопрос о языке» в Болгарии<sup>121</sup>. Данная проблема, в особенности относительно слияния понятий «*sermo rusticus*» и «простыи языкъ», в эпоху утверждения, между прочим, и «*rustica romana lingua*» в миссионерской деятельности, несомненно, заслуживает более глубокого исследования<sup>122</sup>. На основе текстов кирилло-мефодиевской традиции представляется возможным указать на важность соотношения между положением людей «*sine litteris*» и утверждаемой необходимостью более широкого использования национальных или народных разговорных языков в богослужбной практике.

Подчеркивая в текстах, духовно примыкающих к кирилло-мефодиевскому движению, догматико-полемическую функцию тезиса о простоте славянской культуры, мы не должны пренебрегать и другим истолкованием данного мотива, служившего корифеям противоположной партии изобличительным клеймом в конкретных спорах, касающихся юрисдикции и администрации. Славяно-римская полемика должна рассматриваться с обеих точек зрения. Папское стремление сдержать славянское церковно-языковое движение, с тем чтобы славянский не выходил за рамки простого вспомогательного средства в миссионерской деятельности, т. е. всегда оставался в подчиненном положении относительно «священных языков» и никогда не поднимался до уровня языка литургии, хорошо документировано в посланиях Иоанна VIII:

evangelium latine legatur, et postmodum slavinisca lingua translatum in auribus populi, latina verba non intelligentis, adnunciatur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur...<sup>123</sup>

и Стефана V:

...Divina autem officia et sacra ministeria ac missarum que idem Methodius Sclavorum lingua celebrare presumpsit, quod ne alterius faceret supra sacratissimum beati Petri corpus juramento firmaverat, sui perjurii reatum perhorrescentes, nullo modo deinceps a quolibet presumatur...<sup>124</sup>

Однако прямые полемические ответы на кирилло-мефодиевские аргументы уже не в богословском, а в политико-культурном плане созревали в основном не в Риме, а в пограничных провинциях. «Учение» учителей славянской церкви представлялась не чем иным, как нарушением установленного порядка и даже бунтарской пропагандой. Так, автор памфлета «Обращение баварцев и хорутан», направленного с немецкой архиепископской кафедры в Зальцбурге папе Иоанну VIII, пишет: «...usque dum quidam Graecus, Methodius nomine, noviter inventis litteris, linguam latinam doctrinamque romanam atque litteras auctoriales superducens vilescece fecit cuncto populo...», заключая, что на протяжении семидесяти пяти лет никто никогда не оспаривал права, дарованные Карлом Великим *Salzburgenses rectores*, «...usque dum nova orta est doctrina Methodii philosophi»<sup>125</sup>. То же стремление к защите немецких прав на юрисдикцию побудит спустя двадцать лет (в 900 г.) Тьетмара Зальцбургского и других баварцев направить Иоанну IX документ откровенно антиславянского характера, который по сей день поражает ранней формулировкой тезиса о возведении своего рода германской защитной стены против славян — еретиков или язычников. При ближайшем рассмотрении мы сталкиваемся здесь с направленным против кирилло-мефодиевского движения «контрдокументом», в котором славянская «дикость» и «неведение путей Господних» с презрением противопоставляются благородной традиции латинизированной аристократии немецкой христианской общины:

Progenitores namque serenissimi seniores nostri Ludovici imperatores et regis ex christianissima Francorum gente prodierunt. Moravi vero sclavi a paganis et ethnicis venerunt; illi potentia Romanorum rempublicam sublimaverunt, isti damnaverunt; illi christianum regnum confortaverunt, isti infirmaverunt; illi toto mundo spectabiles apparuerunt, isti latibulis et urbibus occultati fuerunt; illorum consilio apostolica sedes pollebat, istorum persecutione christianitatis dolebat...<sup>126</sup>

В пылу борьбы за территориальное господство и в свете германизации имперской идеи с целью военно-миссионерского завоевания «вопрос о языке» становился всего лишь предлогом к национальному и социальному конфликту. Если для Кирилла, прославляемого в «Моравской службе», «gens dure cervicis et idiota et ignara viagum Dei» заслуживала особого пастырского попечения в евангельском духе, то для баварских епископов необходимо было не подпустить грубых моравских плебеев, всегда живших в деревенской

невежественной *idiotēia*, к бастионам германских церквей. Этот национально-социальный конфликт, типичный для пограничных зон, приведет к аналогичным конфликтам по всей демаркационной линии между *Slavia* и *Latinitas*, от Моравии до Адриатического моря. В Германии идею защитной стены против славян ясно выразил в том же 900 г. Хат, епископ Магонцы, писавший папе Иоанну IX, что против моравских славян баварские прелаты «*stant pro muro domus Israel, ne aliqua vis inimica firmamentum ecclesiae dissolvat*»<sup>127</sup>. Двадцать пять лет спустя в Спалатском каноне, хотя и в другой идеологической атмосфере, отразится аналогичная обеспокоенность:

Ut ullus episcopus nostrae provinciae audeat in quolibet gradu Slavonica lingua promovere, tamen in clericatu et monachatu Deo deservire...<sup>128</sup>

Любитель грандиозных обобщений в историографии Европы мог бы вписать это ужесточение латинских позиций против нового варварского мира, образовывавшегося на Востоке в IX в., в историю того языкового, социального и идеологического барьера, который в нашу эпоху получил название «железного занавеса».

Необходимо признать, однако, что в источниках по истории кирилло-мефодиевского спора о славянском языке и его функциях в христианском мире содержится немало элементов, которые позволяют нам говорить не только о резких контрастах с Римом, но и о сближении с ним. В этом смысле имеющиеся в основных «Житиях» свидетельства поддаются различным интерпретациям, систематический разбор которых не входит в задачи нашего исследования. Стоит, однако, напомнить по крайней мере два отрывка из «Жития Константина»: (VI, 47) «...понюже римляномъ вьси даемъ дань» и (X, 52) «...наше бо царство || нѣсть римско, нъ Христово...», где выражено понятие христианизации римского наследия, подразумевающее принятие providенциального объяснения истории в соответствии с традицией, основные положения которой в общем виде указаны у Евсевия Кесарийского или Павла Оросия в свете первоначального предписания — «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12: 17), впоследствии дополненного соборными истолкованиями. Это должно пониматься в экуменическом смысле, без открытого противопоставления ни первому, ни второму Риму, исключительно как историческое признание совершившейся в свое время смены властей, в результате чего вопрос Спасителя фарисеям и иродианам — «Чье это изображение и надпись?» (Мк. 12: 16) — может получить другой ответ благодаря новой идее христианской

империи. Однако пропагандские настроения более очевидны в «Житии Мефодия». В послании Адриана II Ростиславу, Святополку и Коцелу, написанном в духе экуменического сотрудничества с императором Михаилом, полностью признается законность дела Константина-Кирилла и Мефодия в рамках юрисдикции Святого Престола (*Житие Мефодия*, VIII, 8)<sup>129</sup>. Когда противоположная партия поднимает возражения юрисдикционного порядка, Мефодий апеллирует к верховной власти Престола св. Петра, очевидно полагая, что может рассчитывать на его защиту: «...и азъ, аще быхъ вѣдѣлъ, ѣко || ваша юсть, кромѣ быхъ ходилъ, но святаго Петра юсть...» («Житие Мефодия», IX, 2), и, наконец, папа запрещает деятельность преследователей славянской миссии («Житие Мефодия», X, 1). Только с помощью подложных документов хулители Мефодия могли заявлять, что Святой Престол выступал против его дела, но и эти дьявольские козни были разоблачены, а доверие и папское благословение (см. послание «*Industriae tuae*»<sup>130</sup>) восстановлены («Житие Мефодия», XII).

Благосклонность Рима на определенной стадии истории кирилло-мефодиевской миссии подтверждается, с другой стороны, и различными посланиями Иоанна VIII<sup>131</sup>, несмотря на оставшийся неразрешенным вопрос о пределах использования славянского языка в миссионерских целях. Большая достоверность латинских документов, являющихся историческими источниками с более надежной традицией, позволяет нам установить достаточно точную хронологию. Таким образом, можно утверждать, что Рим не был против славянской миссии, начатой солунскими учителями, до тех пор, пока споры о языке не достигли критической точки (приблизительно можно указать на годы понтификата Стефана V, между 885 и 891), то есть пока Рим не высказался против литургического использования славянского языка по причине того, что моравская церковь выходила за традиционные пределы использования местных говоров (т. е. диалектов, признающихся не в качестве официальных языков, а лишь как средство миссионерской деятельности низшего уровня). До 90-х гг. IX в., когда спор о славянском языке еще не угрожал западной традиции в области миссионерской политики, имя Константина-Кирилла упоминалось с апологетической почтительностью. Это видно, например, из писем Анастасия-библиотекаря, который не случайно говорил о «*Constantinus Thessalonicensis philosophus, vir apostolicae vitae*» и вспоминал, что Фотий, дерзкий поборник учения о двух природах человеческой души, «*a Constantino Philosopho magna sanctitatis viro, fortissimo eius amico, increpatus fuisset...*»<sup>132</sup>.

Проблему про- и антиримских настроений в кирилло-мефодиевском движении можно конкретно поставить и обсуждать лишь при условии, что во внимание будет приниматься достоверность содержащейся в источниках информации в соотношении с данными традиции текста. По этой причине мне представляется неприемлемой любая экзегетическая позиция, игнорирующая то, что мы определили выше как «размытость исторической перспективы», следующую, к примеру, из анализа славянских памятников, у которых часто трудно с точностью установить истинные хронологические рамки переданного материала. Утверждения и тенденции, выводимые из одних источников, могут в то же время не прослеживаться в памятниках иного происхождения и природы, что делает весьма трудной точную реконструкцию «дебатов», относящихся к той или иной конкретной фазе «вопроса о языке» у славян. Поэтому мне представляется необходимым еще раз подчеркнуть, что мы можем стремиться описать не столько историю *спора* между «Востоком и Западом» о славянском языке, сколько *наиболее типичные и традиционные доводы каждого направления* в весьма широких хронологических рамках. Даже признавая описанные в папских «Посланиях» и «Моравской легенде» или «Житии Константина» положения типичными и выражающими суть спора, вписать заявления «спорщиков» в четкие пространственно-временные рамки, как если бы речь шла о прямых «ударах и контрударах» на синхроническом уровне<sup>133</sup>, было бы упрощением.

Санкция на литургическое использование славянского языка, согласно «Житию Константина» (XVII) и «Житию Мефодия» (VI) данная понтификом, должна восприниматься не столько как зафиксированная в источниках историческая данность, сколько как историографический мотив, который нуждается, по мере возможности, в проверке и не играет решающей роли в реконструкции «спора о языке» в Риме во время приезда туда солунских братьев. Задаваясь необходимым вопросом «кому выгодно?» (*cui prodest*), мы всегда должны учитывать тот факт, что полемическое обращение к действительным или предполагаемым разрешениям, изначально полученным в Риме, было в интересах любого последующего защитника литургии на славянском языке. Не случайно в «Болгарской легенде» (отнюдь не являющейся проримским документом) вспоминается и подчеркивается «радость» и согласие папы Адриана II, когда ему был представлен перевод Священных Писаний

«на язык» («ἐν γλώσσῃ»), поскольку речь шла об «апостольском» деянии («ἀποστολικὸν οὖσαν γέννημα», вариант: «ἀποστολικῆς οὐτως ψυχῆς [καὶ] χάριτος πνευματικῆς»)<sup>134</sup>. До сих пор остается открытым вопрос о том, интерпретировать ли благословение этого «апостольского» дела в свете кирилло-мефодиевского положения об «апостольской преемственности» или же в соответствии с латинским принципом о пределах использования местных говоров в миссионерских целях, а также относительно того, что именно вызвало папское одобрение (то есть что понимать под «Писаниями» при внимательном сравнении с «Житием Константина» (XVII), где говорится о благословении, данном «книгам словенским» и о языке, служащем «надъ ними», и с «Житием Мефодия» (VI, 2) «Свѣти || оучение юю, положъ словѣньскою евангелию на олтари свѣтаго|| Петра апостола»<sup>135</sup>, где все это может быть интерпретировано, согласно римской доктрине, как подтверждение ограниченности «апостольской» деятельности миссионерскими целями; однако текст предоставляет возможность и для других толкований). Так или иначе в данном исследовании я не вижу возможности сделать какие-либо выводы о состоянии «вопроса о языке» у славян во времена Адриана II: мы можем восстановить доводы, вероятно характеризовавшие подходы той или иной стороны, но никоим образом не можем связать их с прямым противостоянием или спором.

11. Прежде чем приступить к оценке содержащихся в источниках сведений, необходимо точно установить, как каждый из них определяет исходный предмет «вопроса», о котором у нас идет речь: другими словами, надо выяснить, о каком «языке» идет речь в каждом случае<sup>136</sup>. Термин «славянский» может иметь различное значение в зависимости от времени и области, к которым он прилагается. Те, кто думает в первую очередь о Священном Писании, переведенном на «славянский», или о «славянской литургии», под «славянским языком» подразумевают, вероятнее всего, язык письменной традиции кирилло-мефодиевской религиозной общности. Те же, кто подходит к вопросу с точки зрения пастырской проповеди (к примеру, рассуждения о том, надо ли толковать Евангелие для народа на местном диалекте), имеют в виду не какой-либо кодифицированный или, по крайней мере, опирающийся на литературную практику язык, а скорее совокупность говоров, родство которых (от Моравии до Балкан и позднее до русских земель) установлено на базе эмпирического опыта (так, император Михаил, согласно



«Житию Мефодия» (V, 8), считал само собой разумеющимся, что двое выбранных им проповедников смогут объясниться в Моравии, раз им знаком диалект Солуни<sup>137</sup>. Значение прилагательного «славянский» (во всех его вариантах) меняется в зависимости от ситуации, так что при чтении отдельных памятников необходимо обращать внимание на употребление его в соответствующем «историческом семантическом поле», как оно было определено выше. Имеются основания полагать, что «*sclavina lingua*», упоминающаяся Иоанном VIII в письме к Мефодию от 18 июня 879 г. («*Audimus et jam quod missam cantes in barbara, hoc est in sclavina lingua...*»)<sup>138</sup>, уже предстает в его глазах инструментом, который можно использовать как в Паннонии, так и в Болгарии, что следует из доверенной епископу Павлу из Анконы миссии<sup>139</sup>. Мы знаем также, что в дальнейшем это понятие будет стремиться «локализоваться», то есть «болгаризироваться», затем «сербизироваться», а впоследствии также «русифицироваться» вплоть до появления «национальных» вариантов «вопроса о языке», где речь пойдет как раз о значении прилагательного «славянский».

Проблема эта входит в число наиболее трудноразрешимых вопросов нашего исследования. В действительности зачастую сложно делать выводы относительно датировки текста, исходя из употребления прилагательного «славянский» в том или ином смысле, однако вполне уместно обратить внимание на тот факт, что ограничение понятия «славянский язык» пределами зарождающихся славянских *nationes* отражает, как правило, более поздний этап религиозно-языкового и политического развития (первоначально говорилось скорее об общей «*sclavorum lingua*», которая из области совместного греко-римского влияния переходит со временем в пределы византийской конфессии).

Учитывая эти соображения, стоит обратить внимание на то, что немалое число памятников, которым нередко приписывается значение «источников» для изучения наследия Кирилла и Мефодия, «локализирует» понятие «славянского языка», перенося его в перспективу (к тому же болгароцентристскую), отражающую, несомненно, подход не IX—X вв., а более поздний.

Помимо «Житий», общий термин «славянский» («словеньскъ», «словеньский») регулярно используется в латинских текстах, таких как папские «Послания» («*lingua sclavina*», «*litterae sclaviniscae*», «*lingua slavonica*», «*sclavorum lingua*»), моравские «Служба» и «Легенда» («*slavonica*», «*sclavonica*»), «Богемская легенда» («*slavonica*»), а также и в

славянских текстах, таких как «Пролог» Иоанна Экзарха («словенскы»), трактат Храбра («словенскыи») или же «Слово похвальное Кириллу» («словенскыи», хотя здесь уже проявляется тенденция к «локализации», на что указывает не только повторяющаяся общая формула «языкъ новъ», о которой пойдет речь ниже, но в особенности выражение «языкъмъ Божьмитовы»<sup>140</sup>, где слово «языкъ» употреблено в значении, пограничном между «язык» и «народ»).

То, что мы сейчас называем «славянским» (в значении палеославянский, или древнецерковнославянский), в греческих текстах постоянно называется «болгарским»: например, в «Болгарской легенде» (II, 6: «ἐκ τῆς Ἑλλάδος γλώσσης εἰς τὴν βουλγαρικὴν»<sup>141</sup>; IV, 8: «...ἐπὶ το βουλγαρικόν»<sup>142</sup>), в «Охридской легенде» («...ἐπὶ το βουλγαρικόν»<sup>143</sup>) и в «Македонской легенде» («...πρὸς τὴν εὐδαδε βουλγάροις διάλεκτον...»<sup>144</sup>), в «Слове похвальном Кириллу и Мефодию» («...ὃ гръцкаго языка на българскыи», в «Сказании о преложении Священного Писания» («...ὃ гръскаго языка въ българска») и в вышеупомянутом «Житии Наума» (первая белградская редакция: «...все кнѣге прѣводиѣ отъ гръцкы въ блъгарь||скыи языкъ»; вторая белградская редакция: «...ὃ еллинскаго языка на простыи языкъ бѡлгарскѣи...»). «Болгаризация» распространяется на всю традицию Кирилла и Мефодия (к примеру, «Успение Кирилла»: «...Κύριλ... ροῖνέμъ бѣ ѿ Солѣна града || родѣ съ блъгаринь...», где понятие «болгарский» представляется не чем иным, как результатом уже установившегося отождествления с понятием «славянский» в других, не «локализованных» текстах).

Примером последующей «русификации» понятия «славянский язык» может служить отрывок из «Сказаний о славянских книгах», где говорится о крещении Владимира: «...во градѣ Корсунѣ, идеже книги обрѣтошася рускимъ языкомъ писаны» (в соответствии с «Житием Константина» (VIII, 15): «Обрѣтъ же тоу евангелие и ѱалтырь росьскы писмены писано...», что интерпретировалось различно)<sup>145</sup>.

Интересно отметить, наконец, случаи, когда славянскому языку, являющемуся предметом полемики между различными политическими и церковными юрисдикциями, даются такие, на первый взгляд безобидные, определения, как «новый язык» («языкъ новъ» в Азбучной молитве, где слово «языкъ», как результат слияния обоих значений, означает «народ, говорящий на одном языке», и «языкъ новъ» — в тех же семантических границах, но, как мы видели, с преобладанием «лингвистического» значения — в «Слове похвальном

Кириллу и Мефодию»), или «наш (или „свой“) язык» («...и сѧ || ѡбрѣтѡшѧ словеса противѸ языкоу нашемъ...» в «Сказании о предложении Священного Писания», «свои ѧзыкѣ» в «Прологе» Иоанна Экзарха), но где контекст позволяет уловить более точное значение, будь то «локализация» языка или имплицитное историко-теоретическое суждение в рамках концепции апостольской преемственности.

Формально это выходит за рамки настоящего исследования, однако для более глубокого изучения вопроса необходимо рассмотреть определения «языкѣ» = «народ-язык» на основе этнических коннотаций: как в случае «Службы Науму», в которой с очередным намеком на «*feritas*» новообращенных говорится: «Проповѣдатель еваѣгеліе ѧснѣиши болгаріивѣ концевѣ былѣ еси || ...звѣры ти оукротилѣ еси, и ѡвцамѣ прімѣсивѣ ѧзыки неоукрацаеми мисиски въ паствѸ хрѡвѸ»<sup>146</sup> (причем чередование определений «Болгария»/«Мизия» образует прецедент, интересный с точки зрения происхождения терминологии, которая впоследствии стала общепринятой в специфически гуманистическом употреблении: от Польши/Сарматии до России/Скифии, а также Словении/Паннонии), или же в уже упомянутом случае «языкѣ Бохѣмитовѣ»<sup>147</sup>.

Судя по всему, колебания в значении термина «славянский язык» так или иначе всегда относятся к временам более поздним, чем миссия Кирилла и Мефодия. Что же касается шестидесятых, семидесятых и восьмидесятых годов IX в., то искомый предмет «вопроса о языке» легко опознается в кодификации, представленной кирилло-мефодиевскими переводами, и в источниках разговорного языка, оказавшими влияние на миссию в Моравии и Паннонии в лексическом, морфологическом и, шире, стилистическом выборе. Конечно, сторонники славянской литургии должны были иметь достаточно ясное понятие о *норме*, то есть должны были верить в возможность «грамматизации» славянского языка, чтобы позволить ему выступать в качестве языка Писания наряду с греческим и латынью. Однако по этому вопросу можно, к сожалению, только высказывать различные гипотезы. В рассматриваемых нами источниках спор представлен не в форме аргументации «за» и «против» присущего славянскому языку *достоинства*, но сводится исключительно к вопросу о *законности* использования новых языков для литургии наравне с языками, уже освященными традицией.

12. В этом споре центральный полемический мотив состоит в осуждении «триязычников» и «пилятян», с которым главы славянской миссии обращаются к своим противникам сначала в Моравии, а затем в Италии. Славянский термин «триязычѣникѣ», на

мой взгляд, содержит ссылку на «язычникъ» = ἑθνικός, таким образом, вторым полемическим смыслом его оказывается «трижды язычник»<sup>148</sup>. Термин этот означает последователя учения о «трех священных языках» — латинском, греческом и еврейском — согласно уже упомянутой экзегетической схеме, утверждающей языковую и политическую «исключительность». «Пилатянин» же отсылает к пространенному толкованию в нормативных целях евангельского отрывка: «И была над Ним надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими» (Лк. 23: 38).

В полемике о славянском языке эта терминологическая пара служит для доказательства того, что положение о «трех священных языках» чуждо христианской традиции, поскольку выражает несправедливый закон, который кратко сформулировал официальный представитель язычества, Пилат, в надписи над крестом Искупителя, соединив еврейский закон для угождения синедриону с греко-римским законом, так что в понятии «пилатянин» «три языка» представляют собой три аспекта богоубийственного язычества. Подобная интерпретация хорошо вписывается в доктрину славянского движения, основанного, как мы видели, на утверждении превосходства новой апостольской эры с приходом Благодати.

Как показал К. М. Куев, источники и подлинная природа того, что в «Житии Константина» устами самого умирающего Константина-Кирилла названо «триязычной ересью» («Житие Константина», XVIII, 9), не стали еще объектом исчерпывающих исследований<sup>149</sup>. Уже у Исидора Севильского цитируется принцип, согласно которому «tres autem sunt linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellunt. Hic enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit, causa ejus, scripta»<sup>150</sup>. Поскольку можно с уверенностью полагаться на то, что епископ Севильский, названный его учеником Браулием «посредником, благодаря которому к нам возвращаются памятные деяния древних»<sup>151</sup>, ссылаясь на авторитетные источники, то необходимо реконструировать традицию, к которой он в этих словах обращается. Безусловно, считать это изолированным экзегетическим положением сложно. Необходимо учитывать общий процесс переноса христианско-иудео-эллинистического наследия в западные средиземноморские и европейские области, согласно долго обсуждавшимся принципам продолжения Ветхого Завета в Новом и передачи освященным Константином императорским властям божественного послания в рамках очерченных выше перспектив. В дополнение к изложенному К. М. Куевым следует добавить, что,

как показывают исследования Ф. Снопека<sup>152</sup> и комментарий Ф. Гривеца<sup>153</sup>, понятие о «трех священных языках» могло находить поддержку в писаниях отцов церкви и римских пап.

Согласно «Житию Константина» (XV, 9), именно Константин-Кирилл в первом споре в Моравии назвал своих противников «триязычниками» (трижды язычниками), ссылаясь одновременно на Пилата и на надпись на кресте («...нарече ю триязычники и пилатьны, яко Пилатоу тако написавшоу на титлѣ господьни»). В «Житии Мефодия» (VI, 4) эта формула осуждения вложена в уста самого римского папы Николая. Поскольку ссылки на спор о «трех языках» мы находим и в послании Иоанна VIII Святополку («*Industriae tuae*», от 880 г.: «...quoniam qui fecit tres linguas principales, hebraeam scilicet, graecam et latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam»<sup>154</sup>), нетрудно поверить, что этот вопрос широко обсуждался и в Риме. Сложнее, однако, представить, что до Иоанна VIII кто-то из римских пап мог от своего имени высказать определение, которое мы находим в агиографическом сочинении, прославляющем Кирилла<sup>155</sup>. Вероятнее всего, со времен Николая I до Иоанна VIII в римских кругах мнения менялись, вследствие чего не было вынесено явного осуждения положению о том, что язык Ветхого Завета и языки греко-латинской исторической среды, где явился Христос, должны считаться «*linguae principales*». При внимательном рассмотрении послание «*Industriae tuae*», хотя и является примиряющим документом, тем не менее содержит в себе оговорки, стремящиеся ограничить литургическое использование языка практическими целями отдельных областей миссионерской деятельности. Даже признавая совершение таинств на славянском языке, папа Иоанн VIII, однако, повелевает, чтобы Евангелие читалось на латыни и затем излагалось в славянском переводе для тех, кто не понимает латыни, («*sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur*»)<sup>156</sup>. Какими были эти «*quaedam ecclesiae*», сложно сказать с уверенностью. Представляется, что выражение «*fieri videtur*» указывает скорее на местные обычаи, о которых папа был информирован, но из которых, тем не менее, нельзя вывести общих норм. Достаточно привести как западные примеры, основанные на принятых в Туре и Майнце решениях, так и восточные, например армянскую церковь, о которой очень уместно вспоминает К. М. Куев<sup>157</sup> (о ней говорится в «Житии Константина» наряду с другими ссылками на христианский Восток).

Изучение «триязычия», однако, не может ограничиваться только перспективой полемики о славянском языке. На самом деле суть

спора касалась не «трех священных языков», а только греческого и латыни. Так, в «Моравской службе» «*Beatus Cirillus*» в своей литургически стилизованной апологии говорит: «*Cur presbyteri electi prohibetis missarum solemnia decantare in lingua mea slavonica, et verba graeca seu latina transferre in slavonicum?*»<sup>158</sup> без упоминания еврейского языка, как он и вообще не упоминается в памятниках, повествующих о переводческой и проповеднической деятельности солунских учителей. Троичность, присутствующая в понятии «трех языков», безусловно включалась в значительно более широкую, древнюю и сложную традицию истолкования. Не случайно и последующие «вопросы о языке» вплоть до эпохи Гуманизма<sup>159</sup> и до настоящего времени будут связаны с числом три — постоянным символом сокровенного совершенства. В сущности, основное возражение было направлено не против принципа «трех языков», но против исключения из числа «трех языков» того или иного наречия. Таким образом, последующая славянская традиция будет стремиться включить кирилло-мефодиевский язык в триаду языков, исключая из нее то еврейский, то латынь. Спустя более пятисот лет после Константина-Кирилла «философ» Константин Костенечский в своем трактате о славянском языке<sup>160</sup> все еще будет обращаться к принципу «трех священных языков», какими для него являются греческий, сирийский и еврейский (с симптоматичной заменой-исключением латыни). Но, возможно, наиболее красноречивое указание на этот счет содержится в «Житии Мефодия», где рассказывается, что после смерти первого славянского архиепископа его ученики служили на трех языках — латинском, греческом и славянском, как бы утверждая священность славянского языка в избранной триаде (см. «Житие Мефодия», XVII, 11).

Однако разграничение формального аспекта спора о «трех языках», имеющего чисто полемическую функцию, и ее сути, т.е. реакции на латино-греческую тенденцию к исключительности в христианском мире IX в., ничего не меняет в значении самого спора. Истинная проблема заключается в противоречии между потребностями миссионерской деятельности и требованиями церковной администрации. По правде говоря, в памятниках содержится лишь частичная и косвенная информация об аргументах, выдвигаемых спорящими сторонами относительно различия между полноценным литургическим использованием славянского языка и его применением в пастырских или миссионерских целях. Согласно папским

документам, Мефодий стремился извлечь все возможное из компромисса вплоть до того, что провоцировал недоразумения или даже делал возможным негативное толкование как своих заявлений, так и своего поведения. Иначе невозможно объяснить, как мог Стефан V, который хорошо знал решения Иоанна VIII и должен был иметь в своем распоряжении сделанные Мефодием в Риме за несколько лет до этого заявления, обвинять того же Мефодия в ложной клятве за невыполнение священного обещания: «*Missas et sacratissima illa ministeria... sclavorum lingua... ulterius non praesumere*»<sup>161</sup> (где «*ulterius*» создает впечатление уже существовавшей и отмененной практики). С другой стороны, «восточные» источники (славянские и греческие) подчеркивают данное Адрианом II разрешение и охотно замалчивают решения следующих пап. Поэтому свидетельства традиции не дают возможности выйти за пределы общего — весьма обоснованного — впечатления, что из первоначальной полемики, реконструировать которую почти невозможно, развились впоследствии полемические тезисы, в защиту которых подбирались неизбежно пристрастные историографические доводы.

Полезно подчеркнуть, что обвинение в «триязычии» станет постоянным мотивом славянской православной традиции, несмотря на то, что, как можно судить по нашим источникам, римская церковь не особенно настаивала на этой доктрине и, более того, практически лишила ее содержания, например в послании «*Industriae tuae*» («*Neque enim tribus tantum, sed omnibus linguis Dominum laudare auctoritate sacra monemur...*»)<sup>162</sup>. Представляется, что «триязычие/триязычество» впоследствии закрепилось в православной полемике против Рима как общее место, передаваемое апологетической традицией, уже оторванной от споров IX в. С этой точки зрения его семантически более широкое толкование, то есть подразумевающее вообще врагов славянского языка и его возвышения до уровня греческого и латинского (или же и еврейского, сирийского, армянского или коптского), а не только защитников триязычной надписи Пилата, следует, судя по всему, иметь в виду для литургических текстов «Службы Кириллу» («...строуѣми || притѣчьнами оудави триѣзычѣнныкы»<sup>163</sup>) или «Службы Мефодию» («...еретикы гониши на вѣстоцѣ и || западѣ и сѣвери же и оузѣ триѣ(зы)чнныкы правиши...»<sup>164</sup>). Текстуальные совпадения с агиографически-историческими памятниками («Житиями») также должны рассматриваться с учетом перехода в различные контексты, уже деисторизованные своей функцией собрания общих мест.

Глава XVI представляет нам Константина Солунского в споре с латинскими «епископами, священниками и монахами», которые, встретив его в Венеции, по словам составителя «Жития», набросились «как вороны на сокола, и воздвигли триязычную ересь»<sup>165</sup>. На их доводы, упомянутые только в общих чертах, учитель славянский отвечает лаконично. После чего следует долгая серия цитат, представленных как часть речи Константина Философа.

Десять лет назад мне уже представился случай подчеркнуть компилятивный характер этой главы в рамках общего исследования соотношения между «компиляцией» и «повествовательной нитью» в обоих «Житиях»<sup>166</sup>. Однако суть моих аргументов, очевидно, не убедила большинство исследователей. Мне представляется, что спокойному и всестороннему обсуждению до сих пор препятствуют распространенные неточности в области критики текста и традиции, о которых говорилось выше. На мой взгляд, и «Житие Константина», для которого не просматривается традиция ни авторства, ни авторитета, можно рассматривать на фоне текстов «открытой традиции»<sup>167</sup>, то есть традиции, в которой передача композиционного единства, условно называемого «произведением», не влечет за собой целостной передачи текста, но представляется открытой всем возможным сокращениям и вмешательствам редакционно-компиляторского характера. Если это утверждение хоть сколько-нибудь обосновано, то ясно, что текст, засвидетельствованный достаточно поздними списками, каким является «Житие Константина», требует исследования своей формальной и композиционной структуры с целью выявления в синхронических рамках дошедшего до нас контекста интересующих нас компонентов текстового материала. Подобный анализ на уровне синхронии текста, который я попытался проделать для «Житий», безусловно, не стоит смешивать с исследованиями, специально посвященными генезису текста, хотя он может быть полезен и тем, кто стремится подойти к этой проблеме с этой второй, важнейшей, точки зрения.

Вновь обращаясь к изучению XVI главы «Жития Константина» в рамках настоящего исследования «вопроса о языке» у славян в кирилло-мефодиевской перспективе, полагаю необходимым подчеркнуть еще раз отсутствие в ней подлинной повествовательной структуры не только потому, что многие цитаты, следующие за кратким рассказом о венецианских дебатах, выступают в стилистическом контексте скорее в качестве «приложения», нежели текста



выступления, но и потому, что их аргументационная функция отнюдь не представляется ясной.

По поводу оскорбительного эпитета «венецианские вороны», данного прелатам и ученым, подчиняющимся Риму, не могу удержаться от наблюдения, что только автор или компилятор, уже погруженный в полемическую атмосферу и охваченный антиримским гневом, которые могли предположительно иметь место не ранее чем в XI—XII вв., был способен на такую суровость, и мне не кажется целесообразным сводить эту враждебность только к среде северо-восточной Италии. Итак, противники главы Моравской миссии спрашивают: «...как ты теперь создал для славян письмена и учишь им, а их не обрел раньше никто другой, ни апостол, ни папа римский, ни Григорий Богослов, ни Иероним, ни Августин?»<sup>168</sup> («...ихъже нѣсть никътоже инъ прѣвѣ обрѣлъ, ни апостоли, ни римьскыи папа, ни богословъ Григориѣ, ни Иѣронимъ, ни Авѣгоустинъ»). Одно перечисление *«auctoritates»*, к которым апеллирует латинская партия, показывает нам широту аргументации, с которой могло выдвигаться и защищаться утверждение об отсутствии канонической санкции на славянские переводы. Однако наш агиограф не сообщает других подробностей, а сразу переходит к предполагаемому основному выводу: использование славянского языка для Писания недопустимо, поскольку мы признаем в качестве священных языков только еврейский, греческий и латинский («...мы же три тькмо ѣзыкы вѣмъ, имиже достоить въ книгахъ славити бога: ѣврейскыи, ѣлиньскыи и латиньскыи») («Житие Константина», XVI, 1—3).

На это Константин Философ отвечает (в контексте, который полностью может быть понят лишь на основе двойного значения «языкъ» как «язык» и «народ») тремя кратко вышеизложенными аргументами: 1) ваши критерии «исключительности» противоречат заповеди любви ко всем без различия, выраженной Господом Нашим, когда Он говорит (Мф. 5: 43—47), что Бог посылает дождь на праведных и неправедных, поэтому вы не можете приговорить к слепоте и глухоте все другие языки-народы («...а прочиимъ вьсѣмъ ѣзыкомъ и племенемъ...», где эти два термина отсылают к «три тькмо ѣзыкы» противников, «...слѣпомъ велеще и глоухомъ быти», см. Ис. 32: 4); 2) вы ставите пределы Провидению (с ясной ссылкой на догмат о непрерывности действия Благодати через апостольскую преемственность); 3) вы не хотите разрешить славянам то, что уже было разрешено армянам, персам, абхазам, грузинам, согдийцам, готам, аварам, туркам, хазарам, арабам, египтянам, сирийцам «и

многим другим» («...и инии мнози», «Житие Константина», XVI, 4—8)<sup>169</sup>.

С точки зрения стилистических пропорций в рамках повествования, описанию венецианских дебатов следовало бы закончиться здесь. Затем следуют другие строки (более чем в четыре раза превышающие количество строк, использованных до этого), которые содержат библейские подтверждения положений Константина. Формально подобное «приложение» вводится безукоризненной — в том числе и с точки зрения риторики — «связкой». Агиограф вкладывает в уста своего героя следующие слова: «Если этого понять не хотите, то пусть будут вам судьей [слова] Книг»<sup>170</sup> («...аще ли не хотите от сихъ разоумѣти, понѣ отъ книгъ познаите соудию», «Житие Константина», XVI, 9). После чего Константин цитирует пять мест из Ветхого Завета (Пс. 95: 1; 97: 4; 65: 4; 116: 1; 150: 5) и шесть из Евангелия (Ин. 1: 12 и 17: 20; Мф. 28: 12—20 и 23: 13; Мк. 16: 15; Лк. 11: 52). Цитаты перечисляются не механически: составитель не забывает вводить между ними такие фразы, как «Давид ведь вопиет, говоря...», или «в евангелии же [Иоанн] говорит...», «Матфей ведь сказал...», «И Марк также говорит...», с тем чтобы читатель не потерялся в цитатах и чтобы постоянно присутствовал голос главной *dramatis persona*, Константина Философа.

Это соблюдение риторических и логических норм резко прерывается начиная с XVI, 21 (этот переход в издании Ф. Гривеца очень удачно выделен абзацем). Длинная цитата из 1 Кор. 14, связанная с предшествующим текстом просто словами «Кореньѡиомъ же Павль рече», никоим образом не может быть включена в структурный контекст главы. Так полагает и Ф. Гривец, который в примечании к латинской версии дает следующий комментарий:

Vix credibile est, Cyrillum integrum caput 14 (inde a v. 5) ep. Ad Corinthios citasse. In commentario Cyrilli probabiliter notatum est hoc caput (a v. 5), sed non exscriptum. Scriptor VC, non attendens, quos versus C. omiserit, integrum caput e versione iam existente transcripsit. Ceterae citationes biblicae in VC saepius liberae sunt; haec longa citatio autem apprimè cum textu veteroslavico concordat, ergo e textu Slav. biblico deprompta est<sup>171</sup>.

Очень точное наблюдение опытного словенского специалиста подтверждает, таким образом, наличие компилятивного вмешательства, нарушающего композиционное единство «Жития Константина». Однако, на мой взгляд, вопрос состоит отнюдь не в том, чтобы определить, цитировал ли Кирилл всю 14 главу 1-го Послания к

Коринфянам. Я бы даже сказал, что, обращаясь к тому *историческому факту*, что спор имел место в Венеции, мы этого исключить не можем. Очевидно, Ф. Гривец объединяет само «ораторское состязание» и его историко-документальную фиксацию. Если, как предполагает сам Гривец, Константин-Кирилл указал на отрывок, которым он хотел воспользоваться (или которым уже воспользовался) в своем «*commentarium*», то, возможно, он считал, что его надо процитировать или обсудить во время спора. Но это тоже всего лишь гипотеза, которая при ближайшем рассмотрении не разрешает стоящей перед нами текстологической проблемы. Какие неоспоримые признаки позволяют нам считать, что определенный писец (*scriptor*) взял эту цитату из заметок Константина-Кирилла? Конечно, этого нельзя исключить, но нельзя и доказать. К таким же недоказуемым предположениям относится и вероятность того, что некий неизвестный нам писец в столь же неизвестную нам эпоху (XI, XII, XIII, XIV в.?) дословно переписал, возможно в процессе пересмотра-переделки агиографического сочинения, цитату из апостола Павла, и это могло стать отправной точкой дошедшей до нас рукописной традиции.

Принимая во внимание объективные условия документации этого произведения, представляется более целесообразным еще раз обратиться к изучению текста в том виде, в каком он до нас дошел, исследуя его в его конкретной *функции в контексте*. Признав за ним *формальный* характер компилятивного дополнения, мы сможем оценить, включается ли он логически в повествовательную нить агиографического рассказа. Представляется, однако, что и с этой точки зрения ответ должен быть отрицательным. При внимательном рассмотрении проблемы приведенные здесь отрывки из 1 Кор. 14 поддаются интерпретации, направленной *против* защищаемых Константином-Кириллом положений. Учитывая серьезность подобных сомнений, считаю необходимым, исключительно с целью гипотетического «технического» контроля, поставить всю мою способность к критическому мышлению на службу принципу «*audiat et altera pars*»:

1 Кор. 14: 5 («Житие Константина», XVI, 21):

Желаю, чтобы вы все говорили языками; но лучше, чтобы вы пророчествовали; ибо пророчествующий превосходнее того, кто говорит языками, разве он притом будет изъяснять, чтобы церковь получила назидание.

Принцип полезности использования языков, конечно, не оспаривался латинской церковью, согласно которой основной причиной ограничения такого использования являлась необходимость контролировать ортодоксальность «изъяснения». Не случайно, говоря о Моравской миссии, папа Иоанн VIII настаивает именно на этом:

prohibuimus ne in ea lingua sacra missarum solemnia celebrares... predicare vero aut sermonem in populo tibi licet; Litteras denique sclaviniscas... jure laudemus et in eadem lingua Christi Domini nostri preconia et opera ut enarrantur jubemus... Jubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter majorem honorificentiam evangelium latine legatur, et postmodo sclavinica lingua translatum in auribus populi, latina verba non intelligentis, adnuncietur...<sup>172</sup>

И сам папа Стефан V в письме, где он обвиняет Мефодия в самоуправстве и настаивает, чтобы не служили мессу на славянском, заботится об уточнении:

Verum tamen si aliquis sclavorum lingua tam doctus invenitur ut, post sacratissimam evangelicam apostolicam lectionem, eius explicationem doctus sit dicere ad aedificationem eorum qui non intelligunt, et laudat si fiat et concedit et approbat<sup>173</sup>.

И также в письме, где Стефан V подтверждает обвинение Мефодия в самоуправстве и добавляет обвинение в ложной клятве:

Dei namque nostraque apostolica auctoritate sub anathematis interdiciamus, excepto quod ad simplicis populi et non intelligentis attinet, si evangelii vel apostoli expositio ab eruditis eadem lingua annuncietur, et largimur et exortamur, et ut frequentissime fiat monemus ut omnis lingua laudet Deum, et confiteatur ei<sup>174</sup>.

Основным мотивом всех этих папских документов, относящихся к эпохе после Константина-Кирилла и его венецианского спора, но, возможно, ставших известными некоему «писцу» «Жития» (и оставшихся без внимания со стороны других *scriptores*), является послушание предписанию апостола Павла: «Желаю, чтобы вы все говорили языками». Согласно данному предписанию (но необязательно только ради его интерпретации) римская церковь защищала «пророческое» использование изложений для верующих и «невежд», если только тот, кто «говорит языками», «их не истолковывает»; это последнее право признается ex officio за епископом Мефодием, но может быть распространено на любого переводчика на славянский язык, обнаруживающего достаточную ученость и гарантирующего, что пользуется особым даром славянского языка в целях назидания

(используя этот термин, Стефан V прямо отсылает к этому отрывку из 1-го Послания к Коринфянам). Несомненно, что уже во времена спора в Венеции *против* провозглашаемых в «Житии Константина» положений в данной цитате можно было найти сильную поддержку.

1 Кор. 14: 6 («Житие Константина», XVI, 22):

Теперь, если я приду к вам, братия, и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением?

Очевидно, здесь тоже речь идет о цитате, которая может быть использована *против* Константина-Кирилла в силу приведенных выше причин: более того, это подтверждается латинскими возражениями, кратко изложенными в «Житии Константина» (XVI, 2). Судя по всему, венецианские богословы были озабочены отсутствием какой-либо канонической санкции, то есть «авторитета» у переведенных миссионером на славянский язык текстов. Конечно, мы можем представить себе, что Кирилл напоминал об авторитете, которым облек его император, но, безусловно, проблема доказательства его права говорить «откровением, или познанием, или учением» была пробным камнем для миссионера, а не для его противников-судей. В любом случае не сама по себе цитата из апостола Павла могла служить аргументом *за* использование славянских книг, но лишь способность *доказать свою правоту* по отношению к ней: насколько мы можем судить, этого и требовали венецианские богословы, я бы сказал, по долгу службы.

1 Кор. 14: 7 («Житие Константина», XVI, 23):

И бездушные вещи, издающие звук, свирель или гусли, если не производят отдельных тонов, как распознать то, что играют на свирели или на гуслях?

Если бы мы даже захотели приписать Константину Философу намерение воспользоваться этими словами, представляя их как необходимость для славянских верующих услышать «раздельный тон», понимая под этим родной язык, то позволительно ли допускать, что его оппоненты тут же не перевернули аргументацию, обращаясь к очевидной интерпретации, предложенной прочтением в общем контексте? Следующие цитаты гласят:

1 Кор. 14, 8—12 («Житие Константина», XVI, 24—29):

И если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к сражению? Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете

говорить на ветер. Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения. Но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец. Так и вы, ревнуя о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви.

Мне представляется несомненным, что такие опытные диалектики, какими были венецианские богословы, могли спокойно обращаться к этим наставлениям апостола Павла *против* недостаточно контролируемого использования нового языка (разумеется, это не исключает возможности, что не менее изобретательными были ответы солунского Философа). Если язык сам по себе является лишь «бездушной вещью» и проблема состоит уже не в том, чтобы выяснить, что в мире есть много языков, звуки которых могут что-то значить при условии, что пользующийся ими — не «варвар», но человек, способный использовать их в назидание церкви, то как не счесть законной и даже должной настороженность собравшегося в Венеции клира?

1 Кор. 14, 13—19 («Житие Константина», XVI, 30—36):

А потому, говорящий на *незнакомом* языке, молись о даре истолкования. Ибо когда я молюсь на *незнакомом* языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом. Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет: «аминь» при твоём благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь. Ты хорошо благодаришь, но другой не назидается. Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками; но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на *незнакомом* языке.

Если бы, следуя гипотезе Гривеца, мы должны были бы искать «*quos versus Cyrillus omiserit*», то очень вероятно, что мы не подумали бы о центральной и далеко не самой ясной части этой аргументации апостола Павла, которая при цитировании в отрыве от контекста может служить как аргумент в пользу «простолюдина» (или «невежды» в латинских и в греческих текстах), подразумевая того, кто не может ответить «аминь» по языковым причинам. Но и здесь при внимательном чтении выводится аргумент *против* представленного Константином в Венеции положения: апостол Павел утверждает, что сам по себе языковой инструмент не полезен и заключает в себе опасность выполнения обрядов без назидания. Константин, конечно, был великим эрудитом и обладал даром языков и в этом

смысле мог «благословлять духом», но опасность заключалась в том, что до верующего, который слушал его, назидание не доходило по причине отсутствия должного истолкования. Поэтому можно представить себе, что один из венецианских богословов отвечает на три основных аргумента Кирилла (у Бога нет различия в любви, нет пределов Провидению, уже многие народы по-христиански молятся на своем родном языке), просто цитируя Павла: «Говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования». Как должен был бы понимать подобную цитату сам миссионер? Может быть, как призыв доказать харизматический характер своей деятельности филолога и лингвиста. То есть для него она значила бы: «Поскольку твоя работа не утверждена ни папой, ни признанным ученым, для столь деликатного учительства в границах римской церкви нужно, чтобы ты получил папское разрешение; иначе мы не можем не считать тебя вне закона...». Никто не может сказать, было ли действительно сказано именно это, но последующие события (Константин и Мефодий идут в Рим)<sup>175</sup> и настойчивое упоминание славянских и греческих источников о санкции Адриана II указывают на такую возможность. И если все обстояло именно так, то на каком основании можно считать, что подобный текст принадлежал к собранию цитат, подготовленному Константином в защиту своего труда?

1 Кор. 14: 20—23 («Житие Константина», XVI, 37—40):

Братия! Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни. В законе написано: «Иными языками и иными устами буду говорить народу сему; но и тогда не послушают Меня, говорит Господь». Итак, языки суть знамение не для верующих, а для неверующих: пророчество же не для неверующих, а для верующих. Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить *незнакомыми* языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, то не скажут ли, что вы беснуетесь?

Кажется невероятным, что предполагаемый Ф. Гривецем *scriptor* не отдавал себе отчета в том, что каждая из этих фраз может пониматься как конкретный обвинительный акт против претензии Моравской миссии ввести другой язык, лишь недавно приспособленный к практике проповеди Евангелия и никогда не признававшийся в качестве средства истолкования Писания всей христианской церковью. Вложенное в уста яростных «воронов против сокола» пророчество Исаяи (Ис. 28: 11), упомянутое св. Павлом, «иными языками и иными устами буду говорить народу сему; но и тогда не послушают Меня», могло звучать как резкое и гневное осуждение того, что солунские миссионеры делали в Моравии, забыв, что

«языки суть знамение не для верующих, а для неверующих». Ценить язык выше «пророчества», т.е. дара, который приобретается по божественной благодати, как у св. Иеронима или св. Августина, — все равно, что говорить простецам и язычникам: «Или вы все безумны?»

1 Кор. 14: 24—25 («Житие Константина», XVI, 41—42):

Но когда все пророчествуют, и войдет кто неверующий или незнающий, то он всеми обличается, всеми судится, и таким образом тайны сердца его обнаруживаются; и он падет ниц, поклонится Богу и скажет: «Истинно с вами Бог».

Превосходство пророческого дара над даром языков — основной мотив всей 14 главы 1-го Послания к Коринфянам. Он очень хорошо подходил в качестве еще одного довода *против* немногих аргументов Константина-Кирилла (при критическом пересмотре сводимых, с одной стороны, к главному тезису об апостольской преемственности, а с другой — к указаниям на фактические ситуации, каждая из которых требует проверки в рамках восточного христианства) для подтверждения превосходства учения над практическим и вспомогательным назиданием, доверенным миссионерам.

1 Кор. 14: 26—28 («Житие Константина», XVI, 43—45):

Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию. Если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то порознь, а один изъясняй. Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу.

Так как в этих строках св. Павел, воспитанный на классической риторической традиции не менее, чем на толковании Священного Писания, явно приравнивает языковые способности к красноречию, то латинским противникам Константина Философа, вероятно, достаточно легко было найти в них опору для утверждения рамок, в которых следовало держаться миссионеру. Приспособленные к предмету спора, слова апостола язычников вполне могли бы быть переведены в четкое предписание: «Вы, знающие язык моравского простонародья и язычников, пользуйтесь им скромно и, поднимаясь до уровня тайны, смиренно уступайте слово тем, кто в учении более сведущ, чем вы». Единственно возможным ответом на подобное возражение против возвышения языка новообращенных славян от простого средства общения до уровня священного языка было утверждение харизматического характера всей миссионерской



деятельности Кирилла и Мефодия. К этому и будет стремиться вся апологетическая литература славянской церкви после разрыва с Римом. В Венеции, однако, призыв св. Павла, обращенный к носителям дара языков, молчать в присутствии более сведущих истолкователей, безусловно, не сильно способствовал укреплению позиции главы миссии, требовавшего полных прав для абсолютно неизвестного языка.

Таким образом, в результате анализа длинной цитаты из Послания апостола Павла, находящейся в конце XVI главы «Жития Константина», мне представляется, что выдвинутое выше предположение о том, что этот текст на самом деле хорошо подходит в качестве аргумента *против тезисов, защищаемых Константином-Кириллом*, может считаться полностью обоснованным. В этой главе «Жития Константина» (XVI) полностью приводится цитата до конца 14 главы 1-го Послания к Коринфянам, но я не вижу необходимости продолжать ее анализ с такой же подробностью. Нормы, установленные св. Павлом для церковных собраний, также могли стать предметом диспутов в связи со спором о языке, но лишь косвенно. Правило св. апостола Павла (1 Кор. 14: 29—31; «Житие Контстантина», XVI, 46—48): «И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают; Если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи. Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение» — могло бы быть истолковано в пользу тезисов Кирилла и Мефодия об апостольской преемственности в смысле, что все должны свободно испытывать свои способности к пророчеству, но проблема снова могла быть сведена к ограничениям, касающимся миссий по отношению к установленной церкви. Тогда миссионерам могли сказать: старайтесь, чтобы «Всем поучаться и всем получать утешение», но смотрите, не переоценивайте дара языков, дабы не внести раздор в церковь. В подтверждение достаточно было продолжить цитату, подчеркивая, что «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14: 33; «Житие Константина», XVI, 59), и настаивая на понятии смиренного принятия иерархии, о чем св. Павел говорит в следующих строках по отношению к женщинам, которые в церкви должны молчать (1 Кор. 14: 33—35; «Житие Константина», XVI, 51 — 52).

Чтобы найти приемлемый ответ на вопрос, поставленный результатами прочтения этого Послания апостола Павла в контексте шестнадцатой главы «Жития Константина» — «Почему Константин-

Кирилл думал найти в 14 главе 1-го Послания к Коринфянам аргументы в поддержку своей деятельности?» — мы должны обратить внимание на заключительные строки:

1 Кор. 14: 36—40 («Житие Константина», XVI, 53—57):

Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних достигло? Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни; а кто не разумеет, пусть не разумеет. Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками; только все должно быть благопристойно и чинно.

И эти слова, безусловно, могли дать латинским прелатам Венеции почву для обвинения моравских миссионеров в самонадеянности. На самом деле находить аргументы против Кирилла и Мефодия было нетрудно: пусть даже вам дан дар пророчества, ваш долг — следовать всем приведенным и обсужденным здесь предписаниям апостола Павла, согласно которым дар языков должен быть санкционирован, ограничен, обусловлен. Если же вы не принимаете этого «свыше установленного порядка», то этим лишь доказываете, что вы лжепророки; никто не запрещает вам «говорить языками» в рамках вашей миссионерской деятельности, так же как право и долг ваш и всех других — стремиться к дару пророчества, но смотрите, чтобы все делалось *«благопристойно и чинно»*, т. е. по традиционным законам, заповедям Писания, распоряжениям властей... (и действительно, как мы уже отмечали, Константин и Мефодий после встречи в Венеции направляются в Рим). И на эту интерпретацию можно было возразить лишь при условии, что славянская миссия объявлялась харизматической и, следовательно, слова апостола Павла произносились в прямой речи против венецианских «воронов» не как простая «цитата», а как голос «апостола славян», отождествленный с голосом «апостола язычников». Только «святой апостол» мог бы произнести от своего имени слова св. Павла и сказать на венецианском собрании тоном прямого обличения: «Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних достигло? ...Не запрещайте говорить и языками»!

Подобное поведение больше пристало святому Кириллу, нежели Константину Философу. И, как мне кажется, это наблюдение может нам помочь в ответе на поставленный выше вопрос. Только с точки зрения более позднего апологета, находящегося уже под влиянием агиографической иконографии, четырнадцатая глава

1-го Послания к Коринфянам могла показаться текстом, подходящим для обоснования харизматических прав славяно-византийского святого вопреки софизмам латинских «воронов» из Венеции. В этом случае формальное, структурное и логическое изучение текста «Жития Константина» позволяет выдвинуть гипотезу о его генезисе в том смысле, что, очевидно, необходимо исключить возможность датирувания этого отрывка эпохой, предшествующей утверждению почитания св. Кирилла в качестве «апостола славян», что, впрочем, вытекает и из его компилятивного характера, выявившегося при формальном изучении текста<sup>176</sup>.

Но даже этого последнего текстологического соображения недостаточно для объяснения вставки такой длинной цитаты из послания св. Павла, если ограничить исследование XVI главой «Жития Константина» в том виде, в каком нам его передает традиция, т. е. без какого-либо прямого упоминания о пророческом и апостольском сане св. Кирилла. Тот факт, что слова св. Павла, процитированные без какого-либо комментария, представляются читателю как ряд четких аргументов против тезисов сакральной автономии славянского языка, предстает со всей своей приводящей в замешательство очевидностью. Сгладить это впечатление призваны заключительные слова XVI главы «Жития Константина»:

**И паки глаголють: и всакъ языкъ исповѣсть, ѡко господь Исоусъ Христосъ, въ славоу богу отцоу, аминь. Сими же словесы и нѣмѣ большими посрами ѡ, и отиде оставь ихъ** («Житие Константина», XVI, 58—59).

Однако добавление еще одной цитаты из апостола Павла, на этот раз из Послания к Филиппийцам (2: 11), не слишком улучшает положение, так как именно длинная предшествующая цитата не позволяет прочитывать другое высказывание апостола Павла о «всяком языке» изолированно. В этом отрывке из Послания к Филиппийцам апостол Павел призывает к полному смирению в подражание Христу, так что призыв к тому, чтобы «всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца», учитывая возможность игры на «этноязыковом» значении слова «язык», вряд ли мог интерпретироваться иначе, чем «пусть каждый язык/народ будет смиренным, как был смиренным Иисус Христос, который „смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной“» (Флп. 2: 8). И подобная цитата-увещевание могла бы с успехом завершать речь латинских теологов, требовавших, чтобы Кирилл и Мефодий смирились перед традицией и не выходили за рамки вверенного

им миссионерского служения (а если мы не знаем наверняка, было ли это темой венецианского диспута, то из упомянутых выше папских документов нам становится точно известно, что именно таким было отношение латинской церкви к Мораво-паннонской миссии).

Таким образом, заключение, где возобновляется повествовательный сюжет в тоне подражания Евангелию («...и отиде оставль ихъ» = «καὶ καταλίπων αὐτοὺς ἀπῆλθεν», ср. Мф. 16: 4), согласно которому именно Константин-Кирилл посрамил своих противников, а не наоборот, становится для читателя, сосредоточенного только на том, что излагалось в тексте, сюрпризом, неоправданной перестановкой сторон. Тогда вопрос состоит не в том, чтобы установить, как подсказывает Гривец, «*quos versus C. omiserit*»<sup>177</sup>, а скорее в том, чтобы понять, как к агиографическому сочинению, в котором св. Кирилл (а мы должны воспринимать его скорее как персонаж, нежели как историческое лицо) должен был бы всегда побеждать в каждом риторическом сражении, пассивно присоединяется документ, который — если не разбить каждый довод — может звучать как обличение против святого.

По этому поводу можно высказать несколько гипотез: поскольку текст в том виде, в котором он до нас дошел, кажется непоследовательным, можно предположить его изменения в ходе переписывания, компиляции, переделки. Можно представить, что в какой-то другой, неизвестной нам редакции или в каком-то другом историко-агиографическом сочинении длинная цитата из четырнадцатой главы 1-го Послания к Коринфянам была приспособлена к описанию ораторской «дуэли», сходной с описанной в XVI главе «Жития Константина», а более поздний писец пропустил части, содержавшие объяснительную связку. Позволительно также предположить, что цитата из четырнадцатой главы 1-го Послания к Коринфянам представляет собой часть чего-то вроде «кирилло-мефодиевского архива» с указаниями, относящимися к обвинениям, предъявленным Константину Философу моравскими и венецианскими латинскими священниками (и те и другие могут быть названы «триязычниками») на основании именно этого текста. Позже этот отрывок (возможно, с утерянными впоследствии ответами на эти обвинения) был механически перенесен в документы, использованные для прославления святого... Подобные догадки, однако, могут отличаться друг от друга лишь степенью остроумия. Ни одна из них не перестает быть именно догадкой. Поэтому нам не остается ничего иного, как настаивать на изучении текста в том виде, в каком он дошел

до нас и, в ожидании более удовлетворительных ответов критики, считать пространную цитату из четырнадцатой главы 1-го Послания к Коринфянам непонятной компиляторской вставкой. Это означает, что мы не должны пользоваться им в целях нашего исследования как надежным источником для реконструкции диспутов о доктрине «триязычия». Этот спор в любом случае не представляется особенно важным для развития «вопроса о языке» у славян на границах византийского и римского христианского мира в IX в. То, что на него обратили внимание в полемических целях, нужно связать с позднейшими антиримскими настроениями православного мира, выраженными в вышеупомянутых литургических службах, где, между прочим, даже заключительный призыв четырнадцатой главы 1-го Послания к Коринфянам (ср. «Моравская служба» и «Моравская легенда»: «Idem quidem et beatus Paulus inquit: loqui diversis linguis nolite prohibere»<sup>178</sup>) воспринимался как заключительная часть речи Кирилла, обращенной к представителям римской церкви. При изучении текстового материала на общем фоне идеологической традиции это последнее обстоятельство также свидетельствует скорее об апологетических тенденциях, связанных с культом св. Кирилла, нежели об исходных мотивах полемики, развившейся в IX в. вокруг триязычия и борьбы против «пилатян».

Этим я не хочу сказать, что «пилатяне» эпохи Кирилла и Мефодия не имели никакого исторического значения. Напротив, весьма вероятно, что в германском ареале этот тезис, поддерживаемый традицией, свидетелем которой стал уже Исидор Севильский, мог быть использован против славян. По этому поводу у Фотия, в его трактате «*Περὶ τῶν φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν λατίνων*», есть место, на котором после И. Дуйчева<sup>179</sup> останавливались и Д. Ангелов<sup>180</sup>, и К. М. Куев<sup>181</sup>, где западное христианство открыто обвиняется в желании ограничить возвеличение Бога лишь тремя священными языками: еврейским, греческим и римским (*ἑβραϊστὶ, ἑλληνιστὶ, ῥωμαϊστὶ*). Представляется, что и отрывок из «Болгарской легенды», где враги Кирилла и Мефодия в Моравии являются орудиями движения «*ὑπὸ τῶν φράγγων*»<sup>182</sup>, можно соотнести с этим греко-франкским противопоставлением. Тем не менее подобная полемика, порожденная «франкским» тезисом «триязычного» типа, не входит в рамки основного «вопроса о языке», который обсуждала римская церковь в связи с использованием славянского языка в литургии. О настоящем триязычии, основанном на греко-еврейско-латинской исключительности, можно говорить на уровне юрисдикционного соперничества

между миссионерскими провинциями и епархиями, но не в рамках общей теоретической дискуссии, о которой ясно свидетельствуют папские послания.

13. Как я уже указывал, историческое исследование спора о «трех языках» было бы неполным, если не принимать во внимание свидетельство, содержащееся в трактате «О писменех», которое приписывается «черноризцу Храбру». Вопрос о «традиции авторства» здесь является весьма спорным, хотя она, благодаря относительной компактности текстовой традиции, все же прочнее, чем у других произведений, тоже связанных с православным славянским апологетическим наследием. Достаточные основания для ответа на вопрос, скрывается ли за «храбрым монахом» (а именно таково прямое значение прилагательного «храбръ», оставляя в стороне все рассуждения историко-функционального характера о его предполагаемом смысле) конкретное историческое лицо, отсутствуют. Выдвинутые гипотезы<sup>183</sup>, по которым «храбрый монах» является якобы полемистом эпохи Симеона, а значит, традиция авторства восходит к Болгарии начала X в., основаны только на заключениях, не подтверждаемых текстовыми сопоставлениями. Однако нельзя не обратить внимания на то, что имя-эпитет «Храбр» звучит для нас как псевдоним, что, впрочем, не является доказательством того, что этот эпитет уже не использовался как имя собственное. Поскольку мы не знаем, кем был этот Храбр/Храбрый, то от того, назовем ли мы его «монахом по имени Храбр» или определим его как автора, известного нам под именем «монаха Храбра» или «монаха, называемого храбрым», вопрос не решится. В сущности, у нас есть только указание на автора, «храброго монаха», которое встречается во многих списках трактата «О писменех».

Самым ранним свидетельством даже после проделанной К. М. Куевым работы, удвоившей количество известных списков<sup>184</sup>, остается список 1348 г., неизменно рассматриваемый как источник всех других свидетельств (Список F. I. 376 Ленинградской публичной библиотеки, цитируемый часто под различными названиями: рук. Ивана Александра, Синодальная, Лаврентьевская). Затем традиция была продолжена тремя списками XV в., тремя XV—XVI вв., десятью XVI в. и двумя XVI—XVII вв. Далее широкое распространение сказания в религиозной культуре позднего периода Московского царства подтверждается, согласно перечню списков К. М. Куева, сорока четырьмя списками XVII в., двумя XVII—XVIII вв. и

еще шестью рукописными копиями XVIII в., а также двумя XIX в. (и это продолжение традиции рукописания фактически до наших дней с сохранением древних приемов, приводящее в изумление ученых, которые подходят с западной точки зрения к славянской православной традиции, не является исключительной характеристикой данного произведения).

Когда в результате полного сличения и подробного филологического исследования этого текстового материала будет подготовлено критическое издание трактата «О писменех», мы сможем высказать более обоснованные, чем это возможно на сегодняшний день, суждения о его достоверности как исторического источника. При современном (1972 год) состоянии исследований полагаю, что в стремлении вписать текст в традицию, идущую от X в., невозможно не учитывать четырехвековой лакуны в текстовой традиции до 1348 г. Старший список, сделанный официальным писцом болгарского царя Ивана Александра<sup>185</sup> Лаврентием (отсюда одно из названий ленинградского списка F. I. 376), восходит к эпохе, немного предшествующей расцвету Тырновской школы при Евфимии. По моему мнению, необходимо дальнейшее выяснение приемов переписки писца Лаврентия и исследование филологических направлений, преобладавших в Тырнове в конце 40-х гг. XIV в. Если Лаврентий работал согласно критериям точности переписки (что вполне вероятно), не сталкиваясь с проблемами исправления в духе идеологической переработки текста, развитой немногим позднее Евфимием<sup>186</sup>, то можно предположить, что список 1348 г. трактата «О писменех» представляет собой текст, воспроизводящий достаточно древние образцы. Однако следует принимать во внимание и противоположную гипотезу о том, что «редакторские» методы, которые впоследствии будут характеризовать Тырновскую школу, а затем распространятся в *Slavia orthodoxa* и приведут ко «второму южнославянскому влиянию», уже были связаны с критериями «пересмотра» под византийским филологическим влиянием. Это становится еще более вероятным, если принять во внимание укрепление связей с Афоном и в особенности с Зографским монастырем после привилегий, дарованных Иваном Александром этому монастырю в 1342 г.<sup>187</sup>

Фактически дата 1348 год возвращает нас к истокам движения филологического и экзегетического обновления в рамках явления, называемого «предвозрождением», связанного с культурной реставрацией Палеологов<sup>188</sup>, которое я предложил определить как «славянское православное Возрождение»<sup>189</sup>. Поскольку вся последующая

рукописная традиция трактата «О писменех» целиком вписывается в культуру этого своеобразного филологического гуманизма в *Slavia orthodoxa*, то имеет смысл особенно внимательно рассмотреть все текстовые свидетельства, которые могли бы представлять побочные традиции (и, следовательно, есть вероятность, что в них прослеживается меньше следов возможных исправлений), как, например, «вариант Марча»<sup>190</sup>, содержащийся в списке XVI в. Музея сербской православной церкви в Белграде.

Однако вероятность филологического «гуманистического» подхода византийского типа у книжника, создавшего самый старший из известных нам списков трактата, приписываемого Храбру, не означает сама по себе, что он обязательно должен был внести в него идеологические редакторские исправления. Напротив, именно филологическая сознательность могла побудить его стремиться к максимальной верности текстовой традиции. Все зависит от понимания того, какой представлялась ему *природа* передаваемого им текста: считал ли он его авторитетным памятником или же производением, распространенным в различных формах и нуждающимся в кодификации текста, например в гомилетических или полемических целях.

Что касается последнего, то представляется необходимым обратить внимание на тот факт (не стремясь, впрочем, делать из него общих выводов), что рукопись 1348 г., судя по всему, стоит у истоков горячих споров о языке во всей *Slavia orthodoxa* от Балкан до русских земель. После евфимиевской эпохи Тырновской школы такой «профессиональный филолог», как Константин Костенечский<sup>191</sup>, действующий уже в конце XIV в., почувствует потребность высказать суждение по поводу, очевидно, распространенных в то время споров об истинной природе «славянского» языка. По мнению К. Костенечского, ошибаются те, кто называет болгарским славянский язык священных текстов, поскольку авторы переводов Писания не смогли бы передать таким «грубым» языком («дебелѣшимъ языкомъ»), как болгарский, тонкости греческого, или сирийского, или еврейского (что станет, как я уже указывал, новым вариантом доктрины «трех священных языков»). Также ошибается и тот, кто считает сербским этот священный язык, так как в сербском тоны слишком высокие и «узкие» («высокимъ гласомъ и тѣскнымъ»). По его мнению, эти «добрые и восхищения достойные» люди брали наиболее «тонкий и красивый русский язык» (тънчайшии и краснѣиши роушкыи языкъ). Прибегнув, однако, также к помощи



болгарского, сербского, боснийского, частично чешского, а также хорватского языков, они сочинили («съставише») чистый язык из каждого отдельного наречия, неотделанного и грубого — язык, который не должен называться «ни болгарским, ни сербским... но славянским, который есть всех этих народов, но больше всего русский»<sup>192</sup>. Таким образом, Костенечский пришел к пониманию того, что мы сейчас называем церковнославянским языком (наднациональное функционирование которого внутри языкового сообщества *Slavia orthodoxa* уже не может подвергаться сомнению)<sup>193</sup> в соответствии с понятием культурного койне, что ведет к спонтанным сравнениям с ведущими мотивами «вопроса об итальянском языке», восстанавливаемом специалистами по XVI в. на основе толкования Данте. Более тщательного изучения в ближайшем будущем достоин «второй вопрос о языке у славян», который следует рассматривать на фоне так называемого второго южнославянского влияния, не оставляя при этом без внимания предшествующего мучительного для культуры периода господства латинян в Константинополе, когда римская церковь пересматривала свою языковую политику в восточноадриатическом ареале в связи с экуменической деятельностью в отношении греческой церкви: это продолжалось в течение всего XIII и еще и в XIV в., о чем свидетельствуют решения Иннокентия IV, касающиеся глаголической литургии; даты первых церковных документов на вульгарной латыни в Польше; «церковнославянская» политика Карла IV в Богемии в отношениях с Далматским побережьем; а также языковые заботы Рима, неизменно связанные с пасторской деятельностью, зафиксированные, например, во время Четвертого Латеранского собора<sup>194</sup>.

В целях оценки труда черноризца Храбра нас больше интересует тот факт, что рукописная традиция, не идущая дальше 1348 г., вписывается в новый спор о языке, возникший у славян в XIV—XV вв. и, безусловно, ощутимый еще в XVI в., о чем свидетельствует, например, понятие «церковнославянской языковой общности», подтверждаемое русским Хронографом 1512 г.:

Коньстантинъ Фило||соѣъ и брать его Мефодіе преложиша святаы книги отъ Греческаго || языка на словеньскы, Болгаре же и Словене, и Сербы, и Арбанасы, и || Басане, и Русы — во всѣхъ тѣхъ единъ языкъ...<sup>195</sup>

Насколько этот современный для писца Лаврентия «спор» мог повлиять на его редакторскую деятельность (в смысле просто выбора древнего текста, который надлежало вновь пустить в оборот,

сделав точный список, либо в смысле переработки старого текстового материала), мы сейчас, при настоящем состоянии наших знаний, вряд ли можем даже предположить. Мне кажется небесполезным привлечь внимание ученых к возможности (в свете хронологии памятников) наложения «первого» (относящегося к кирилло-мефодиевской эпохе и широко распространившегося вплоть до Болгарии времен царя Симеона) и «второго» славянских «вопросов о языке».

Трактат «О писменех» часто цитируется как «апология славянской письменности»<sup>196</sup>. И в самом деле, он является полемической защитой славянской письменности, т.е. «письмен» славянских, в смысле букв и Писания; причем славянские термины «письмена», «книги», «буквы», «писание», «грамота», «слова» часто смешиваются в рамках семантической гаммы, сводимой к *γράμμα-γραφή*. На двусмысленность этих терминов указывают интерпретационные варианты, засвидетельствованные в рукописной традиции; также это видно из неясностей в изложении, присущих контекстуальной основе.

Аргументация черноризца Храбра может быть кратко изложена следующим образом: 1) в древности у славян не было собственной «письменности»; 2) христианизация принесла им «письменность» греческую или же (но не во всех списках) латинскую; 3) наконец, Бог послал свыше вдохновение Кириллу, который создал славянскую письменность в подражание греческой, которая, в свою очередь, уже являлась подражанием еврейской письменности; 4) в силу того, что (как уже было доказано) греческая письменность подражала еврейской, славянская письменность включилась в провиденциальный ряд преемственности, и, следовательно, не имеет смысла говорить, что она не восходит к «началам», потому что никакая письменность не «изначальна», если верно то, что в начале всего стоит единый Бог; 5) по той же причине не имеет смысла говорить, что еврейский, греческий и латынь являются единственными языками, на которых нужно обращаться к Богу (как считают те, кто основывается на трехязычной надписи на кресте): еще до еврейского Бог создал сирийский язык, который был языком Адама; 6) также не имеет смысла говорить об «изначальных» языках по той причине, что человеческие языки были смешаны после разрушения Вавилонской башни, и с тех пор даже греки должны были составлять письменность, комбинируя различные элементы (среди которых были и финикийские буквы) и выработали собственную письменную систему постепенно и с трудом; 7) только

провиденциальным трудом Семидесяти толковников была восстановлена гармония между греческим и еврейским языками; 8) поэтому труд Кирилла не ниже труда Семидесяти, а выше, так как осуществлялся по прямому вдохновению свыше и не в языческие времена, а в век Благодати; это доказывает также тот факт, что в то время как для греческой и еврейской письменностей понадобилось семь и семьдесят человек, для славянской письменности было достаточно вдохновенной работы лишь одного богоизбранного человека; 9) славянская письменность выше греческой, потому что является творением известного и почитаемого автора, в то время как ни один грек не может указать на столь же определенное и святое авторство своей письменности; 10) все мы знаем, когда Кирилл завершил этот труд: в то же время, когда его брат Мефодий перевел Святое Писание, т.е. во время правления императора Михаила, болгарского царя Бориса, а также князя Паннонии Коцела (в разных списках хронологические данные представлены в разной форме)<sup>197</sup>.

Эти десять пунктов (излишне говорить, что я вовсе не пытаюсь доказать на основе этого подразделения, проведенного по практическим и субъективным соображениям, что мы имеем дело именно с «декалогом») похожи на сжатый очерк, преследующий гомилетико-полемические цели. Можно предположить (но стоит отойти от чисто дескриптивного анализа текста, как мы сразу окажемся на ненадежной гипотетической почве), что здесь мы имеем дело с чем-то вроде руководства для проповедников, и «черноризец Храбр» может одинаково быть автором как сжатого, так и более обширного сочинения, сведенного затем из практических соображений к перечислению десяти существенных пунктов. Безусловно, нельзя пренебрегать насыщенностью аргументации в тексте, который в современном печатном издании размещается на восьмидесяти-девяти строках (а если мы предположим, что он читался вслух без перерывов, его чтение заняло бы пятнадцать минут). Тем не менее в этой связи я бы хотел заметить следующее: в противоположность тому, что говорилось раньше и повторяется еще сейчас, я не думаю, что можно серьезно сделать вывод о том, что наш текст — всего лишь фрагмент, исходя из заключительной фразы, в которой «черноризец Храбр» говорит: «сѣтъ же и ини || ѿвѣти, аже и инде речемъ а нинѣ нѣстъ врѣмѧ». По мнению К. М. Куева, эта фраза недвусмысленно указывает на то, что, в связи с уже сказанным, Храбр собирается писать дальше, но в настоящее время не может

этого сделать из-за недостатка времени<sup>198</sup>. Данная интерпретация мне представляется неточной: я скорее склонен думать, что здесь присутствует двусмысленность. Эта фраза является общим местом: мы встречаем ее, например, в «Сказании о Борисе и Глебе», но уже не в конце, а, напротив, в начале: «прочаа же юго добродѣтели инде || съкажемъ нынѣ же нѣсть время»<sup>199</sup>. Очевидно, что в этом случае речь идет не о «недостатке времени», и мы не можем уже выдвигать гипотезу о том, что текст является «фрагментом». На мой взгляд, мы должны понимать «нѣсть время» не как «нет времени», а как эквивалент греческого *ἄνευ καιροῦ*, т.е. «неподходящее время», «некстати»<sup>200</sup>. Значение слова «время» в церковнославянском языке включает значения как *χρόνος*, так и *καιρός*, и это следует учитывать во избежание неверных интерпретаций подобных фразеологических калек.

Если предложенное мною прочтение окажется достаточно обоснованным в процессе подготовки критического издания, то оно откроет новые перспективы. Если автор этого краткого полемического очерка, будь это «черноризец Храбр» или кто-либо другой, уверен, что другие аргументы были бы «не к месту», то мы должны поинтересоваться, что же собой представляло это «место». Ссылка на «другие ответы» может указывать на то, что все сочинение является ответом на аргументацию противника, которой и ограничивался предмет спора. Но я полагаю, что и в этом случае будет неосторожно заходить слишком далеко вперед в предположениях. Слова «неподходящее время», «некстати» и другие эквиваленты нашего «не к месту» могут относиться ко многим вещам: это может быть устойчивое выражение, ораторская фигура, служащая проповедникам на все случаи жизни, или обычная повествовательная связка, как в «Сказании о Борисе и Глебе».

Десять пунктов, на которые я выше разделил это небольшое апологетическо-полемическое сказание, представляют собой гораздо более строгую логическую цепочку при рассмотрении их содержательной последовательности (что возможно, например, в нашей обобщающей схеме), нежели в контексте повествования. Начало его носит «исторический» или «экзегетико-исторический» характер с «диалектической» установкой, как во вступительной части «Жития Мефодия», которую я склонен свести к «кирилло-мефодиевскому манифесту»<sup>201</sup>. В сущности, там мы находим ядро того, что выше было определено как «славянский тезис об апостольской преемственности»: той же формулой, составленной из цитат из Писания,

сконцентрированных вокруг ведущего мотива из апостола Павла, по мнению которого божественное милосердие желает спасения грешного человечества, была провозглашена харизматичность Константина, посланного Богом с целью искупления славян, уже вышедших из язычества и вошедших в лоно греческого (и латинского) христианства. Это освобождение было представлено через дар букв, т.е. «письменности», однозначно понимаемой как техника письма, т.е. алфавит. Создатель этого небольшого трактата в самом деле переходит к описанию отдельных букв, или, скорее, звукового содержания, выражаемого каждым знаком, в стиле дидактической азбуки. Однако внезапно эта исторически-описательная линия обрывается, и появляется неожиданное «друзии же гл҃ать...». Кто же эти «другие»?<sup>202</sup> До сих пор не упоминалось ни о каком собеседнике.

Этот стилистический скачок подсказывает различные возможности. Если мы сочтем его всего лишь признаком того, что автор был недостаточно искусен, то тут же возникнет недоумение, связанное с противоречием между четкостью логических построений и неадекватностью изложения. Мы можем также заподозрить неточность, возникшую либо при переписывании текста, либо по причине его торопливой переработки; но в обоих этих случаях мы не располагаем элементами, говорящими о существовании предшествующей, более органичной композиции. Мы можем только высказать подозрение, что в известном нам тексте обнаруживаются следы каких-то неопределенных «исправлений», но это не позволяет нам рассматривать подобные «исправления», как это сделал В. Ягич<sup>203</sup>, относительно «первоначальной редакции трактата». Понятие «первоначальной редакции», которое входит в понятийную сферу того, что позитивистская филология называла также *Urtext*, теряет ценность в подобных случаях, когда текстовая традиция не поддерживается четкой традицией ни авторства, ни авторитета: это обстоятельство теоретически не должно было ускользнуть от такого крупного филолога, каким был В. Ягич. Однако он исходил из предположения, что «из содержания и тенденций сочинения следует, что он (т.е. Храбр) жил во время первого расцвета славянской литературы у болгарских славян, приблизительно в X в.»<sup>204</sup>.

Мы уже видели, как трудно поместить «черноризца Храбра» в конкретное историческое пространство в связи с сомнениями в его существовании как реального лица. Даже допуская, что какой-то «черноризец Храбр» мог жить в Болгарии X в., мы можем только предположить связь между созданным им произведением и тем

небольшим сочинением, которое известно нам, но мы не располагаем достаточными сведениями для того, чтобы определить, в чем состояла эта связь: либо в передаче текста во всей его индивидуальности как произведения, либо в передаче только части текстового материала, включенного в другое изложение, либо в передаче только содержания (как не выдвинуть гипотезу, не стремясь однозначно принять ее или отвергнуть, что данный текст является результатом, прямым или косвенным, переложения с греческого языка на славянский?).

Действительно, на это можно возразить, что и общее понятие «вмешательства» предполагает объект вмешательства и, следовательно, предшествующую традицию. Однако мне кажется, что одно дело говорить о некой ближе не определимой «текстовой единице», предшествовавшей тексту, который содержится в самом старшем из наших списков, а другое — утверждать наличие «предшествующей редакции *трактата*» (или «статьи», как говорит В. Ягич, тем самым подразумевая композиционную непрерывность письменной традиции, о которой нам ничего не известно)<sup>205</sup>. То, что некий «текстовый материал», связанный с дошедшим до нас текстом, предшествовал рукописи 1348 г., представляется предположением, вполне приемлемым не только по стилистико-композиционным соображениям, примером которых служит резкое вступление «другие же говорят», но также и потому, что другие неясные места данного текста, видимо, объясняются неверным прочтением (полагаю, что это вполне могло случиться, например, с хорошо известными начальными строчками, в которых «черноризец Храбр» пишет о славянах (еще язычниках), что они «не имели письмен, но читали и гадали с помощью черт и резов»)<sup>206</sup>.

За неимением достаточных доказательств, позволяющих точно определить предполагаемого автора и предполагаемую «первоначальную редакцию», мы не можем говорить и об интерполяциях. Здесь еще раз становится видно, насколько очевидны и совсем не «новы» принципы методологической скрупулезности и осторожности, к которым я обращаюсь. Достаточно лишь не пренебрегать ими в нашем подчас нелегком труде по прочтению текстов, происхождение которых не засвидетельствовано ясно. Впрочем, в этом случае В. Ягич, хотя и предлагает идею о «первоначальной редакции» конкретного автора из Болгарии X в., оригинальный текст которой можно реконструировать, но, тем не менее, предупреждает о наличии последующих фаз «редакторской» деятельности, т.е. о

способе передачи текста, не сводимом, на мой взгляд, к основному понятию текстовой традиции.

Неожиданным появлением «других», ранее мыслимых, но не названных непосредственно собеседников, вводится первый из непосредственных «ответов», на которые автор трактата будет ссылаться в конце, говоря, что сейчас «не подходящий момент» приводить другие доводы. «Черноризец Храбр» стремится доказать, что славянская письменность, понимаемая как ряд букв алфавита, не отклоняется от принципа подражания греческой, поскольку при ближайшем рассмотрении как славяне, так и греки пользуются 38-ю знаками (тогда как противники утверждали, что графических знаков в греческом языке всего 24). Интерпретация этого отрывка стала объектом многочисленных дискуссий на тему того, что имел в виду «черноризец Храбр» — кириллицу или глаголицу<sup>207</sup>. Однако уже В. Ягич после тщательного изучения списков пришел к выводу о невозможности определить первоначальное намерение «Храбра». Для нашего исследования данная проблема не имеет решающего значения. Принимая во внимание высказанные выше рассуждения о традиции этого текста, не понимаю, как можно интересоваться намерениями предполагаемого автора X в. больше, чем функцией этого отрывка в конкретном историческом контексте дальнейшей судьбы трактата начиная с 1348 г. Независимо от того, убедительными ли являются доводы, приводимые для сведения славянского и греческого алфавита к одинаковым числовым пропорциям, выводы В. Ягича суть филологическое доказательство того, что читатели XIV—XV—XVI—XVII—XVIII и XIX вв. могли применять их как к глаголице (если, например, среди них был кто-то из ее сторонников<sup>208</sup>), так и к кириллице. И это утверждение больше убеждает нас, нежели редакторские варианты (В. Ягич исходил из наблюдения, что «...если бы можно было доказать, что эти слова действительно принадлежат к первоначальной редакции, то в них можно было бы увидеть неоспоримое свидетельство того, что Храбр имел в виду кириллический алфавит...»). Однако почти сразу же он вынужден признать, что «эта вставка, из которой можно было бы сделать столь важные выводы, в наиболее древних списках отсутствует»).

В общих рамках «вопроса о языке» у славян полезно остановиться на значении столь ясно выраженного в нашем тексте стремления показать соответствие славянского и греческого алфавитов даже по количеству букв<sup>209</sup>. Это указывает на то, что эта дискуссия

полностью локализована в славяно-греческом ареале и что важнейший ее пункт состоит в опровержении обвинения в отклонении от традиции, наиболее авторитетным и непосредственным примером которой является греческий язык. К какому бы периоду ни восходила эта аргументация, она является большим подспорьем в изучении сдвига понятий, сопровождавшего после кирилло-мефодиевской эпохи перенос дискуссий о славянских «письменах» из пограничной латино-византийской зоны внутрь области греческой юрисдикции. «Черноризец Храбр», или распространившийся вплоть до России под его именем памятник, говорит нам, что письменное использование славянского языка встречало в восточном христианском мире возражения, не сильно отличавшиеся от возражений римской церкви против деятельности солунских братьев.

Как уже отметил В. Ягич, трактат «О писменех» можно разделить на две части: первая посвящена алфавиту, то есть «письменам» как графическому инструменту, а вторая защищает славянский перевод Священного Писания<sup>210</sup>. Переход от первого ко второму предмету полемики можно заметить между пунктом 4 (славянское письмо не отрывается от греческого образца и является не менее «оригинальным») и пунктом 5 (пафос, направленный против «трех языков») моей обобщающей схемы. Однако при сличении наиболее древних списков закрадывается сильное сомнение в том, что «черноризец Храбр» и его переписчики-редакторы осознавали важность этой смены темы. Действительно, в обеих частях, на которые указывает В. Ягич, недостает последовательного разграничения понятий «писание» и «Писание», позволяющего читателю не спутать славянские термины, указывающие на «письмена» как на графические знаки и на «письмена» как продукт литературной деятельности. Смешение или двусмысленное использование слов «письмена» и «книги» характеризует не только письменную традицию в целом, но и тексты отдельных списков.

В начале рукописи 1348 г. говорится, что в древности у славян не было «книги(ы)». Если интерпретировать это как «книги» в нашем, современном, понимании, то окажется, что мотив Писания уже заявлен. После этого говорится о соотношении славянских и греческих «писмен», и, очевидно, речь здесь идет о графических знаках. Сомнения появляются при переходе к защите священных «книг». О различии «писания» в графическом смысле и «Священного Писания», конечно, говорится: «...ѡбаче речемъ ѿ стѣхъ книгъ,



якоже...»<sup>211</sup>, но это лишь указывает на авторитетный источник нового аргумента и не проясняет соотношения между «писмена» и «книги» и, что еще более важно, между различными значениями слова «книги». В кульминационной точке, то есть там, где изложение должно перейти от алфавита к Писанию, в тексте сказано:

Дроузии же гл҃ать: чесоу же с҃жть словѣн҃скы книги, ни того бо естъ бѣ створиѡ, ни то аг҃ли, ни с҃жть иѣжеконни, ꙗко жидовьскы и рим҃скы и еллин҃скы, иже ѿкона с҃жть, и прижты с҃ж бѣмъ. а дроузии мнѡтъ ꙗко бѣ намъ естъ створиѡ писмена. и не вѣдатъ что гл҃аще ѡкааннии. и ꙗко трими ꙗзыки естъ бѣ повелѣѡ книгамъ быти. ꙗкоже въ ѣвѣли пишеть. и бѣ дѣска написана жидовьскы и рим҃скы и еллин҃скы. а словѣн҃скы нѣ тоу. тѣм же нѣ с҃жть словѣн҃скыж книги ѿ ба...

И все было бы на своих местах, если бы во время рассуждений о «книгах» не появилась ссыла на «писмена» как «буквы» (графические знаки), установленные, по мнению противников, самим Богом, и если бы это терминологическое и концептуальное смешение не было подкреплено новым доводом противников-«триязычников», утверждающих, что славянские «книги» не восходят к Богу, поскольку надпись на кресте была сделана на «трех языках». Это еще одно «темное место» может быть отнесено на счет либо риторической неумелости самого создателя трактата, либо на счет повреждения текста, вызванного вмешательством писца, или составителя краткого изложения, или «редактора».

С другой стороны, исследование содержания трактата также не делает очевидной сознательность его разделения на две части, одна из которых посвящена защите графической системы, а другая — переводов священных текстов. Во второй части после процитированного отрывка, в котором переплетаются различные темы, вновь наличествует резкий скачок мысли (отталкивающийся, возможно, от упоминания надписи на кресте) непосредственно к теме «языков» (пункты 5 и 6 моей схемы). Здесь с обычной двусмысленностью слова «язык» как язык/народ, говорится о вавилонском смешении и о божественном даровании различным народам разных умений. Затем автор вновь возвращается к проблеме «писмен» как графических знаков и говорит, что «прежде сего» у греков не было «писмен» на собственном «языке» (язык/народ), и они должны были записывать свою речь (представляется, что новый термин — «речь» — используется здесь для избежания смешения со словом «язык») финикийскими буквами («писмены»). Далее описывается долгий и трудный процесс

создания греческой графической системы от Паламеда и Кадма Милетского до Эпихарма Оратора, Дионисия Грамматика и других «в течение долгих лет»<sup>212</sup>.

Только после этого исторического экскурса понятия «язык», «графическое представление» и «перевод Писания на славянский язык» снова связываются, когда речь идет о сравнении свершения Семидесяти толковников и Кирилла (пункты 7 и 8 моей схемы). Здесь разделение становится ясным: «...и писмена створи и книги прѣложи»; «Ѣ. (7) ихъ писмена устрои а Ѡ. (70) прѣложение», но не надолго. Все рассуждение завершается тем, что «тѣм же словѣн'скаа писмена стѣиши сѣхъ и чьстнѣиша. Стѣ бѡ мжѣ створилъ на юѣ, а грѣчска еллини погани», где значение слова «писмена» включает в себя как саму «литературу», так и графический способ ее передачи, если принять во внимание вышесказанное. А на необходимость ссылаться на предшествующий отрывок несомненно указывает местоимение «тем», которое в заключении означает «поэтому».

Однако «черноризец Храбр» (кем бы он ни был) сразу же дает новый «ответ» тем, кто клеветает на «буквы», «писмена» славянского алфавита (предмет этого конкретного возражения прямо не указан, однако поскольку «писмена» непосредственно ей предшествуют, то ссылка на них представляется мне неоспоримой), утверждая, что они плохо сделаны: «Аще ли кто речеть нахо нѣ оустроилъ добрѣ, понеже сѧ постраждѣти и еше». Полемизируя с П. Шафариком, В. Ягич утверждает, что «Храбр» говорит здесь о переводе Писания, а не о буквах алфавита<sup>213</sup>. Это мнение, однако, представляется неприемлемым, поскольку затем сразу же следует ссылка на Акилу и Симмаха<sup>214</sup> и многих их продолжателей. Мне непонятно, как можно не уловить в этой отсылке возобновления полемики с греческими «писменами». «Храбр», снова прибегая к сравнению с греческим языком, хочет оправдать тот факт, что система славянской письменности находится еще в процессе разработки. В. Ягич не связывает это с системой письменности, поскольку, по его мнению, славянская письменность в X веке уже устоялась, а также еще и потому, что П. Шафарик использовал этот отрывок для ответа на вопрос, имел ли в виду «Храбр» кириллицу или глаголицу<sup>215</sup>. Мне представляется, что ни сам текст, ни характер засвидетельствованной традиции памятника не позволяют нам ставить вопрос под таким углом зрения. Текст не оставляет места для сомнений в том, что полемика относительно того, что еще не было упорядочено и находилось в стадии обсуждения, относится здесь к «писменам».

Более того, понятие «писмена», которое в предыдущей фразе относилось и к алфавиту, и к переводам Писания, в этой фразе снова сводится только к «буквам» в графическом смысле, что доказывается ссылкой на уже рассмотренную «Храбром» тему многотрудной разработки греческой графики многими грамматиками и ораторами.

Неудивительно, что в запутанном повествовании нашего «храброго» полемиста даже знаменитые ученые могут потерять нить изложения. Еще меньше должна удивлять путаница в терминах «писмена» и «книги» в других списках того же произведения. Однако неясность исчезает в последних строках сказания, четко указывающих на то, что как славянская *графическая система*, так и *славянские переводы* являются более авторитетными, чем греческие (пункты 9 и 10 моей схемы). Однако предполагаемое разделение на две части — о *графических знаках* и о *Писании*, — на мой взгляд, не имеет достаточных оснований. Эти темы тесно переплетаются по ходу аргументации, кроме того, к ним добавляется еще и тема *языков*. Даже если предположить, следуя В. Ягичу, что элемент «язык» относится к «части», в которой рассматриваются «переводы на славянский», то все равно нет причин для подобного бинарного разделения, поскольку в этом случае и *графический элемент* следовало бы отнести в ту же часть аргументации. Изучив глубже этот вопрос, можно прийти к заключению, что Ягич хотел просто обратить внимание на два основных содержательных мотива. Тем не менее необходимо придерживаться повествовательной структуры, а не пытаться «упорядочить» согласно нашим интерпретационным схемам то, что не представлено в тексте со столь же ясной логической последовательностью. Если же у нас возникает ощущение контраста между логической гармонией рассматриваемых тем и дисгармонией изложения, то следует задуматься о возможных причинах подобного явления, в любом случае исследуя текст в том виде, в каком он до нас дошел.

Даже учитывая многочисленные вопросы и сомнения, возникающие при внимательном прочтении этого полемического произведения, я все же полагаю, что нельзя не признать ценности этого интереснейшего свидетельства о развитии «вопроса о языке» у славян в ареале византийского влияния и в рамках традиции, начатой в IX в. кирилло-мефодиевской миссией. Текстуальные совпадения вступительного отрывка, где в духе апостола Павла утверждается апостольская преемственность, с «Житиями» — ясный признак принадлежности к этой традиции. Даже аргументы, приписываемые

противникам, грекам и грекофилам, напоминают установки славяно-римской полемики со времен Адриана II до Иоанна VIII и Стефана V. Греки, как ранее латиняне, выдвигают против «нового языка» возражения, заключающиеся в отсутствии авторитетной традиции и в уклонении от предполагаемого пути провидения, а также ставят под сомнение его техническую пригодность для функций языка Писания. Как и в полемике с папами, но уже в изменившейся обстановке, ответ славян также основан на превосходстве мира Благодати, то есть христианского мира, над дохристианским. Однако теперь аргументация, оставаясь, в сущности, прежней, изменяется по форме, то есть противопоставляет не эпоху Благодати эпохе Закона, а христианство эллинскому язычеству. Конечно, когда речь идет о еврейском языке, переводе Семидесяти и о «трех языках», вспоминается и иудейский мир, но скорее в качестве исторического свидетельства, чем полемического противопоставления<sup>216</sup>. Более того, возникает впечатление, что ссылки на иудейскую традицию, заимствованные из стилизованных историко-экзегетических образцов, служат в этом контексте скорее для уменьшения греческого престижа посредством обращения к более священному и авторитетному образцу. В сущности, я бы сказал, что диалектические составляющие остаются по большей части теми же, что и в полемике против Рима, но меняется точка зрения, и это является одним из основных симптомов того, что можно было бы назвать «эллинизацией» «вопроса о языке» у славян.

Как уже отмечалось, мотив «трех языков» сводится здесь к одному упоминанию, и было бы неправомерно преувеличивать его важность в данном конкретном контексте. «Черноризец Храбр» ссылается на утверждение тех, кого, согласно апологетической традиции, зафиксированной прежде всего в «Житиях», святой Кирилл назвал «пилатниками», только чтобы напомнить, что греческие обвинения против славянского языка — всего лишь один аспект более древней и широкой полемики. Следующее затем опровержение направлено не непосредственно против «пилатников» (они, судя по всему, уже уничтожены двумя возмущенными риторическими вопросами: «къ тѣмъ что глѣмъ? Или что рѣемъ къ тачѣмъ безоумнемъ?» — как бы показывающими, что столь абсурдный аргумент не заслуживает даже ответа), но останавливается больше на генеалогии языков, от Адама до потопа и от потопа до Вавилонской башни и потом от разделения языков до Септуагинты, чтобы подойти к теме превосходства всего рожденного непосредственно в христианскую

эпоху, незапятнанного грехом эпохи, предшествующей искуплению. Все это, возможно, указывает на то, что в той среде, в которой был составлен трактат, принцип «трех языков» не имел глубоких идеологических корней.

Мы уже видели, что греческая традиция от Фотия до автора «Болгарской легенды» (епископа Феофилакта, конец XI — начало XII в.) склонна считать «теорию трех языков» западной, прежде всего «франкской», «ересью». Историко-культурные данные, относящиеся к внешнему изучению трактата «О писменех», усиливают впечатление, что «собеседники Храбра», настоящие или риторические, не пользовались этим аргументом, а настаивали в основном на техническом несовершенстве и «новизне» славянского языка относительно традиции и авторитетности. Поэтому следует рассматривать ссылку на «три языка» в полемике «черноризца Храбра» не как функциональную, а как традиционную.

Сама композиция произведения, как представляется, подтверждает, что трактат «О писменех» свидетельствует о продолжении полемической традиции согласно схемам, выработанным пропагандистской и апологетической литературой кирилло-мефодиевской общины, а не о реальном переносе дискуссии о «трех языках» из латино-германской в византийскую область. Компилятивный характер сочинения был уже доказан В. Ягичем, выявившим греческие идеологические и текстуальные источники отрывков, в которых говорится об аналогии между еврейским и греческим алфавитом, а также об эволюции эллинских *«γράμματα»*<sup>217</sup>. С другой стороны, не менее очевидно идеологически-текстуальное родство со славянской традицией, представленной как «Житиями», так и, например, «Словом похвальным Кириллу и Мефодию»<sup>218</sup>. По мнению В. Ягича, не следует думать, что создатель трактата целенаправленно отбирал греческие образцы: очевидно, он сделал то, что славянские переводчики делали в этих случаях, — буквально перевел источник, попавший ему в руки<sup>219</sup>. Полагаю, что это можно сказать о типичной деятельности не только славянских переводчиков, но и компиляторов: термин «переводчики», использованный В. Ягичем для описания деятельности в том числе и «черноризца Храбра», ясно указывает на отсутствие четкой границы между переводом и компиляцией. Ссылка на «три языка» прекрасно вписывается, таким образом, в представление о работе компиляторов и составителей кратких изложений, основывавшихся на греческих и в еще большей мере на славянских источниках. Если это так, то не вижу

причин считать подобную ссылку чем-то большим, чем эхом прошлых споров, санкционированных воспоминанием о первом споре о языке, который Кирилл и Мефодий вели в Моравии в прямом контакте с местными сторонниками «франкской ереси» (как ее назвал Феофилакт в «Болгарской легенде»), осужденной уже Фотием.

Вышеизложенные соображения служат для определения весьма широких границ, в пределах которых мы можем пользоваться трактатом «О писменех» как историческим источником. Полагаю, что не лишним будет еще раз обратить внимание на фактические данные (которые должны были бы приниматься как очевидные, однако часто оказываются вне поля зрения многих ученых), которые указывают на то, что датировка дошедшего до нас *текста* сама по себе не позволяет никаких суждений относительно древности *текстовых материалов*, несущей конструкцией которых является данный текст, очевидно возникший в результате компиляции и составления извлечений. В основе многих недоразумений, касающихся не только трактата «черноризца Храбра», но и большей части славянской православной литературы, по моему мнению, лежит укоренившееся смещение методологической перспективы в области критики текста. Традиция классической филологии снабдила современные филологии определенными образцами, которым при ближайшем рассмотрении подражать нельзя. Это касается не только большей части славянского православного письменного наследия, но и тех областей других национальных филологий, от иберийской до германской, где вместо сочинений *auctores* до нас дошли произведения, постоянно перерабатывавшиеся редакторами, переписчиками, толкователями и компиляторами. В отсутствие надежных доказательств существования того, что выше было описано как *традиция авторства* и *авторитетности*, и ясных свидетельств в памятниках о том, что данный текст на синхроническом уровне содержит традиционный текстовый материал, наша исследовательская работа, опирающаяся на внутренние критерии, очевидно, не может исходить ни из предполагаемого «автографа», ни из первоначального текста (*Urtext*). В знаменитом учебнике текстологии Д. С. Лихачева на этот момент обращается большое внимание, но, на мой взгляд, основная сложность все же остается в тени<sup>220</sup>. Если перед нами не «замкнутая традиция», то есть мы имеем дело не с настоящей *traditio textus*, которую отличает именно действие *tradere*, т.е. передачи посредством письма всего словесного состава той повествовательной единицы

или, если угодно, той ткани, которая называется *textus*, то нам не дано перейти от известного нам контекста к неизвестному.

Что же касается нашего трактата, приписываемого более поздними свидетельствами некоему «черноризцу Храбру», личность которого с точностью установить не удастся, то следует всегда (за отсутствием других данных) исследовать каждый отдельный составляющий элемент текстовой единицы, содержащейся в различных списках начиная с 1348 г., не перенося его из контекста, в котором мы его находим, в предшествующие контексты, достоверными сведениями о которых мы не располагаем. Иначе говоря, изначально установленные для каждого списка временные рамки можно расширять на основе результатов сличения всей письменной традиции, но не далее.

В свете этих методологических принципов надлежит исследовать особую проблему одного варианта, содержащегося в трех списках из девяноста одного (согласно последнему *recensio* списков трактата «О писменех», установленного К. М. Кувевым)<sup>221</sup>, в котором читаем: «...сѣтъ бѣ ѹще живи иже сѣтъ видѣли и<sup>х</sup>». Перевод и буквальная интерпретация («еще живы те, кто их видел») приводят нас к заключению о том, что здесь ясно и недвусмысленно указывается на датировку. Принимая за отправную точку дату смерти Константина Кирилла, мы должны думать о свидетелях, которые были еще живы во время написания этих слов, но достаточно стары, чтобы увидеть создателя славянской письменности до 869 г., и это отсылает нас более или менее к эпохе Симеона Болгарского (893—927). Прямых свидетелей кирилло-мефодиевской деятельности можно было найти среди беженцев из Моравии, пришедших в Болгарию под руководством Климента, Наума и Ангелария еще во времена царствования Бориса I (853—889).

Что же касается значения слов «еще живы те, кто их видел», то можно выдвинуть предположение, что это вариант общего места, где быть «живыми» имеет духовное значение, подразумевающее вневременную жизнь спасшихся душ. Тогда можно было бы интерпретировать эти слова как «те, кто видел Кирилла и Мефодия и были приведены ими к спасению, обрели вечную жизнь», и это означало бы также, что дело искупления славян, начатое Кириллом и Мефодием, «еще живо». Подобное общее место, идущее, вероятно, от агиографических сочинений, восхваляющих «апостольство» Кирилла и Мефодия, вписывается в христианскую традицию, которая восходит, помимо прямых слов Спасителя, например, к

Деяниям апостолов (11, 18: «Видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь...»; «τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν») или к апостолу Павлу (1 Кор. 15: 22: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут»; 2 Кор. 4: 11–12, относительно воздаяния и апостольской миссии: «Ибо мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Так что смерть действует в нас, а жизнь — в вас»; 2 Кор. 5: 14–15: «Любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего». Можно подумать и о формуле агиографически-документального типа, каким-то образом связанной с началом Евангелия от Луки (1: 2): «...как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами». Эти или другие ссылки, однако, могут, самое большее, помочь нам определить происхождение и природу этой стилистической функциональной единицы («стилемы»), но не уточнить ее специфическую функцию в нашем контексте. Ведь даже если знать, что эта фраза является устоявшейся формулой, и найти ее непосредственный образец, мы всегда сможем думать, что в данном тексте она употреблена в конкретном историческом смысле: как свидетельство, приведенное пишущим для указания на современников, имевших возможность видеть Кирилла и Мефодия.

Рассматриваемый вариант засвидетельствован списком XV в., характеризующимся лингвистическими и палеографическими особенностями среднеболгарского русифицированного типа; списком XVI в., характеризующимся среднеболгарскими особенностями и распространенным в Молдавии и на Афоне; а также списком XVII в. с русскими характеристиками и распространением: речь идет, таким образом, о поздних списках, которые, однако, нельзя отнести к единой рукописной традиции. Если предположить, что рассматриваемый вариант восходит к концу IX или к началу X в., то какое значение будет иметь этот факт? Если сказанное выше о методе текстологии верно, то не думаю, что из единичного текстового элемента можно извлечь заключения, касающиеся всего контекста. Во избежание недоразумений следует отметить также, что здесь не место говорить об «интерполяции» и что само понятие «варианта» имеет здесь условное значение, основанное исключительно на статистических данных (три свидетельства против восьмидесяти восьми составляют «вариант» меньшинства относительно «нормы» если не «текста», то большинства свидетельств).



Сделаем ли мы в результате вывод, что речь идет о древнем элементе, включенном в текстовой материал различной и неопределенной датировки? В диахронической перспективе я бы сказал, что подобное заключение имеет высокую степень вероятности. Однако, рассматривая текст в его синхронической целостности, сложно сказать, когда этот представляющийся более древним элемент стал его частью. Если сказание «О писменех» является плодом компиляции и составления извлечений, то понятие *текст* может применяться только к известной нам контекстуальной единице, которую мы и можем избрать в качестве единственного конкретного объекта нашего исследования. Тогда составитель мог и значительно позднее IX—X вв. включить этот отрывок, заимствовав его из уже существующего апологетического материала кирилло-мефодиевского наследия. Это, однако, всего лишь гипотеза, как, впрочем, и все то, что можно сказать, выходя за рамки самого раннего списка и принимая во внимание природу известного нам текста и свидетельств о нем.

Таким образом, единственное заключение, к которому мы можем прийти, касается идеологически-культурного значения трактата «черноризца Храбра», независимо от точного определения времени и места его создания. Даже осознавая размытость хронологических рамок данного текста, с его помощью можно проследить за общим ходом процесса «византинизации» «вопроса о языке» у славян, изначально развивавшегося в греко-латинском ареале.

14. Изучение последующего развития полемики об использовании славянского языка в религиозных целях в византийской общине и на новых землях, христианизированных по инициативе Константинополя, выходит за пределы данного исследования. Однако уже рассмотрение полемического трактата «О писменех» поставило нас перед исключительно важной исторической проблемой: славянское «писание» необходимо защищать от греков, при этом основные положения дискуссии остаются теми же, что и в полемике с Римом. Этот факт показывает нам всю хрупкость любой схематической интерпретации, стремящейся заключить первый большой спор о языке в культурные рамки идеологического и политического противостояния восточного и западного христианского мира уже в IX в. Однако если вписать все эти события, которые до сих пор мы исследовали на основе памятников с различной и неопределенной хронологией, в историческую перспективу, простирающуюся вплоть до начала нового тысячелетия, то многие

указания позволят нам распознать в кирилло-мефодиевской эпохе истоки разветвления цивилизаций в направлении противостоящих друг другу политико-конфессиональных общин. Когда после папского осуждения и смерти Мефодия распалась религиозная община со славянским литургическим языком в Моравии, выжившие ученики начали искать убежища на территории византийской юрисдикции, и сам император послал из Константинополя своего представителя в Венецию для выкупа моравских беженцев, которых собирались продать в рабство<sup>222</sup> (видимо, Венеция не была подходящим местом для поборников славянской автономии в христианском мире). Другие члены мефодиевской церкви в Моравии направились в Болгарию как в землю обетованную: некоторые из них не дошли до цели и обосновались на Адриатическом побережье<sup>223</sup>, а другие, достигнув царства Бориса I, осуществили «*translatio ad Bulgaros*» кирилло-мефодиевского наследия и заложили основы великого культурного расцвета Болгарии во времена Симеона. Только тщательное изучение этой первой диаспоры сможет помочь нам ответить на основные вопросы, возникающие при чтении различных рассмотренных нами выше памятников. Проблема состоит в том, чтобы согласовать между собой данные, указывающие, с одной стороны, на хотя и зачаточное, но все же противопоставление латинского и византийского христианского мира с данными, говорящими, с другой стороны, об их значительном совпадении в отношении к славянскому языковому вопросу.

Как, надеюсь, мне удалось показать с достаточной убедительностью, что проблема использования новых языков не являлась новостью в IX в.: напротив, она должна была рассматриваться в свете долгой и сложной доктринальной и полемической традиции, восходящей к истокам христианства в иудейско-эллинском мире. Поэтому в посткарولينгскую эпоху речь шла не столько о теоретических расхождениях по вопросу о пользе дара языков для миссионерских целей, сколько о спорах между Римом и Византией, направляющихся на завоевание языческих славянских народов, относительно юрисдикции территорий миссионерства. Однако как Восточный, так и Западный христианский мир не были монолитными с политической точки зрения. Папские интересы не всегда совпадали с интересами немецких феодалов, которые фактически руководили миссионерской деятельностью на восточных границах «франкского» мира, понимая ее в военно-политическом смысле, что

в последующие века вылилось в серьезное германо-римское противостояние во времена Оттонов и вплоть до Констанцкого собора. Константинополь, со своей стороны, был вынужден столкнуться с не менее щекотливыми вопросами в отношениях с «римско-варварскими» властями на востоке, в особенности с Болгарией, которая при Симеоне предпринимает попытку, подобно Карлу Великому, осуществить «*translatio imperii ad Bulgaros*».

В миссионерско-языковой политике Византии конца IX — начала X в. заметны два внешне противоположных направления. С одной стороны, Константинополь стремится уничтожить религиозно-языковую автономию болгар и навязать радикальную эллинизацию после победы Василия II Болгаробойцы над царем Самуилом в 1018 г. Однако почти одновременно византийское миссионерство становится носителем кирилло-мефодиевского наследия в русских землях, то есть образует там церковную организацию, базирующуюся на славянском литургическом языке. С точки зрения истории «вопроса о языке» можно говорить о подавлении греками движения, зародившегося с «*translatio litterarum ad Bulgaros*», а также о новом «*translatio ad Russos*» тех же «славянских письмен» по инициативе Византии в конце X — начале XI в. Это «*translatio litterarum slavicarum ad Russos*» получит впоследствии в современной историографии название «первое южнославянское влияние»; практической целью этого термина было приуменьшить в историографической перспективе политико-культурное значение деятельности Константинополя и свести все фрагменты исторической картины к гармоническому единству славянской православной мозаики. И здесь критическое исследование снова должно сосредоточиться на разграничении исторических данных и историографических представлений, учитывая, что находящиеся в нашем распоряжении источники сами являются примерами историографической интерпретации.

«Вопрос о языке», возникший в IX в. в отношении кирилло-мефодиевской *Slavia*, как мы видели, в большей мере характеризовался дискуссиями о пределах использования славянского языка в свете апостольской традиции, нежели противодействием принципу включения новых языковых общностей в наследие христианского мира. Только последующее развитие событий позволит кирилло-мефодиевскому течению образовать автономную церковную организацию сначала в Болгарии, а затем, в результате сложной политической игры, в русских землях. Константинополь будет стремиться

скорее руководить славянским церковным движением, чем подавлять его, в надежде, что дар языков, допустимый в миссионерских целях, не приведет к крайним последствиям, которых опасался сам апостол Павел. Это объясняет и противодействие болгарской автономии, и сохранение кирилло-мефодиевских мотивов у греческих писателей в Болгарии, попавшей под власть Византии после Василия II, а также использование «славянских письмен», защищаемых «черноризцем Храбром», для миссионерской деятельности на Руси.

В сущности, в период между IX и XI вв. теоретические положения и практическое языковое воплощение учения Кирилла и Мефодия принимались и отвергались официальной властью в зависимости от того, насколько политическая ситуация предоставляла гарантии ограничения его использования миссионерскими целями, не допуская образования опасных административных автономий. Когда через несколько веков верность кирилло-мефодиевской традиции благодаря сначала *«translatio ad Bulgaros»*, а затем *«translatio ad Russos»* приведет к утверждению *Slavia orthodoxa*, успех движения, начатого миссией в Моравии, будет воспринят как ясный знак воли Провидения. Тогда начнут развиваться историографические мотивы сначала общего православного патриотизма против «латинян», а затем и против византийского превосходства. Подобные историографические мотивы, разработанные подчас в историософских терминах, в свою очередь, составят идеологический источник этногосударственного патриотизма различных славянских народов. На основе полемики, начатой первым спором о языке, образуются последовательно патриотизм Святой Руси, освященный автокефалией в XV в., затем патриотизм национально-конфессиональной общности, трактуемой руссоцентристски вплоть до возникновения панславизма и, наконец, национальные возрождения южнославянских *«nationes-confessiones»* в XIX—XX вв.<sup>224</sup> Идея-миф мессианского продолжения дела, начатого первыми «славянскими апостолами» (чей «равноапостольный» сан утвержден историографической и историософской традицией), станет образцом для новых и новых провиденциальных *«translationes»*. «Вопрос о языке» будет служить конкретным политическим амбициям и возобновится, когда славянские беженцы из захваченных турками византийских земель захотят вернуть московские «письмена» к чистоте кирилло-мефодиевских текстов или когда в XVIII в. русские знатоки грамматики и эрудиты будут посланы Священным Синодом к сербам в Воеводину, с тем чтобы освободить<sup>225</sup> язык их текстов от «испорченности» народными элементами

и привести его в соответствие нормам русского церковнославянского языка, считающегося более благородным и подлинным<sup>226</sup>.

## Литература

*Ангелов Д.*

- 1963 Кирил и Методий и византийската култура и политика // Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963: Сборник в чест на Кирил и Методий. София.

*Бильбасов В.*

- 1868—1871 Кирилл и Мефодий. СПб.

*Велчев В.*

- 1937 Черноризец Храбър като риторик // Българска мисъл.  
1939 Константин-Кирил и Методи в старобългарската книжнина. София.  
1961 Към идейно-творческата проблематика на «Сказание о писменех» от черноризец Храбър // Известия на Института за литература. Кн. 11. София.

*Вилинский С.*

- 1901 Сказание Черноризца Храбра о письменех славянских // Летопись Ист.-фил. общ. при Имп. Новоросс. унив., Одесса. Т. 1; 9.

*Виноградов В. В.*

- 1958 Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка. М.  
1967 Проблемы литературных языков и закономерностей их образования и развития. М.  
1969 Основные вопросы и задачи изучения истории русского языка до XVIII в. // Вопросы языкознания. № 6.

*Воронов А. Д.*

- 1877 Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия. Киев.

*Георгиев Е.*

- 1942 Началото на славянската писменост в България. София.  
1969 Кирил и Методий. Истината за създателите на българската и славянска писменост. София.

*Гошев И.*

- 1933 Монашеско храбро «воюване» и «черноризец Храбър» // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София.

*Гудимидт К.*

- 1969 О роли церковнославянского языка в формировании современных болгарского и сербского литературных языков // Вопросы языкознания. № 6.

*Дворецкий И. Х.*

1958 Древнегреческо-русский словарь. М.

*Демина Е. И.*

1969 Начало современного болгарского литературного языка в свете общей периодизации истории литературного языка в Болгарии // Вопросы языкознания. № 6.

*Динев П.*

1950 Стара българска литература: Кратък курс. Ч. 1. София.

1962 Българската литература през XI–XII в. // История на българската литература. Т. 1: Старобългарска литература. София.

*Дуйчев И.*

1940 Из старата българска книжнина. София.

1957 Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX в. // Известия на Института за българска история. Кн. 7.

*Дурново Н.*

1931 Еще о происхождении старославянского языка и письма // Byzantinoslavica. № 3.

*Дучич Н. (Дучић Н.)*

1884 Стариње хиландарске, VIII // Гласник Српског ученог друштва Књ. 56. Београд.

*Златарски В.*

1927 Кой е бил черноризец Храбр? // История на българската държава през средните векове. Т. 1, 2. София.

*Зыков Е. Г.*

1960 К вопросу об авторе «Азбучной молитвы» // Известия на Института за българска литература. Кн. 9.

*Ильинский Г. А.*

1917 Кто был черноризец Храбр? // Византийское обозрение. № 3.

*Ильинский Г. А., Попруженко М. Г., Романский С. М.*

1934 Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии. София.

История на българската литература

1962 Т. 1: Старобългарска литература. София.

*Киселков В. Сл.*

1956 Проуки и очерти по старобългарска литература. София.

*Кув К. М.*

1962 Константин Костенечки // История на българската литература. Т. 1: Старобългарска литература. София.

1963 Към въпроса за авторството на «Азбучната молитва» // Славистични студии: Сборник по случай V международен славистичен конгрес в София. София.

1967 Черноризец Храбръ. София.

Кульбакин С. Т.

1935 Белешка о Храбровой Апологии // Глас Српске академије наука. 168.

Лавров П. А.

1908 К вопросу о времени изобретения письмен и перевода Св. Писания // Jagić Festschrift. Berlin.

1928 Кто был черноризец Храбр? // Доклады Академии Наук СССР: Серия В. № 1. М.

1966 Материалы по истории возникновения древней славянской письменности. Photomechanic reprint. L'Aja; Paris.

Лихачев Д. С.

1958 Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // IV Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М.

Огиенко И.

1927—1928 Константин и Мефодій: их житія та діяльність. Исторично-литературна монографія: В 2 т. Warszawa. (Студії до української граматики; Кн. 3, 4).

Палаузов Н.

1852 Век болгарского царя Симеона. СПб.

Пенев Б.

1946 Черноризец Храбръ // Българската литература: Кратък исторически очерк. 3 изд. София.

Попруженко М. Г., Романский С. М.

1942 Кирилometодиевска библиография за 1934—1940. София.

Радочич Д. (Радочић Д.)

1952 Старе српски повеље и рукописне књиге у Хиландару // Архивист. 2 (2).

1967 Књижевна збирања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба. Нови Сад.

Радченко К.

1898 Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев.

Селищев А. М.

1951 Старославянский язык. Т. 1. М.

Снегаров И.

1963 Черноризец Храбръ // Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. Сборник в чест на Кирил и Методий. София.

Срезневский И. И.

1955 Материалы для древнерусского языка по письменным памятникам. Photom. Nachdruck. Graz.

*Сырку П.*

1898 К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб.

*Теодоров-Балан А.*

1920 Кирил и Методи. Т. 1. София.

1934 Кирил и Методи. Т. 2. София.

*Толстой Н. И.*

1969 К вопросу о древнеславянском языке как общем литературной языке южных и восточных славян // Вопросы языкознания. № 1.

*Цонев В.*

1919 История на българския език. София.

*Шахматов А. А., Лавров П. А.*

1957 Сборник XII века Московского Успенского Собора. Вып. 1. / Изд. под набл. А. А. Шахматова, П. А. Лаврова [Photomechanischer Nachdruck mit einer Einführung von Dmitrij Čiževskij. L'Aja. (Anaphoreta Slavica; 1)].

*Ягич В.*

1911 Графика у славян. 3: Глаголическое письмо у славян. (Энциклопедия славянской филологии. Вып. 3). СПб.

1968 Codex Slovenicus Rerum Grammaticarum (Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке). München (Slavische Propyläen; 25); 1-е изд. Nachdruck des Separatdrucks. Berlin, 1896.

*Якобсон Р.*

1957 Стихотворные цитаты в великоморавской агиографии // Slavistična revija. 10. (Rajku Nahtigalu za osemdesetletnico). Ljubljana.

*Alberti G. B.*

1968 «Recensione chiusa» e «Recensione aperta» // Studi italiani di filologia classica. Nuova serie. Vol. 40. 1—2. Firenze.

*Amman A. M.*

1955 Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslaven. Hf. 1: Die ostslavische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Grosskirche (988—1459). Würzburg.

*Avalle A. S.*

1965 Latino «circa romançum» e «rustica romana lingua». Padova.

*Auvray P., Poulain P., Blaise A.*

1960 Sacred Languages. New York.

*Bardy G.*

1948 La question des langues dans l'église ancienne. 1. Paris.

*Barros J.*

1959 Diálogo em luovor da nossa linguagem. Modena.



*Birnbaum H.*

- 1964 Zur Sprache der Methodvita // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863—1963 / Ed. Heilmann M., Olesch R., Stasiewski B., Zagiba F. Köln; Graz.

*Bogdan D. P.*

- 1968 La vie et l'œuvre des frères Constantin-Cyrrill et Méthode // Ανατυπων εκ του εορτιου τομου Κυριλλου και Μεθοδιου επι τε 1100 Ετεριδι. Vol. 2. Salonicco.

*Borst A.*

- 1957—1963 Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Stuttgart. 6 Bd.

*Cojazzi A.*

- 1965 L'autobiografia e le lettere di S. Paolo. 3 ed. Torino.

*Colucci M.*

- 1972 Il pensiero linguistico e critico di A. S. Šiškov // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi cura di R. Picchio. Roma.

*Costantini L.*

- 1972 L'influenza russa sulla lingua letteraria serba nel XVIII secolo // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi cura di R. Picchio. Roma.

*Crystal D.*

- 1965 Linguistics, Language, and Religion. London.

*Dante A.*

- 1966 Convivio / A cura di M. Simonelli. Bologna.

*Dostál A.*

- 1963 Les origines de l'apologie slave par Chrabr // Byzantinoslavistica. № 24.

*Dujčev I.*

- 1960 Il problema delle lingue nazionali nel Medio Evo e gli Slavi // Ricerche slavistiche. 8.  
1965 Medioevo bizantino-slavo. Vol. 1: Saggi di Storia politica e culturale. Roma.

*Duthilleul P.*

- 1963 L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode. Tournai.

*Dvorník F.*

- 1926 Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle. Paris.  
1933 Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Praha.  
1950 Le schisme de Photius, histoire et légende. Paris.  
1964 Byzance et la primauté romaine. Paris.

*Impellizzeri S.*

- 1965 La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti. Bari.

*Gracioti S.*

1965 Il problema della lingua letteraria croata e la polemica tra Karaman e Rosa // Ricerche slavistiche. 13.

1967 Il problema della lingua letteraria nell'antica letteratura croata // Ricerche slavistiche. 15.

*Grivec F.*

1960 Konstantin und Method, Lehrer der Slaven. Wiesbaden.

*Grivec F., Tomšič F.*

1960 Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes = Konstantin i Metodije solunjani: Izvori / Prired. F. Grivec (dio I, II, IV), F. Tomšič (dio III) // Radovi staroslavenskog instituta. Knj. 4. Zagreb.

*Hahn L.*

1907 Zum Sprachlampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians // Philologus. Suppl. 10 (4).

*Hanuš I.*

1859 Der bulgarische Mönch «Chrabar» // Archiv für Kunde Österreich. Geschichts-Quellen. 13. Wien.

*Hergentröther C. I.*

1869 Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia. Ratisbona.

*Jagić V.*

1913 Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin.

*Jakobson R.*

1944 Saint Constantin et la langue syriaque // Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire Orientales et Slaves. 7. New York.

1959 St. Constantine Prologue to the Gospels // St. Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 2. (Old Series). New York.

*Japundžić M.*

1955 Glagoljski brevijar iz g. 1465 (Vaticano Slavo; 19) // Radovi Staroslavenskog instituta. 2. Zagreb. S. 155—192.

*Kyas V.*

1966 Charvátskohlaholské texty Života Konstantinova // Slavia. 35. 4. Praha.

*Kujew K. M.*

1950 Konstantyn Kostenecki w literaturze bułgarskiej i serbskiej. Kraków.

*Lacko M.*

1962 Prvá cesta Sv. Cyrila a Metoda do Ríma // Studi in onore di ettore Lo Gatto e Giovanni Maver. Firenze; Roma.

1963 Sv. Cyril a Metod. Roma.

*Lapôtre A.*

1895 L'europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. 1: Le pape Jean VIII. Paris.

*Lentner L.*

1964 Volkssprache und Sakralsprache. Wien.

*Liddel R., Scott H. G.*

1961 A Greek-English Lexicon / New ed. revised by H. S. Jones, R. McKenzie. Oxford.

*Maas P.*

1963 Critica del testo. 2 ed. Firenze.

*Maver G.*

1946 Gli Slavi: ciò che li unisce e ciò che li separa // Europa. Rassegna politica quindicinale. 2.

*Mazon A.*

1925 Le moine Chrabr et Cyrille // Сборник В. Н. Златарски. София.

*Mošin V.*

1962 O periodizaciji rusko-južnoslavenskih književnih veza // Slovo. № 11—12. Zagreb.

*Müller L.*

1962 Des Metropolitan Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis / Nach der erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von L. Müller. Wiesbaden.

*Nahtigal R.*

1948 Nekaj pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Konstantina-Cirila // Slavistična revija. 1.

1949 Uvod v slovansko filologijo. Ljubljana.

*Obolensky D.*

1966 Byzantium and its Northern Neighbours. 2 ed. Cambridge. (Cambridge Medieval History; 4. 1).

*Ostrogorsky G.*

1969 History of the Byzantine State. Revised ed. New Brunswick (New Jersey).

*Pasquali G.*

1952 Storia della tradizione e critica del testo. 2 ed. Firenze.

*Paszkiewicz H.*

1954 The Origin of Russia. London.

*Picchio R.*

1960 Compilazione e trama narrativa nelle «Vite» di Costantino e Metodio // Ricerche slavistiche. 8.

1966 Lo slavobulgaro di Paisij // Ricerche slavistiche. 14.

1967a In merito alla tradizione testuale russa antica // Studi in onore di Arturo Cronia. Padova.

1967b Slave ecclésiastique, slavons et rédactions // To Honor Roman Jakobson. The Hague.

1968 On the Textual Criticism of Xrabr's Treatise // Studies in Slavic Linguistics and Poetics in Honor of Boris. O. Unbegaun. New York; London.

1991 *Slavia ortodossa e Slavia romana* // Letteratura della Slavia ortodossa (IX—XVIII sec.). Bari.

*Prinz O.*

1960 *Itinerarium Egeriae*. Heidelberg.

*Radovich N.*

1968 Le pericopi glagolitiche della Vita Constantini e la traduzione manoscritta cirillica. Napoli.

*Rohlf G.*

1969 *Sermo vulgaris latinus: Vulgärlateinisches Lesebuch*: 3. Aufl. Tübingen.

*Roncaglia A.*

1965 Le origini // Storia della letteratura italiana / Dir. E. Gecchi, N. Sapegno. Milano. Vol. 1.

*Sakač S.*

1964 Die kurzere slavische Fassung des Briefes «Gloria in excelsis Deo» Hadrians II // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863—1963. Köln; Graz.

*Simonelli M.*

1970 *Materiali per un'edizione critica del Convivio di Dante*. Roma.

*Šafařík P.*

1851 *Mnicha Hrabra o pismenech slovanských*. Praha.

*Ševčenko I.*

1964 Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission // *Slavic Review*. June.

*Snopek F.*

1918 *Die Slavenapostel*. Kritische Studien, zugleich als Replik gegen meinen Rezensenten, Kremsier.

*Stipčević B.*

1964 *Marčanska varijanta Skazanija o sloveseh Crnorisca Hrabra* // *Slovo*. 14. Zagreb.

*Tamborra A.*

1970 Gli studi di storia dell'Europa orientale in Italia nell'ultimo ventennio // *La storiografia italiana negli ultimi venti anni*. Milano.

*Tavani G.*

1968 *Preistoria e protostoria delle lingue ispaniche*. L'Aquila.

*Trogrančić F.*

1950 *Litteratura medievale degli Slavi meridionali*. Roma.

*Trubetzkoy N. S.*

1934 Ein altkirchenslavisches Gedicht // Zeitschrift für Slavische Philologie. Bd. 11.

*Unbegaun B.*

1934 Les débuts de la langue littéraire chez les Serbes. Paris.

1965 Le russe littéraire est-il d'origine russe? // Revue des Études Slaves. 44. P. 19—28.

*Vajs J.*

1937—1938 Chrabrova apologije «O pismenech» a grafika // Byzantinoslavica. 7.

*Zilliachus H.*

1935 Zum Kampf der Weltsprachen im oströmischen Reich. Helsinki.

## Примечания

<sup>1</sup> (с. 245). Относительно «вопроса о языке» в Италии см. обобщающие работы: *Vivaldi V.* Le controversie intorno alla nostra lingua dal 1500 ai nostri giorni. 3 Vol. Catanzaro, 1894—1898 и *Storia delle controversie linguistiche in Italia da Dante ai nostri giorni.* Catanzaro, 1925; *Labande-Jeanroy Th.* La question de la langue en Italie. Strasbourg, 1926; *Sozzi B. T.* Aspetti e momenti della questione linguistica. Padova, 1955; *Migliorini B.* La questione della lingua // Problemi e orientamenti critici di lingua e letteratura italiana. Milano, 1949. Vol. 3. P. 14—42 и *Storia della lingua italiana.* Firenze, 1960. P. 339—360; *Prose filologiche: la Questione della lingua / A cura di F. Foffano.* Firenze, 1961; *M. Vitale* La questione della lingua. 2 ed. Palermo, 1962; см. также введение и библиографию: *Grassi G., Ascoli G. I.* Scritti sulla questione della lingua. Nuova ed. Torino, 1968. Позиция Триссино, заявленная уже в 1524 г. изданием «Epistola de le lettere nuovamente aggiunte ne la lingua italiana», была четко определена в «La poetica» в 1529 г. следующим образом: «...это суждение о языках, на мой взгляд, было проведено Данте с величайшей мудростью; поскольку как греки из своих четырех языков — аттического, ионического, дорийского и эолийского — создали другой язык, названный общим, так и мы из тосканского, римского, сицилийского, венецианского и других языков составляем общий язык, называемый итальянским...» (*La poetica di M. Giovan Giorgiō Trissino*, ff. II—III, в: *Trissino G. G.* La Poetica. 1925. Poetiken des Cinquecento. München, 1969. Bd. 24 [фоторепродукция]). Впоследствии историческая перспектива будет уточнена Триссино уже в ходе полемики в диалоге «Il Castellano», опубликованном в том же 1529 г. Этой прямой отсылке к греческой ситуации, восходящей к «De vulgari eloquentia» Данте, на мой взгляд, до сих пор не придается должного значения. Мы же будем ее рассматривать как важную отправную точку в изучении средневековых и гуманистических дискуссий о нормах славянских языков в свете греческой риторико-идеологической

матрицы, общей как для Италии и Запада, так и для славян, находящихся под влиянием Византии. О жизни и культурной среде Триссино см. *Morsolin B. Giangiorgio Trissino: Monografia d'un gentiluomo letterato del secolo XVI*. 2 ed. Firenze, 1894.

<sup>2</sup> (с. 245). Наилучшие исходные пункты для нашего исследования представляют собой статьи Dujčev 1960, а также Graciotti 1965 и Graciotti 1967. Названные работы С. Грачотти могут послужить образцом для любого исследователя «вопроса о языке» не только у хорватов, но у всех славян вообще.

<sup>3</sup> (с. 245). См. предельно ясную и краткую обобщающую работу Дж. Мавера (Maver 1946: 1—5) по данному вопросу, ставшему предметом многолетних и еще не утешивших дискуссий. О соотношении общности и индивидуальности славянских народов Восточной Европы в языковом и культурном плане см. Nahtigal 1949. О современных итальянских исследованиях см. Tamborra 1970.

<sup>4</sup> (с. 246). Среди исследований, обсуждавшихся в последние годы, см.: Вопросы образования восточнославянских национальных языков. М., 1962; Славянска филология. 1: Отговори на въпросите за научната анкета по езикознание. София, 1963. С. 13—15; а также Виноградов 1958, 1967 и 1969, Гудшмидт 1969, Демина 1969, Толстой 1969, Mošin 1962. Особый интерес представляют исследования Б. О. Унбегауна, в которых прослеживается тенденция вернуться к понятию о церковнославянском языке как основе современного русского литературного языка: см. прежде всего Unbegaun 1965. См. также, в качестве доказательства актуальности данной проблемы и повышенной национальной чувствительности к ней, неприятие болгарской делегацией, входившей в состав Международной комиссии по словарю церковнославянского языка, концепции наднационального церковнославянского языка (*Slavia*. 1968. 37. P. 390).

<sup>5</sup> (с. 247). Об этом см. Picchio 1991.

<sup>6</sup> (с. 248). См. Picchio 1967b.

<sup>7</sup> (с. 248). Для ориентации в обширной библиографии, посвященной Кириллу и Мефодию, см. Ильинский, Попруженко, Романский 1934; Огиенко 1927—1928 (в особенности четвертый и пятый разделы в т. 2, с. 199—396); Попруженко, Романский 1942, I; а также Дуйчев И., Кирмагова А., Паунова А. Българска кирилометодиевска библиография за 1944—1942. Из более современных обобщающих работ наиболее полезной представляется исследование Д. П. Богдана (см. Bogdan 1968, II: 33—82).

<sup>8</sup> (с. 248). Описание кирилло-мефодиевских источников, помимо уже упомянутого II тома труда И. Огиенко (см. Огиенко 1927—1928) и других общих работ, см. Grivec — Tomšič 1960.

<sup>9</sup> (с. 249). Об интерполяциях как о «добавлениях, включенных в текст» см. Maas 1963: 19.

<sup>10</sup> (с. 250). Grivec — Tomšič 1960, № 8, p. 151 (ориг. с. 153).

<sup>11</sup> (с. 250). Попытка подчеркнуть важность этих основополагающих критериев содержится в Picchio 1960.

<sup>12</sup> (с. 250). Я уже частично рассматривал эти проблемы в статье «In merito alla tradizione testuale russa antica» (см. Picchio 1967a).

<sup>13</sup> (с. 250). Во многих отношениях ценная работа Н. Радовича (см. Radovich 1968) может быть использована в такого рода обсуждении. Как и другие известные ученые-предшественники, Н. Радович пытается «реконструировать» предполагаемый оригинал (на основе текстового материала, общего для отрывков из «Жития Константина» и «Глаголических литургических служб»). Однако само понятие «реконструкция» представляется мне чуждым текстологии, которая основывается на сравнительной оценке свидетельств и стремится предложить «издания».

<sup>14</sup> (с. 250). См. Grivec — Tomšič 1960: 38: «Glagolita Clozianus v. 59—160 et Cloz. II, 1—23, continent sermonem s. Methodii, textum VC 15 et VM 11 illustrantem ac confirmantem»; «Euchologium Sinaiticum, codex glagoliticus saec. XI ineunte transcriptus, in monasterio montis Sinai servatur. Prototypum ordinis poenitentiae (fol. 66B—80a) certe ssaec. IX in Moravia, prototypum fragmenti liturgicae (missae) autem iam Constantinopoli ante iter in Moraviam conscriptum est...» (Ibid.: 38). Речь идет о документах исключительной важности, не представляющих, однако, прямого интереса в качестве источников для изучения полемики по первому кирилло-мефодиевскому «вопросу о языке».

<sup>15</sup> (с. 251). Цитирую по изданию Grivec — Tomšič 1960.

<sup>16</sup> (с. 251). Я пользуюсь текстом, опубликованным в: Сборник XII в. Московского Успенского собора. Вып. 1 / Издан под наблюдением А. А. Шахматова, П. А. Лаврова (Шахматов — Лавров 1957: 159—167). См. также Лавров 1966: 77—93.

<sup>17</sup> (с. 251). Теодоров-Балан 1920 и 1934, II, 142; Ягич 1968: 32—27; Лавров 1966: 160.

<sup>18</sup> (с. 251). См. Дуйчев 1962: 127—140, а также библиографию на с. 429.

<sup>19</sup> (с. 251). Лавров 1966: 199—200. По вопросу о принадлежности данного текста Константину-Кириллу и Константину Преславскому см. История на българската литература 1962, I: 115—117; Георгиев 1969: 220—235; Киселков 1956: 64—67; Зыков 1960; Куев 1963: 325—336.

<sup>20</sup> (с. 251). Текст в Лавров 1966: 196—198. Убедительная аргументация в пользу принадлежности текста Константину-Кириллу приведена в статье Jakobson 1959 и Якобсон 1957: 112. См. также Trubetzkoy 1934 и Георгиев 1969: 216—252.

<sup>21</sup> (с. 251). а) Тексты в Лавров 1966: 93—99 («Слово похвальное Кириллу»); с. 100—104 («Проложные жития»); с. 104—107 (отрывок из «Повести

временных лет»). Мнение об авторстве «Слова похвального Кириллу», приписываемого Клименту, разделяется большинством ученых (см. Лавров 1966: XXXII—XXXIII; Grives — Tomšič 1960: 28), но даже наиболее убедительные аргументы в пользу этого происхождения произведения не снимают всех сомнений относительно передачи текста. Безусловным является то, что, несмотря на возможность позднейших вставок, связанных с апологетически-литургическим использованием, есть большая вероятность того, что значительная часть текстового материала восходит к древней редакции. Что же касается «Проложных житий», то данные о них собраны в Grives — Tomšič 1960: 30—32: «Brevis Vita ss. C. et M. non multo posterior est Vitis longioribus... Breviares Vita Cyrilli et Vita Methodii posterioris aetatis atque Bulgaricae traditionis prae se ferunt...». Отрывок из «Повести временных лет» должен исследоваться в контексте общих текстологических проблем русской летописной компиляции.

б) Здесь и далее все цитаты на латинском и греческом языках приводятся на языке оригинала. Цитаты на других языках даются сразу в русском переводе. — *Примеч. перев.*

<sup>22</sup> (с. 251). См. критический обзор списков «Жития Константина» в Grives — Tomšič 1960: 16—17. По поводу атрибуции см. там же: 20—23. Самый старший список «Жития Константина» «ante medium saec. XV exaratus». В заключение своих рассуждений Гривец замечает, что «incommodum, quod nullus codex VC antiquitate saeculum XV superat, non parum compensatur lectionibus breviarum glagolitici, traditione textus usque ad saec. X ascendentibus[?], atque codicibus breviarum (prolog) Vitarum Constantini sermonumque panegyricorum saec. XII et XIII». Несомненно, речь идет о весьма ценном подспорье в текстологическом анализе разнообразного текстового материала, общего для различных произведений, но не о свидетельствах, способных пролить свет на происхождение и традицию всего «Жития».

<sup>23</sup> (с. 251). Теодоров-Балан 1934: 51—102; Лавров 1966: 108—147. См. Grives — Tomšič 1960: 32—34, а также Radovich 1968; Kyas 1966; текст из «Vaticano Slavo 19» был опубликован в Japundžić 1955.

<sup>24</sup> (с. 251). Теодоров-Балан 1934: 123—131, Лавров 1966: 148—153. См. Георгиев 1969: 130—143.

<sup>25</sup> (с. 251). Теодоров-Балан 1934: 115—122; Лавров 1966: 154—157.

<sup>26</sup> (с. 251). Лавров 1966: 193—195.

<sup>27</sup> (с. 251). См. Grives — Tomšič 1960: 36—37: отсылка к Анастасию Библиотекарю и другая — к «Житию Константина» (VIII, 5) — приводят к выводу о том, что Константин-Кирилл написал на греческом два разных сочинения — «Обретение» (историко-документальное произведение) и «Слово похвальное» в честь этого события. «Slavica versio in prima parte brevem historiam inventionis s. Clementis comprehendit, in altera parte autem panegyricum, quem Anastasius B. Sermonem declamatorium appellat. Codices



Slavicos reapse illa duo opera connectere, comparatione cum Legenda Italica, V. C., VIII atque cum epistola ad Gaudericum probari potest. Quattuor codices saec. XV et XVI existunt...».

<sup>28</sup> (с. 252). Теодоров-Балан 1934: 196—201; Grivec — Tomšič: 1960: 59—64 (о списках, авторе и источниках см. там же: 42—51).

<sup>29</sup> (с. 252). Теодоров-Балан 1934: 211—243; Grivec — Tomšič 1960: 67—77, 52—54.

<sup>30</sup> (с. 252). Теодоров-Балан 1934: 244—248; Grivec — Tomšič 1960: 64—67, 51—52.

<sup>31</sup> (с. 252). Теодоров-Балан 1934: 234—236; см. Grivec — Tomšič 1960: 54—56.

<sup>32</sup> (с. 252). Теодоров-Балан 1934: 202—207; Grivec — Tomšič 1960: 57.

<sup>33</sup> (с. 252). Теодоров-Балан 1934: 208—209; Grivec — Tomšič 1960: 56—57.

<sup>34</sup> (с. 252). Теодоров-Балан 1934: 156—176 (Избранные отрывки. Латинская версия в Grivec — Tomšič 1960: 77—82).

<sup>35</sup> (с. 252). Текст в Теодоров-Балан 1934: 179—187; Grivec — Tomšič 1960: 41—42.

<sup>36</sup> (с. 252). Текст в Теодоров-Балан 1934: 177—178; Grivec — Tomšič 1960: 39—40.

<sup>37</sup> (с. 252). Я не собираюсь возвращаться к скептическому мнению Й. Добровского (см. Grivec — Tomšič 1960: 14: «...at J. Dobrovský istos fontes ut resenter consarcitas fabulas immerito repudiavit...»). Благодаря многовековым трудам десятков выдающихся специалистов, ценность славянских источников в целом была пересмотрена. Мне же представляется необходимым подчеркнуть зыбкость текстовых границ, в которых дошел до нас разнообразный и ценный материал. Поэтому подчас нелегко классифицировать эти документы, распределяя их по категории первичных и вторичных источников. Это, однако, не означает, что сомнения, возникающие в процессе текстологического анализа, не могут быть разрешены при помощи внешних факторов.

<sup>38</sup> (с. 252). Феофилакт, архиепископ Охридский (1094—1107), Димитрий Хоматиан, архиепископ Охридский (1216—1234).

<sup>39</sup> (с. 253). См. прежде всего Dvorník 1926; 1933; 1950; 1964, а также Lapôtre 1895; Jagić 1913; Grivec 1960; Lacko 1963; Duthilleul 1963. Среди публикаций, подготовленных к 1100-летней годовщине миссии Кирилла и Мефодия, см. Magna Moravia: Commentationes ad memoriam missionis byzantinae ante XI saecula in Moraviam adventus editae. Praha, 1965 (в особенности — Macurek J. La mission byzantine en Moravie au cours des années 863—885 et la portée de son héritage dans l'histoire de nos pays et de l'Europe с обширными библиографическими сносками, с. 17—70).

<sup>40</sup> (с. 254). См. Auvray — Poulain — Blaise 1960: 47—55; Crystal 1965; Hahn 1907; Zilliachius 1935; Impellizzeri 1965: 20—22.

<sup>41</sup> (с. 255). Bardy 1948; Borst 1957—1963 (см. в особенности т. 1, с. 111—325).

<sup>42</sup> (с. 255). В случае с «De vulgari eloquentia» можно сказать, что интерес к общей истории дискуссий о языке в христианской традиции был ограничен, поскольку преобладало непосредственное истолкование текста Данте в свете предполагаемого культурного кругозора поэта. См., например, страницы, которые посвящает этой проблеме А. Мариго, отталкиваясь от слов Данте «cum neminem ante nos de vulgari eloquentie doctrina quicquam inveniamus tractasse» (см. De vulgari eloquentia / Ridotto a miglior lezione, comment. e trad. da A. Marigo. 1 ed. Firenze, 1968. P. XXX—LX). В рамках той же исторической традиции риторических трактатов на латыни и volgare работает и П. В. Менгальдо, хотя он повторяет и подчеркивает замечание Дж. Ненчиони о «непровинциальном кругозоре Данте» (см. *Dante Alighieri. De vulgari eloquentia / A cura P. V. Mengaldo. I: Introduzione e testo. Padova, 1968. P. XXXVI—LVIII*).

<sup>43</sup> (с. 256). О возможности избежать искажений исторической перспективы, выделяя особенности перспективы историографической, связанные с понятием «романских истоков», говорил А. Ронкалья: «Формулой, только внешне кажущейся парадоксальной, — пишет Ронкалья (а я, признаться, не вижу в ней ничего парадоксального), — мы могли бы определить понятие „романские истоки“ как то, где „традиционного“ гораздо больше, чем настоящих „истоков“» (см. Roncaglia 1965: 11).

<sup>44</sup> (с. 256). О решающем значении «вопросов о языке» в первые века см. прежде всего, Bardy 1948: 31: «...различие языков не мешает... утверждать единство. Но иногда оно, кажется, создает непреодолимые пропасти» (перевод с фр. мой — Примеч. перев.).

<sup>45</sup> (с. 256). Цитаты из Св. Писания приводятся по русскому синодальному переводу.

<sup>46</sup> (с. 256). См. Bardy 1948: 16.

<sup>47</sup> (с. 257). После VIII в. до н. э. арамейский «выжил как „lingua franca“... В период персидской империи он стал своего рода общим языком для всего Ближнего Востока» (см. Auvray — Poulain — Blaise 1960: 57; перевод с англ. мой — Примеч. перев.).

<sup>48</sup> (с. 257). Согласно Евсевию («Onomasticon»), эти верующие во Христа евреи были «Ἑβραῖοι καλοῦμενοι» (см. Bardy 1948: 13, примеч. 2).

<sup>49</sup> (с. 257). Когда апостол Павел писал это послание в 57 г., основание христианской церкви среди римских иудеев, начатое путешествием святого Петра в столицу Империи в 42 г., находилось еще в процессе становления (это путешествие, связанное с перенесением апостольской кафедры

из Антиохии в Рим, послужит последующей экзегезе первым толчком для разработки провиденциальных исторических схем, основанных на понятии «*translatio*»: за перемещением (*translatio*) к римлянам последуют перемещения к франкам, грекам, «богемцам» с Карлом IV, к «Москве — Третьему Риму», вплоть до более поздних историософских течений в отношении севера и юга Америки. Главная проблема состояла в примирении христиан иудейского происхождения и уже многочисленных христиан из язычников. Стремлением иудеев утвердить свое превосходство в лоне иудео-христианской традиции, понимаемой как прямолинейное движение, объясняется назидание апостола Павла о том, что происхождение или традиция не имеют значения перед даром искупления в Благодати: и иудеи, и язычники стали грешниками, как все люди, «предоставленные своим силам» (см. Соjazzi 1957). Эта полемика, в лоне раннего христианства направленная против иудеев, часто будет служить опорой полемики славян против возрождающихся тенденций к дискриминации, сходных с иудео-христианскими, среди римских и эллинских христиан.

<sup>50</sup> (с. 257). Новый Завет и вся Библия (*Peshitta*) переводились на сирийский язык начиная со II в. Перевод был сделан с древнееврейского, но под влиянием Септуагинты (см. Auvray — Puolain — Blaise 1960: 69—70).

<sup>51</sup> (с. 258). См. Bardy 1948: 38—52. Желательно провести глубокое исследование о значении традиции и примера коптской литературы для славянской языковой и национальной проблемы в восточном христианстве. Технические и идеологические предпосылки создания славянской письменности на основе византийской письменной традиции могли бы быть прояснены в свете приспособления греческого алфавита к коптскому языку (что предлагал, со ссылкой на глаголицу, Ф. Фортунатов в «Известиях Отделения русского языка и словесности Академии наук», XVIII, 1913, 4: 221—256; см. также Селищев 1951: 53). Коптская литература была жива и хорошо известна еще в IX веке, и не стоит недооценивать отношения между ее аскетизмом в среде египетского монашества, выражавшемся в решительном противодействии всем формам языческой риторики, и последующими тенденциями славянской православной литературы. Во многом недоверие греческой Церкви к славянским монашеским центрам можно соотнести также и с недоверием к египетской монашеской традиции, влившейся после Халкидонского Собора в 451 году в течение монофизитов.

<sup>52</sup> (с. 258). См. Bardy 1948: 75.

<sup>53</sup> (с. 258). См. Roncaglia 1965: 153—156 (библиография с. 259) и Avalle 1965.

<sup>54</sup> (с. 258). См. Bardy 1948: 16.

<sup>55</sup> (с. 258). См. Prinz 1960. Библиография в Rohlf's 1969: 24—25.

<sup>56</sup> (с. 258). Значение традиции святого Ефрема Сирина в славянской православной духовности, прежде всего в русской, заслуживает более глубо-

кого изучения. Возможно, отсюда можно было бы получить новые данные и об истории агиографического и гомилетического стиля в древнерусской литературе, восходящей к византийско-сирийским моделям, связанным с апостольской традицией, особо значимой для создателей славянской автономии в византийской христианской общине. Интересные размышления для подобного исследования можно почерпнуть из труда немецкого эрудита на российской службе в начале XVIII в. Коля, который в своей работе (*Kohl J. P. Introductio in historiam et rem litterariam Slavorum*. Altona, 1720) обращался к авторитету святого Ефрема Сирина для доказательства близости русской православной традиции с положениями лютеранства (с. IV: «Addam tamen verbum unum de binis, adhuc ineditis Ephremi Syri, in calce libri positis sermonibus. Hoc ipsos Lutheranae, de sanctissimo Eucharistiae sacramento doctrinae vindices ac testes appellavimus. Neque et immerito; tam aperte enim Ephremianum ex iis allatum testimonium pro Lutherana causa ejusque veritate pugnat...»). Колю отвечали католические богословы как из Рима, так и из Сорбонны (см. *Antirrethicon, seu confutatio annotationum Kohlii ad S. Ephremi sermones*. Roma, 1740). Тот факт, что в эпоху Петра Великого обращались к святому Ефрему, чтобы подчеркнуть особенности русского христианства, может открыть новые перспективы для изучения этой, вероятно древней, идеологической традиции. (О работе Коля см. мою статью в «*Ricerche slavistiche*». 2. 1953. P. 3—28).

<sup>57</sup> (с. 259). См. Bardy 1948: 56—60.

<sup>58</sup> (с. 260). *Notitia dignitatum orientis*, 19; см. Bardy 1948: 147; Канон VI Первого Никейского собора (325): «*Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romae episcopo parilis mos est...*»; Канон III Первого Константинопольского собора (381): «*Verumtamen Constantinopolitanus episcopus habeat honoris primatum praeter Romanum episcopum, propterea quod urbs ipsa sit iunior Roma*» («...διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νεῶν Ῥώμης») (см. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* / Edidit Centro di Documentazione. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau, 1962: 8, 28).

<sup>59</sup> (с. 260). О проблеме использования славянского языка как средства миссионерской деятельности см. Дуйчев 1957; а также Dujčev 1960 и «*Bisanzio e il mondo slavo*» в Dujčev 1965: 3—22.

<sup>60</sup> (с. 261). См. Dujčev 1960.

<sup>61</sup> (с. 262). См. Obolensky 1966; Златарски 1927; Ostrogorsky 1969: 260—269, 300—303; о византийских репрессиях после X в. см. Динеков 1962.

<sup>62</sup> (с. 262). См. Теодоров-Балан 1934.

<sup>63</sup> (с. 263). «Что более угодно Слову, чем слово, освобождающее постигнувших Слово от бессловесности?», то есть: дать дар слова, полноценное использование языка, означает освободить от немоты (*ἁλογία*), одновременно материальной (нехватка слов, *verba*) и духовной (отдаленность

от Слова, *Verbum*). Необходимо отметить сложную словесную переключку (*anpnominatio*), вплетенную в семантические подсказки различных значений и этимологические связи-противопоставления, которые у греческого писателя начала XII в. позволяют сближения при помощи приемов, впоследствии, со времени «второго южнославянского влияния», получивших распространение под названием «плетение словес», а также, как мне кажется, при помощи определенных типов *anpnominatio*, присутствующих у провансальских трубадуров. Это возможное совпадение риторических приемов, хотя и используемых в разных целях, в греко-славянском и романском мире может представлять собой предмет отдельного изучения. Что же касается понятия *ἀλογία* как состояния маркированного языкового бессилия, в противоположность состоянию человека *λογικός* (то есть сознательного и «*rationabilis*», см. Послание апостола Павла к Римлянам XII, 1 «...*λογικὴν λατρείαν*», «*rationabile obsequium*»), то мы находим его полностью перенесенным на славянский язык посредством кальки «бессловесие» (нехватка слова-*Verbum*). Например, в «Службе Науму» читаем: «...слово б̑жіе вс̑а чловѣки хот̑а избавити ѿ б̑словесіа» (Лавров 1966: 190).

<sup>64</sup> (с. 263). Лавров 1966: 197.

<sup>65</sup> (с. 263). См. Ягич 1968: 34—35.

<sup>66</sup> (с. 263). Латинский оригинал этого папского послания нам неизвестен. Помимо «Жития Мефодия» (VIII), другой, более краткий вариант этого послания находится в «Слове похвальном Кириллу и Мефодию». Согласно С. Т. Сакачу, «оба славянских варианта... [восходят] к одному латинскому оригиналу. Только составитель „Слова похвального“ выпустил важнейшие места, а в то, что осталось, внес в одном месте намеренные изменения... Сокращенный славянский вариант... если рассматривать его с точки зрения исторической методологии, представляет собой... довольно наивную фальсификацию подлинного послания Адриана II» (см. Sakač 1964; перевод с нем. мой. — *Примеч. перев.*).

<sup>67</sup> (с. 263). О соотношении между словами «чинъ» и «подвигъ» см. комментарий Ф. Гривеца к латинской версии «Жития Мефодия» (см. Grives — Tomšić 1960: 220; примеч. 3).

<sup>68</sup> (с. 265). Этот мотив мы находим в спорном отрывке из «Пира» Данте (IV, V, 8), смысл которого представляется следующим: «...мир был совершен тогда, когда каждый народ и тот, кто состоит на службе Империи, управлялся единым законом в лице единого Римского князя» (Simonelli 1970: 301—303; Dante 1966 (критическое изд. под ред. М. Симонелли). Источник, к которому отсылает и Данте — Лк. 2: 1—5, пропущенный через экзегетику отцов церкви и историков от Евсевия до Оросия.

<sup>69</sup> (с. 265). И. Шевченко в нескольких строчках обобщает этот вопрос, не делая определенных выводов, но утверждая следующее: «Подозреваю, что установившееся в Риме мнение было близко к „триязычной ереси“» (Ševčenko 1964: 220—236; перевод с англ. мой — *Примеч. перев.*). Это

подозрение было бы обоснованным, если принимать во внимание только общую «идеологическую атмосферу». Что же касается политической позиции церкви, см. в данной работе параграф 13 (с. 232 и далее).

<sup>70</sup> (с. 265). О соотношении «народ/нация», вкладываемом, начиная с Кирилла и Мефодия, в слово «языкъ», а также по поводу положений, изложенных в кн. Paszkiewicz 1954, см. мою рецензию на работу Amman 1955 в «Ricerche slavistiche». 5. 1957. P. 249—254.

<sup>71</sup> (с. 266). «И така българският народ, като се освободи от скитска заблуда, позна истинния и най-неблудни път, Христа. Па ако и късно, около единадесетия и дванадесетия часъ, все пакъ влезе в божествения виноград, по благодат на призвалия него...» («И так болгарский народ, освободившись от скифского заблуждения, познал истинный и наинеблуднейший путь, Христа. И пусть поздно, около 11 или 12 часов, но все же вошел в Божественный виноградник, по благодати Призвавшего его...», см. Теодоров-Балан 1934: 166).

<sup>72</sup> (с. 266). В цели настоящего исследования не входит обсуждение правомерности именования Кирилла и Мефодия «апостолами славян», как это делается в современной историографии начиная с Й. Добровского (см., например, полемику Ф. Снопека и А. Брукнера в Snopce 1918 (в особенности см. гл. X, с. 206—212). Ясно, что различие «апостолов» и «равноапостольных», *необходимое для изучения наших источников*, теряет в основном свое значение в более широкой как историографической, так и апологетической перспективе на фоне общего понятия миссионерства как «апостольской деятельности».

<sup>73</sup> (с. 268). См. Grives — Tomšič 1960: 18.

<sup>74</sup> (с. 269). «Житие Константина» I, 4: «подобъни мьнѣ бываите, ѡкоже и азъ Христу».

<sup>75</sup> (с. 269). Речь идет о ссылке на проповедь Григория Назианзина в память Святого Афанасия (см. примечание 5 к латинской версии Ф. Гривеца в Grives — Tomšič 1960: 221). Этот пример может быть полезен при чтении византийских памятников, характеризующихся украшенным стилем, который позднее, во время «второго южнославянского влияния» развился в «плетение словес».

<sup>76</sup> (с. 269). Ср. Деян., 13, 36: «καὶ προστετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ».

<sup>77</sup> (с. 270). Eusebius. Kirchengeschichte / Hrsg. von E. Schwartz. Kleine Ausgabe. 2. Aufl. Leipzig, 1914. Kap. I, 5, S. 2: «...ὅσοι τε κατὰ γενεὰν ἐκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον».

<sup>78</sup> (с. 270). «Болгарская легенда», III, 1—6, в Теодоров-Балан 1934: 160.

<sup>79</sup> (с. 271). «...се както нѣкога апостоли, за дето се оудостоиха да пострадат заради светия Дух, както ония заради името на распетия владика»

(«...так как когда-то апостолы, удостоившиеся пострадать ради Св. духа, ради имени распятого владыки», Теодоров-Балан 1934: 184).

<sup>80</sup> (с. 271). В оригинале цит. по *La Sacra Bibbia...* с. 1191; в переводе — по синодальному изданию (см. примеч. 45).

<sup>81</sup> (с. 271). Об этом общем повествовательном образце, представляемом как своего рода кирилло-мефодиевский манифест, см. Picchio 1960.

<sup>82</sup> (с. 271). См. Müller 1962.

<sup>83</sup> (с. 272). Лавров 1966: 79—80.

<sup>84</sup> (с. 272). Ср. свидетельство о значении «седьмыи вѣкъ» («вѣкъ осмыи безъ коньца») в славянской традиции в Срезневский 1955, особенно «век» в «Житии Андрея Юродивого».

<sup>85</sup> (с. 273). См. Лавров 1966: 80, а также «Сборник XII века Московского Успенского собора» Шахматов — Лавров 1957: 12.

<sup>86</sup> (с. 273). «Житие Наума» согласно рукописи, хранящейся в Национальной библиотеке Белграда, в Лавров 1966: 182: «...и прилеписе равноапостолѡмъ КѡнстадинѢ фѣлосѡфѢ и братѢ || емѢ Меѡодиѡ».

<sup>87</sup> (с. 273). Фрагменты «Службы Науму», в Лавров 1966: 187: «Апѣломъ ѿдиноравны бывъ, преподобне...».

<sup>88</sup> (с. 273). Лавров 1966: 193: «...ѿ Кѡ||рила иже истинно и бѡмудраго и равноапѣла ѡца...».

<sup>89</sup> (с. 273). Лавров 1966: 109: «Свѣтодавьць Богъ нашъ вьсемоу мироу || оучителя навѣи и посъла тѣ оучить тьмьныхъ книгами закона языкъ || западныхъ»; «Павълоу блаженоумоу оученикъ бысть, ꙗкоже дѣтельмъ послѣдоуа, проиде до краи западныхъ слово расъваа въ языцѣхъ» (Там же; 111). Тот же мотив развивается в «Службе Мефодию» (Там же; 112). В этих службах понятие «равноапостольный» передается посредством восхваления преемственности трудов Кирилла и Мефодия по отношению к апостольской деятельности св. Павла. Распространение «Слова» на Западе также служит укреплению понятия «апостольская деятельность» в том стиле, который был отмечен в «Болгарской легенде», очевидно (хотя и не эксплицитно) обращенной против Рима.

<sup>90</sup> (с. 273). Лавров 1966: 128: «...пророки и апостоли славитьсе». Эта формула отсылает к намеченным основным мотивам преемственности апостольской деятельности, согласно «Житию Мефодия».

<sup>91</sup> (с. 273). В этом документе, отражающем уже установившуюся практику краткого изложения агиографических материалов, большая часть которых содержится также в «Житиях», деятельность св. Кирилла представлена полностью в болгарской перспективе; подразумевается, что святость его

включена в провиденциальный ход событий, а «апостольская преемственность» относится уже к ученикам моравской школы. См. Лавров 1966: 154—156.

<sup>92</sup> (с. 273). См. Ягич 1968: 20—22. Речь идет о крайне интересном тексте, который, однако, входит уже в иную, т.е. полностью руссоцентристскую идеологическую атмосферу. Здесь мы находим новое утверждение основных мотивов русской автономии по отношению к византийскому христианству. Как и в «Слове о Законе и Благодати» Илариона Киевского, центральным тезисом является положение о том, что христианский свет достиг Руси не благодаря иностранным проповедникам, а посредством просвещающей Благодати, полученной Владимиром. Миссионерская деятельность Кирилла в этом случае нуждалась скорее в *русской* легитимации, нежели в историко-провиденциальном оправдании в библейском смысле. Если, например, составитель «Успения святого Кирилла» мог разрешить аналогичную проблему «национализации», просто объявив, что святой Кирилл был болгарин по рождению, то русский не мог провести аналогичную процедуру с той же легкостью (если учесть, что Солунь можно было по очевидным хронологическим причинам «включить» в болгарскую, но не в русскую зону). «Сказание», таким образом, переносит рассказ о создании славянской письменности в Крым, в Херсонес, в те места, где благодаря обретению мощей святого Климента освятил свою миссию Константин Философ. В тексте читаем: «Владимиръ дхъ стѣи вдохноу || вѣрѣ приѣти, а крещеніе ѿ грекъ и прочіи народъ црковнии, а грамота || роускаѧ явиласѧ бгомъ дана в Корсоунѣ градѣ роусинѣ, ѿ негоже наоучисѧ Константинъ философъ, и ѿ тоудѣ сложивъ и написавъ книги роу||кимъ азъкомъ...». Таким образом, поскольку русская патриотическая норма требовала, чтобы создателями письменности были русские, и поскольку Константин-Кирилл русским не был, то он лишался основной своей славы и из создателя славянской письменности переводился в ранг распространителя знания, полученного, очевидно, от русского. Понятно, что эта исключительно националистическая интерпретация искажает источники. Неясным остается, однако, соотношение этой формулы с другими текстами, прежде всего с «Житием Константина», VIII (где имеется спорный отрывок о Псалтыри «русскими» письменами). Этот вопрос, несмотря на предложенные до сих пор остроумные гипотезы (см. прежде всего Jakobson 1944), требует, возможно, дополнительного изучения. Однако в целях нашего исследования следует констатировать, что положение об «апостольской преемственности» позднее могло трактоваться по-новому, так, что Благодать действовала прямо на русский народ и из России распространялась через Константина-Кирилла.

<sup>93</sup> (с. 273). Лавров 1966: 173—174. Этот памятник также имеет прорусскую направленность, и преемственность апостольской миссии переносится от кирилло-мефодиевской традиции к киевскому государству: Киев — новый Иерусалим, и Владимир — новый Моисей и новый Константин.



<sup>94</sup> (с. 274). Теодоров-Балан 1934: 160: «Понеже пъкъ знаеха, че и Павел е съобщавал на апостоли<sup>те</sup> своето благовестие, затичат се и сами към римския Папа...» («Поскольку же они знали, что и Павел сообщал апостолам свое благовествование, они и сами поспешили к папе римскому», заметим, что и здесь путешествие в Рим интерпретируется не как паломничество к Верховному Понтифику, но как подражание Павлу, возвещающему, как старший, Благоую Весть своим ученикам: как посольство наместника св. Павла к наместнику св. Петра, без выраженного признания авторитета последнего, хотя и в духе «Послания к Римлянам»).

<sup>95</sup> (с. 274). «...показващи в себе чертите, каквито от Павла бидоха нанесени...» («...проявляя в себе черты, перенесенные на него от Павла...», Теодоров-Балан 1934: 164).

<sup>96</sup> (с. 274). «...наподобява Павла, — а по-добре Исуса мой...» («...подобно Павлу, — а лучше — Иисусу моему...», Теодоров-Балан 1934: 170).

<sup>97</sup> (с. 274). Теодоров-Балан 1934: 192.

<sup>98</sup> (с. 274). Теодоров-Балан 1934: 222.

<sup>99</sup> (с. 274). Теодоров-Балан 1934: 224.

<sup>100</sup> (с. 274). Лавров 1966: 106.

<sup>101</sup> (с. 274). Лавров 1966: 102.

<sup>102</sup> (с. 274). Лавров 1966: 111 (см. также ссылку на Павла в уже упоминавшемся отрывке этого текста, где Кирилл прославляется за миссионерскую деятельность среди народов Запада).

<sup>103</sup> (с. 275). Лавров 1966: 112.

<sup>104</sup> (с. 275). Лавров 1966: 115 (здесь соотношение священной иерархии, с одновременным подчеркиванием апостольской преемственности по примеру святого Павла и возданием чести римской кафедре, символизируемой святым Петром, тоньше, нежели в греческих текстах, и подсказывает меньшее противопоставление Риму, хотя бы для оправдания того факта, что мощи святого Кирилла находятся в Риме. Намек на это смущающее обстоятельство содержится, например, в четвертом чтении «Моравской службы», Теодоров-Балан 1934: 193).

<sup>105</sup> (с. 275). Лавров 1966: 121.

<sup>106</sup> (с. 275). Лавров 1966: 145—146. Возможно, следовало бы читать *бо* вместо *Бъ* (см. Послание к Римлянам, 8, 4—8).

<sup>107</sup> (с. 275). Лавров 1966: 182.

<sup>108</sup> (с. 275). Лавров 1966: 197.

<sup>109</sup> (с. 275). Лавров 1966: 172, 173. Хронограф 1512 г.: «...брата же его святого Мефодіа|| князь Кочюль постави епископа во Испаніи въ градѣ

Моравѣ...»; то же в Хронографе второй редакции (графические варианты: «Мееодія», «во градѣ»). Было бы интересно реконструировать, оставляя в стороне чисто технические детали неверного прочтения (*Misslesung*), культурную атмосферу, сделавшую возможным такое чтение, а также его полное сохранение в новой редакции памятника.

110 (с. 275). Там же.

111 (с. 276). Тень сомнения в полном признании славянской литургии папой Адрианом II все же остается и у самых доверчивых читателей «Жития Константина». См., например, главу о пребывании в Риме солунских братьев в Duthilleul 1963: 119—128: «...Так свидетельствует „Житие Константина“. Оно позволяет нам присутствовать (признаемся: с некоторым изумлением) при торжестве славянской литургии...» (Ibid. 119; пер. с фр. мой. — *Примеч. перев.*).

112 (с. 276). Теодоров-Балан 1934: 160 (III, 2): «...като осещаше спрямо божествените мъже онова, щото и Мойсей спрямо Бога...» («...чувствуя по отношению к этим божественным мужам то, что и Мойсей — к Богу...»)

113 (с. 276). Лавров 1966: 190.

114 (с. 277). Теодоров-Балан 1934: 191.

115 (с. 277). Теодоров-Балан 1934: 193.

116 (с. 277). Теодоров-Балан 1934: 204 (VII).

117 (с. 278). Там же.

118 (с. 278). Лавров 1966: 190.

119 (с. 278). Там же.

120 (с. 280). Теодоров-Балан 1934: 158.

121 (с. 281). См. Picchio 1966. Вспомним также знаменитый отрывок из письма Ростислава Святополку, согласно «Житию Мефодия», V: «...а мы Словѣни проста чадъ».

122 (с. 281). См. Picchio 1991, гл. I, 66 и далее.

123 (с. 281). Теодоров-Балан 1934: 222—223.

124 (с. 281). Теодоров-Балан 1934: 230.

125 (с. 282). Теодоров-Балан 1934: 235—236.

126 (с. 282). Теодоров-Балан 1934: 238—239.

127 (с. 283). Теодоров-Балан 1934: 241.

128 (с. 283). Теодоров-Балан 1934: 252.

129 (с. 284). «Как следует расценивать этот памятник? Поскольку мы не располагаем ничем, кроме „Жития Мефодия“, то на данный момент нет

никакой надежды пролить свет на это посредством внешней критики. Заметим лишь, что Иоанн VIII об этом послании ничего не знает и ему, кажется, даже в голову не приходит, чтобы кто-то из римских пап мог дать когда-либо письменное разрешение на проведение литургии по-славянски» (см. Duthilleul 1963: 2; перевод с фр. мой. — *Примеч. перев.*). Мне кажется, трудно сформулировать эту проблему более трезво и точно.

<sup>130</sup> (с. 284). Теодоров-Балан 1934: 222. «Quodsi contumaces et inobedientes existentes, scandalum aliquod, vel schisma facere praesumpserint, et post primam et secundam admonitionem se minime correxerint, quasi zizaniorum seminatores ab ecclesiis et finibus vestris auctoritate nostra praecipimus procul esse abjicendos, secundum auctoritatem capitulorum que illi dedimus et vobis direximus». Ссылка — на *capitula*, данные Мефодию.

<sup>131</sup> (с. 284). Помимо Иоанна VIII (см., например, письмо Эмерику, архиепископу Пассавии, в котором папа порицает злоупотребления и притеснения со стороны немецкого клира «*fratrem et coepiscopum nostrum Methodium*», Теодоров-Балан 1934: 217), также и Стефан V, давая в 885 г. указания своим проповедникам-миссионерам, обладает весьма ясными представлениями о «*Slavorum fines*». И только позднее латино-немецкое христианство в своей духовной космографии будет стремиться подавить славянскую этноязыковую индивидуальность вооруженным напором германского мира.

<sup>132</sup> (с. 284). Теодоров-Балан 1934: 245. В послании епископу Веллетрийскому Гаудериху Анастасий уточняет, что «*idem sapientissimus vir* (то есть Кирилл), *tacito nomine suo in storiola sua qualiter acta sit* (обретение мощей святого Климента) *strictim commemoret, ego tamen quae hinc ipse his verbis enarrare solitus erat, compendio pandam*». Поскольку ясно, что Анастасий кратко излагает греческое сочинение Константина Философа, эти слова открывают путь многим возможным предположениям относительно славянской версии описания обретения мощей: Константин перевел на славянский для своих учеников свое греческое сочинение сам? Или кто-то другой перевел его позднее? Или с греческого оригинала были сделаны славянские краткие изложения? И какое место занимало в передаче документального материала само краткое изложение Анастасия на латыни? Об отрывке, касающемся отношений Фотия и Константина Философа, см. Теодоров-Балан 1934: 247.

<sup>133</sup> (с. 285). Об историко-идеологическом фоне отношений с Римом важнейшими остаются исследования Ф. Дворника (см. Dvorník 1933, в особенности глава «*L'orthodoxie de Constantin et de Méthode*», и Dvorník 1964). Развитие отношений после IX в., вплоть до кризиса XI в. и «катастрофы» 1204 г., должно предостеречь нас относительно возможного искажения перспективы, в том числе и касательно истинных пределов полемики о славянском языке во времена Кирилла и Мефодия. О роли болгарского вопроса в римской политике IX в. см. Duthilleul 1963, гл. V.

<sup>134</sup> (с. 286). Теодоров-Балан 1934: 160 «на языке» (III, 4: это выражение, очевидно, относится к понятию, уже очень близкому к понятию народного языка, то есть местного, регионального), «...который был творением апостольским» (вариант: «будучи апостольской природы и даром духовным»; оба чтения свидетельствуют о тщательной оценке природы и функции апостольской деятельности).

<sup>135</sup> (с. 286). «Житие Константина» (XVII, 5). Здесь имеет смысл привести перевод всего отрывка, выделяя сомнительные места: «Папа же, приняв славянские книги (вариант: „русские“, Лавров 1966), освятил и положил их в церкви святой Марии, что называется Фатне. Пели же *над* ними (или же вариант: „с ними“, Лавров 1966 и Grives 1960) литургию. И затем повелел папа двум епископам, Формозе и Гаудериху, посвятить учеников славянских (вариант: „русских“). И когда посвятили их, сразу (вариант: „тогда“) пели литургию в церкви святого Петра на славянском языке (вариант: „по-русски“, Лавров 1966), а на другой день пели в церкви святой Петрониллы и в третий день пели в церкви святого Андрея, а потом еще у великого учителя народов (Grives 1960 — „вселенского“ в тексте, но не в переводе) Павла-апостола, в церкви в ночи пели святую литургию по-славянски (Grives 1960: „служили на славянском также и литургию“) над святым гробом, имея себе в помощь Арсения-епископа, одного из семи епископов, и Анастасия-библиотекаря» (перевод на русский приводится по: Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. В. Д. Королюк; Вступ. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори. М., 1981: 90—91. — *Примеч. перев.*). В некоторых списках (см. Лавров 1966: 34, примеч. 25) отсутствует отрывок от «...и в день» до «и оттуда», то есть рассказ о службе в церквях св. Петрониллы и св. Андрея. Пока текст не будет лучше исследован, сложно сделать окончательные выводы. Все моменты, в которых говорится о славянской литургии, опираются на ненадежные чтения. Мы не знаем, фиксирует ли этот текст (сам по себе спорный по причине отсутствия традиции авторства и авторитетности, а также возможности внесения изменений в эпоху постоянных пересмотров, какой был XV век) использование славянского языка в литургии или литургию, которую служили как обряд благословения и освящения «книг» (то есть литургию *над книгами*, а не *с книгами*) для миссионерской деятельности. В этих условиях представляется неосторожным высказывать мнения как «за», так и «против». Безусловно, данный отрывок, помимо текстологических трудностей его интерпретации, противоречит общей панораме, открывающейся в папских документах. Что же касается «Жития Мефодия», VI, 2, то приведенный выше отрывок «Святи оучение юю, положи словѣньскоѣ евангелиѣ на олтари свѣтаго Петра апостола» не добавляет никакой информации и скорее говорит в пользу ограниченного толкования «Жития Константина».

<sup>136</sup> (с. 286). Очевидно, что и в этом случае проблема будет нас интересоваться исключительно с точки зрения истории культуры и литературы,

отраженной в текстах, которые касаются «вопроса о языке», а не в плане истории языка как такового.

<sup>137</sup> (с. 287). «Вы бо юста селоунанина, да селоунане вьси чисто словѣньскы бесѣдоуютъ».

<sup>138</sup> (с. 287). Теодоров-Балан 1934: 219.

<sup>139</sup> (с. 287). См. Бильбасов 1868—1871: 19—20.

<sup>140</sup> (с. 288). Лавров 1966: 84. «Языком (народом) Богемским».

<sup>141</sup> (с. 288). «С эллинского языка на болгарский».

<sup>142</sup> (с. 288). «На болгарский».

<sup>143</sup> (с. 288). «На тот болгарский диалект» (то есть на местное болгарское наречие).

<sup>144</sup> (с. 288). «На болгарский диалект».

<sup>145</sup> (с. 288). См. примеч. 7.

<sup>146</sup> (с. 289). П. А. Лавров предлагает следующее чтение (выразив при помощи *sic* свое недоумение): «...болгариивъ (*sic*) концевъ» (Лавров 1966: 188). Представляется, что искажение кроется в двух «въ», прочитанных Лавровым как окончания. Если отделить первое «въ» и принять его за предлог, то можно также допустить ошибку в следующем слове, вызванную механическим повторением писца, которое может быть прочитано как «конце[х]ъ» или же как «кон[ъ]ц[ъ]»: и «въ коньць» тогда будет иметь значение «окончательно». Ошибка в чтении «кон[?]» может легко объясняться в том числе и неверным раскрытием аббревиатуры. Исходя из этих допущений, переводим: «Ты был славным проповедником Евангелия *Bulgariae in finibus*» («въ концехъ» = *in finibus*, на территории): «ты укротил диких зверей и к овцам присоединил неукротимые народы Мисийские в паству Христову».

<sup>147</sup> (с. 289). См. примеч. 141.

<sup>148</sup> (с. 290). Двойной смысл сохраняется и в форме прилагательного «триязычными».

<sup>149</sup> (с. 290). См. Куев 1967: 2, примеч. 1.

<sup>150</sup> (с. 290). *Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series Latina* (далее — PL), LXXXIII, col. 182.

<sup>151</sup> (с. 290). Цитата взята из Tavani 1968: 80.

<sup>152</sup> (с. 291). См. Snopce 1918: 109, примеч. 64. Эти наблюдения Ф. Снопца часто игнорируются исследователями, возможно по причине того, что они включены в полемический контекст, не вызывающий большого интереса в настоящее время. Снопек в своем содержательном примечании пишет: «После фразы: „Tres autem sunt linguae sacrae etc.“ Исидор

продолжает: „Unde et proper obscuritatem sanctarum scripturarum, harum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur, si quam dubitationem nominis vel interpretationis sermo unius linguae attulerit“. Исидор говорит только, что упомянутые три языка были некоторым образом освящены надписью, сделанной Пилатом на кресте Христа, а также подчеркивает необходимость знания этих языков при толковании неясных мест Священного Писания» (пер. с нем. мой. — *Примеч. перев.*). Однако, как отмечает исследователь, у Исидора нет ни каких-либо ограничительных положений, ни представлений об исключительности, как нет их и в послании «Ad Heliodorum» Иеронима (PL, XXII, 590) «или в 15-й главе „Пролога к Трактату о Псалмах“ Илария из Пуатье (PL, IX, 241)». Наконец, Снопек добавляет, что мотив трех языков на надписи на кресте присутствует уже у святого Ипполита (III в.). Уже в эпоху Юстиниана, согласно А. Борсту, «...представление о трех священных языках было запрещено в Византии императорским указом» (Borst 1957—1963, I: 293; пер. с нем. мой. — *Примеч. перев.*).

153 (с. 291). Grivec — Tomšič 1960: 203, примеч. 9: «...*Plura de his collegit Snppek, „List Hadriana“ (Sbornik Velehradský. 6. 1896), p. 88—101.*»

154 (с. 291). Теодоров-Балан 1934: 222.

155 (с. 291). Данный вопрос неразрывно связан с признанием римским папой славянского языка как языка литургии. См. краткий критический обзор важнейших свидетельств, поддерживающих эту гипотезу, в Lasko 1963: 122—126.

156 (с. 291). Теодоров-Балан 1934: 222.

157 (с. 291). Куев 1967: 74—75.

158 (с. 292). Теодоров-Балан 1934: 192.

159 (с. 292). Культура гуманизма в эпоху Эразма начинает, по большей части под его непосредственным влиянием, создавать новые триады классическо-риторического образца, противостоящие (через воспроизведение) триадам *linguae sacrae*: это происходит от Иберийского полуострова до Польши. В Португалии Ж. де Баррос, начав с принятия современной триады — итальянский, французский и испанский языки, — дойдет до освящения португальского (см. Barros 1959: критическое издание 1540 г. с предисловием L. S. Picchio «La questione della lingua in Portogallo», особенно с. 27). Эта тенденция достигнет кульминации в начале XVIII в. в России изданием в 1704—1705 г. Ф. Поликарповым, С. Яворским и братьями Лихудами трехязычного «Лексикона», в предисловии которого на латинском читаем: «Tres linguas narrat Sacra pagina fuisse in cruce Salvatoris nostri Christi domini, Hebraeam, Graecam et Latinam. Mysterium certe latuit in hic trilinguio... Equidem duae linguae, graeca scilicet et latina, merae sunt crucis Christi notae. Pro tertia vero lingua hebraea, nostram substituiimus slavonicam matrem certe multarum linguarum faecundissimam...» (Живучесть

того, что, согласно «Житию Константина», Константин Философ в IX в. назвал «ересью пилатников», следует связывать скорее с учено-риторической традицией, нежели с определенной «языковой политикой» западного и восточного христианства).

<sup>160</sup> (с. 292). См. Ягич 1968: 78—293: «Книга Константина Философа и Грамматика о письменех» (текст *codex unicus* XV в., с. 95—199). Помимо этой классической работы В. Ягича см. также Kujew 1950 и Куев 1962: 315—325.

<sup>161</sup> (с. 293). Теодоров-Балан 1934: 226.

<sup>162</sup> (с. 293). Теодоров-Балан 1934: 222.

<sup>163</sup> (с. 293). Лавров 1966: 109.

<sup>164</sup> (с. 293). Лавров 1966: 115 (список Востокова). Полемика здесь развивается по четырем основным направлениям без какого-либо различия между латинскими и греческими противниками.

<sup>165</sup> (с. 294). «Житие Константина», XVI, 1—2: «Въ Венетии же бывшею юму събраше се на нь єпискоупи и попове и чрьноризьци, ѡако и врани сокола и въздвигоше триєзычьноюю єресь, глаголюще: чловѣче, съкажи намъ, како ты єси сътворишь нынѣ словѣномъ книги...».

<sup>166</sup> (с. 294). Picchio 1960. Моя аргументация, верна она или нет, была неправильно истолкована таким внимательным и компетентным читателем, как И. Шевченко, который ограничился высказыванием о том, что если, с моей точки зрения, «Житие Мефодия» *превосходит* «Житие Константина», то наши вкусы расходятся (*our tastes differ*; см. Ševčenko 1964: 234, примеч. 55). Однако речь здесь идет не о вкусах, а об объективной оценке текстового материала доступными нам в данном конкретном случае средствами. То, что мне удалось обнаружить при изучении компиляторной техники двух «Житий», нашло подтверждение в лингвистическом анализе Х. Бирнбаума (см. Birnbaum 1964: 329—361). В данном случае я настаиваю не столько на своих доводах, сколько на общих методологических соображениях, следствием которых они и являются.

<sup>167</sup> (с. 294). Говоря «открытая традиция», я опираюсь — по аналогии — на понятие «открытой редакции», сформулированное Дж. Паскуали (см. Pasquali 1952). Но понятие «открытой редакции» относится к деятельности текстолога, который обнаруживает текстовый материал в разных контекстных единствах, в то время как «открытая традиция» связана с практикой переписки и компиляции, объективно встречающейся при передаче разнообразного текстового материала через новые контекстные единства: в «открытой традиции» индивидуальность *оригинала* как связного текста часто растворяется, так что и критические приемы *examinatio* приобретают иные функции, учитывая, что сама *constitutio textus* не обладает качеством неизменности и может рассматриваться лишь в синхронической перспективе. О терминологической дискуссии см. Alberti 1968: 44—60.

- 168 (с. 295). Приводится по: Сказания о начале славянской письменности, с. 88; см. примеч. 136. — *Примеч. перев.*
- 169 (с. 296). См. Dujčev 1960.
- 170 (с. 296). Приводится по: Сказания о начале славянской письменности, с. 89; см. примеч. 136. — *Примеч. перев.*
- 171 (с. 296). Grives — Tomšič 1960: 206, примеч. 5.
- 172 (с. 298). Теодоров-Балан 1934: 219, 222—223.
- 173 (с. 298). Теодоров-Балан 1934: 226.
- 174 (с. 298). Теодоров-Балан 1934: 230.
- 175 (с. 301). О первом путешествии в Рим солунских братьев см. Lacko 1962: 375—380.
- 176 (с. 305). См. Picchio 1960: 82
- 177 (с. 306). Grives 1960: 206, примеч. 5.
- 178 (с. 307). Теодоров-Балан 1934: 192.
- 179 (с. 307). См. Дуйчев 1943: I, 184.
- 180 (с. 307). См. Ангелов 1963: 63.
- 181 (с. 307). См. Куев 1967: 73; Hergenröther 1869: 68.
- 182 (с. 307). Теодоров-Балан 1934: 168.
- 183 (с. 308). Ср. Куев 1967: 38—44, глава III — «Въпросът за автора на Сказанието» (Вопрос об авторе Сказания).
- 184 (с. 308). Ср. Куев 1967: 165—179, а также тексты, опубликованные на с. 187—418, и 12 фототипических воспроизведений рукописей на с. 421—448. Конечно, можно расходиться с Куевым во мнениях, но, какого бы характера ни были эти расхождения, мне кажется несомненным, что его работа отмечает новый существенный этап в истории наших исследований.
- 185 (с. 309). См. История на българската литература 1962: 279.
- 186 (с. 309). См. История на българската литература 1962; глава П. Диненкова «Евтимий Търновски», с. 285—306 и основная библиография на с. 435.
- 187 (с. 309). См. История на българската литература 1962: 280.
- 188 (с. 309). См. Лихачев 1958.
- 189 (с. 309). «Prerinscimento esteuropeo» e «Rinascità slava ortodossa» («А proposito di una tesi di D. S. Lichačev») в: Ricerche slavistiche. 1963. 4: 185—199.
- 190 (с. 310). См. Stipčević 1964: 52—58.



<sup>191</sup> (с. 310). О филологии того периода см. в особенности Сырку 1898; Радченко 1898; Киселков 1956 (о Костенечском, с. 266—303).

<sup>192</sup> (с. 311). Ягич 1968: 110: «того рѣи и книжевнїи сѣи ни блѣгарьскоу, ни срьбскоу сію наричють, нѣ словѣньскоу, ꙗже ѣ въсѣхъ сихъ племень нѣ ѡбаче роусь вещьше».

<sup>193</sup> (с. 311). См. примеч. 4. В связи с дискуссиями, возникшими после появления работы Б. О. Унбегауна, я должен сказать, что меня больше всего поразило удивление многих ученых перед доказательством бесспорных фактов. Проблема не нова (утверждение Константина Костенечского указывает на ее существование на протяжении более пяти веков). Я не раз подчеркивал за последние десять лет, что вряд ли можно достигнуть серьезных результатов в области изучения истории литературного славянского языка в ареале *Slavia orthodoxa*, если не исходить из трезвого признания наднациональной церковнославянской языковой общности. На мой взгляд, только так можно внести поправки в ошибочные перспективы национальных филологий относительно истории русского, сербского и болгарского литературных языков.

<sup>194</sup> (с. 311). Очерченные мною перспективы заслуживают более подробного изучения в более обширной работе на эту тему.

<sup>195</sup> (с. 311). См. Лавров 1966: 172.

<sup>196</sup> (с. 312). Основная библиография: Кульбакин 1935: 44, 45; Vajs 1937—1938. Среди работ, прямо или косвенно связанных с нашей проблемой, см. Šafařík 1851; Палаузов 1852; Нануш 1859; Воронов 1877; Дучич 1884; Вилинский 1901: 109—111; Лавров 1908; Jagić 1913; Ильинский 1917; Цонев 1919; Mazon 1925; Лавров 1928; Златарски 1927, I, 2, ч. II: 853—860; Дурново 1931: 68—78; Гошев 1933: 639—644; Велчев 1937; Дуйчев 1940: 65—69, 195—202; Георгиев 1942; Велчев 1939: 135—147; Пенев 1946: 39—41; Nahtigal 1948: 5—18; Радочич 1952: 64 (переиздано: см. Радочич 1967); Велчев 1961; Dostál 1963: 236—247; Снегаров 1963: 305—319; Куев 1967; Picchio 1968: 139—147.

<sup>197</sup> (с. 313). См. Куев 1967, гл. II и VII.

<sup>198</sup> (с. 314). См. Куев 1967: 45.

<sup>199</sup> (с. 314). См. Шахматов — Лавров 1957: 12.

<sup>200</sup> (с. 314). Или же *ἀπὸ χαίρου* (Платон «Теэтет» 187e; 339 d); см. Liddel—Scott 1961; Дворецкий (и Соболевский) 1958.

<sup>201</sup> (с. 314). См. Picchio 1960: VIII.

<sup>202</sup> (с. 315). Можно также предположить, что мы имеем дело с риторическим клише, сводимым к «Одни говорят... другие говорят...». В данном контексте, однако, вставка «другие говорят...» является очевидной стилистической шероховатостью, и если не объяснять ее как след сокращения

текста, то она плохо согласуется с «эпическим спокойствием» или другими «стилистическими приемами», которые Куев, возможно с излишним оптимизмом, обнаруживает у «черноризца Храбра» (см. Куев 1967: 156).

<sup>203</sup> (с. 315). Ягич 1968: 29.

<sup>204</sup> (с. 315). Ягич 1968: 23.

<sup>205</sup> (с. 316). Ягич 1968: 29.

<sup>206</sup> (с. 316). В моей цитировавшейся выше статье (см. Picchio 1968) (статья была отдана в печать еще до того, как К. М. Куев обнаружил другие списки, которые очень значительно расширили *resensio* памятника; однако это не опровергает технической сущности моего аргумента, который показывает *возможность* позднейшего ошибочного прочтения) я выдвинул *гипотезу* о том, что известный пассаж «чрътами и резами чътеху и гатааху» является результатом развития текста, непреднамеренно искажавшегося в процессе переписки и переработки, что вообще нередко в рукописной традиции, а особенно в славянской.

<sup>207</sup> (с. 317). Об общем контексте данной проблемы см. Ягич 1911; Селищев 1951: 7—67, в особенности раздел 27, с. 64—67, посвященный Храбру.

<sup>208</sup> (с. 317). По моему мнению, нельзя пренебрегать тем обстоятельством, что рукописная традиция трактата Храбра начинается с XIV в., то есть в эпоху повышенного интереса к глаголической традиции в правление Карла IV в Богемии и частично при Владиславе Ягеллоне в Польше.

<sup>209</sup> (с. 317). Представляется, что все это включается в общее понятие «грамматики» как универсального образца, историческими примерами которого служат *auctores* и классические (или священные) языки: таким же образом еще Мелетий Смотрицкий в конце XVI в. задумывал свою нормативную «Граматику» славянского языка именно как включение славянских грамматических категорий в грамматическую схему, предусмотренную греческой грамматикой.

<sup>210</sup> (с. 318). В. Ягич пишет, что сказание Храбра можно разделить на две части: в первой говорится о буквах, во второй — о переводе Священного Писания, то есть о том, чему служили буквы (см. Ягич 1968: 28).

<sup>211</sup> (с. 319). Куев 1967: 189.

<sup>212</sup> (с. 320). См. главу об источниках сказания в Куев 1967: 56—71.

<sup>213</sup> (с. 320). В. Ягич отмечает, что предположение П. Шафарика, будто в этих словах заключен некий намек на реформу графики, которую он приписывает Клименту, должно быть на данный момент окончательно оставлено как не имеющее никаких оснований (Ягич 1968: 28).

<sup>214</sup> (с. 320). Ягич 1968: 31.

<sup>215</sup> (с. 320). Таким образом, полемика В. Ягича относится скорее к общей дискуссии о соотношении кириллицы и глаголицы (начавшейся после заявления П. Шафарика в 1858 г.), нежели к интерпретации текста Храбра. Возможно, именно в пылу полемики он неосторожно высказал мнение о том, что ссылка на слова «чтобы вырабатывали еще» ничего не доказывает, поскольку они касаются не букв алфавита, а перевода Священного Писания (Ягич 1968: 28). О трудах П. Шафарика см. в Куев 1967: 13—16.

<sup>216</sup> (с. 322). «И как те создали [азбуку], подражая еврейским письменам, так и он греческим. У евреев же первая буква „алеф“, что значит ‘учение’. И так был приспособлен оборот еврейской речи к греческому языку...». После вавилонского столпотворения как были разделены языки, так же разделены были между разными народами нравы и обычаи, уставы, законы и знания: «...евреям же — святыя книги, в которых написано, как Бог сотворил небо и землю, и все, что на ней, и человека, и все по порядку, как написано [в Писании], а грекам — грамматика, риторика, философия. Но перед этим не было у греков [особых] письмен [для своего языка], но записывали свою речь финикийскими письменами. И так было много лет... Потом же, когда прошли многие годы, по божьему повелению нашлось 70 мужей, которые перевели [Писание] с еврейского языка на греческий».

В оригинале цитата приводится в переводе на итальянский. В переводе — по: Сказания о начале славянской письменности, с. 102—104; см. примеч. 136. — *Примеч. перев.*

<sup>217</sup> (с. 323). Ягич 1968: 23—31. Очень полезна и насыщена сведениями уже упоминавшаяся выше глава книги Куев 1967: 56—71 (об источниках).

<sup>218</sup> (с. 323). В начале сказания имеется известная формула цитаты из Писания (общая для «Жития Константина» (I) «Жития Мефодия» (II) и «Слова похвального»): «Потом же бог человеколюбец, который правит всем и не оставляет и человеческого рода без знания, но всех приводит к познанию и спасению, помиловал род славянский и послал им святого Константина Философа, названного [в пострижении] Кириллом, мужа праведного и истинного». Это ритуальные слова, при помощи которых кирилло-мефодиевская традиция обосновывает то, что я стремился описать здесь как положение об «апостольской преемственности». Однако профессор В. Велчев, автор главы «Черноризец Храбр» в уже упоминавшейся «Истории болгарской литературы» (1962), изданной Болгарской академией наук, усматривает в этих словах отклонение от предполагаемой центральной мысли Храбра, как бы уступку господствующей идеологии (христианству). Согласно Велчеву, ссылающемуся на И. Дуйчева (см. Дуйчев 1940), Храбр в общем не является последователем «абсолютно бессодержательных понятий христианской религии». Однако, что касается рассматриваемой формулы, Велчев отмечает, что здесь ясно, что Храбр оставляет почву реальных фактов: народ, по его мнению, перестает быть самостоятельным создателем своей культуры. Иными словами, если я правильно понимаю мысль проф.

Велчева, Храбр грешит своего рода идеологическим христианско-идеалистическим уклоном. Но возникает подозрение, что здесь под влиянием антихристианских взглядов проф. Велчев принимает за мнение черноризца Храбра, в остальном настоящего «друга народа», хорошо известные и часто встречающиеся библейские цитаты... (и если это не является личным мнением проф. Велчева, то такое впечатление может сложиться при чтении его работ (см. История на българската литература 1962: 143, 146).

Цитата из трактата черноризца Храбра «О писменех» в оригинале приводится в переводе на итальянский. Здесь — по изд.: Сказания о начале славянской письменности, с. 102; см. примеч. 136. — *Примеч. перев.*

<sup>219</sup> (с. 323). Ягич 1968: 23.

<sup>220</sup> (с. 324). См. Picchio 1967a и Picchio 1968.

<sup>221</sup> (с. 325). См. Куев 1967: 26. К. М. Куеву мы обязаны открытием третьего списка, в котором содержится этот интереснейший вариант: Соловецкий список № 913, опубликованный за № 44 в Куев 1967: 325—328). Два других списка: Московский XV в. (второй по старшинству, опубликованный за № 2; там же: 191—194) и Молдавский (Первый Хилендарский) XVI в. (№ 8; там же: 210—214).

<sup>222</sup> (с. 328). Очень полезное описание событий, последовавших за изгнанием из Моравии, см. в Динеков 1950.

<sup>223</sup> (с. 328). Для создания общей картины см. Trogranić 1950. Об отношении первой волны беженцев из Моравии и начала глаголической традиции см. статью «Glagoljica» в «Enciklopedija Jugoslavije». 3. Zagreb, 1958.

<sup>224</sup> (с. 330). О жизненности, о пределах, об эволюции в XVIII—XIX вв. этой традиции в эпоху возобновления вопросов о языке в России см. статью Colucci 1972.

<sup>225</sup> (с. 330). См. Unbegaun 1934 и Costantini 1972.

<sup>226</sup> (с. 331). Последующие исследования должны учитывать работу Lentner 1964.

## Церковнославянский язык\*

1. Термином «церковнославянский язык» («Church Slavonic» или «Church Slavic») определяют наднациональный язык, который в течение нескольких веков использовался значительной частью славянского мира для создания текстов, по преимуществу, хотя и не исключительно, связанных с сакральной сферой жизни и религиозными традициями православного славянства. В современном английском языке общепринятым является употребление терминов «Church Slavonic» и «Church Slavic» практически как синонимов. Несмотря на то, что среди американских славистов второе терминологическое сочетание, как нам кажется, более популярно, это предпочтение в большинстве случаев не выражает какого-либо противопоставления или какого-либо отличия от прилагательного «Slavonic», которое в британском варианте английского языка используется по отношению ко всем славянским народам и ко всем явлениям их духовной и материальной культуры. Тем не менее все же следует отметить, что более тонкие различия между этими двумя языковыми формами могут послужить основой для маркированного употребления словосочетания «Church Slavonic» для обозначения языка, обслуживающего сферу культурной жизни православных славян. В этом случае термин «Church Slavonic» может быть отнесен, *sensu lato*, к языковым средствам, используемым любой славянской народностью на всей территории средневекового и современного славянства для составления текстов религиозного содержания (например, словенская, чешская или польская церковная литература).

В английском, так же как и в других современных языках, используется несколько разных терминов, обозначающих либо наднациональный язык православных славян в целом, либо некоторые его варианты. Причину сохранения столь нечеткой терминологической традиции надо искать в разногласиях между концепциями, ко-

---

\* Статья опубликована по-русски в: Пикхио Р. Церковнославянский язык // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1995. № 6.

которые выдвигались несколькими поколениями ученых в ходе широкой дискуссии, начало которой было положено в первой половине XIX в., но которая и теперь еще разделяет славистов разных стран.

Термины «церковнославянский язык» (Church Slavonic / Church Slavic), или даже просто «славянский» (Slavonic / Slavic), а также «древнеславянский» (Old Slavonic / Old Slavic) и «древнеболгарский» (последний термин более спорный) являются терминами, эквиваленты которых в разных языках достаточно часто употребляются современными славистами. Термин «старославянский язык» (Old Church Slavonic / Old Church Slavic) обычно используют для обозначения того архаического, относительно однородного типа языка, который зафиксирован в корпусе древнейших текстов; таким способом его пытаются отделить от более поздних и в большей степени различающихся форм собственно церковнославянского языка. В некоторых современных языках используются также термины, образованные по латинской модели, например: *lingua slovenica*, *slavonica*, *slavica*, *slavica antiqua*, *slavica ecclesiastica*, *palaeoslavica* (*palaeoslovenica*).

Все эти термины отражают различные представления о происхождении, структуре, функциях и истории церковнославянского языка. Уместность или неуместность их использования следует оценивать в контексте тех историографических концепций, с которыми они связаны. На самом деле ни один из этих терминов не был известен тем, кто в Средние века и в начале Нового времени использовал церковнославянский язык. Древний литературный язык православных славян, а также некоторых славянских племен, которые находились под юрисдикцией римской церкви, определялся его носителями таким общим термином, как «славянский язык» (словѣньскыи ѡзыкъ) или «наш язык» (нашь ѡзыкъ). Важно, однако, помнить, что терминологические формулы не всегда адекватно отражают историческую реальность. Например, при обсуждении характеристик церковнославянского языка в ранней фазе его развития следует учитывать тот факт, что то языковое образование, которое мы называем старославянским языком, в действительности никогда не имело статуса четко определенного реально существовавшего объекта, который постулируется многими современными исследователями. «Старославянский язык», равно как и любой другой термин, который имеет отношение к отдельным аспектам или стадиям развития церковнославянского языка, должен рассматриваться только лишь как выражение историографической гипотезы

независимо от того, насколько сильно мы склонны верить в ее научную правомерность и истинность.

1.1. Полная история научных исследований, затрагивающих проблемы происхождения, развития и кодификации церковнославянского языка, должна опираться на некоторые труды Средневековья и начала Нового времени, в которых выражены различные аспекты славистической филологической теории на раннем ее этапе. Однако только лишь в начале XIX в., когда новое видение истории в совокупности с новыми исследовательскими приемами распространилось среди ученых, церковнославянский язык перестал восприниматься как живой язык культуры. Возникновение новых тенденций в славяноведении в тот момент способствовало зарождению «славянской филологии», которая стала рассматриваться как одна из дисциплин в рамках «новой филологии» наряду с романской или германской филологией. Все эти новые дисциплины находились под влиянием системы классической филологии и библеистики, а также методов сравнительно-исторического и общего языкознания. В частности, в них отразился романтический взгляд на интерпретацию истории человечества. Что отличало филологическую науку Нового времени в целом и славянскую филологию в частности, так это подчеркивание престижа «новых» молодых наций, их языка и культуры. В определенном смысле идеологический фундамент того явления, которое мы могли бы определить как «национальные школы в филологии» в эпоху романтизма, был результатом развития теорий, которые впервые появились и широко распространились в Европе в эпоху Гуманизма. Их целью было утвердить новые культурные ценности как равные ценностям классической античной культуры или даже превосходящие их. Романтическая филология выступала, таким образом, в качестве орудия романтической исторической мысли. Сочетая идею нации с идеей народа или народности, новые филологические школы устанавливали параллель между историей народов (национальностей) — наций — и историей народного и национального языков. В соответствии с этим развилась общая тенденция к отождествлению «национальных языков» с «чистыми» народными языками. Именно эта идеологическая установка наряду с укреплением позиций славянской филологии породила первые дискуссии о церковнославянском языке как орудии культуры, отличном от новых национальных языков восточнославянских и южнославянских народов.

Для укрепления престижа этих национальных языков требовалось доказать их «исторические права», т.е. тот факт, что они являлись выразителями вековых национальных традиций. Однако в ходе решения этой задачи слависты столкнулись с проблемой определения исторических связей некоторых современных славянских языков с церковнославянским языком. Выбирать приходилось между следующими решениями: (1) удостоить церковнославянский язык звания общего «праотца» современного «потомства» — всех национальных славянских языков; (2) отождествить историю церковнославянского языка с ранним периодом истории одного или нескольких современных славянских языков; (3) отвергнуть или попытаться свести к минимуму историческое значение церковнославянского языка, считая его «чуждым» и/или «искусственным» языковым средством, которое оказало достаточно ограниченное воздействие на развитие «чистых», автономно развивающихся национальных языков славян. Вся история изучения церковнославянского языка с начала XIX в. до настоящего времени, как нам кажется, подтверждает устойчивость и живучесть этих теорий и различных их сочетаний.

1.2. Одним из первых выдающихся произведений новой филологической школы у славян является сочинение, принадлежащее перу чешского ученого Й. Добровского, — написанный на латыни труд «*Institutiones linguae slavicae dialecti veteris*» (Вена, 1822). Высокий научный авторитет Добровского единодушно признается в славяноведении. Последующие поколения славистов почитают его как «отца славянской филологии». Его работа «*Institutiones...*» стала важной отправной точкой для научных дискуссий по таким ключевым вопросам, как: (1) своеобразие и историческая целостность церковнославянского как наднационального языка; (2) отличительные черты старославянского языка как ранней стадии церковнославянского; (3) старославянский язык как древнейшее койне; (4) старославянский язык как отражение особой языковой традиции; (5) связь церковнославянского или старославянского (или же обоих этих языков) с современными славянскими языками.

Основные научные интересы Добровского лежали в области описания древнейшей формы, или «диалекта» (*dialectus vetus*), церковнославянского языка. Его определение собственно церковнославянского языка было, однако, гораздо менее четким. В названии его сочинения фигурирует некий общий термин — *lingua slavica*. По-видимому, этот термин синонимичен терминам *lingua slavonica* и *lingua slavica ecclesiastica*. С другой стороны, в начале «*Institutiones...*» мы



находим терминологическую формулу, которая также отсылает нас к общей интерпретации литературного славянского языка: «*Sermo slavenicus, rectius slavonicus aut slovenicus, sensu latissimo sumptus*». В подзаголовке уточняется, что древнейшая форма *linguae slavicae* сохранилась в богослужебных книгах славян «греческого обряда», а также среди приверженцев «глаголической литургии» в католической Далмации: «...quae quum apud Russos, Serbos aliosque ritus graeci, tum apud Dalmatas Glagolitas ritus latini Slavos in libris sacris obtinet». Таким образом, ясно: то, что мы сегодня называем церковнославянским языком, рассматривалось Добровским в основном как сохранившееся документальное свидетельство того языка, который мы считаем старославянским. Объяснением этому служит тот факт, что «*Institutiones...*» были посвящены в основном изучению происхождения языка славянских «священных книг», а не описанию его исторического развития. По мнению Добровского, основной отличительной чертой *linguae slavicae* в первоначальной кодификации была его связь с болгаро-сербо-македонской основой.

1.3. Траклат Й. Добровского предназначался интернациональному научному сообществу, уже знакомому с новаторскими методами славянской филологии. Ответ критики на «*Institutiones...*» не заставил себя ждать и имел далеко идущие последствия. В первом номере венского журнала «*Jahrbücher der Literatur*» за 1822 г., всего через несколько месяцев после выхода «*Institutiones...*» Добровского, словенский славист В. Копитар опубликовал большую обзорную статью, посвященную этому сочинению.

Основным предметом обсуждения была реконструкция ранней формы церковнославянского языка, т.е. фактически старославянского, как языкового выражения отдельной региональной традиции. В противовес Добровскому Копитар утверждал, что язык славянских богослужебных книг первоначально сформировался на основе «паннонских» диалектов, которые частично соответствовали словенскому. Но еще более важным, как нам представляется, было его стремление дать четкое определение базовым концептуальным понятиям с помощью тщательно отобранной терминологии. Копитар развил толкование понятия «церковный священный язык» и предложил для этого термины *alte Kirchensprache*, *slavisches Kirchensprache* и *kirschenslavische Sprache*. Таким образом он как бы концептуально акцентировал ту терминологическую традицию, которая была представлена латинским термином *lingua slavica ecclesiastica*.

Именно немецкий контекст этой публикации Копитара, равно как и некоторые другие немецкие работы, в которых прослеживается ее влияние, привели к тому, что понятие церковнославянского языка получило такое четкое определение, а это послужило своеобразной терминологической моделью и для славистов, пишущих на славянских языках. Однако никакая другая научная работа, как нам представляется, не внесла большего вклада в успех этой терминологической формулировки, чем труд А. Шлейхера «*Formenlehre der kirchenslavischen Sprache*» (1852).

В 1840 г. русский ученый А. Х. Востоков, младший и столь же влиятельный современник Добровского, опубликовал свое первое крупное исследование под названием «Рассуждение о славянском языке». В то время традиционный термин «славянский», особенно в сопоставлении с термином «русский», все еще обозначал древний язык православного славянства. Однако почти 40 лет спустя тот же Востоков принял термин «церковнославянский язык» (который являлся очевидной калькой с немецкого термина *Kirchenslavisch*) как наиболее адекватный для своего «Словаря церковнославянского языка» (1858—1861).

1.4. С самого начала современной дискуссии о древнем языке православных славян большинство исследователей интересовал в большей мере вопрос происхождения и древнейшей кодификации этого языка, чем вопрос его более позднего развития. Такая позиция может быть объяснена несколькими факторами. Естественно, немаловажную роль сыграло желание национальных филологических школ обосновать «древность» своих национальных языковых традиций. В довершение к этому следует принять во внимание влияние на славяноведение сравнительно-исторического языкознания, особенно в свете недавних открытий в области общего индоевропейского наследия. До сих пор многие слависты пытаются проследить зарождение и развитие славянских литератур до периода, предшествующего формированию остальных европейских литератур, либо восстановить как можно более точно архаические стадии языка, которые позволили бы поместить славянский язык среди «материнских» праязыков западноевропейской традиции.

Результатом такого идеологического интереса стало то, что все языковое наследие церковнославянского языка на практике отождествлялось с языковым наследием старославянского. Более того, стали высказываться сомнения в самом существовании церковнославянского языка как самостоятельного языкового средства, функционировавшего на протяжении столетий (которые последовали за

распадом якобы единой системы старославянской языковой нормы). По мере того как исследование старославянского языка приобретало статус, сопоставимый со статусом исследований классических языков, все чаще предпринимались попытки свести изучение позднейшей истории церковнославянского языка к изучению реликтов старославянского, которые частично интегрировались в национальные языки.

2. Старославянский язык может быть определен как церковный язык, функциональное своеобразие которого выявляется в соответствии с принципами сравнительно-исторического языкознания на основе специально отобранного корпуса письменных памятников. Памятники, которые принято использовать в качестве наиболее важного источника информации, датируются X—XI вв. Предполагается, однако, что основная масса текстов в этом корпусе памятников изначально восходит к периоду деятельности (или ко времени непосредственно после него) святых братьев Константина (Кирилла) и Мефодия, которые были первыми византийскими миссионерами среди славянских племен Центральной Европы в IX в. Лингвистические исследования показали, что в то время расхождение славянских диалектов еще не привело к возникновению барьеров в общении внутри всего европейского славяноговорящего ареала. Этот факт позволил современным ученым считать, что «язык Кирилла и Мефодия» может считаться точкой отсчета и для исследования более поздних периодов общей истории древних славян. И действительно, мнение, что язык, который использовали «апостолы славян», был понятен славяноговорящим во всем славянском мире, подтверждено историческими свидетельствами.

Константин и Мефодий были посланы проповедовать среди моравских славян в 862—863 гг. в ответ на просьбу князя Великой Моравии Ростислава (или Растислава). Как и другие предводители славян в Центральной Европе, этот князь находился под политическим и духовным влиянием римской церкви и Западной империи, в которой доминировали германцы. Приняв его приглашение, восточная администрация вступала в весьма деликатное предприятие, целью которого было создание в Центральной Европе византийского плацдарма. Даже при том, что мы не можем однозначно расценивать отправку миссии Кирилла и Мефодия как открыто враждебное действие, очевидно, что замысел Константинополя заключался в стремлении противостоять Западу в его попытках распространить

латинское влияние на Балканы. В IX в. обращение славянских племен в христианство расценивалось как действие, имеющее далеко идущие последствия, нацеленное на захват восточноевропейских земель, которые никогда не были ни в составе Римской империи, ни под властью ее христианских наследников. Обе христианские империи готовились к новому этапу экспансии на Восток, за линию, которая проходила от Балтийского и Северного морей до Черного моря через бассейны рек Эльбы, Зале и Дуная. Учитывая этот политический контекст, естественно предположить, что, перед тем как направить в Моравию миссионеров, Константинополь провел тщательное лингвистическое исследование. Выбор для этой миссии людей, знакомых со славянскими диалектами Македонии, означает, что славянский язык рассматривался как достаточно однородный, обеспечивающий возможность непосредственного общения между славянами, живущими на Балканах, и племенами, говорящими по-славянски в Центральной Европе. В связи с этим встает вопрос: до какой степени мы можем отождествлять язык, которым пользовались Константин и Мефодий, с тем книжным языком, который зафиксирован в рукописях, созданных более чем на 100 лет позже *Моравской миссии*?

Для ответа на этот вопрос необходимо учитывать возможность значительных изменений не только в языковой среде, что было отражено в этих текстах, но и в приемах их авторов, писцов и компиляторов. Если исходить из того, что древнейшие славянские письменные памятники сохранили основные языковые характеристики текстов, первоначально составленных во времена Константина и Мефодия, то они пригодны для реконструкции истории старославянского языка с самого начала его функционирования. В противном случае мы должны учитывать возможность того, что так называемый корпус старославянских памятников отражает всего лишь одну из стадий исторического развития одного из языков, действительный источник которого останется неизвестным.

2.1. Важно также установить, отражает ли язык, который использован в древнейших славянских письменных памятниках, какую-то конкретную разговорную норму или, напротив, он представляет собой род культурного койне, которое было создано по модели таких авторитетных образцов, как христианская латынь и греческий.

То, что известно о миссии Кирилла и Мефодия, подтверждает гипотезу о влиянии церковной и государственной политики на ста-

тус славянского языка. Согласно «Житию Константина» (сохранившемся приблизительно в пятидесяти списках, старейший из которых восходит к XV в.) и «Житию Мефодия» (пятнадцать списков, самый старый датируется XII—XIII вв.), а также другим источникам, преподобные братья перевели тексты Священного Писания и писали свои труды на славянском языке. Следуя их примеру, члены постоянно разраставшейся общины Кирилла и Мефодия установили письменную традицию того языка, который впоследствии стал официальным языком значительной части восточного христианства. Именно Византия организовала первую славянскую миссию в Великую Моравию. Однако этот факт сам по себе не должен рассматриваться как свидетельство того, что древнейшая форма славянского церковного языка определялась исключительно только лишь языковой политикой Византии. Значительная часть миссионерской деятельности на славянском языке, которая являлась продолжением миссии Константина и Мефодия, в действительности проводилась под эгидой римской церкви.

В начале своей деятельности в Моравии и вскоре после этого в Паннонии Константин и Мефодий неожиданно столкнулись со сложностями в отношениях с латинскими миссиями, которые были образованы ранее, — это заставило их искать официального признания со стороны Святого Престола. Константин умирает в 869 г. в Риме. Мефодий становится папским посланником и назначается епископом римской церкви. До его смерти в 885 г. все основные споры относительно статуса славянского языка велись в границах, определяемых римским правом. Лишь после решающей атаки немцев на последователей Мефодия и захвата Паннонии и части Великой Моравии венграми сторонники славянского языка как официального языка христианской церкви решились основать новые центры вне территорий, находившихся под римским диктатом.

Наиболее успешно действующие центры такого рода укоренились в Болгарии. Их влияние распространилось на славян христианского вероисповедания и в соседних землях благодаря таким продолжателям традиции Кирилла и Мефодия, как Климент Охридский и Наум — центральная фигура в так называемой Преславской книжной школе. Болгарское государство приняло крещение от Константинополя около 864 г. после нескольких лет колебаний в выборе между Константинополем и Западом. Оставаясь верными политической линии царя Бориса, первого христианского правителя Болгарии, болгарские правители упорно стремились, особенно в

царствование Симеона (правил с 917 по 927 г.), отстоять свою независимость от Константинополя. С этой целью ими была основана церковь, в которой славянский язык использовался как богослужебный. Первое Болгарское царство (просуществовало с IX до начала XI в.) стало колыбелью славянской литературы, создававшейся на том литургическом языке, престиж которого был установлен ранее Константином и Мефодием

2.2. В ходе нашего исследования формирования и начальной стадии развития славянского богослужебного языка мы должны также учитывать следующие важнейшие экстралингвистические факторы: (1) церковную и государственную языковую политику Византии в IX в.; (2) языковую политику римской церкви в IX в.; (3) языковую политику Болгарского государства в IX—XI вв.

Первые два из перечисленных факторов действовали в тот период, когда происходило формирование старославянского языка и его первая кодификация. Третий фактор — «древнеболгарский» — относится к более позднему периоду. Если принять ту точку зрения, что исходный «византийско-римский» тип старославянского языка, который был создан Кириллом и Мефодием, сохранился в своей основе без изменений у распространителей этого языка в Болгарии, то понятие «старославянский язык» станет до некоторой степени тождественным понятию «древнеболгарский язык». В поддержку точки зрения об их тождестве следует напомнить и тот факт, что наиболее ранняя кодификация старославянского языка принадлежит миссионерам, чей непосредственный опыт контактов со славянским языком основывался на македонских диалектах и вся подготовительная работа которых (разработка системы письма, основных принципов перевода и т. п.) была проведена до отъезда в Моравию. Если македонские диалекты, с которыми были знакомы Константин и Мефодий, рассматривать как часть древнеболгарского языка, то старославянский язык следует расценивать как культурную норму, исходно сформировавшуюся на базе древнеболгарского языка IX в., которая была доведена до совершенства в период Первого Болгарского царства. Римское влияние в этом случае может расцениваться всего лишь как второстепенное.

Однако такое представление о старославянском языке вызывает серьезные возражения. «Древнеболгарской гипотезе» можно противопоставить «древнемакедонскую», в особенности если принять во

внимание тексты, созданные в Охриде и в прилегающих македонских территориях, которые должны были войти в Первое Болгарское царство. Более того, ни «древнеболгарская», ни «древнемакедонская» гипотеза не могут расцениваться как истинные, если для диаспоры, образовавшейся после смерти Мефодия в 885 г., предшествовавший период не оказал существенного влияния на процесс кодификации старославянского языка.

В первоначальный «византийско-римский», «доболгарский» период Константин и Мефодий разворачивали свою деятельность в Великой Моравии, которая включала в себя чешские, моравские, сербо-лужицкие и словацкие территории и управлялась Растиславом и его преемником Святополком из рода Моймира. Их активность распространялась также на Паннонию, которая включала словенские земли, куда они прибыли по приглашению Коцела, сына Прибины, прежнего правителя Нитры (находилась на словацких землях), феодального вассала короля Людовика Немецкого. Поскольку туземные жители тех мест, как предполагается, принимали активное участие в деятельности миссии, их вклад в создание славянских текстов также должен быть учтен. Такой подход служит поддержкой прочих «национальных» гипотез в дополнение к «древнеболгарской» и «древнемакедонской». Помимо «паннонской гипотезы», которая приведена здесь в связи с ответом Копитара на «*Institutiones...*» Добровского, в рамках подобного идеологического подхода достаточно места и для «древнеморавской», общей «западнославянской» и «латинославянской» гипотез. Суть проблемы, как нам кажется, лежит в соотношении генетического и более широкого дескриптивного подходов. Если обратиться к рассмотрению функциональных характеристик языка Кирилла и Мефодия как древнейшей языковой нормы и считать эти характеристики более значимыми, чем идентификация отдельных компонентов в процессе становления нормы, тогда представление о старославянском языке как о некоем наддиалектном койне вытесняет представление о нем как о национально маркированном праязыке.

2.3. Изучению первых памятников культурного языка славян мешала широко распространенная тенденция применять к IX в. те понятия, которые в действительности получили свое развитие в более поздний период. Это особенно верно для: (1) использования национальных и националистических критериев в интерпретации событий, которые имели место до формирования национальных

традиций, и (2) трактовки римско-византийского соперничества в IX в. таким образом, как если бы оно являлось результатом тех же самых политических и догматических противоречий, которые разделили западный католицизм и восточное православие в более позднюю эпоху.

В духе позднейшей славянской православной полемики с римской церковью было принято утверждение, что в то время как Константинополь оказывал поддержку «национальным» языкам, и в их числе славянскому, политика римской церкви состояла в запрете использовать что-либо, кроме латыни. Это утверждение, однако, не имеет под собой достаточных оснований. В действительности и римская и византийская церковь допускали использование местного наречия для апостольских (миссионерских) целей, т.е. для разъяснения догматов христианского учения неграмотным людям и, в более общем случае, тем, кто не владел латынью, греческим или любым другим языком, который уже утвердился в церковной традиции (как, например, сирийский или армянский).

Такая практика была принята с первых веков существования христианства. Если обратиться к деятельности римско-католической церкви, то этот принцип получил официальное подтверждение в IX в. со специальной ссылкой на романские и германские местные диалекты (*rustica romana lingua vel thiotisca*), и впервые — на Соборе в Туре в 813 г. В соответствии с решениями, принятыми в Туре, именно римско-католические епископы должны были обеспечить перевод проповедей на местный народный язык, чтобы каждый человек мог понимать христианского проповедника («...quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur»). Однако использование местного диалекта в литургии не допускалось. В папских посланиях Мефодию специально подчеркивалось фундаментальное различие между апостольским и литургическим использованием любого другого языка, при этом в литургии допускался только сакральный язык.

2.4. К сожалению, мы не имеем возможности восстановить все аспекты споров между Святым Престолом и сторонниками неограниченного использования славянского языка в литургической службе. Тем не менее из общего контекста, восстановимого по уцелевшим документам, становится ясно, что папа не выступал против использования славянского языка в той функции, которая была представлена в текстах, составленных Константином и его школой.



В своем июньском 880 г. послании папа Иоанн VIII писал: «*Litteras denique sclaviniscas a Constantino quondam philosopho repertas, quibus Deo laudes debite resonent, iure laudemus...*». Тот факт, что в отправлении богослужений использовались только древнееврейский (на практике его использование сводилось лишь к нескольким словам в составе цитат), латинский и греческий языки, не являлся доводом против использования любым человеком — как писал об этом папа Иоанн VIII в цитированном выше документе — других языков в практике христианского богослужения: «*...neque enim tribus tantum, sed omnibus linguis Dominum laudare auctoritate sacra monemur...*». Как можно прочесть в «*Commonitorium*» («наставлении»), которое давалось папским посланникам в славянских землях, основным правилом являлось использование славянского языка так, чтобы любой человек, включая тех, кто не понимал латынь, мог понимать проповедь: «*...ad edificationem eorum qui non intelligunt...*». От внимания слависта не должно ускользнуть сходство этой формулировки с формулой, зафиксированной в документах Турского собора 813 г. («*...quo facilius cuncti possint intelligere...*»).

В общепринятом использовании местных наречий имелось лишь несколько исключений. К славянскому языку рекомендовалось обращаться в тех случаях, когда было необходимо помочь простым людям воспринимать христианские обряды. Так, отрывки из Евангелия, зачитываемые во время богослужения, могли звучать и на местном наречии. Исключение составляло отправдание церковных таинств, которое должно было осуществляться на латинском или греческом языках. Сейчас трудно установить, намеренно ли нарушил Мефодий эти правила или его решение служить мессу на славянском языке было основано на некоторых неясностях в инструкциях Святого Престола или на неправильном их истолковании римскими властями, которые прислушивались к не лишенным предвзятости донесениям местного германского духовенства, придерживавшегося западной формы христианства. Тем не менее в последнем послании от римской церкви общине Мефодия было достаточно определенно указано: «*Missas et sacratissima illa ministeria, quae Sclavorum lingua idem Methodius celebrare praesumpsit... ne aliquo modo praesumatur penitus interdicat...*»

Начало дискуссий о статусе и функциях церковнославянского языка отражало сложную политическую ситуацию. Не только Римская курия определяла «римскую» языковую политику. В Центральной Европе в IX в. «римские» церковные общины включали как

славян, так и германцев. Географические пределы этих поселений все время менялись. Добавляли нестабильности в общую ситуацию и набеги венгерских племен. Все это требовало адаптации основных принципов деятельности к конкретным условиям. Таким образом, языковая политика Мефодия, возможно, явилась результатом определенного компромисса между приверженностью основным принципам и необходимостью прагматического ответа на изменяющуюся политическую ситуацию.

2.5. Изучение старославянского языка по текстам, которые составляют корпус древнейших памятников письменности, характеризуется в основном двумя подходами. Их можно определить соответственно как лингвистический и филологический подходы. С позиций лингвистического подхода в то время, когда составлялись входящие в корпус тексты, функционировал некий «реальный» язык, который являлся самоуправляющейся системой. Вследствие этого письменные тексты должны рассматриваться как внешнее проявление этой системы. С филологической точки зрения, наоборот, единственной реальностью являются те языковые формы, которые действительно зафиксированы в письменных памятниках. Можно заметить, что оба эти подхода являются верными. Изучение языка как такового невозможно без изучения текстов на этом языке, равно как и языковые формы, которые в этих текстах представлены, не могут быть поняты без обращения к лингвистическим обобщениям. Единственное, чего следует избегать всеми силами, — это произвольного смешения этих двух подходов. Так, было бы ошибочным постулировать старославянский язык как языковую систему на основе его текстовой документированности, равно как и восстанавливать язык этих текстов, исходя из общих лингвистических соображений.

Касаясь языка письменных памятников, необходимо отметить, что, хотя большинство старославянских форм в них отражает языковую норму южных славян балканского ареала, некоторые памятники содержат также западнославянские особенности и языковые формы южнославянских народов, проживающих вне Балкан. Более того, имеются и различия во внешних характеристиках древнейших славянских письменных памятников, которые указывают на бытование различных приемов письма, которые, возможно, связаны с разными нормативными тенденциями и отражают, таким образом, историю языковой кодификации.

2.6. Основной внешней характеристикой корпуса древнейших славянских памятников является их графическая форма. Создание первой славянской азбуки приписывается Константину. К сожалению, прямых документальных свидетельств об этом выдающемся событии нет. Несмотря на многочисленные оригинальные гипотезы, мы до сих пор не знаем, какой азбукой он в действительности пользовался. Корпус старославянских памятников не дает нам однозначного ответа. При составлении ряда письменных памятников использована азбука, которую в честь святого Кирилла называют «кириллической». Вне всякого сомнения, это название имеет более позднее происхождение. Другие памятники написаны так называемой «глаголицей», или «глаголической азбукой». Это — относительно недавний термин, связанный с глаголом **глаголати** — ‘говорить’ или ‘сказать’. Этот термин использовался в некоторых написанных на латыни документах XVI в. (*scriptura glagolitica*, *litterae glagoliticae*, *alphabetum glagoliticum*) для обозначения письма, которое использовалось так называемыми *глаголитами* (позднейшее хорватское название — *glagoljaše*) на побережье Далмации в церковнославянских богослужебных текстах. В славистике термин «глаголический» вошел в обиход лишь в XIX в.

Обычно считается, что Константин «изобрел» глаголицу или, по крайней мере, ее прототип, используя при этом буквы греческого минускульного алфавита, самаритянское и готское письмо, а также, возможно, и другие образцы. Однако какова историческая связь между глаголицей и кириллицей? Была ли глаголица создана раньше или позднее кириллицы? Или же обе азбуки возникли одновременно? И какие выводы могут быть сделаны из того факта, что древнейшие церковнославянские памятники созданы в двух системах письма?

Представляется вероятным, что прототип кириллического письма существовал еще до миссии в Моравию и представлял собой комбинацию греческих букв для передачи славянских терминов в тексте греческих деловых документов. Эта эмпирически возникшая система была, по-видимому, замещена специальной азбукой — *глаголицей* — в связи с проповеднической деятельностью в Моравии. Когда беженцы из Моравии осели в Болгарии, они, вероятнее всего, почувствовали необходимость пользоваться графикой, которая была бы ближе к греческому письму, что облегчало обучение писцов и согласовывалось с правилами, принятыми в византийских

скрипториях, функционировавших на славянских землях. Такая новая система письма была, возможно, разработана Климентом и его школой путем добавления специальных знаков к буквам греческого унциального письма. Этому переделанному греческому алфавиту, который должен был оставаться характерной чертой славянской богослужебной литературы в рамках Византийской империи, приверженцы кирилло-мефодиевского церковного учения дали впоследствии имя «кириллический» для того, чтобы подчеркнуть его ортодоксальность и вместе с тем почтить память святого основоположника их церкви.

2.7. Большинство филологических и лингвистических постулатов в отношении древнейших глаголических и кириллических памятников основано на следующих рукописях:

#### (А) ГЛАГОЛИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ

(1) *Киевские листки* (датируются X в.): фрагменты (7 пергаменных листов) литургии по западному христианскому обряду. И. И. Срезневский нашел их в 1874 г. в библиотеке Киевской духовной академии. Их фонетические особенности (*ц* вместо общепринятого в старославянском *шт*, *з* вместо *жд*) обнаруживают их моравское происхождение.

(2) *Зографское евангелие* (датируется X—XI вв.): 288 пергаменных листов из четвероевангелия (начиная с Мф. 3: 11) с кириллическими глоссами плюс 16 листов с написанным кириллицей синаксарем (календарем святых с соответствующими текстами для чтения из Евангелия). Найдено А. Михановичем в Зографском монастыре на Афоне. В настоящее время находится в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Написано в Македонии.

(3) *Мариинское евангелие* (датируется X—XI вв.): 172 пергаменных листа, содержит четвероевангелие (Мф. 5: 23 — Ин. 21: 17). Найдено в 1842 г. В. И. Григоровичем в монастыре св. Богородицы на Афоне. Хранится в Государственной библиотеке им. В. И. Ленина в Москве, за исключением двух листов, которые находятся в Австрийской национальной библиотеке в Вене. Написано в Македонии.

(4) *Ассеманиево евангелие* (датируется XI в.): 158 пергаменных листов, содержит евангелие-апракос и (листы 112v—158) календарные заметки о христианских праздниках. Написано в Македонии.

(5) *Синайская псалтырь* (датируется XI в.): 177 пергаменных листов, содержит первые 137 псалмов. Хранится в монастыре св. Екатерины на Синае, где и была найдена в 1850 г. архимандритом П. Успенским. Опубликована в 1922 г. С. Северьяновым. Фототипическое издание М. Альтбауэра (Скопье, 1971). Написано в Македонии.

(6) *Синайский евхологий (Синайский требник)* (датируется XI в.): 109 пергаменных листов, содержит требник, т.е. книгу молитв и специальных церковных служб. Три листа были найдены архимандритом П. Успенским и Н. П. Крыловым в 1850 г. в монастыре св. Екатерины на Синае и находятся в настоящее время в Ленинграде: один из этих листов — в Публичной библиотеке, и два — в Библиотеке Академии наук. Л. Гейтлер обнаружил 106 листов в монастыре св. Екатерины на Синае, которые до настоящего времени находятся там же. Написаны в Македонии.

(7) *Сборник Клоца* (датируется XI в.): 14 пергаменных листов, содержащих проповеди, одна из которых приписывается Мефодию. В Средние века рукопись хранилась на острова Крка (Veglia) и принадлежала графам Франкопанам. 12 листов были в конце концов приобретены графом П. Клоцем. В настоящее время они выставлены в библиотеке городского музея в Триенте (Италия). Два листа, которые ранее были собственностью барона А. А. Дипаули, находятся в музее Ferdinandeum в Инсбруке (Австрия). Текст был опубликован В. Копитаром в 1836 г. Рукопись предположительно хорватского происхождения.

(8) *Рыльские листки* (датируются XI в.): 8 пергаменных листов, содержат части паренесиса (наставления) Ефрема Сирина и одну молитву. Один лист был найден в Рыльском монастыре в Риле (Болгария) в 1845 г. В. Григоровичем. В том же монастыре К. Ирецкеш нашел в 1880 г. еще 3 листа, а в 1936 г. Й. Иванов обнаружил еще 4 листа. Четыре листа находятся в Библиотеке Академии наук в Ленинграде, другие четыре листа — в Болгарской национальной библиотеке в Софии. Написано в Македонии.

(9) *Охридские листки* (датируются XI в.): два пергаменных листа, содержат отрывки из евангелия-апракос. Найдены в Охриде в 1845 г. В. Григоровичем и хранятся в Одесской государственной научной библиотеке им. А. М. Горького. Написаны в Македонии.

## (Б) КИРИЛЛИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ

(1) *Саввина книга* (датируется XI в.): 129 пергаменных листов, содержит (будучи частью рукописи, в которую входят еще 35 листов

более позднего происхождения) неполный текст евангелия-апракос и синаксарь (календарь святых с текстами из Евангелия). В рукописи дважды упомянуто имя писца — болгарского «попа» Саввы. В Средние века рукопись была привезена в русские земли. Из монастыря под Псковом она была переправлена в Москву (дата неизвестна), где и поныне хранится в Центральном государственном архиве древних актов (библиотека Синодальной типографии). Стала известна славистам в 60-е гг. XIX в. В. Щепкин опубликовал ее в 1903 г. (новое издание — 1959 г., Грац). Предположительно написана в северо-восточной части Болгарии.

(2) *Супрасльская рукопись* (датируется XI в.): 285 пергаменных листов, содержит мартовскую минею, пасхальные проповеди и молитву. Это самый большой текст на старославянском из всех сохранившихся. Был скопирован с глаголического оригинала болгарским писцом Ретко. М. К. Бобровский обнаружил рукопись в Супрасльском монастыре под Белостоком (Польша) в 1838 г. Судьба рукописи сложилась драматически: 118 листов, которые принадлежали В. Копитару, после его смерти хранятся в Словенской национальной библиотеке в Любляне; 16 листов, принадлежавших И. А. Бычкову, хранятся в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде; отрывок, состоящий из 151 листа, находился в собрании Замойских в Варшаве и был утрачен во время Второй мировой войны. Издана С. Северьяновым в Санкт-Петербурге в 1904 г., репринтное издание предпринято в 1956 г. в Граце. Написана в Болгарии.

(3) *Енинский апостол* (датируется XI в.): 39 пергаменных листов, содержит часть апостола-апракос. Рукопись найдена в 1960 г. в с. Енино около Казанлыка (Богария) и опубликована в 1965 г. К. Мирчевым и Хр. Кодовым. Написана в Болгарии.

(4) *Хиландарские листки* (датируется XI в.): 2 пергаменных листа, содержат фрагменты поучения св. Кирилла Иерусалимского. Найдены В. И. Григоровичем в Хиландарском монастыре на Афоне. Хранятся в Одесской государственной библиотеке им. А. М. Горького. Написаны в Болгарии.

(5) *Листки Ундольского* (датируются XI в.): 2 пергаменных листа, содержат отрывки из Евангелия. Принадлежали В. М. Ундольскому до его смерти в 1864 г. Хранятся в Государственной библиотеке им. В. И. Ленина в Москве. Написаны в Болгарии.

(6) *Зографские листки* (датируются XI в.): 2 пергаменных листа, содержат отрывок из правил Василия Великого. Найдены П. Лавровым в Зографском монастыре на Афоне в 1906 г. Написаны в Македонии.

(7) *Македонский листок* (*Листок Гильфердинга*) (датируется второй четвертью XI — началом XII в.): 1 пергаменный лист, содержит фрагмент предисловия к Евангелию. Назван по фамилии своего первооткрывателя А. Ф. Гильфердинга. Хранится в Библиотеке Академии наук в Ленинграде. Написан в Македонии.

В общем собрании памятников глаголические тексты более чем в два раза превосходят по объему тексты кириллические: 945 и 460 листов соответственно. Лишь несколько глаголических рукописей (Киевские листки, Зографское евангелие, Мариинское евангелие) могут быть отнесены к последней четверти X в., в то время как все кириллические памятники датируются XI в. (в большинстве случаев — последней четвертью XI в.). Самый большой по объему кириллический памятник, Супрасльская рукопись, содержит транслитерацию глаголического текста. Все эти данные свидетельствуют в пользу предшествования глаголической письменной традиции кириллической. Однако это утверждение может быть поставлено под сомнение, если принять во внимание другой тип письменности того времени, а именно кириллические надписи на каменных плитах (граффити). Эти надписи датируются X в. и являются, таким образом, более древними, чем самые старые глаголические рукописные памятники.

Древнейшие из известных кириллических надписей на каменных плитах следующие:

(1) *Добруджанская надпись* (датируется 943 г.). Надпись была обнаружена в Румынии в 1950 г. в ходе строительства канала Дунай — Черное море. Ее текст (состоит всего лишь из четырех слов) был опубликован Ф. В. Марешем (*Slavia*. 1951 г. XX. № 3—4).

(2) *Надпись Мостича* (датируется примерно 60-ми гг. X в.): 12 строк на гробнице придворного сановника Мостича. Была открыта в 1952 г. в Болгарии.

(3) *Надпись царя Самуила* (датируется 993 г.): текст из 11 строк (поврежден у нижнего правого края) в память о родителях болгарского царя Самуила (правил с 976 по 1014 г.) либо в память о его брате Давиде. Была обнаружена в 1894 г. в деревне Герман на озере Преспа в Греции. Исследована рядом ученых.

К этим древнейшим кириллическим памятникам следует добавить *Битольскую надпись* (1015—1016 гг.), найденную в Битоле (Македония) в 1956 г. Особая значимость этой надписи обусловлена тем, что в ней приводится самое раннее из всех известных утверждений о тождестве болгар и балканских славян.

Таким образом, письменные документы, которые представлены в глаголических и кириллических памятниках, не дают нам окончательного ответа на вопрос, какой вид письменности связан с древнейшим обликом старославянского языка. Даже если предположить, что глаголическая письменная традиция более непосредственно связана с прототипами текстов кирилло-мефодиевского периода, приходится признать тот факт, что дошедшие до нас глаголические и кириллические памятники отражают сосуществование обеих письменных традиций. Более того, все эти памятники относятся к периоду по крайней мере на сто лет, а в некоторых случаях и на двести лет, более позднему, чем время деятельности Кирилла и Мефодия. Наиболее существенный вывод, который, как нам представляется, можно сделать из такого рода сравнительно-исторического анализа, — это то, что к концу болгарского периода существования старославянский язык приобрел на базе различных сфер своего применения статус своего рода культурного койне. При этом следует принимать во внимание следующие основные условия его исторического развития: (1) традиционная политика Византии по отношению к славянским племенам, которая послужила основанием для начала деятельности Константина и Мефодия в Моравии; (2) деятельность Кирилла и Мефодия среди славян Центральной Европы; (3) слияние по меньшей мере двух ведущих традиций, представленных глаголическим и кириллическим письмом, в период Первого Болгарского царства; (4) деятельность создателей славянских текстов и переписчиков в остальных землях славянской диаспоры в послемефодиевский период, о чем свидетельствует, например, хорватское происхождение глаголического *Сборника Клоца*.

2.8. Изучение старославянского языка с лингвистических позиций обеспечивает более высокий уровень обобщения, чем его филологическое исследование. Текстовая разноплановость памятников требует от филолога умения рассматривать каждый компонент текста в свете тех особых исторических условий, в которых этот текст был создан. Лингвистическая интерпретация, напротив, основывается на выявлении такой системы в наблюдаемых языковых



проявлениях, которая отражает стоящие за текстом общие принципы организации языка его создателя. Именно стремление к общим принципам организации текста привело современных лингвистов к описанию старославянского языка как некоего хорошо организованного целого без учета его менее поддающегося определению исторического своеобразия.

Принято считать, что структурное единство старославянского языка является результатом архаического состояния как его фонологии, так и его морфологии (что, как предполагается, способствовало сохранению в нем праславянских черт), а также консервативностью его функций как письменного средства, обеспечивающего распространение авторитетных религиозных текстов. В качестве доказательства архаичной природы «старославянской нормы» лингвисты обычно приводят тот факт, что в нем, как правило, присутствуют только открытые слоги, сохраняются носовые гласные и редуцированные. В целом звуковая система старославянского языка действительно достаточно близка к праславянской, даже если принять во внимание некоторую неопределенность, связанную со сложностью графического представления. Так, есть славянские графемы, которые в действительности передают греческие фонемы, в то время как некоторые славянские звуки (*j*, *l'*, *n'*, *r'*, *s'*) не представлены никакой глаголической или кириллической буквой. В связи с этим затруднительно должным образом установить однозначное соответствие между праславянскими сонантами *r*, *l*, *r'*, *l'* и славянскими буквосочетаниями *r* или *l* + *ь/ѣ*. Остальные гласные звуки старославянского языка (такие как *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, *ju*, *ѣ*, *y*, *e*, *ѡ*, *jѡ*) являются в основном продолжением праславянских гласных. Что касается согласных звуков, языковая эволюция графических систем старославянского языка обнаруживает наличие следующих звуков: *b*, *v*, *g*, *d*, *z*, *dz*, *z*, *j*, *k*, *l*, *l'*, *m*, *n*, *n'*, *p*, *r*, *r'*, *s'*, *t*, *x*, *c*, *č*, *ž*.

Важным фактором выявления специфики старославянского языка с точки зрения сравнительно-исторического языкознания является наличие в нем черт, характерных для южнославянской группы языков: начальные *ra-*, *la-* < *\*or*, *\*ol* в любых интонационных условиях (включая те, которые способствовали появлению *ro*, *lo* в западно- и восточнославянских языках), а также окончание *-e* в gen. sg. и nom.-acc. pl. у существительных, которому соответствует в западно- и восточнославянских языках *-ѣ*. Остальные южнославянские особенности в старославянском языке либо являются общими для южных и восточных славян (*l* вместо *\*il* и *\*dl*), либо представляют собой

формы, типичные для болгаро-македонского (смещение \**ě* [ä] и *ja*) или болгарского (*št*, *žd* < \**tj*, \**dj*) ареалов.

Морфология старославянского языка также обнаруживает такие особенности в склонении существительных (сохранение двойственного числа) и в глагольной системе (сохранение аориста, имперфекта и супина, а также форм описательного будущего времени), которые обычно интерпретируются как показатели его близости к праславянскому языку.

Попытки лингвистической науки обосновать с помощью дескриптивных обобщений единство старославянского языка как некоторой системы (и связь этой системы с системой праславянских парадигм) переходят в гораздо более трудную задачу, если в круг исследования включить синтаксис и лексику. Некоторые лингвисты настаивают на консервативной природе старославянского предложения — и этот факт призван имплицитно подтвердить единство его языковой структуры. При этом предпринимаются попытки выявить те общие принципы, которые определяют строение предложения в индоевропейском языке. В частности, рассматриваются следующие положения: (1) старославянский язык сохранил индоевропейский тип согласования и управления; (2) в силу своего синтетизма старославянский язык отличался использованием беспредложного управления; (3) развитая система флексий в старославянском языке обеспечивала возможность свободного, грамматически не маркированного порядка слов в предложении; (4) в старославянском языке, как и в индоевропейском, субъект предшествует предикату, и слова, поясняющие главное предложение, следуют за его ключевыми словами. Остается только выяснить, однако, до какой степени эти общие характеристики должны рассматриваться как отличительные признаки старославянского языка (в этом случае он определяется как однородная языковая система, имеющая определенную историю), а не как признаки, характерные для всей славянской языковой общности.

Как следует из анализа преимущественно переводных текстов, синтаксис старославянского языка претерпел существенное влияние других языков, послуживших для него образцами: это — греческий (особенно в его библейском варианте, который содержит немало древнееврейских калек) и (в гораздо меньшей степени) латынь. Например, использование инфинитива с *ѣко* / *ѡко* повторяет конструкцию с *ὅτι*. К этому необходимо добавить, что некоторые

синтаксические конструкции в старославянском развились под явным влиянием стилистических клише. Все это затрудняет их классификацию, в особенности если исследование проводится в отрыве от тех экстралингвистических факторов, которые обуславливали использование таких конструкций в текстах.

Сходные соображения могут быть высказаны и по отношению к лексическому составу старославянского языка, в котором встречаются и славянские диалектизмы, и заимствования из греческого, латыни, древнееврейского (через посредство греческого), из германских языков, а также кальки со всех перечисленных языков. Все эти особенности определяются постоянно менявшимися историческими условиями, в которых создавались старославянские тексты.

2.9. Общая картина старославянского языка как некоего однородного языкового образования становится еще более проблематичной, если обратиться к тем языковым моделям и тенденциям, которые встречаются в текстах с маркированными диалектными чертами. Даже если оставаться в рамках корпуса старославянских памятников, который часто называют «канон» (для того, чтобы подчеркнуть его базовое значение для установления языковой нормы), и лингвисты, и филологи обычно воспринимают единство старославянского языка как результат обобщения самого высокого уровня. Имеет смысл подчеркнуть, что для определения местных диалектных вариантов «старославянской нормы» слависты были вынуждены прибегнуть к понятию редакции, или извода, которое не отражает никакой лингвистической реальности и является фактически филологическим понятием. Такое формальное «смещение» или «взаимопроникновение» терминов и понятий отражает на практике неизбежность взаимодополнительности лингвистического и филологического подходов.

Под «национальной», или «местной», редакцией (изводом) старославянского языка большинство славистов понимают наличие определенных языковых особенностей, которые отличны от того, что считается «нормой» старославянского «канона». Эти «отклонения» с филологической точки зрения отражают особые формы написания или составления текстов (лат. *redactio* от *redigo* — «сводить», «соединять», «собирать» [текст]). На основе текстовых особенностей, которыми изобилуют местные редакции, можно восстановить общие лингвистические признаки того, что следовало бы назвать языковым

«обычаем» (узусом) составителей текстов и писцов. Этот лингвистически маркированный узус и получил свое выражение в «редакциях» (изводах), наиболее значимые из которых обычно отражают следующие особенности:

(1) *церковнославянский язык чешско-моравской редакции*: *с* вместо *št* (< \**tj*, \**kt[i]*), *šč* вместо *št* (< \**sk*'), *z* вместо *žd* (< \**dj*), *š* вместо *s* (*s'*), *dl* вместо *l*, *и* вместо *q*, *а* вместо *ę*, окончания instr. sg. мужского и среднего родов -*ѣтъ* вместо -*отъ*, пом. pl. местоимения *пу* вместо *ту*. Особенности чешско-моравской редакции находят прямое отражение не только в «канонических» Киевских листках, но и в глаголических Пражских листках, которые были написаны в Богемии в XI в. (изд. П. Й. Шафарик, 1857).

(2) *церковнославянский язык болгаро-македонской редакции*: *ę* после *š* и *z* (в текстах Охридской школы также после *č*, *с*, *ј*) переходит в *q*; *q*, после *r'*, *l'*, *n'* переходит в *ę*. В дополнение к этим базовым отличиям можно отметить более частные особенности, которые позволяют различать македонские и болгарские тексты, из которых наиболее важна замена в македонском «нормативного» *q* через *o*, в то время как в болгарских текстах *q* может замещаться *ǃ*, который графически обозначается буквой *ъ*. Эти особенности, которые, по-видимому, уже развились к X—XI вв., все же полнее представлены в рукописях XII в. и в более поздних, чем в текстах, составляющих канонический свод памятников.

(3) *церковнославянский язык сербохорватской редакции*: *и* вместо *q*; *е*, *а*, *ѣ* вместо *ę*, *і* вместо *y*; *е*, *і*, *је* вместо *ě*; *и* вместо *v*. Эти особенности чаще встречаются в более поздних, чем канонический свод памятников, рукописях. Самые ранние примеры их употребления находят в глаголических *Венских отрывках*, относящихся к XI—XII вв. (Вена, 1890).

(4) *церковнославянский язык восточнославянской редакции*: *и* вместо *q*; *а*, *ја* вместо *ę*; *šč*, *č* вместо *št*; *ž* вместо *žd*; *tr̥t* вместо *tr̥t̥*, *tr̥ot̥*; *tol̥t* вместо *tl̥ot̥*, *о* вместо *ǃ* в сильной позиции, *е* вместо *ǃ* в сильной позиции. Для восточнославянской редакции характерно также *полногласие*: -*olo-* вместо -*lě*, -*la-*; -*oro-* вместо -*ra-*; -*ere-* вместо -*rě-*. В церковнославянском языке восточнославянской редакции отражен *наиболее поздний* период развития старославянского языка. И действительно, масштабная христианизация Киевской Руси началась не ранее X в. Однако тот факт, что древнейшие сохранившиеся восточнославянские рукописи датируются тем же периодом, что и некоторые канонические списки, входящие в корпус старославянских

памятников, придает документированному в них материалу особое значение. Древнейшие (восходят к XI в.) памятники восточнославянского извода следующие: *Остромирово евангелие* 1056—1057 гг. (изд. А. Х. Востоков, 1843); *Куприяновские, или Новгородские, листки* (изд. Ф. В. Каминский, 1924); *Новгородские служебные минеи* (изд. В. Ягич, 1882); отрывки толковой псалтыри — *Евгеньевская псалтырь* (изд. О. Грюненталь, 1930).

Идеологическая окрашенность концепции «старославянского языка» становится явной, если обратиться к рассмотрению другого письменного памятника того же периода — *Фрейзингенских отрывков* (первоначально хранились в монастыре во Фрейзинге (Бавария), в настоящее время — в Баварской государственной библиотеке в Мюнхене, изданы В. Вондраком в 1896 г.). Эта рукопись была создана в Карантании в период между 972 и 1093 гг. Фрейзингенские отрывки написаны латиницей и являются вставкой в древнюю рукопись, написанную на латыни. В них приведены переводы на славянский язык молитв и формул исповеди. Предполагается, что писец, составивший эти тексты, был священнослужителем из Германии.

Эта рукопись рассматривается некоторыми исследователями как единственный уцелевший памятник «паннонской редакции» старославянского языка. Его лингвистические особенности (*o* вместо *o*, сохранение *dl* в причастиях в соответствии с *l* в «канонической» версии старославянского языка) свидетельствуют о его связи с паннонским (словенским) ареалом. «Статус» этого памятника был предметом многочисленных споров между славистами. Основной вопрос заключается в том, как соотносится эта рукопись с «нормативными» параметрами старославянского языка в том виде, как они могут быть реконструированы по большинству балкано-славянских памятников. Если включать Фрейзингенские отрывки в корпус канонических старославянских памятников и признать тем самым их значимость как памятника, в котором засвидетельствована древнейшая латинско-паннонская стадия развития старославянского языка (вполне вероятно, что тогда, на раннем этапе своей деятельности, на него воздействовали Кирилл и Мефодий), то вся концепция реконструкции старославянского языка как «древнейшего письменного языка славян» должна быть сформулирована, по-видимому, иначе. Однако в современной науке доминирует тенденция рассматривать этот текст как *косвенный* источник сведений о старославянском языке, при этом подчеркивается его ценность как древнейшего свидетельства истории национального словенского языка.

3. История церковнославянского языка на протяжении длительного постстарославянского периода очень сложна. Этим объясняется отсутствие согласия между учеными-славистами как по вопросу адекватной методологии исследований, так и по вопросу их системной организации. Нет никакого сомнения, что базовые структуры церковного языка славян, которые первоначально установились в период между IX и XI в., сохранялись вплоть до Нового времени. Необходимо определить только пределы и культурное значение их сохранения.

Церковнославянский язык может быть описан по двум направлениям: (1) как некая изолированно существующая реальность, функционирующая в условиях подъема славянских национальных языков, которую православная церковь искусственно сохраняла; (2) как влиятельное наднациональное языковое средство, функционировавшее наряду с этими языками и оказавшее существенное влияние на их формирование. В поддержку обеих этих концепций могут быть приведены достаточно убедительные доводы, из чего следует, что термин «церковнославянский язык» нуждается на понятийном уровне в дальнейших пояснениях.

Следует всегда помнить, что термин «церковнославянский язык» является условным и создан современной наукой, что, впрочем, не следует расценивать как доказательство того, что язык, который он описывает, использовался исключительно для целей богослужения. Точно так же и понятие «церковная культура» не обязательно применимо только к той деятельности, которая возможна исключительно в рамках церковной организации как таковой. Это понятие достаточно хорошо описывает гораздо более широкую сферу, а именно христианское общество в целом, которое (как это, по-видимому, имело место у православного славянства) признает ведущую роль церкви почти во всех областях своей культурной жизни. Именно поэтому нам представляется целесообразным признать, что вышеупомянутые определения церковнославянского языка как «специализированного» языка церкви и в то же время как авторитетного языкового средства, оказавшего влияние на языковое развитие окружающего общества, не исключают друг друга.

Таким образом, основной источник неясностей, как представляется, заключен в многозначности понятия «церковная культура», которое входит составной частью в понятие «церковнославянский язык». Для того чтобы устранить эту многозначность, нам представляется целесообразным использовать разные термины для обозначения, с одной стороны, «богослужебной», или литургической,

функции языка и, с другой стороны, для определения его более широкой функции — того, как он использовался в различных национальных общностях на юге и на востоке славянского мира. Для определения того типа языка, который использовался в первой из перечисленных областей, можно предложить термин «церковнославянский язык», или «язык славянского церковного богослужения», для языка, выполнявшего вторую функцию, — термин «язык православного славянства».

Термин «язык православного славянства» используется для обозначения наднационального языкового средства, ставшего частью языкового достояния племен с разными национальными традициями, расселившихся на землях от Балкан до Руси, и подчеркивает наднациональный характер духовной общности православных славянских народов. Эта общность может быть определена как *Slavia orthodoxa*, или «православное славянство». Религиозные, политические и социолингвистические традиции этих народов были отличны от традиций *Slavia romana*, или «римско-католического славянства», к которому принадлежали те славянские племена, которые находились в сфере культурного влияния романской и германской Европы, где доминировала римско-католическая церковь.

Историческую функцию православного славянства было бы ошибочным противопоставлять исторической функции и языковому развитию местных национальных общностей. Для культурной жизни православных славян в Средние века и позднее — вплоть до образования славянской государственности — были характерны и национальные и наднациональные традиции. Именно сосуществование национальных и интернациональных тенденций в этой части славянского мира обеспечило слияние языковых компонентов местных диалектов с компонентами «языка православного славянства». Симбиоз этих компонентов должен быть рассмотрен комплексно: в связи с развитием национальных языков и в связи с функционированием «языка православного славянства» как наднационального языкового средства.

3.1. Функциональное единство церковнославянского языка, используемого в богослужении, поддерживалось на протяжении веков авторитетом славянских текстов, собранных в «церковных книгах». Эти тексты почитались как воплощение явленной Богом христианской истины. Любое отклонение от установленной в них канонической языковой формы несло в себе возможность искажения

истинного смысла божественного послания. Языковая правильность становилась, таким образом, синонимом евангельской истины или — в более широком смысле — истины согласно «церковным книгам». Более того, необходимо напомнить, что словосочетание **црѣковъ-ныхъ кѣнигы** (а также соответствующие термины в других изводах церковнославянского языка) относилось и к понятию *книги* (βιβλία), и к понятию *буквы* (γραμματα, γραφή). И сохранение священного языка тем самым становилось равнозначным сохранению священного *письма*, или священного *Писания* (Библии).

Ясно, что основной недостаток такого рода отождествления церковнославянского языка богослужения с его письменным выражением заключается в таком понимании «священного языка», которое основано преимущественно на текстовых, т.е. внешних и эмпирических, факторах в ущерб его внутренним, или собственно языковым, свойствам. Возможно, именно это стало причиной того, что современные слависты оказались не в состоянии определить языковое своеобразие церковнославянского языка, а научные методы славистов-филологов и славистов-лингвистов в этой отдельно взятой области исследования не могут быть объединены без противоречий. Впрочем, следует также отметить, что необходимость безотлагательного решения «лингвистической проблемы» церковнославянского языка не всегда выпадала из сферы интересов и средневековых, и более поздних теоретиков славяноведения. Более глубокое понимание этого вопроса стало бы возможным, если бы изучению истории лингвистической мысли в славистике в период, непосредственно предшествовавший современной науке, посвящалось большее количество работ. Тем не менее и то довольно ограниченное количество работ, которое мы уже рассмотрели в связи с этим вопросом, предоставляет нам достаточно информации по вопросу о лингвистической концепции православного славянства.

3.2. Для нас особенно важными являются два сочинения разного типа и масштаба, которые позволяют определить, что наследники кирилло-мефодиевской традиции в период позднего Средневековья понимали под сакральным языком славянских «книг». Древнейшее сочинение — короткая (около 85 строк) «апология», или «защита», *славянских писмен*, принадлежащая перу некоего «черноризца Храбра». Этот текст был создан в период существования Первого Болгарского царства, но древнейший список восходит к XIV в. Другое сочинение, гораздо более значительное, — это объемный трактат



(72 листа = 144 страницы) «Сказание о писменех», составленный в начале XV в. в Сербии Константином Костенечским, беженцем из оккупированных Турцией территорий Второго Болгарского царства.

Обе эти рукописи свидетельствуют о постоянной и широко распространенной заботе о престиже и сохранении славянского сакрального языка в средневековой Болгарии, Сербии и, опосредованно, в русских землях. Полемическое выступление Храбра в защиту кирилло-мефодиевского языка, использование которого в литургии ставилось под сомнение греческим духовенством, напоминает сходную ситуацию, сложившуюся в конце IX в. в славянских землях, находившихся под юрисдикцией римской церкви. Тратат Костенечского, напротив, концентрируется вокруг идеи греко-славянской духовной общности. Он основан на гораздо более зрелом представлении о функциях церковнославянского языка как сакрального языка многочисленной православной славянской общины, которая включала в себя, помимо южнославянских церквей, и наиболее авторитетные церковные центры в русских землях. Языковые теории Костенечского типичны для периода византийско-славянского симбиоза, который провозглашался в то время как духовный идеал движения исихазма. Исихазм, представляющий собой мистическую интерпретацию отношений между человеческой и божественной сущностями, стал с 1351 г. официальной доктриной православной церкви. Как движение, руководимое широко образованными учеными-монахами, исихазм имел своей практической целью полное восстановление правильного учения, или православия, посредством исправления ошибок и отклонений.

До турецкого завоевания главный центр славянского исихазма находился в Тырнове — столице Второго Болгарского царства. В монастыре Святой Троицы в Тырново болгарский патриарх Евфимий (1375—1393) основал прославленную школу, филологическая деятельность которой известна как «исправление книг». Костенечский, вышедший из этой школы, развернул подобную деятельность и в Сербской деспотии в правление Стефана Лазаревича. Его трактат является наиболее значительным свидетельством лингвистической мысли православных славян в позднем Средневековье.

Суть этих лингвистических воззрений заключалась в отождествлении языкового знака со знаком графическим. Поскольку сакральный язык представлялся инструментом божественного Откровения, между физической и духовной сторонами данных в этом Откровении знаков не допускалось никакого различия. Наиболее

типичная формулировка этого тезиса выводилась, по-видимому, из общей семиотической теории исихастского учения. С точки зрения этого учения, которую в середине XIV в. решительно отстаивал святой Григорий Палама в спорах с Варлаамом Калабрийским, «Фаворский свет» должен быть интерпретирован как порождение божественной природы Христа. Божественное Откровение, высшим знаком которого явилось Преображение Господне на горе Фавор, предполагало не только познание Бога (*gnōsis*), но и союз с Богом (*henōsis*). Точно так же и все явленные в Откровении знаки, включая графические знаки Писания, становились не только символами истины, но и ее составными частями. Графический знак, таким образом, рассматривался не как языковое средство, а скорее как сам язык.

Ключевым положением этой теории являлось представление о языке как о логически связанной знаковой системе, в которой все «означаемое» полагалось находящимся вне человеческого разумения. Это влекло за собой различие совершенного, или божественного, языка Откровения и несовершенного, или человеческого, языка. Следовательно, основная задача «исправителей книг» виделась в очищении славянского письменного языка от порчи, которая была внесена в его совершенные графическую и грамматическую системы несовершенным, т.е. человеческим, языковым употреблением. Следование правильному способу письма — правописанию — становится, таким образом, жизненно важным инструментом сохранения совершенного учения, т.е. православия.

На протяжении человеческой истории божественная природа письменного языка проявляла себя разными способами, которые, в соответствии с догматическими определениями, являлись в равной степени истинными. По отношению к языковым знакам то, что Священное Писание было переведено с древнееврейского на греческий язык и с греческого языка на славянский, имело значение лишь для ограниченной, человеческой точки зрения. За видимым разнообразием этих знаков единство божественного Слова оставалось неизменным. Но как можно было бы повторить с полной субстанциональной идентичностью *историческую* сторону такого эквивалента чуда Святой Троицы? Ответ на этот вопрос заключался в том, что деятельность создателей языка, первооткрывателей новых знаков, интерпретировалась как вдохновенная свыше, а сами создатели языка воспринимались как носители божественного Слова. Что же касается священного языка «славянских книг», то их

вдохновенные свыше первооткрыватели отождествлялись со святым Кириллом и «преподобными мужами» его школы.

Из такой историко-теологической концепции с необходимостью следовал следующий практический вывод: для того чтобы сохранить чистоту славянского сакрального языка, надо было восстановить его исходную форму согласно учению славянских апостолов. Для решения этой задачи требовалось конкретное описание языка божественных Откровений. То, как решил эту задачу Костенечский, очень интересно не только потому, что это решение выступает синтезом основополагающих идей православия относительно природы и функций сакральных языков, но также и потому, что оно основывается на учете языковых тенденций и языковых конфликтов в тот период, когда престиж русского христианства стал затмевать престиж балканских церквей. По мнению Костенечского, все местные языковые нормы были «испорченными». «Правильный язык» не был ни «болгарским», ни «сербским», его нельзя было соотнести ни с одной местной традицией. Костенечский был готов принять утверждение, согласно которому «преподобные мужи» изначально основывали свою кодификацию на «наипрекраснейшем русском языке», однако он предостерегал при этом против идентификации этого «правильного языка» с языком существовавших в то время русских книг. Для того чтобы восстановить чистоту священного языка, необходимо в каждой национальной традиции отделить «божественные» языковые формы от форм «испорченных». Правильный язык на самом деле не может зависеть от преимущественно исторических, т.е. человеческих, моделей. Он должен быть неизменным. Поэтому в нем не может быть внутриязыковой вариативности.

Хотя этот краткий очерк основных положений православной славянской лингвистической теории требует некоторых уточнений, его значение для общей истории церковнославянского языка очевидно. Учение исихазма не являлось решающим фактором языковой политики вплоть до конца XIV — начала XV в. Однако представление о славянском сакральном языке как системе знаков, явленных в божественном Откровении, так же как и отождествление языка с его письменной формой (письма/боукъви и кънигы), было типичным для всей традиции того явления, которое может быть определено как «церковнославянская языковая общность» от периода функционирования старославянского языка до наших дней. Благодаря этой

традиции история литургического церковнославянского языка может быть описана как история его кодификаций.

3.3. И свидетельства «грамматиков», и документальные свидетельства, заключенные в самих текстах, позволяют выявить в истории богослужебного использования церковнославянского языка периоды более точного или менее точного следования общей норме. Распространение церковнославянского языка в разных славянских областях создавало очень непростые ситуации. В большей части болгаро-македонского ареала после падения Первого Болгарского царства (1018) византийская администрация проводила политику сочетания религиозной эллинизации с использованием некоторых из сохранившихся центров славянской письменности для нужд своей миссионерской деятельности. Это сыграло существенную роль в распространении литургического церковнославянского языка на новообращенных христианских землях Киевской Руси. В то же время благоприятные условия для сохранения православной славянской культуры на Балканах сложились в связи с растущим могуществом Сербии в правление Стефана Немани (приблизительно 1166—1196 гг.). В 1186 г. антивизантийское восстание Петра и Асеня открыло пути формирования на землях вокруг Тырново Второго Болгарского царства. Если принять во внимание, что в дополнение к этим важнейшим событиям небольшие славянские общины на севере Адриатического побережья пользовались глаголическими церковными текстами, а славянское православное влияние продолжало распространяться на землях Молдавии и Валахии, которые приняли христианство при царе Борисе, становится понятным, каким образом политические изменения и административное разделение могли повлиять на компактность церковнославянского языка на столь обширной территории.

Политическая ситуация претерпела существенные изменения в XIV в. В то время как Киевская Русь находилась под властью татар, Сербия во главе со Стефаном Душаном (1331—1355) и Болгария во главе с Иваном Александром (1331—1371) достигли вершины своего могущества. Сила этих государств получила отражение и в их церковной организации. Вне всякого сомнения, намерения правителей и церковных сановников относительно славянского сакрального языка отражали их стремление к независимости от Константинополя, но в то же время они нуждались в Византии для того, чтобы адекватно проводить свою политику в сфере культуры.

А это требовало еще большей степени эллинизации. Поэтому нет ничего удивительного в том, что восстановление «чистого» церковнославянского языка мыслилось в терминах, повторяющих греческие грамматические образцы и греческую филологическую методику. Применение к славянским текстам таких же грамматических и текстологических принципов, какие использовались для сохранения «чистоты» греческих текстов, являлось основной задачей патриарха Евфимия и его Тырновской школы, а позднее — ее последователей вне пределов Болгарии. Правильное написание и грамматическое употребление церковнославянских форм устанавливались в Болгарии и Сербии на основании специальных приемов (*«хитростей»*), которые заимствовались из таких сочинений, как «Осьмь честии слова», переведенных с греческого языка в начале XIV в. и «Вопросы грамматики» (*Ἑρωτήματα γραμματικῆς*), написанные Мануилом Мосхопулом, которые Костенечский считал высшим образцом грамматической методологии.

До сих пор остается открытым вопрос, до какой степени эти пуристические тенденции преуспели в создании общепринятого стандарта церковнославянского языка, — ответ на него можно получить лишь после сравнительного изучения всех сохранившихся памятников. По-видимому, установлению общей для всех церквей (панцерковной) нормы славянского языка препятствовало множество факторов. Несмотря на объединенные усилия интернациональной интеллектуальной элиты, представленной преимущественно монахами-исихастами, в конце XIV и в начале XV в. местные традиции все еще играли важную роль. Нельзя недооценивать также значение местных норм церковнославянского языка на территориях, находившихся вне юрисдикции православной церкви, как это было на побережье Далмации в отношении так называемых глаголитов. Они получили это название по своим богослужебным книгам, которые все были написаны глаголицей, в то время как остальные церковнославянские памятники в постстарославянский период писались кириллицей. Уже одно это обстоятельство ставило глаголитов вне основной филологической и орфографической традиции церковнославянской общины. Однако еще более важным фактором являлось то, что они находились под юрисдикцией римской церкви. Из-за своей лояльности по отношению к языку и церковному обычаю православных славян далматинские глаголиты, говорившие на хорватском языке, получили церковное признание от Рима лишь в

1248 г., когда папа Иннокентий IV санкционировал как церковный ритуал, так и используемый ими в богослужении язык.

Значение языковой традиции хорватских глаголитов для истории церковнославянского языка следует подчеркнуть особо. Влияние глаголических школ письма на составление церковнославянских текстов вне адриатического региона особенно усилилось в XIV в., когда Карл IV поручил хорватским глаголитам управление Сазаво-Эммаусским монастырем, располагавшимся недалеко от Праги. Эта глаголическая традиция, перенесенная ими на чешские земли, просуществовала до XVII в. Несмотря на свое весьма ограниченное распространение, хорватско-чешский вариант церковнославянского языка свидетельствует о зарождении церковной славянской политики в славянских землях римской ориентации (*Slavia romana*). Важнейший памятник «хорватской редакции» церковнославянского языка — *Реймское евангелие* 1351 г. — содержит выходные данные на чешском языке, но написанные глаголической азбукой. Хорватская глаголица использовалась в глаголических хорватских версиях проповедей Яна Гуса. В конце XV в. Владислав Ягеллон предпринял попытку ввести в Польше глаголический обряд, заимствованный из Богемии. По свидетельству Яна Длугоша, в церкви Святого Креста в Кракове в начале XV в. все еще служили славянскую глаголическую мессу.

Таким образом, становится очевидным, что филологические воззрения *грамматиков и писцов* в церковнославянском сообществе конца XIV — начала XV в. не могли послужить основой для создания общеславянской нормы. Тем не менее активная деятельность (сама по себе связанная с основными тенденциями зарождающейся «гуманистической» филологии), направленная на сохранение престижа и функциональной индивидуальности церковнославянского языка как языка церковного богослужения православных славян, а также некоторых довольно заметных католических меньшинств от Адриатического моря до русских земель, была успешной.

3.4. Политические и религиозные авторитеты православного славянства сыграли в XIV в. решающую роль в «исправлении книг». Турецкое завоевание неизбежно создавало совершенно новую ситуацию на Балканах. Судьба православной славянской цивилизации решилась во время победы московского князя над татарами на Куликовом поле (1380) и поражения южных славян на Косовом поле (1389). Эти события послужили поворотными пунктами

в истории восточного христианства, их следствием явилось постепенное перемещение духовного лидерства в среде православных славян с Балканского полуострова в русские земли. Этот процесс занял приблизительно одно столетие, его ускорению способствовала серия событий, имевших большое историческое значение, а именно: провал православно-католического союза, провозглашенного на Ферраро-Флорентийском соборе (1438—1445), образование Московской автокефальной церкви (1448), падение Константинополя (1453), укрепление гегемонии Москвы над русскими землями, ликвидация остатков татарского ига при Иване III (1480).

Перемещение культурных парадигм от южных славян в русские земли определяется учеными-славистами как «второе южнославянское влияние». Такая формулировка устанавливает связь между заимствованием восточнославянской культурой южнославянских моделей в XV в. и распространением Византией старославянских сочинений в Киевской Руси XI в. (*«первое южнославянское влияние»*). Новейшие исследования, однако, показали, что: (1) распространение южнославянских воззрений и южнославянской техники письма в русских землях в XV в. являлось частью более широкого и более сложного комплексного движения в Восточной Европе и (2) термин «влияние» не отражает истинной природы явлений, которые возникали внутри общей культуры православного славянства и в конечном итоге затронули всю эту общность.

Более того, слависты оспаривают тезис о том, что *«второе южнославянское влияние»* состояло на самом деле в привнесении в русские земли южнославянскими иммигрантами какой-то особой методики вроде филологического метода Тырновской школы. Нет никаких оснований утверждать, что отдельные книжники, являясь представителями определенной школы, играли какую-то особую роль в этом сложном культурном взаимодействии. В действительности, рукописи, идеи, мода и технические инновации должны были внедряться гораздо быстрее и шире, чем учителя и проповедники. Русские земли представляли собой часть некоего большого духовного отечества, которое было общим для всех тех, кто использовал церковнославянский язык. Ярким примером такой точки зрения была руссоцентрическая концепция «подлинного» языка Кирилла и Мефодия у Костенечского. Что же касается беженцев из балканских южнославянских земель, то они, вне всякого сомнения, не ощущали себя иностранцами, когда участвовали в русских землях в кодификации церковнославянского языка. Следование языковым правилам,

установленным в Болгарии или Сербии, не расценивалось ими как защита местного болгарского или сербского языкового узуса. Напротив, их представления о правильном церковнославянском языке были основаны на противоположении его *любому* местному диалектному «искажению» на всех территориях как южного, так и восточного православного славянства. Независимо от популярности или непопулярности этой теории среди восточных славян, которые зачастую выступают против такой якобы универсальной нормы из-за ее южнославянского происхождения, исследование этого явления не обнаруживает никаких языковых конфликтов. Весь процесс строился на соперничестве между разными нормативными тенденциями внутри одного и того же религиозного языка.

Высказанные выше соображения помогают понять ту роль, которую в течение некоторого времени играли в русских землях выдающиеся «выходцы с юга», такие как болгарин по происхождению митрополит московский Киприан (поставлен в 1390 г.), митрополит киевский Григорий Цамблак (также болгарин по происхождению — поставлен в 1414 г.) и серб Пахомий Логофет (начало его деятельности на Руси — 1440 г.). Эти церковные деятели выступали экспертами по сакральному языку православных славян в ряде стран: от Афона, Болгарии, Сербии до Молдавии и русских земель.

Во многом благодаря высокому авторитету южнославянской письменной традиции некоторые южнославянские черты, такие как неполногласные формы, сочетания *цѣ*, *жд*, орфография и синтаксис в соответствии с греческим образцом, сохранились и в восточнославянской норме церковнославянского языка. В последние десятилетия XVI в. необходимость в более четких регулирующих правилах с особенной силой стала ощущаться в юго-западной Руси (на территории современной Украины и Белоруссии), где, в связи с православно-католической церковной унией, провозглашенной в 1596 г., возобновились дискуссии о языке. Наиболее авторитетным католическим представителем антицерковнославянского направления был польский иезуит Петр Скарга. В своем трактате («О *jedności Kościoła Bożego pod jedynym pasterzem*») он утверждал, что «славянский язык» (*język słowieński*) не способен выполнять сакральные функции, которые вместо него пристало выполнять только латыни. В ответ на этот вызов местные православные славяне предприняли ряд акций, целью которых было утверждение непрекаемого *достоинства* церковнославянского языка, его стали сопоставлять с латинскими гуманистическими моделями и копировать



их. Гуманистическое влияние на возрождение православия в юго-западной Руси очевидно, в особенности это проявилось в том внимании, которое уделялось там образованию и школьному обучению.

Для того чтобы удовлетворить потребности вновь созданных «академий» и школ в Остроге, Львове, Вильне и Киеве, началось производство в беспрецедентном до тех пор количестве церковнославянских грамматик и учебников. Весьма способствовало распространению этих книг и завезенное как раз в те времена в юго-западную Русь книгопечатание, которое оказало влияние также и на установление грамматической нормы. В 1586 г. в Вильне была напечатана традиционная компиляция под названием «Граматака словеньска языка». В 1591 г. за ней последовал «'Αδελφότης» («Грамматика доброглаголиваго еллинословенскаго языка, совершеннаго искусства осми частей слова»). Этот двуязычный трактат (написан на греческом и на славянском языках) представлял собой типичную компиляцию новых, гуманистических, концепций и старых православных славянских верований. Оба языка, греческий и церковнославянский, рассматриваются здесь как порождение одной грамматики, т.е. одного универсального принципа, который равным образом придает «истинность» любой выявленной таким образом системе языковых знаков. Греческая модель при таком подходе становится «классической» моделью, ей необходимо следовать, для того чтобы «поднять» церковнославянский язык на более высокий уровень совершенства. Предполагалось, что через имитацию грамматики греческого языка церковнославянский язык приобретает гуманистическое и христианское *достоинство*, которое становится равным или даже превосходит достоинство *католической* латыни.

Среди теоретических и нормативных работ, написанных в этом духе, самой выдающейся была «Грамматики славенския правилное синтаγμα» Мелетия Смотрицкого, впервые изданная в 1619 г. в Вильне. На протяжении XVII в. эта работа стала самым авторитетным учебником в русских землях. В Москве вышли два ее издания (в 1648 и 1721 гг.), правда без упоминания автора. Ею пользовались также те жители юго-западной Руси, которые вступили в союз (унию) с римско-католической церковью. В XVIII в. в Молдавии появилось новое издание этой грамматики, и ее влияние распространилось оттуда на православных славян Сербии и Болгарии. Нормативные правила этой грамматики оказали определенное влияние и на письменный обычай глаголитов, которые находились под юрисдикцией Рима. Лишь некоторые национальные меньшинства

из огромного сообщества народов, использовавших церковнославянский язык для нужд богослужения, не испытали влияния того, что было названо «мелетиевской» нормой. Наиболее заметными из этих меньшинств были «старообрядцы», т. е. русские православные консерваторы, которые отвергли реформы, проводившиеся патриархом Никоном в конце XVII в.

Несмотря на все нормативные инновации, «мелетиевский» тип литургического церковнославянского языка в действительности не порывает с общими традициями религиозного языка православного славянства. Самое большое его *достоинство* было в том, что он обеспечил беспрецедентное формальное единство на территории всего церковнославянского сообщества — от России до Адриатического моря. Мелетий Смотрицкий был типичным порождением гуманистической культуры юго-западной Руси. После окончания православной школы в Остроге он поступает к иезуитам в Вильне, а затем становится студентом немецких протестантских университетов в Лейпциге, Нюрнберге и Виттенберге. Свою деятельность Смотрицкий начал как антикатолический полемист, но впоследствии он принял догматы православно-католической униатской церкви. Его сложный религиозный духовный опыт и гуманистические убеждения не были в те времена исключением. Величие церковнославянского языка и церковнославянской культуры провозглашалось и некоторыми другими высокообразованными учеными. Принадлежащие перу Лаврентия Зизания книги «Грамматика словенска и Лексиса сиречь речения, въкратце събранны и... из словенского языка на простой Русский диялект истолкованы» были изданы в Вильне в 1596 г. Они оказали большое влияние на тот тип юго-западнорусского (украинского) литургического церковнославянского языка, который обрел всеобщее признание благодаря грамматике Мелетия Смотрицкого. В 1627 г. киевский книгопечатник Памва Берында издает «Лексикон славенороссийский», предназначенный для практических нужд толкования текстов и перевода их с одного языкового уровня на другой, т. е. «с языка на диалект», при этом он использовал принципы, сходные с теми, которые использовал и Зизаний в «Лексисе». Осознание роли разных уровней и разных языковых норм внутри одной и той же языковой общности было типично для гуманистической концепции языка и общества. Отношения между *словенским* и *русским диалектом* (у Зизания) или между *словенским* и *российским* (у Берынды) рассматривалось в терминах, сходных с теми, которые установились в романском мире

для отношений между латынью и «volgare», а также между классическим общегреческим языком (койне) и греческими диалектами. Это должно помочь нам понять, почему лингвистические теории, которые способствовали столь успешной кодификации церковнославянского языка, в то же время создали благоприятные условия для его постепенного замещения новыми, основанными на местных диалектах языками. Появление новых концепций, утверждающих полноправность языка «народа — нации» в противовес языку Божественного Откровения, привело к ослаблению духовной общности православного славянства и его наднационального языка. Литургический церковнославянский язык сохранился в качестве официального языка славянских православных церквей. Его кодификация стала объектом последующей деятельности, в частности в XVIII в. в России, где ряд правовых положений, регулирующих отношения государства и церкви, привел к установлению языкового стандарта, обязательного при издании богослужебных книг. Этот стандарт, который получил определение «синодальный церковнославянский язык», используется до сих пор. Тем не менее, несмотря на все это, церковнославянский язык потерял свою главную прерогативу — быть главным средством культурной коммуникации в среде православного славянства. Вне церковного мира он превратился в «мертвый язык».

3.5. Для того чтобы сделать этот исторический очерк полным, следовало бы также описать развитие другого типа церковнославянского языка, который выше был определен как «язык православного славянства». Подробная реконструкция истории этого интернационального языкового средства, которое использовалось и как образец, и как составная часть развивающихся славянских языков от Балкан до территорий Руси, крайне необходима. Однако это остается задачей будущего.

В современном славяноведении соотношение между «церковнославянскими» и «национальными» языковыми компонентами все еще рассматривается в терминах противостояния и взаимного отталкивания. Некоторые слависты в связи с этим настолько заняты описанием «борьбы» национальных славянских языков против «чужеродных» церковнославянских структур, что даже забывают определить своего языкового «врага». Впрочем, «язык православного славянства» не являлся ни чуждым, ни препятствующим естественному развитию литературных норм вне сферы библейской литературы языком. Литургический церковнославянский язык представлял

собой высший образец. Пользователи этого сакрального языка были заняты проблемой чистоты этого образца, но они никогда не отождествляли его с небиблейскими текстами. Любой новый текст, составленный «земными» авторами, мог только подражать, но не мог равняться языку Откровения. Таким образом, светская литература развивалась у болгар, македонцев, сербов, в юго-западной и Московской Руси как на основе национальных языков, так и в соответствии с образцами, которые были установлены в сакральном языке. Основное различие между двумя типами письменных языков, которые определены в данной статье как «язык славянского церковного богослужения» и «язык православного славянства», заключается в понимании первого как закрытой системы, в то время как второй рассматривается как система открытая.

В каждом регионе, где проживали православные славяне, «язык православного славянства» использовался не как «второй язык», но как система межславянских норм, или «изонорм», благодаря которым письменные тексты могли свободно циркулировать среди читателей с разными языковыми базами. В то время как единство «языка церковного богослужения» основывалось на догматических принципах, единство «языка православного славянства» зависело исключительно от практических и функциональных соображений. Та граница, до которой писец мог вводить в текст местные диалектные формы, определялась аудиторией, к которой он обращался. Детальное исследование условий, при которых различные авторы могли использовать «язык православного славянства», равно как и условий использования местного языка, или диалекта, в разные периоды времени и в различных сферах, должно проводиться параллельно как с исследованием истории развития интернациональных функций «языка православного славянства», так и с исследованием истории формирования национальных славянских литературных языков. Возникновение этих языков должно рассматриваться как переход от максимально широкого использования церковнославянского языка к максимально широкому использованию местного языка. Не рекомендуется, естественно, рассматривать языковые компоненты такого сложного исторического процесса изолированно друг от друга.

## Церковнославянский, «древнеславянские языки» и изводы\*

Соображения, которые я собираюсь высказать здесь, в идеальной атмосфере дружеской беседы всех славистов с Романом Якобсоном, и которые касаются церковнославянского языка, его истории, его единства и связей с другими славянскими языками, — соображения эти имеют своей целью прояснить общие проблемы, важнейшие для изучения истории духовной жизни славян, в особенности восточных и южных. Речь идет о попытке ответить на следующие вопросы: 1) существовала ли по окончании эпохи «старославянского языка» некая «церковнославянская языковая общность»? и 2) какое место отводим мы местным вариантам церковнославянского языка по отношению к национальным языковым традициям?<sup>1</sup> Поскольку обычно говорят о влияниях церковнославянского на русский, сербский или болгарский литературные языки и наоборот, нелишне заметить, что для ведения любой дискуссии по этому поводу требуется предварительно дать определение каждому из явлений, между которыми, как мы предполагаем, происходило взаимодействие; проявления его невозможно уловить, если мы не будем в состоянии охарактеризовать, с одной стороны, то, что называем *церковнославянским языком*, а с другой — то, что мы называем, имея в виду определенные фазы исторического развития, русским (или древнерусским), болгарским (или древнеболгарским) и проч.

Для прояснения функции церковнославянского языка с XII по XVII—XVIII вв. прибегали к сопоставлению его со средневековой латынью<sup>2</sup>. Высказывалось мнение, что, подобно латыни на Западе<sup>3</sup>, церковнославянский будто бы играл среди значительного числа восточных христиан роль международного языка, будучи языком церкви, а также риторической традиции и школы. Как и в случае с латынью, некоторые «народные говоры» смогли развиваться и

---

\* Пер. с франц. по изд.: *Picchio R. Slave ecclésiastique, slavons et rédactions // To Honor Roman Jacobson. Vol. 2. The Hague; Paris, 1967.*

стать в конце концов независимыми литературными языками именно в связи с высоким престижем обработанного языка, принятого церковью и высшими социальными слоями.

Латинская языковая общность в ту эпоху, когда «народные языки» начинали ей противостоять, опиралась на весьма давнюю традицию унификации, кодифицированную грамматиками по модели универсальной литературы, в которой были подробно разработаны все жанры и стили<sup>4</sup>. Даже в эпоху наиболее выраженного упадка латинской культуры и на территориях, сначала романизированных, а затем «варваризованных» или «реварваризованных», любой мало-мальски образованный человек изучал латынь в соответствии с фиксированными образцами. Можно было осознавать различия, которые существовали между литературной латынью и ее местными разговорными вариантами, *sermones*, отражавшими особенности речи определенных социальных кругов, однако сам факт писания на латыни — несмотря на колебания, обусловленные ослаблением римской культурной общности и новыми влияниями христианства, — обязывал соблюдать правила, допуская при этом лишь очень ограниченное число исключений<sup>5</sup>. И когда, начиная с IX в., решено было иногда жертвовать правилами письменной латыни, сообразуясь с требованиями какого-либо «неотесанного» романского языка, это делалось с вполне определенными целями, имеющими отношение к административному управлению или религиозной дидактике, и в соответствии с принципом утилитарности, о котором писал еще Августин, рассуждая о системе латинских стилей («*melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi*»)<sup>6</sup>. Само приятие *lingua rustica* не выходило за рамки латинского языкового сознания, представляя собой скорее попытку расширить поле приложения *lingua romana*<sup>7</sup>.

Что же касается церковнославянского языка, то наряду со множеством аналогий мы находим также специфические факты, которые могут заставить нас усомниться в законности любой параллели между церковнославянской и латинской языковой общностью. Недавно на эту тему состоялась дискуссия, и те, кто пожелал учесть и мое мнение по поводу церковнославянской языковой общности, соответствующей культурной общности, которую я именую *Slavia orthodoxa*, не опровергли его, хотя и высказали свои предложения, относящиеся к формальному уровню терминологии<sup>8</sup>. Нельзя сказать, однако, что все сомнения в отношении концепции единства

церковнославянской традиции развеяны. Если я возвращаюсь сегодня вновь к этому вопросу, перенося его в плоскость сопоставления со средневековой латынью, то именно потому, что, как мне кажется, именно из традиций изучения латыни слависты отчасти вывели или, по крайней мере, ими подкрепили концепцию языкового и культурного многообразия восточнохристианского мира в противовес монолитности латинского Запада. Я ограничусь цитированием лишь нескольких строк А. Мейе в качестве выразительного примера: «Нигде на Западе нельзя найти творений, похожих на те, что существовали на Востоке, где каждая нация создала свой алфавит и свой письменный язык, на который было переведено Священное Писание, требники, поучения, проповеди, жития и на котором были даже сочинены оригинальные произведения: коптский, сирийский, армянский, грузинский, славянский, готский были таким образом записаны и послужили для создания соответствующих письменных языков, используемых разнообразными национальными церквями. На западе же существует лишь одна-единственная церковь, один-единственный сакральный язык — латынь»<sup>9</sup>.

Здесь изложено не личное убеждение Мейе и не проблема (в интересующем нас аспекте), в изучение которой великий французский ученый намеревался бы специально углубиться. В этой условной исторической картине «славянский язык» оказывается приравнен к иным своеобразным культурам и языкам, которые в целом призваны подтвердить мнение о том, что на «Востоке» не существовало наднациональных общностей, сопоставимых по их функции с *latinitas*. Однако от внимания Мейе ускользнуло то, что случай «славянского языка» — совершенно особый. Будучи языком религии и культуры, «славянский» никак не поддается рассмотрению в качестве «национального языка».

Один из источников подобных недоразумений кроется, видимо, в том, что Мейе, вероятнее всего, имеет в виду «старославянский язык», имевший до XII в. лишь очень слабое распространение, в то время как нас интересует в данном случае весь «церковнославянский язык», распространившийся к XVII—XVIII вв. на гораздо более широкой территории. Но даже если учитывать эту разницу точки зрения, в общем плане проблема не меняется. Истолкование Моравской миссии и ее ниспосланного Провидением продолжения в Болгарии в национальном смысле, со ссылками на «славянскую нацию», есть результат обобщения, на котором особенно настаивали романтики; они основывались, в свою очередь, на идеологическом

наследии *Slavia orthodoxa*, то есть на представлениях, возникших в общности, которая не была «национальной» в указанном Мейе смысле. Если же мы отвлечемся от этого идеологического балласта, то «славянская политика» Византии предстанет перед нами скорее как проявление той же духовной атмосферы, которая обусловила в правление Карла Великого постановления Турского собора 813 г. об использовании «германского» наречия, а также народного немецкого языка<sup>10</sup>. На деле политика Византии вовсе не имела целью сделать «славянский язык» орудием национальной и религиозной автономии. Отношение Константинополя к Болгарии в X в. говорит скорее об обратном. И тем не менее справедливо то, что восточная церковь в гораздо большей степени поощряла «народные языки». Этот факт и оправдывает в некоторых отношениях вышеупомянутое историографическое клише о языковом единстве, будто бы присущем латинскому миру в противовес многообразию Востока. Однако помимо этих общих положений нам надлежит все-таки конкретнее рассмотреть функцию «славянского языка» либо в рамках «старославянского», либо в гораздо более широких границах «церковнославянского».

«Старославянский язык» играл роль «общеславянского» церковного языка. Дискуссии на эту тему требуют большой осторожности, поскольку совсем не так легко определить, когда и в какой степени старославянский язык как ученое койне перестал быть отражением в письменной кодификации системного единства различных славянских говоров, того единства, к которому апеллировали, согласно «Житию Мефодия», V, Константин и Мефодий. Тем не менее мы видим, что традиция кирилло-мефодиевского языка играла объединяющую роль в политической жизни славян, распространившись в течение IX—XI вв. от Моравии до Балкан<sup>11</sup>. Лишь для «болгарского периода» можно признать за ним «национальную» функцию в том смысле, о котором говорит Мейе. И лишь при условии, что мы будем рассматривать «славянский» как эквивалент «древнеболгарского», мы сможем поставить его в ряд «письменных языков, используемых национальными церквями». Подобное ограничение, иногда вызванное в плане филологическом тем, что состояние и функция письменного языка в Болгарии в X в. известны нам по гораздо большему числу источников, чем в предшествующий период, в любом случае является произвольным. Если Мейе под термином «славянский язык» понимает «старославянский», то мы видим, что



уже для периода с IX по XII в. невозможно согласиться с предложенной оппозицией между латынью как языком межнациональной общности и «славянским» как языком, обслуживающим отдельную нацию: старославянский изначально является связующим элементом многонациональной религиозной семьи. Поэтому подлинная проблема должна формулироваться иначе. На мой взгляд, неверно ограничиваться лишь частью истории «славянского языка», если речь идет о сравнении его с латынью. Почему мы должны учитывать с одной стороны весь латинский язык (или, по крайней мере, всю латынь христианской эпохи), а с другой — лишь тот ограниченный период, который предшествует широчайшей экспансии церковнославянского за пределы славянских Балкан?

Этого вопроса не возникло бы, если бы мы безоговорочно согласились с тем, что вплоть до XVIII в. отношение между старославянским и церковнославянским языками можно описать как преемственность в развитии<sup>12</sup>. Однако, судя по всему, не все сегодня готовы признать за церковнославянским достоинство полноправного «языка»<sup>13</sup>. Наиболее распространенные взгляды на эту проблему, по-моему, не всегда последовательны. В некоторых трудах по истории славянских языков церковнославянский представляется как своего рода пробный камень для жизнеспособности местных языковых элементов, которые со всех сторон раздирают ткань ветхого языка. При этом никто не определяет в точности, что такое этот ветхий язык. Практически невозможно, видимо, определить церковнославянский иначе, как совокупность форм, не являющихся ни местными, ни новыми. Однако поскольку местные и новые элементы определяются через противопоставление их формам церковнославянского, то возникает порочный круг<sup>14</sup>.

Современное состояние наших исследований также подтверждает: чтобы ответить на вопрос, существовала или нет у восточных и южных славян церковнославянская языковая общность, необходимо прежде всего уточнить как таковое понятие «церковнославянский язык»<sup>15</sup>. Заметим, что терминологическое различие между «старославянским» и «церковнославянским» не было бы столь четким, если бы мы провели соответствие с немецким *Altkirchenslavisch/Kirchenslavisch*, что возвращает нас к *lingua slavica* и к *dialectus vetus* Добровского. *(Alt)kirchenslavisch* требует признания преемственности в развитии одного и того же языка на всех этапах, в то время как термины, подобные терминам «старославянский — церковнославянский» или *lingua palaeoslovenica — lingua ecclesiasticoslavica* отражают иное понимание<sup>16</sup>.

Терминологическое различие между старославянским и церковнославянским возникло по двум основным причинам: 1) только «канонические» тексты обнаруживают единую норму; 2) при изучении более поздних текстов филологи различных национальных школ, следуя своим идеологическим установкам, пренебрегали «общим», чтобы ярче выделить местный языковой колорит. Это означает на практике, что современная славистика признает за старославянским определенную автономию, проистекающую из того факта, что он гораздо менее поддается «разделению», чем церковнославянский, в котором норма, как кажется, заслоняется элементами разговорного языка. Вместо того чтобы говорить о «церковнославянском», обычно подчеркивают результаты его разделения. Цель нашей работы — высказать свое отношение к этой тенденции и выяснить, в чем заключается единство церковнославянского языка и какова его функция в пределах *Slavia orthodoxa*.

Славистам, которые уже занимались проблемой церковнославянской традиции, знакомы трудности по выявлению в ней единой нормы. Возможно, это оправдывает тенденцию не ограничиваться в этой области именно славянской филологией, противостоящей методам национальных филологий, которые настаивают скорее на понятиях «древнеславянских языков» или «изводов». В соответствии с этими взглядами, *lingua ecclesiasticoslavica* представлена по окончании эпохи старославянского «in monumentis posterioribus bohemo-ecclesiasticoslavica, mediobulgaricis, serbo-ecclesiasticoslavica, croato-glagoliticis, praecipue vero russo-ecclesiasticoslavica»<sup>17</sup>. Я полагаю, однако, что «разделение» церковнославянского возникло в результате недоразумений, вызванных смешением филологических и лингвистических методов. Кроме того, определить функциональное единство церковнославянского языка мешает неточность понятий «норма» и «извод». Поскольку понятие единой нормы осмысливается по образцу кодификации латыни, создается впечатление, что единства нет, что подтверждается, как кажется, еще и энергичностью местных воздействий, а это в свою очередь наводит на мысль о распаде первоначальной системы и постепенной замене ее побегам в виде «национальных» норм, часто отождествляемых с «изводами».

Никакой общеславянской нормы церковного языка ни разу не было зафиксировано в риториках и грамматиках *Slavia orthodoxa*. Ни переработки и переложения греческих и латинских трудов, таких как «Осьмь честию слова» или «Славянский Донат», ни предписания Костенечского и Максима Грека, ни грамматики, изданные в

Вильне и Львове в XVI в., не могут дать нам сведений о реальных правилах, которых должны были придерживаться русские или южнославянские писатели, если они, пользуясь письменным литературным языком, отличным от того, на котором они говорили, хотели писать «правильно». В случае с «Грамматикой» Смотрицкого сильно кодифицированный церковнославянский легче поддается изучению, но это уже памятник XVII в., и образцы нормы, которые мы можем почерпнуть из этого труда, не помогают нам восстановить всю традицию норм, принимавшихся в течение предшествующих веков. Но если, тем не менее, писатели старались писать «правильно», это значит, что у них все-таки было представление о том, что «правильно» и что нет.

Мы не видим *единой нормы*, однако тексты указывают, что были *разнообразные нормы*. Этот факт уже был отмечен в проницательных исследованиях, среди которых почетное место принадлежит статьям Н. И. Толстого<sup>18</sup>. Проблема единства церковнославянского языка рассматривается в них в тесной связи с вопросом о «центрах» или «эпицентрах», иначе говоря, в соотношении с престижем «узуса» или кодификации (однако совсем не обращается внимания на различие между явлениями грамматической системы и тем, что относится к смежной области стиля и в целом формы) и их распространением в более или менее обширной зоне потенциального бытования церковнославянского языка как такового — то есть церковнославянского в качестве системы, которая существует поверх тенденций, идущих из этих центров и эпицентров<sup>19</sup>. Предположим тогда, что при написании истории церковнославянского языка для каждого периода понятие «правильного» языка будет отождествляться с понятием языка, соответствующего «правилам», установленным и распространяемым различными «центрами». Первая сложность, которая из этого вытекает, — то, что в таком случае, видимо, придется опять иметь дело с разнообразными «нормами» вместо единой «нормы», которая, судя по всему, только и делает правомочной концепцию церковнославянского как литературного языка, имеющего автономное историческое существование. Еще одна сложность, вероятно, будет состоять в исключении из области церковнославянского всего, что не соответствует любой из авторитетных норм. Что касается второго пункта, то здесь основное недоразумение происходит из своего рода ошибочного силлогизма, не то чтобы проникшего в нашу теоретическую мысль, но

ставшего обычным в практической научной работе. Поскольку церковнославянский считается языком искусственным или, по крайней мере, условным, его облик якобы определяется лишь тем, что укладывается в область кодифицированных правил. Я утверждаю, что это умозаключение ошибочно, потому что искусственный характер церковнославянского не означает соблюдения формальных правил, которые были установлены и приняты ранее. Тенденции к установлению нормы, исходящие из Тырнова, Ресавы, Киева или Москвы, доказывают, что в рамках искусственности церковнославянского языка существовала возможность нововведений. Эти нормы раскрывают возможности, которые им дает система языка, но сами они языка не определяют<sup>20</sup>. Если бы было наоборот, то есть если бы каждая из норм вызывала изменения во всей системе, то не было бы больше причин возражать против «разделения» церковнославянского между национальными филологиями: с этой точки зрения нет ничего более соблазнительного, чем отождествить, скажем, некую норму, исходящую из Болгарии, с какой-нибудь фазой в истории развития болгарского языка и сделать вывод, что любой текст, следующий этой норме, принадлежит, к примеру, литературе среднеболгарского периода, или написать по аналогии историю древнесербского, древнерусского и других языков, каждый из которых распространялся на разных территориях православного славянского мира. Идея написать историю церковнославянского языка, изучая шаг за шагом эволюцию определенной нормы и распространение ее влияния, вовсе не приближает нас к цели, поскольку мы знаем, что то, что характеризует весь язык в целом, не совпадает — в условиях партикуляризации нормы — с каким-либо из направлений местного происхождения. Мы уже видели, что, следуя по этому пути, мы рискуем спутать главное с второстепенным и искать основу единства в явлениях, сама суть которых состоит в их многообразии: пытаясь на основании тех или иных нормативных тенденций определить, что есть церковнославянский, исследователи на практике смешивают сущность языка с его филологическими применениями. Но что такое сущность языка? Если нормы зависят от его системы, то что такое эта система? Если нам удастся определить ее, те «нормы», которые изучаются вместо единой «нормы», которую мы ищем, потеряют свою дискриминирующую функцию по отношению к формам, которые, хотя и представляют собой часть церковнославянского, не укладываются в эти нормы. Так, между текстом из

Ресавы и текстом, составленным в Болгарии в XV в. писцом, который гораздо сильнее «отставал от жизни», уже не будут пытаться установить отношение типа «церковнославянский язык — местный язык»; проблема отныне будет заключаться в классификации обоих текстов внутри общей системы церковнославянского языка.

В качестве основы для определения системы церковнославянского языка была взята система старославянского. И на практике все склонны считать, что по завершении бытования старославянского языка любая инновация представляет собой шаг вперед к распаду системы, так что то, что мы называем церковнославянским языком, есть якобы лишь некая «загробная жизнь» старославянского. Историческое объяснение подобных взглядов — либо в претензиях национальных филологий, либо в устойчивости старых концепций, связанных с генетическим подходом и с традиционным общим местом о «порче» языка. Здесь нет необходимости приводить филологические доказательства их ошибочности: если бы в церковнославянском была одна «порча» и постепенный распад определяющей его системы, то мы едва ли могли бы объяснить его многовековое существование и его преобладание над национальными языками; если бы церковнославянский не имел своей собственной единой системы и если бы «разделение», которому его пытаются подвергнуть, было законным, тексты на церковнославянском не могли бы иметь хождение по всей *Slavia orthodoxa* вплоть до XVIII в. Стало быть, в этом языке или, если угодно, в этом «надъязыке» наличествует некая энергия, который не позволяет нам изучать его исключительно с точки зрения сохранения в нем системы старославянского языка. Получающие широкое распространение новые нормы, равно как и те, которые только намечаются внутри менее известных направлений и школ, приспособляются к традиционной системе, но, с другой стороны, и сама система должна сохранять жизненную силу, чтобы обеспечить основу для их единства. Таким образом, необходимо было, чтобы поверх норм, понимаемых как частные, имелась некая «граница нормы», соответствующая «границе допустимого» с точки зрения системы церковнославянского языка. Определение этой границы и дает нам практическое определение церковнославянского языка: все, что находится внутри этой границы, может войти в контекст церковнославянского и участвовать в специфической функции наднационального языка *Slavia orthodoxa*; все, что находится за ее пределами, не обладает качествами, необходимыми для этой роли. Что касается словарного состава, мы увидим, что

слова старославянского происхождения в определенную эпоху окажутся вне этой границы, в то время как различные «неологизмы», взятые из какого-нибудь «диалекта», переместятся из «народного» говора в «язык», к системе которого им придется приспособиться. Некоторые фонетические инновации смогут войти в систему церковнославянского языка, а другие — нет: их допущение зависит в любом случае от границы, на которую я только что указал, и никак не связано с происхождением явления как такового. Равным образом в области морфологии размах колебаний будет устанавливаться именно в соответствии с этой границей: так, например, тенденция восточнославянского языка избавляться от простых времен сможет получить развитие в церковнославянском, в то время как многие формы, возникающие под влиянием балканославянской тенденции к аналитизму, не будут допущены системой.

Я рассуждал о границе нормы, соответствующей пределу допустимого; теперь же речь идет о том, чтобы попытаться уловить эту границу в плане историческом. Необходимо еще раз оговорить, что мы ищем не «одну из норм» филологического характера, то есть нормативную тенденцию, которая находит специальное применение в той или иной категории текстов и которая показательна скорее для риторических устремлений, нежели для требований языка как такового; мы, ищем, напротив, *единую языковую норму*, которая, в свою очередь, является мерилom «норм», исходящих из «центров» или «эпицентров» филологической и риторической культуры *Slavia orthodoxa*. На первый взгляд может показаться, что наши рассуждения вновь вернулись к порочному кругу. Поскольку церковнославянский — это письменный язык, основанный на определенных условностях, именно внутри этих литературных условностей мы и должны искать то, что характеризует его систему. И в самом деле, невозможно представить себе исследование церковнославянского, которое не было бы основано на изучении филологических и риторических норм, к которым мы хотим, однако, подойти с иными мерками. Тем не менее наша позиция не противоречива. Те данные источников, которыми мы оперируем, принадлежат языковому наследию, подчиняющемуся *разнообразным нормам* культурных центров, но нас интересует именно то, в какой степени этот материал включается в общую сферу церковнославянского языка, отличную от специфической сферы самих этих норм; при этом сама норма может быть отчасти результатом воздействий, лежащих вне церковнославянского языка (русскими, сербскими и т.д.)<sup>21</sup>. Граница

допущения любой нормативной тенденции будет таким образом зависеть от способности каждого из явлений, поддерживаемых этой тенденцией, распространиться в сфере церковнославянского поверх местных языковых условностей или условностей школы. Проследив ход распространения каждого из этих элементов нормы, мы получим линии совпадений, которые можно назвать *изонормами*. В церковнославянском языке можно будет узнать некоторые изонормы, сохранившиеся еще от эпохи старославянского, а также другие, более «молодые», и именно совокупность изонорм даст нам возможность определить «церковнославянскую языковую общность» в плане синхронии и диахронии. Критерий, который мы получаем в области языка благодаря изучению изонорм, соответствует критерию способности текстов к «переносу» в плане филологическом. Применительно к любому тексту (учитывая функциональную индивидуальность всего его строения) мы сможем судить о принадлежности его к «церковнославянской языковой общности» (существование которой придется доказывать, за неимением лучших лингвистических аргументов, практическими наблюдениями общепилологического и культурного порядка в пределах *Slavia orthodoxa*) по его способности «переноситься» из одной зоны в другую — из Москвы в Болгарию, из Сербии на Афон, с Афона в Болгарию и в Москву и т.д. — без необходимости его «перевода»<sup>22</sup>. Если же мы, с другой стороны, захотим выяснить, какие именно языковые явления делают возможным подобный «перенос», то нам придется выяснять место каждой языковой формы по отношению к изонормам церковнославянского языка.

Определение церковнославянского языка как совокупности изонорм, отличающих его от прочих нормированных систем, удовлетворяет, по моему мнению, методологическому императиву, который неизбежно ощущается всяким, кто погружается в изучение этих проблем. Н. И. Толстой также подчеркивал необходимость уловить, наряду с нормативными тенденциями, исходящими из культурных «центров» «славяно-греческого мира», то, что он называет «инвариантным типом» церковнославянского языка<sup>23</sup>. Эта формулировка, правда, возвращает нас к концепции церковнославянского как языка, статичного по своей сути, концепции, по которой исключительной его характеристикой является способность сохранять старославянское наследие. Понятие *изонормы*, напротив, позволяет, как мне кажется, описать все фазы эволюции языка, включая все, что является продуктом его жизненной динамики<sup>24</sup>.

Методологические посылки, которые я старался здесь обрисовать и обосновать, могли бы способствовать внедрению обширнейшей исследовательской программы. В самом деле, невозможно установить изонормы церковнославянского языка, не проведя сравнительного изучения значительного числа текстов, которые до сих пор либо не удостоивались должного внимания, либо рассматривались исключительно с точки зрения национальных филологий<sup>25</sup>. Однако мне хотелось бы заметить по этому поводу, что мои соображения никоим образом не направлены на то, чтобы оспорить значимость или законность той огромной работы, которую провели филологи всех славянских стран, чтобы извлечь полезный для себя материал из многочисленных текстов, составленных за долгий средневековый период *Slavia orthodoxa*. Речь идет не о том, чтобы противопоставить национальным филологиям нечто вроде «панцерковнославизма», как и не о том, чтобы провести четкую разграничительную линию между двумя сферами выражения, обнаруживающими явные признаки длительного симбиоза<sup>26</sup>. Основное — это определить по мере наших возможностей каждую составляющую языковой и культурной панорамы, которая, в свою очередь, может изучаться в различных аспектах, лишь бы только не искажались действительные пропорции.

Предложенный мной способ описания и определения церковнославянского языка с лингвистической точки зрения не ведет к игнорированию филологической реальности, какую мы можем наблюдать во множестве текстов, где смешиваются элементы церковнославянского и местных языков<sup>27</sup>. Как только мы будем располагать более конкретным понятием *церковнославянского языка*, нам легче будет обсуждать вышеозначенную проблему по аналогии с соотношением латыни и «народных» языков. Между ними водораздел тоже не всегда устанавливается четко. Можно обнаружить как близкую к «народному» языку латынь, так и «народный» язык, близкий к латыни, а дискуссия по поводу «народной латыни» по-прежнему остается открытой<sup>28</sup>. Различие же заключается в том, что функция латинской нормы в тысячу раз четче и определеннее<sup>29</sup> по сравнению с расплывчатым характером нормы, которую мы пытаемся реконструировать с помощью изонорм церковнославянского языка. Если же мы будем осмыслять соотношение «латынь — романские языки» и «церковнославянский — национальные славянские языки» как конфликт между противоположными силами, то следует учитывать тот факт, что в обоих ареалах равновесие между ними примерно одинаковое. Мощной индивидуальности латинского



языка, как мы видим, противостоит жизненная энергия французского, провансальского, итальянского, португальского и испанского языков, стремление которых к автономии несравнимо более последовательно, чем аналогичные тенденции на Руси, в Сербии или Болгарии. С точки зрения той функции церковнославянского и латыни в «языковых общностях», которая нас интересует, можно было бы даже сказать, что в Средние века первый в большей степени господствовал в *Slavia orthodoxa*, чем вторая в *Romania*. Об этом факте не стоит забывать при обсуждении вопроса единства и автономии церковнославянского. По сравнению с культурной ситуацией в средневековом латинском мире, языковая ситуация в *Slavia orthodoxa* обнаруживает менее четкие разделения, а следовательно, и меньше связности внутри нормированных систем. Если избавиться от всех недомолвок, связанных с национальным самолюбием, то нужно сказать, что подвижность языковых норм на письменном уровне у православных славян — это всего лишь одно из проявлений общих границ их культуры и ее неопределенности. Любая попытка прочертить более рельефно контуры, которые в реальности поглощаются неопределенным цветом заднего плана, приводит лишь к исторически неверным концепциям. А если опираться на реальные факты, то, конечно, было бы преувеличением приписывать нормативной функции церковнославянского в письменной сфере *Slavia orthodoxa* ту же значимость, что признается за образцами латинской литературы для писателей средневекового Запада. Однако несправедливо было бы не признать, что вопреки проявлениям неопределенности и при этом благодаря отсутствию сильного языкового соперничества в области своего применения церковнославянский язык смог управлять в течение многих веков языковой общностью, которая сопоставима во многих функциональных аспектах с христианской *latinitas*.

Теперь, когда мы по поводу понятия «церковнославянской языковой общности» дали положительный ответ на первый из заданных нами вопросов, остается узнать, какое значение мы можем признать за местными вариантами церковнославянского в соотношении с местными языковыми традициями. Только что набросанная мной общая картина показывает, что гибкость границ допустимости, на основе которых будут прослеживаться изонормы, оставляет столь широкую пограничную линию, что невозможно четко отмежевать область церковнославянского языка от всего, что проистекает из системы, складывающейся скорее на основе местного узуса. Таким

образом, наличествуют смешанные зоны. И теперь задача в том, чтобы понять, какой именно порядок пользования собственностью лучше всего подходит для этого своеобразного культурного «совместного проживания». Заметим, что даже если бы мы высказались за «раздел имущества», то в любом случае объективные требования «совместного проживания» заставили бы нас признать некоторые сервитуты, принуждающие, с одной стороны, церковнославянский, а с другой — местный язык по очереди выступать в качестве то «обладающего сервитутом» владения, то «находящегося под сервитутом». Подтверждения этому будут на каждом шагу встречаться каждому, кто займется изучением истории литературных языков в средневековый период у русских, сербов или болгар<sup>30</sup>. Наша неуверенность усиливается оттого, что современная славистика еще и не начинала систематического исследования традиционных терминов — таких, как «славенский», «славяно-русский», «српско-словенски», или «простой язык», — которые должен был бы прояснить для себя любой историк средневековой *Slavia orthodoxa*. Мне кажется, что если бы мы на основе изонорм церковнославянского языка вели учет языкового наследия, которое принято определять как принадлежащее древнерусскому, древнесербскому или среднеболгарскому, то доля общего получилась бы гораздо более значительной, чем та, что выводят обычно, когда церковнославянскому языку приписывают лишь консервативные явления традиции. В самом деле, существуют формы, которые, при том что они порождены и обусловлены структурой системы, скажем древнерусской, тем не менее допускаются общим литературным языком *Slavia orthodoxa*, которому удается включить их в свою общую систему. Эти формы можно было бы обозначить как вклад русского языка в церковнославянский, функционирующий в качестве живого литературного языка и, стало быть, открытый тем инновациям, которые зарождаются в его культурной почве. Таким образом, мы еще раз констатируем, в данном случае на примере особенностей кодификации, свойственных церковнославянскому и отражающих динамику его отношений с местными языками, что «стремление к равновесию и одновременная тенденция к его нарушению — таковы качества, необходимые всему, что является языком»<sup>31</sup>. Но если мы станем интерпретировать таким образом функцию церковнославянского языка, то не окажемся ли мы в конце концов вынуждены отрицать существование или, по меньшей мере, историческую автономию национальных языковых традиций в рамках православного славянского мира? Не думаю.

Как и применительно к любой области человеческой истории, можно расклассифицировать некоторые явления славянских языков, о которых мы до сих пор вели речь, в соответствии с различными историографическими категориями. Важно не столько выбрать специфический объект исследования, сколько осознать специфику поставленных целей. Таким образом, ничто не мешает заниматься историей «древнерусского языка» или фактами, характеризующими аналогичным образом литературный язык, который использовался в различные эпохи в пределах *Slavia orthodoxa* сербами, болгарами, «рутенами», украинцами и белорусами, хорватами-глаголитами, македонцами, а если угодно, то и писцами более ограниченных областей, где, как представляется, развивалась некая особая традиция (Новгород, Псков, Тверь, Рязань или же Дукля<sup>32</sup> и т. д.). Рисуя эти исторические полотна, следует все же помнить, что изображение явления в вертикальном плане вместо горизонтального не способствует тому, чтобы полученный таким образом срез — это касается верхнего слоя, принадлежащего тому уровню, на котором изонормы церковнославянского и национального языков могут смешиваться и даже отождествляться, — имел бы хоть какую-нибудь ценность для рассмотрения всей поверхности церковнославянского. Как с лингвистической точки зрения можно описать, придерживаясь соответствующего уровня, и церковнославянский в функции общего языка православных славян, и древнерусский в функции языка национального, так же возможно сгруппировать тексты, каждый на своем уровне, в филологические и литературные панорамы, соответствующие двум проекциям — «вертикальной» и «горизонтальной». Уже написаны истории древнерусской литературы, и с аналогичной точки зрения трактовались древние периоды болгарской и сербской литератур. Завтра можно будет написать историю *Slavia orthodoxa*, ее литературного языка и ее литературы<sup>33</sup>.

Таким образом, что касается отношений между церковнославянским и принадлежащими той же эпохе и цивилизации национальными литературными языками, то их юрисдикция в области их возможного сосуществования будет определяться в зависимости от перспективы, выбираемой историографом. Что же до истории церковнославянского языка самого по себе, то еще не ясно, имеем ли мы право, и если да, то до какой степени, подразделять его таким образом, чтобы линии развития были параллельны путям развития национальных языковых традиций. На практике эта проблема

встает одновременно в лингвистическом и филологическом аспектах относительно понятий «древнеславянские языки» и «изводы».

Эти и прочие эквивалентные им термины иногда употребляются довольно небрежно, что способствует укоренению имеющихся недоразумений. Следовательно, нам стоит начать с формулировки, которая благодаря своей четкости и престижу ее автора обобщает с максимальной точностью современное научное представление о предмете. «Письменный язык стремится сохранить старославянскую традицию, — пишет А. Вайян в своем ценнейшем „Учебнике“, — но он должен приспосабливаться к местному произношению и более или менее приблизиться к разговорным языкам. Таким образом он принимает различные формы в зависимости от страны: возникают *славянские языки* (*les slavons*), различающиеся своей орфографией, словарным составом, употреблением грамматических форм. Старославянские тексты переписываются в орфографии этих славянских языков и предстают в новом свете: старославянскому языку приходят на смену русский, среднеболгарский и прочие *изводы*»<sup>34</sup>.

Одно из достоинств процитированных мною строк состоит в четком различении того, что характеризует историческую эволюцию письменного языка, и того, что относится исключительно к передаче этих текстов. Те, кто последует этому правилу, могут не бояться спутать методику лингвистического и филологического исследования (что, впрочем, случается довольно часто, когда имеют дело с историей языка, дошедшего исключительно в письменной традиции на уровне литературы). Однако иногда можно наблюдать иные тенденции, а именно — понимание «извода» в более широком смысле, включающем также понятие «старославянского языка»<sup>35</sup>. В области терминологии возникают также разногласия по поводу того, что нужно называть «изводом» и что, напротив, следует определять как «редакцию»<sup>36</sup>. Впрочем, последний вопрос лишь отражает один из аспектов общей методологической неопределенности, проистекающей из-за смешения классификации источников на основе их языковых характеристик и описания самого языка.

Опираясь на определение Вайяна, можно было бы сказать, что славянские языки (*les slavons*) представляют собой состояние языка *после* завершения эпохи старославянского, иначе говоря, письменный язык, представленный в источниках на славянских языках, относится к области того, что мы называли «церковнославянским» (*slave ecclésiastique*). Изводы, наоборот, принадлежат не к «церковнославянскому», а к «старославянскому»: это «старославянские тексты»,

которые по-новому «выводятся», то есть «переписываются», и они участвуют в более поздней жизни языка только за счет ошибок кописта или различных *usus scribendi*. Если «русский извод» или «среднеболгарский извод» соответствуют в этом смысле «русскому варианту славянского» или «среднеболгарскому варианту славянского», то самый древний извод, который Вайян называет «старославянским», соответствует тому, что в рамках этой классификации могло бы быть названо «старославянским вариантом славянского» (так не говорят, потому что древнеславянский язык рассматривают как раз как род «порчи» исконного языка, коим является старославянский). Этот способ описания языковых и филологических отношений, согласятся с ним или отвергнут его, во всяком случае безупречен с точки зрения своей внутренней логики. Ведь недоразумения начинаются с того момента, когда понятие «извода» применяют для обозначения языковых явлений вместо тех, которые касаются лишь классификации текстов. Вот почему я надеюсь избежать любой дискуссии, основанной на двусмысленных формулировках вроде «славянские изводы» или же «изводы старославянского языка»<sup>37</sup>. Мне кажется, не нужно доказывать очевидный (вопреки терминологической путанице, царящей в значительной части славянских исследований) факт, заключающийся в том, что у одного языка не бывает различных изводов. Считать иначе — это все равно что, обнаружив формы *cuome* (*come*), *cuosi* (*così*), *cuosta* (*costa*) и т. д. в одном из списков «Божественной комедии», говорить не о «ломбардском происхождении списка»<sup>38</sup>, а о *ломбардском изводе итальянского языка!*

Итак, отвлекаясь от всех двусмысленностей, вносимых терминологией, которая, впрочем, не всегда отражает сознательно выбранные методологические принципы, мы увидим, что наша проблема заключается в определении точного места *славянских языков* в рамках истории церковнославянского языка. Нужно ли отождествлять «славянские языки» с письменной традицией национальных языков? На мой взгляд, ответ на этот вопрос содержится уже в самом понятии «славянского языка». Разве можно было бы найти отличия по существу между тем, что мы описали как общую зону, где изонормы церковнославянского и местных языков смешиваются, и «письменным языком», который «стремится сохранить старославянскую традицию», но «должен приспособливаться к местному произношению» и «принимает различные формы в зависимости от страны», создавая «славянские языки, отличающиеся своей орфографией, словарным составом и употреблением грамматических форм»?

Мы говорим об одном и том же. Отличие заключается скорее в способе рассмотрения этих явлений, нежели в объективной реальности этих языковых ситуаций. Понятие «древнеславянских языков» есть не что иное, как адаптация к церковнославянскому языку во всем его объеме «вертикальных проекций», оправдывающих изучение национальных языковых традиций в пределах *Slavia orthodoxa*. Следует все же сделать выбор. Если мы говорим, скажем, о «русском древнеславянском языке» или «сербском древнеславянском языке», включая в это понятие либо то, что принадлежит исключительно русскому или сербскому, либо и то, что одновременно принадлежит общей системе церковнославянского, то я не вижу разницы между «русским древнеславянским языком» и «древнерусским», между «сербским древнеславянским языком» и «древнесербским»: ведь оба этих понятия совпадают благодаря одинаковой «вертикальной проекции», которая их и обосновывает. Если же мы, напротив, будем рассматривать «русский древнеславянский язык» или «сербский древнеславянский язык» в качестве вариантов церковнославянского, исключая все, что, будучи на сто процентов местным, не включается поэтому в связку церковнославянских изонорм, я не вижу, почему мы должны уделять особое внимание тому, что не укладывается в норму, пренебрегая при этом всем тем, что способствует созданию нормы. В заключение скажу, что, как мне кажется, понятие «древнеславянских языков» было рождено в результате компромисса между концепцией единства, на которой мы основываемся, чтобы доказать существование церковнославянской языковой общности, и концепциями, защищающими национальные филологии. Я не хочу сказать, что те факты, которые изучают, чтобы реконструировать специфические языковые тенденции, проступающие там и сям в «изводах», не имеют своей ценности и что необоснованно говорить о «древнеславянских языках» в этом конкретном смысле, точно так же, как можно говорить об «испанской латыни» применительно к языковым признакам, выдающим испанское происхождение некоего текста<sup>39</sup>. Во всяком случае, интересно как раз не забывать, что поверх местных вариантов и поверх «древнеславянских языков» существует церковнославянский, чья сложная и разнообразная система управляет языковой общностью *Slavia orthodoxa*.

## Примечания

<sup>1</sup> (с. 403). В качестве отправной точки нашего исследования можно было бы процитировать то, что Р. Якобсон писал в 1954 г., давая классическую

характеристику церковнославянской традиции: «The differences in pronunciation, grammar and vocabulary between the diverse slavic dialects of that epoch were negligible, and a uniform standard language, with only slight variations, easily expanded. Literary works in this language migrated freely throughout the area where it was used, and its integrating features prevailed against regional particularities. Although later historical developments reduced the Church Slavonic area, the progressing vernacular differentiation would have destroyed the unity of this literary and liturgic tongue were it not for the persistent efforts made toward reunification and literary intercourse» (Comparative Slavic Studies // Review of Politics. 1954. 16 January. P. 71).

<sup>2</sup> (с. 403). Cp. Weingart M.. Čekoslovenský typ cirkevnej slovančiny. Bratislava, 1949: «Cirkevná slovančina bola pre väčšinu Slovanov, ba, čo viac, aj pre ich susedov, najmä Rumunov, spoločným kultúrnym jazykom, ako ním bola pre strednú a západnú Európu latinčina» (S. 9). Идеи М. Вейнгарта сохраняют первостепенное значение для дискуссий о церковнославянском языке и его влиянии на культуру: «...cirkevná slovančina bola pre týchto východných a južných Slovanov spoločným nástrojom a prejavom kulturného života a dôležitým znakom ich KULTÚRNEJ POSPOLITOSTI» (Ibid.).

<sup>3</sup> (с. 403). Я рассматриваю здесь лишь латынь Западной Европы в рамках языковой общности, где оппозиция между латынью и «народными языками» играла роль, имеющую некоторые аналогии с языковой ситуацией в православном славянском мире. Это не означает, разумеется, что понятие «средневековой латыни» может рассматриваться как идентичное понятию «Romania». Даже если мы абстрагируемся от латинской культуры германского ареала (правда, на этот счет я должен заметить, что в связи с тем, что мы наблюдаем, например, в Польше, мне трудно согласиться с интерпретациями вроде тех, что дает Е. Р. Курциус, который пишет в «La littérature européenne et le Moyen âge latin» (Paris, 1956) на с. 39: «...раннее появление памятников германского языка объясняется тем, что он коренным образом отличается от романских языков»), нельзя не видеть, что славянская латинская культура как таковая представляет собой большую культурную общность, которой не следует пренебрегать при исследовании *latinitas medii aevi*. В отношении того, что касается славянской стороны этой проблемы, см. Hrabák J. Význam latinské knižní vzdělanosti pro slovanské literatury starší doby // Československé přednášky pro V. mezinárodní sjezd slavistů v Sofii. Praha, 1963. S. 195—206.

<sup>4</sup> (с. 404). Я имею в виду «классический» литературный латинский язык, традиции которого сохраняются и в Средневековье, по крайней мере в высшем культурном слое. «Впрочем, такой язык-„родоначальник“, относительно хорошо известный по письменным памятникам — удача, позавидовать которой имеют все основания германисты, слависты, специалисты по финно-угорской культуре...» (ср. Väänänen V. Introduction au latin vulgaire. Paris, 1963. P. 4).

<sup>5</sup> (с. 404). Высказываемые в рамках этой дискуссии сомнения по поводу «народной латыни» и ее единства сравнительно со значением нормы классической латыни в Средние века, разумеется, помогают нам разобраться в той культурной ситуации, в которой зародились «народные» языки, однако это не мешает нам полагать, что *сознание* нормы в латыни присутствовало по-прежнему; к тому же это доказывают как случаи гиперкоррекции у автора «Appendix Probi» III в., так и озабоченность Григория Турского состоянием латыни в VI в. Еще одно подтверждение этого нормативного языкового сознания мы находим в определении грамматики у Данте: «...vulgarem locucionem asserimus, quam sine omni regula, nutricem imitantes, accipimus. Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt. Hanc quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes. Ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa». (*Dante Alighieri*. De vulgari eloquentia I, 2—3 // Le opere di Dante, testo critico della Società dantesca italiana. 2 ed. Firenze, 1955. P. 298.)

<sup>6</sup> (с. 404). Ennarrationes in Psalmos 138, 20 (ср. De doctrina christiana XV, 10).

<sup>7</sup> (с. 404). См. в целом по этой проблеме *Roncaglia A.* Le origini. Storia della letteratura italiana. Milano; Garzanti, 1965. Vol. 1. P. 3—269 с ценной комментированной библиографией, а также *Avalle D. S.* Latino «circa romançum» e «rustica romana lingua». Padova, 1965. P. VII—XVI.

<sup>8</sup> (с. 404). Ср. *Picchio R.* Storia della letteratura russa antica. Milano, 1959, в частности главы «La rinascità slava ortodossa». P. 137—229; *Idem.* La «Storia slavënobolgarskaja» sullo fondo linguistico-culturale della Slavia ortodossa // Ricerche slavistiche. 1958. 6. P. 103—118; *Idem.* «Prerinascimento esteuropeo» e «Rinascità slava ortodossa»: A proposito di una tesi di D. S. Lichačëv // Ricerche slavistiche. 1958. 6. P. 185—199; *Idem.* O cerkiewnosłowiańskiej wspólnotie kulturalno-językowej // Sprawozdania z posiedzeń komisji oddziału PAN w Krakowie. Lipiec-grudzień, 1962. S. 449—454; *Idem.* Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition // Die Welt der Slaven. 1962. 7 (1). S. 1—26; *Idem.* A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica // Comunicazioni al V Congresso Internazionale degli Slavisti. Roma, 1963. P. 23. Опубликовано также в Ricerche slavistiche. 1963. 11. *Толстой Н. И.* К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 52—66; *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // ТОДРА. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 675—678; *Backvis C.* Quelques études sur l'histoire de la littérature en Russie // Revue belge de philologie et d'histoire. 1961. 40 (3). P. 864—887; *Дуйчев И. С.* Итальянская книга по истории древнерусской литературы // ТОДРА. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 552—568; *Mošin V.* O periodizaciji rusko-južnoslavenskih kniževnih veza // Slovo. 1962. 11—12. S. 13—130; *Moszyński L.* Cyrylometodiana na V międzynarodowym kongresie slawistów w Sofii (17—23.IX.1963) // Rocznik



slawistyczny. 1965. 24 (1). S. 153—154; *Birnbaum H.* Zur Sprache der Methodvita // *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven*, 863—1963. Köln; Graz, 1964. S. 329—361.

<sup>9</sup> (с. 405). *Meillet A.* Esquisse d'une histoire de la langue latine. 6<sup>e</sup> éd. Paris, 1928. P. 281—282.

<sup>10</sup> (с. 406). «Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut thiotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur».

<sup>11</sup> (с. 406). Ср. *Ван-Вейк Н.* История старославянского языка / Пер. с нем. В. В. Бородич. М., 1957. С. 13—36.

<sup>12</sup> (с. 407). См. на эту тему *Dostál A.* Staroslověnský jazyk, jeho strukturní charakteristika a lokální typy // *Československé přednášky pro V. mezinárodní sjezd slavistů v Sofii*. Praha, 1963. S. 11—28. «Domnívám se, — пишет профессор Досталь, — že mezi jazykem staroslověnským a církevnoslověnským nejsou takové rozdíly, že bychom je museli pokládat za dva různé jazyky, nýbrž naopak že jde v podstatě o jazyk jeden s některými změnami nebo odchylkami».

<sup>13</sup> (с. 407). Ответы В. Анохиной и Р. М. Цейтлин на вопрос № 3 анкеты, касающейся славянских литературных языков, приуроченной к V съезду славистов, дают представление о всеобщих колебаниях по данному поводу. В. Анохина допускает «гипотезу» о литературном церковнославянском языке, общем для восточных и южных славян, но ее понятие «нормы» проистекает из понятия «исправление книг». С другой стороны, Р. М. Цейтлин попросту заявляет, что никогда не существовало единого церковнославянского языка: «Такого однородного, единого языка не существовало в действительности, несмотря на всю близость между собой русского, сербского, хорватского, чешского церковнославянского языков».

<sup>14</sup> (с. 407). В отношении болгарского проблема осложняется тем обстоятельством, что болгарские историки языка охотно отождествляют, с одной стороны, старославянский и церковнославянский языки, а с другой — древнеболгарский и литературный среднеболгарский, так что исследование отношений между разговорным (или «народным») болгарским и церковнославянским переносится в область отношений между разговорным и письменным языком (см., например, *Миричев К.* Историческа граматика на българския език. 2 изд. София, 1963. С. 8 и сл.). Что касается сербского, см. *Роповић I.* Geschichte der serbokroatischen Sprache. Wiesbaden, 1960. S. 633 и далее, где понятия «Kirchensprache», «Kirchenrussisch», «Kirchenserbisch» и «volkstümliche» «serbische» Sprache не разграничиваются вне филологической и риторической традиций, что не позволяет нам прийти к определению «Schriftsprache» с точки зрения описания языка. Именно в рамках этой проблемы разворачиваются дискуссии на предмет литературного русского языка в Средние века. См. по этому вопросу: *Šahmatov A.*,

Shevelov G. Y. Die kirchenslavischen Elemente in der modernen russischen Literatursprache. Wiesbaden, 1960; Виноградов В. В. История русского литературного языка в изображении акад. А. А. Шахматова // Филологические прегледы. Београд. 1964. Кн. 3—4. С. 65—88; Виноградов В. В. Состояние и перспективы развития советского славяноведения // Вопросы языкознания. 1959. № 6. С. 3—17, см. в особенности С. 14—15; Hüttl-Worth G. Проблемы межславянских и славяно-неславянских лексических отношений // American Contributions to the Fifth International Congress of Slavists. The Hague, 1963. P. 133—152; Виноградов В. В. Основные проблемы изучения образования и развития древнерусского литературного языка. М., 1958. С. 41 и след. В доказательство актуальности нашей проблемы можно привести цитаты из статей Бориса О. Унбегауна: L'héritage cyrillo-méthodien en Russie // Cyrillo-Methodiana: Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863—1963. Köln; Graz, 1964. S. 470—482 и Le russe littéraire est-il d'origine russe? // Revue des Études slaves. 1965. P. 28: «Все отношения между древнеславянским и русским с XVIII в. до нашего времени, — пишет профессор Унбегаун, — должны быть переосмыслены с точки зрения происхождения литературного русского языка из древнеславянского». На мой взгляд, прежде чем делать подобные выводы, следует разобраться в этой проблеме с методологической точки зрения. Именно поэтому я пытаюсь в этой статье дать определение «церковнославянскому» и «древнеславянскому» языкам. Я думаю, что Унбегаун все-таки прав, когда он утверждает, что «история этого древнеславянского языка еще не написана, и не существует даже предварительных работ о нем...» (L'héritage... P. 473).

<sup>15</sup> (с. 407). Речь идет о проблеме, жизненно важной для славянских штудий; на этом настаивали уже в начале великого языкового и общелингвистического *renovatio*, предпринятого Пражским кружком (ср. TCLP. 1. Prague, 1929. P. 22).

<sup>16</sup> (с. 407). Slovník jazyka staroslověnského. 2. Úvod. Praha, 1959. S. XXVI.

<sup>17</sup> (с. 408). Ibid.

<sup>18</sup> (с. 409). Толстой Н. И. К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 52—66; Он же. Роль древнеславянского литературного языка в истории русского, сербского и болгарского литературного языков в XVII—XVIII вв. // Вопросы образования восточнославянских национальных языков. М., 1962. С. 5—21; Он же. Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина XVI—XVII вв.) // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963. С. 230—272.

<sup>19</sup> (с. 409). Толстой Н. И. К вопросу... Особенного внимания заслуживает предложенная на с. 66 периодизация.

<sup>20</sup> (с. 410). Эта проблема необычайно деликатная; мы касаемся здесь самой болезненной точки дискуссии, в которой русские слависты и, в частности,

В. В. Виноградов приняли самое горячее участие. По поводу функций норм, смешения стилей и их влияния на образование различных типов языка в рамках древнерусского, а также по поводу его двуязычия см. соображения В. В. Виноградова, представленные на заседании Международной комиссии славянских исследований в Риме в 1955 г. (Вопросы образования русского национального литературного языка // Вопросы языкознания. 1956. № 1. С. 3—25).

<sup>21</sup> (с. 412). Было бы интересно проследить, каков реальный состав южнославянских элементов в церковнославянском в более поздние эпохи. Если верно, что «in comparison with the Eastern and Western Slavic areas, which show a high degree of homogeneity and where we can clearly isolate a few major phonemic types, the Southern Slavic areas are highly differentiated and heterogeneous» (*Stankiewicz E. Towards a Phonemic Typology of the Slavic Languages // American Contributions to the Fourth International Congress of Slavists. P. 17*), то можно было бы предположить, что по окончании эпохи старославянского языка не было преобладания южнославянской нормы и что иные тенденции, в частности восточнославянские, имели большую возможность распространиться благодаря, в частности, их менее «диалектному» характеру.

<sup>22</sup> (с. 413). Ср. *Picchio R. A proposito della Slavia...* (см. примеч. 8). P. 21—22.

<sup>23</sup> (с. 413). *Толстой Н. И.* К вопросу... (см. примеч. 8). С. 59.

<sup>24</sup> (с. 413). С помощью изонорм возможно также описать более точно, «каким образом соотносятся различные изводы», для чего, по мнению Н. И. Толстого, «можно было бы воспользоваться аналогией с сообщающимися сосудами» (Взаимоотношение... (см. примеч. 18). С. 271 и 272).

<sup>25</sup> (с. 414). На недостаточность наших знаний церковнославянских текстов и необходимость срочно их исследовать указывает также *Dostál A. Staroslověnský jazyk...* (см. примеч. 12): «Protože dosud nebyly vykonány podrobné přípravné studie o těchto jednotlivých lokálních redakcích církevní slovanštiny, nebyly také vydány a zpřístupněny početné texty rukopisné i tištěné, psané v tomto jazyce, nemůžeme si dosud učinit přehledný obraz vývoje tohoto jazyka v jednotlivých zemích a nemůžeme proto podniknout jazykovou analýzu struktury těchto lokálně zabarvených variant staroslověnského jazyka» (S. 26—27); «z toho vyplývá pro slavistiku náležitý úkol intensivního zkoumání památek tohoto jazyka a jeho složitého vývoje» (S. 28).

<sup>26</sup> (с. 414). Ср. *Виноградов В. В.* Основные проблемы... (см. примеч. 14); *Он же.* Об образовании восточнославянских национальных литературных языков // Вопросы языкознания. 1960; *Он же.* Русская литература XI—XVII веков среди славянских литератур // ТОДРА. М.; Л., 1963. Т. 19.

<sup>27</sup> (с. 414). Несомненно, можно изучать одно и то же языковое явление с разных точек зрения, учитывая сложные пересечения влияний в ситуации культурных взаимодействий. Таков, например, случай различных уровней

литературного языка на Украине в XVII в. Ср. *Lesiów M.* Rola cerkiewizmów i polonizmów w ukraińskim języku pisanym XVII w. // *Z polskich studiów slawistycznych*. Seris druga. Warszawa, 1963. S. 341—348.

<sup>28</sup> (с. 414). Ср. *Roncaglia A.* Le origini... (см. примеч. 7), а также *Vidos B. E.* Il latino volgare come esempio di protolingua // Le «protolingue». Atti del IV convegno internazionale di linguisti. Milano, 1965. P. 16—33; дискуссия, в которой приняли участие В. Пизани, Е. Риск, С. А. Матрелли, Ж. Тибилетти, О. Парланджели. P. 27—33.

<sup>29</sup> (с. 414). «...perché lo latino è perpetuo e non corruttibile, e lo volgare è non stabile e corruttibile» (*Dante Alighieri*. II Convivio / Edizione critica a cura di M. Simonelli. Bologna, 1966. I. V. 7—8. P. 11).

<sup>30</sup> (с. 416). Примеры тому можно умножать. Я открываю хорошо известную книгу Стояновича и цитирую первую страницу из первого попавшегося мне на глаза «Родословия»: «Стефан же провѣнчанїи краљь, сынъ великаго жупана наменѣ, съ своею супружницею марїею, дъштерїю гръчьскаго цара алеѣа, роди сыни 4...» или на той же странице: «По радославу краљу прѣе краљевство драгославъ, братанць его, храпавы краљь» (Стари српски родослови и летописи / Средио ин Љуб. Стојановић. Ср. Карловци, 1927. (Српска краљевска академија. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. Одељ. I. Споменици на српском језику. Књ. 16). С. 49). Что это? Церковнославянский? «Древнесербский»? В имени Великого Неманя сохраняется местная форма родительного падежа на -е, но прилагательное на -аго говорит о том, что это выражение приобрело права гражданства в церковнославянской языковой общности, и т. д.

<sup>31</sup> (с. 416). *Jakobson R.* Principes de phonologie historique // *Jakobson R.* Selected Writings. Vol. 1. 's-Gravenhage, 1962. P. 220).

<sup>32</sup> (с. 417). По поводу литературы Дукли и ее автономности в рамках сербской традиции см. *Antologija stare srpske književnosti (XI—XVIII veka) / Izbor, prevodi i objašnjenja Đorda Sp. Radojičića.* Beograd, 1960. (Biblioteka «Antologija jugoslovenske književnosti»). S. 5. Что касается общей проблемы отношений между местными языками и церковнославянским как «языком международного общения», см. в особенности: *Виноградов В. В.* Различия между закономерностями развития славянских литературных языков в донациональную и национальную эпохи // V Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1963. С. 34). Виноградов не сомневается в том, что церковнославянский выступал в роли языка международного общения, и выразительно описывает диалектические отношения между ним и местными языками, но все же он считает церковнославянский своего рода «иностранным языком», роль которого якобы сопоставима с ролью латинского у поляков или латинского и немецкого у чехов. На мой взгляд, как раз такое понимание роли церковнославянского (который не «иностранный язык», а, наоборот, «литературный язык *Slavia orthodoxa*») и порождает множество недоразумений.

<sup>33</sup> (с. 417). Единая панорама церковнославянской литературы позволила бы нам более органичным образом рассмотреть различные проблемы, касающиеся славяно-византийских отношений. Я бы не сказал, что «переводы с греческого в большой степени содействовали развитию национальных славянских языков и литературы южных и западных славян» (*Dujčev I. Rapport complémentaire* (P. 428) au rapport de R. Jakobson «The slavic response to byzantine poetry» // *Actes du XII Congrès international des études byzantines*. Belgrade; Ochride, 1963; на доклад проф. Дуйчева в любом случае следует обратить особое внимание из-за огромного количества полезнейших библиографических данных, которые он приводит). Я бы скорее отметил, что «the focal problem in Byzantino-slavic literary studies» представляет собой «the history of Church Slavonic Literature» (*Jakobson R. The slavic response...* P. 264). Тенденция недооценивать общую роль церковнославянской литературы привела к тому, что представители национальных филологий не признавали литературных достоинств за многими средневековыми текстами. По поводу сербских «Биографий» можно также отметить, что «ihre im eigentlichen Sinne literarhistorische Erforschung steckt dagegen noch in den Anfängen. Sie teilen dieses Schicksal mit einem Grossteil der mittelalterlichen Literatur der orthodoxen Slaven» (*Schmaus A. Die Literarhistorische Problematik von Domentijans Sava-Vita* // *Opera Slavica*. 4. Göttingen, 1963. S. 121).

<sup>34</sup> (с. 418). *Vaillant A. Manuel du vieux slave*. 1. Paris, 1948. P. 13.

<sup>35</sup> (с. 418). См., например, в качестве одного из многочисленных примеров на уровне школьного учебника. *Диневков П.* Стара българска литература. Ч. 1. София, 1948. P. 10: «А когато чрез книжнината старобългарският език минава в употреба у руси, сърби и други славянски народи, създават се така наречените редакции или изводи — руски, сръбски и пр.»

<sup>36</sup> (с. 418). Ср. *Hamm J. Staroslavenska gramatika*. Zagreb, 1958. S. 189.

<sup>37</sup> (с. 419). *Ibid.* (Я цитирую здесь грамматику профессора Хамма, поскольку его работа — одна из наиболее ценных; в ней проблема, скрывающаяся за терминологией, обсуждается очень тонко. Однако на двусмысленность понятия «извода» нужно было бы обращать внимание во многих других работах по филологии и лингвистике.)

<sup>38</sup> (с. 419). См. *Dante Alighieri. La Commedia secondo l'antica vulgata* / A cura di G. Petrocchi. Introduzione. Milano, 1966. Vol. 1. P. 79.

<sup>39</sup> (с. 420). Заметим все же еще раз, что понятие «испанская латынь» или «сербский церковнославянский», позволяя локализовать тот или иной текст, тем не менее не дает нам права сомневаться в функциональном единстве ни латыни, ни церковнославянского в целом. «...The „dialectal“ differences may be in fact differences between speech of high and of low cultural level, so that stylistic differences are elevated into facts of linguistic geography» (*Löfsted E. Late Latin*. Oslo, 1959. P. 40; см. *Wartburg W. von*

Zeitschrift für romanische Philologie. Bd. 55. S. 375). По поводу испанской латыни и текстов, опубликованных Менендесом Пидалем, А. Мейе (Esquisse... (см. примеч. 9). P. 281) обращает внимание на тот факт, что «автор явно старался писать на латыни, и испанский проникает в текст вопреки его воле».

**Часть III**

**SLAVIA ORTHODOXA  
ПОЭТИКА ЛИТЕРАТУРЫ**





## Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства\*

1. В своей книге «Развитие русской литературы X—XVII веков»<sup>1</sup> Д. С. Лихачев обращается среди прочего к ряду полемических замечаний<sup>2</sup>, высказанных им в 1961 г. по поводу моей концепции *Slavia orthodoxa* (= «православное славянство») в приложении к изучению так называемого второго южнославянского влияния<sup>3</sup>. В то время моя интерпретация средневекового литературного наследия восточных и балканских славян как наднационального выражения *Slavia orthodoxa* и «церковнославянской языковой общности» считалась спорной. Некоторые представители славянской национальной (или патриотической) филологии с подозрением смотрели на эту идею. Ставилось под вопрос само существование церковнославянского языка как наднационального литературного языка<sup>4</sup>. Что касается термина *Slavia orthodoxa* / православное славянство, считалось, что он слишком сильно подчеркивает религиозный характер славянского средневекового наследия<sup>5</sup>.

В своих последующих трудах по этому вопросу Д. С. Лихачев не упоминал мои исследования. Однако мне приятно видеть, что мой бывший оппонент стал авторитетным сторонником идеи наднационального сообщества православных славян, так же как и идеи церковнославянской языковой общности. Благодаря ему некоторые важные явления, которые я старался описать, стали широко известны славистам. Д. С. Лихачев никогда не одобрял публично мои термины «церковнославянская языковая общность» и «православное славянство», но эти историографические формулы появились в его работах и широко приняты в настоящее время. Во втором издании

---

\* Пер. с англ. по изд.: Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa* // *Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University. Jerusalem, 1997. Vol. 1* / Ed. by L. Fleischman, O. Ronen, D. Segal. P. 1—33.

книги Лихачева «Поэтика древнерусской литературы», мы читаем, например, пассаж относительно «памятников болгарских, сербских и даже чешских, ставших общими для восточно- и южнославянских литератур без всякого перевода в силу общности церковнославянского языка». Несколькими строками ниже понятие *Slavia orthodoxa* / православное славянство используется как параллельное понятию языковой общности: «В литературах православного славянства можно наблюдать общие смены стиля, общие умственные течения, постоянный обмен произведениями и рукописями»<sup>6</sup>. Если я правильно понимаю эти заявления одного из самых выдающихся советских специалистов в области древнерусской литературы, нет оснований для дальнейшей дискуссии относительно этих основных характерных черт древнерусского и балканославянского литературного наследия.

Среди западных исследователей, обсуждавших понятия *Slavia orthodoxa* и «церковнославянской языковой общности», особого внимания заслуживает Х. Бирнбаум. Его последняя книга «On Medieval and Renaissance Slavic Writing» содержит ценный анализ принципов, которые должны применяться при «сравнительном исследовании церковнославянской литературы»<sup>7</sup>. Принимая в основном идею о культурной и языковой общности восточных и южных славян, Бирнбаум ставит важный вопрос о территориальных границах ареала *Slavia orthodoxa*. Как он правильно указывает, в средневековой *Slavia* существовали регионы, которые, несмотря на их принадлежность к церковнославянской языковой общности, не входили в юрисдикцию православной церкви (например, глаголическая область в Далмации и основанный императором Карлом IV Эмаусский монастырь в Праге)<sup>8</sup>. Я полностью согласен с этим замечанием. Действительно, я никогда не подразумевал, что культурная традиция *Slavia orthodoxa* зависела от церковной юрисдикции патриарха, митрополита или епископа данной области. Будет более правильным понимать *Slavia orthodoxa* как духовную общность с общим культурным наследием. Во избежание дальнейших недоразумений следует принять во внимание, что границы между ареалами *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* никогда не были точно установлены. До начала Нового времени в славянском мире существовали зоны смешанного, или перекрестного, влияния, например Великая Моравия, глаголическая область в Хорватии, Босния, Украина и Белоруссия. Это означает, что понятие *Slavia orthodoxa*, так же как и *Slavia romana*, более соотносится с культурной традицией, нежели

с территориальными или административными единицами. Если мы будем считать это культурное наследие системой понятий и норм, которая может быть сведена к общему идеологическому знаменателю, то изучение его характерных особенностей должно опираться на его инварианты. Действительно, суть наследия православного славянства состояла в его соответствии принципам, определявшим главные аспекты человеческой деятельности в рамках культурного и языкового сообщества *Slavia orthodoxa*. С этой точки зрения понятие *Slavia orthodoxa* должно отождествляться с передачей культурного наследия, т.е. с традицией. Для нашего исследования более важным является понять, что передавалось от поколения к поколению, чем обозначить границы ареалов, в которых развивалась и сохранялась сама традиция.

1.1. Отталкиваясь от нашего определения понятия *Slavia orthodoxa*, мы можем теперь изучить «язык» литературы православного славянства. Под «языком» литературы мы подразумеваем систему литературных знаков, содержание которых зависит от принятых в данной культуре условностей. Нам следует изучить «правила игры» литературы православных славян, чтобы расшифровать сообщения, передаваемые в литературных текстах.

Не следует недооценивать тот факт, что у православных славян письменность на протяжении веков оставалась привилегией воспитанной в религиозных традициях элиты. Используя формальные средства для передачи смыслового сообщения, писатель не мог применять тот или иной принцип риторики или поэтики, если он не соответствовал всеобъемлющей доктрине православия. Любая попытка истолковать большую часть произведений литературы православных славян без учета догматических оснований православия обречена на неудачу.

В рамках традиции *Slavia orthodoxa* Священное Писание, творения отцов церкви, решения вселенских соборов, так же как и любое определение понятий, сформулированное авторитетными представителями христианства (включая священные особы императоров, князей и других правителей, руководящих светской жизнью), использовались в качестве семантических критериев. Без близкого знакомства с этими источниками истины мы не сможем понять подлинного значения многих литературных текстов. Поскольку идея «правописания» (орфографии) была неразрывно связана с идеей «православия» (ортодоксии), ее влияние на литературную деятельность выходило далеко за рамки правописания или грамматической

правильности. Священное Писание было не просто источником истины относительно значений слов или словесных конструкций. Оно представляло собой образец для подражания, т.е. также и идеал риторического мастерства<sup>9</sup>. С этой точки зрения подражание священным или авторитетным текстам христианской традиции превращалось в риторический прием. Именно к этому приему мы и должны обратиться, стараясь понять «правила игры», поэтику древнерусской или средневековой литературы балканских славян. Конечно, существовало много типов, уровней и способов практического приложения этих правил. Это разнообразие может снабдить нас конкретным материалом для изучения православно-славянской «грамматики поэтики»<sup>10</sup>.

1.2. Как православные славянские писатели создавали свои произведения? Следовали ли они точно определенным правилам риторики и поэтики или просто полагались на практическое подражание авторитетным образцам? Любая попытка ответить на эти важнейшие вопросы, которая неизбежно поставит нас и перед другими техническими проблемами, серьезно затруднена отсутствием средневековых славянских сочинений по теории литературы. Поэтому представляется целесообразным поискать фактические данные в самих текстах. Так как нам точно не известно, какие литературные средства использовали православные славянские писатели, нам сначала следует выяснить, в какой степени православная славянская книжность на практике использовала те или иные формальные литературные приемы. Совместив наше общее знание идеологических источников православной славянской литературы с данными, полученными в результате структурного и формального анализа текстов, мы можем получить достаточно точное описание принципов, использовавшихся православными славянскими писателями в их работе. Известно, что Ветхий и Новый Заветы были высочайшими образцами для письменного творчества и священными источниками интеллектуального вдохновения. Но что можно сказать о том, каким образом православные славянские авторы использовали эти образцы и источники?

Можно было бы ожидать, что современные исследователи средневековой славянской литературы сосредоточат свои научные усилия на изучении этой проблемы. Однако этого не происходит, по крайней мере это следует из последних обзоров средневековой русской, сербской или болгарской литературной истории. Этот

недостаток может объясняться широко распространенной среди современных исследователей склонностью воспринимать «литературу» как свободное выражение «творческого воображения». Долгое время считалось, что творения средневековых славянских писателей не могут представлять настоящей литературной ценности из-за пассивного принятия заранее установленных идей и формул. Из-за такого критического отношения многие исследователи восточно- и южнославянской средневековой литературы пытались отрицать либо преобладание религиозного догматизма в этих памятниках, либо их литературную ценность. В обоих случаях то, что можно назвать поэтикой средневековой православно-славянской догматической традиции, не могло стать основным объектом исследования. Но в настоящее время положение меняется как в славистических исследованиях, так и в других областях литературоведения. Не многие ученые будут сегодня возражать против беспристрастного изучения формальных литературных приемов, характерных для большого числа произведений средневекового православного славянства<sup>11</sup>.

2. Многие средневековые православные славянские литературные произведения могут быть истолкованы как примеры библейской экзегетики. Их композиция, язык, образность и тематика следуют образцу творений евангелистов, отцов церкви или авторитетных христианских толкователей Библии более позднего времени. Поэтому они сводят различные стили к общему стилистическому знаменателю, создавая композиционную схему, которая может привести в замешательство современного читателя. Кажется не вполне подходящим применять понятие «литературных жанров» к этому виду словесного искусства. Вернее будет говорить о функциональных приемах для передачи сложных сообщений в зависимости от темы, особенностей аудитории и практического предназначения произведения. В рамках традиционных типов христианского красноречия, таких как историческое повествование (летописи, повести), гомилетика (поучения и проповеди) и биография (агиография и жития выдающихся личностей православной традиции), писатель мог обратиться к богатой гамме формальных средств, предоставляемых библейскими текстами. Из-за этого постоянного обращения к образцам риторические средства действовали как набор знаков, семантическая функция которых зависела от общего «референта», находящегося вне конкретных текстов. Используя правила композиции, наличествующие в «высших» словесных структурах, значительная

часть произведений средневековой православной славянской литературы предполагала двойной уровень прочтения. Это означает, что словесные знаки должны были толковаться при помощи двойного кода — их непосредственного контекста и исходного образца. Любое слово или предложение могло заключать в себе «намек» на другие, совершенные, слова и предложения, написанные боговдохновенными авторами. Эти «намекы» могут быть разбросанными по тексту формальными приемами или же основными тематическими мотивами повествования. В последнем случае структура письменного текста будет заключать в себе отсылку к «типам», т.е. к образцам или совершенным примерам, следующим правилам библейской «типологии»<sup>12</sup>. Любой искушенный читатель знал, что эти два смысловых уровня, соответствующих «смыслам» Писания, были в равной мере истинными. Произведения, написанные в этом духе и в соответствии с этой техникой, определенно требовали знакомства с библейской экзегетикой. Однако и те читатели, которые были не способны постичь «высшее значение», т.е. скрытый «духовный» смысл данного текста, не были оставлены в темноте. Буквальный смысл произведения мог также действовать в качестве самоуправляемой семантической структуры, способной создать поучительно-воспитательный эффект. С этой точки зрения «правила игры» можно считать одинаковыми как для *Slavia orthodoxa*, так и для любой другой средневековой литературной цивилизации, развивавшейся в рамках иудео-христианской традиции. В любом случае сведение такого типа литературы только к ее буквальному смыслу ограничивает восприятие ее действительного значения. Интересно, воздействует ли до сих пор это ограничение на нашу интерпретацию многих произведений средневековой православно-славянской литературы.

2.1. Только широкое изучение большого корпуса православно-славянских текстов может показать, сколь многие из них действительно зависели от «смысла», т.е. от разных уровней значений. Чтобы правильно истолковать эти тексты, необходимо использовать приемы истолкования, обычно использовавшиеся при изучении аллегорических, иносказательных и символических сочинений. Этой актуальной задаче слависты должны посвятить достойную часть своей энергии. В настоящее время даже ограниченные результаты моего предварительного исследования могут считаться заслуживающими внимания.

В некоторых православных славянских сочинениях постоянно используется особый композиционный прием. Цель его — связать

буквальный и духовный смысл произведения. Чтобы достичь этого эффекта, писатель представляет читателям (в условных границах риторических структур) основную тему, т.е. «высшую» тему, объясняющую скрытый смысл каждого земного события, о котором идет речь в повествовании. Так как «истинное значение», т.е. духовный смысл словесного выражения, может быть определено в свете боговдохновенных слов, в качестве общего референта часто используется Библия. Задача читателя — установить точную семантическую связь между буквальным и духовным смыслом, не отделяя их при этом друг от друга. Я называю этот прием *тематическим ключом*. Он может состоять как из прямых цитат из Писания, так и из косвенных отсылок к священным текстам.

Поскольку библейские отсылки появляются в литературе православных славян в различных контекстах, их простое присутствие едва ли может быть истолковано как некий отличительный признак. Чтобы помочь читателю понять их маркирующую роль, они должны появляться в маркированной позиции. Без сомнения, определить такой важный композиционный признак — значит внести вклад в лучшее понимание семантики композиции средневековой православной литературы.

Мое исследование касается именно этого аспекта структурной семантики. Действительно, то, что я называю *библейскими тематическими ключами*, встречается в структурно отмеченных местах, обычно в начале *expositio*, т.е. либо в первых строках текста, либо непосредственно после введения, если таковое имеется. Библейские тематические ключи предоставляли читателю общие отсылки, касающиеся взаимодействия «смыслов». Благодаря этим маркерам читатель мог найти ключевые слова, которые помогали ему обнаружить скрытое значение исторических и собственно художественных произведений православной славянской литературы. Как только читатель получал в свои руки тематический ключ, весь текст в целом получал для него новое значение. Тема, заявленная в начале, могла развиваться в лейтмотив, управляющий семантической системой произведения.

Избранные примеры, данные ниже, должны помочь современному читателю понять, как средневековый читатель *Slavia orthodoxa* мог реагировать на некоторые тексты, дошедшие до нашего времени.

3.1. Отчетливый тематический ключ мы находим в начальных фрагментах «Жития Константина» и «Жития Мефодия»<sup>13</sup>.

## «Житие Константина»

Богъ милостивъ и щедръ (а), ожидае покаѣниѣ чловѣчско (b), да быше вси сыпасени были и въ разуумъ истиньный (с) пришъли, не хоцетъ бо сьмръти грѣшъникоу, нъ покаѣнию и животоу (d), аще и наипаче прилежить на злобоу, не оставляеъ чловѣча рода отъпасти ослаблѣниѣмъ и въ съблазнь неприязниноу приити и погыбноути (e), нъ на каѣжде лѣта и врѣмена не прѣстаеъ благодѣти творе намъ много (f), ѣко испрѣва даже и до нынѣ патриархы же прѣвѣе и отцы и по тѣхъ пророкы а по сихъ апостолы и моученикы, праведьными моужи и оучители избирае ихъ отъ многомльвѣнаго житиѣ сего (g). Знаеъ бо Господь свое, иже ѣго соутъ, ѣкоже рече: овецѣ моѣ гласа моего слышетъ и азъ знаю ѣ и именемъ вызываю ѣ и по мнѣ ходетъ и азъ даю имъ животь вѣчъный (h). ѣже сътвори и въ нашъ родъ, въздвигъ намъ оучителя сего, иже просвѣти (i) ѣзыкъ нашъ, слабостию омрачъше оумъ свои, паче же лъстию диаволѣю, не хотѣвъше въ свѣтъ божиихъ заповѣди ходити (j)<sup>14</sup>.

(a) Пс. 85 (86): 5, 15; Пс. 102 (103): 8; Пс. 110 (111): 4; Пс. 114 (115): 5; Исх. 34: 6—7; Неем. 9: 17, 31; Иоил. 2: 13, Ион. 4: 2.

(b) Иер. 26: 13; Деян. 17: 30; Мк. 14: 4, 1: 15.

(c) 1 Тим. 2: 4 (ср. Неем. 9: 20; Сир. 1: 17; Ин. 8: 32; 14 и 16; 2 Кор. 4: 2—6; 2 Тим. 3: 17; Ин. 17: 20—23).

(d) Иез. 33: 11 (ср. Иез. 3: 17—21 и 5: 20). О покаѣнии ср. примеч. (b).

(e) 1 Кор. 10: 6—13 (ср. Мф. 6: 13; Иак. 1: 13—14).

(f) Деян. 14: 16—17; Ефес. 4: 1.

(g) Ефес. 4: 11; 1 Кор. 12: 28; Еф. 2: 19.

(h) Ин. 10: 3, 14, 27—28.

(i) Мф. 5: 14—15.

(j) Пс. 77(78): 10; Пс. 85(86): 11; Ис. 42: 24; Вар. 4: 13 и 4: 2.

## «Житие Мефодия» (I и II)

(I, 12) Нъ не остави Богъ великою милостию и любвью (a) до коньца челоуѣкъ (b), нъ на коѣждо лѣто и врѣмѣ (с) избира моужа и ѣви людѣмъ дѣла ихъ и подвигъ да сѣ тѣмъ подобаще вси на доброу оустили... (d)<sup>15</sup>

(a) Ср. ЖК (a)

(b) Ср. ЖК (d)

(c) Ср. ЖК (f)

(d) Ср. ЖК (f-g)



(II, 1) По сихъ же всѣхъ (e) Богъ милостивый, иже хощеть да бы всакъ чловѣкъ спасень былъ и въ разоумъ истинный пришълъ (f), въ наша лѣта (g) языка ради нашего (h), о немъже сѧ не бѣ никътоже николиже попеклъ, на добрыи чинъ въздвиже (i) нашего оучителя блаженаго Меѳодиа, югоже всѧ добрына дѣтели и подвигы прилагающе сихъ оугодницѣхъ по единому не постыдимъ сѧ<sup>16</sup>.

(e) Ср. ЖК (g) и ЖМ I

(f) Ср. ЖК (c)

(g) Ср. ЖК (c)

(h) Ср. ЖК (i)

(i) Ср. ЖК (g)

Структурное соответствие между начальными фрагментами обоих житий столь впечатляюще, что следует специально рассмотреть гипотезу об их зависимости от общих идеологических и композиционных образцов<sup>17</sup>. Агиограф (или агиографы) хотел представить «Жития» Константина-Кирилла и его брата Мефодия как примеры, которым будут подражать благочестивые православные славянские читатели. Более того, провозглашая образцовое значение деяний Константина и Мефодия, «Жития» доказывают их зависимость от прямого воздействия божественной Благодати. Желая привлечь читательское внимание именно к этому смыслу обоих агиографических повествований, автор (или составитель) каждого «Жития» был вынужден обратиться к набору библейских цитат или косвенных отсылок. Действительно, слова Писания легко могут передать двойной смысл: с одной стороны, относящийся к «Житию» как к историческому повествованию, а с другой — объясняющий теологическое значение того же самого повествования в свете божественной правды. Любой опытный читатель Священного Писания мог легко расшифровать это экзегетическое сообщение. Действительно, эти вводные строки представляют собой явный тематический ключ. Набор тщательно подобранных цитат отражает действие Благодати во вдохновенной апостольской деятельности Константина-Кирилла и его брата Мефодия. Следовательно, мы можем истолковать экзегетический мотив, заключенный в тематическом ключе, таким образом: преемственность Благодати в человеческой истории в наше время представлена «учителями», которые являются духовными наследниками избранных ветхозаветных пророков и новозаветных апостолов; Константин-Кирилл и Мефодий — это вдохновленные свыше «учителя»,

избранники Божии, которые, будучи орудием божественной Благодати, несут Слово Божие новоизбранным славянским народам<sup>18</sup>.

Значение данного мотива в начальных строках «Житий» может ускользнуть от нашего внимания, если мы не опознаем библейские слова (кстати говоря, некоторые отсылки, перечисленные мною на полях, не были выявлены современными учеными) и не осознаем их контекстуальную функцию. Что касается последнего, то нахождение элемента, который я считаю тематическим ключом, в структурно маркированном месте, а именно непосредственно перед повествованием, кажется наиболее интересным. Более тщательное изучение текстового материала тематического ключа, с другой стороны, убедит нас в том, что мы действительно имеем дело с тщательно подобранной комбинацией цитат, постоянно подчеркивающих один и тот же экзегетический мотив.

Для теологического оправдания апостольской деятельности Кирилла и Мефодия особенно важно было подчеркнуть идею о том, что спасительное вмешательство божественной милости в человеческую жизнь не ограничено каким-то историческим периодом. Только провозглашение Константина-Кирилла и Мефодия непосредственными Божиими избранниками и орудием предопределенной Благодати может теологически обосновать их равноапостольный статус. Именно поэтому агиограф подробно останавливается на мотиве Божией милости и сострадания. Библейская цитата «Бог милостив и щедр», встречающаяся как в начале ЖК, так и во фрагменте ЖМ (которые с композиционной точки зрения являются одинаково маркированными), приобретает более широкую семантическую ценность, если мы вернемся к ее функциональному значению в свете комплексных перекрестных библейских отсылок<sup>19</sup>. В псалмах 85 (86), 102 (103), 110 (111) и 114 (116) восхваление Бога как «милостивого и щедрого» постоянно связано с основной темой готовности Господа вернуться к изначальному миру со своими испорченными созданиями (Пс. 85 (86): 7: «В день скорби моей взываю к Тебе, потому что Ты услышишь меня»; Пс. 102 (103): 10: «Не по беззакониям нашим сотворил нам, и не по грехам нашим воздал нам»; Пс. 110 (111): 4: «Памятными соделал Он чудеса Свои; милостив и щедр Господь»), а также с мотивом указания Господом грешнику пути к спасению (Пс. 85 (86): 11: «Наставь меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей»; Пс. 102 (103): 7: «Он показал пути Свои Моисею, сынам Израилевым — дела Свои»; Пс. 114 (116): 8: «Буду ходить пред лицом Господним на земле живых»).

Вместе с этим мотивом надежды на спасение человека библейская формула «милостив и щедр Господь» вызывает в памяти примеры вмешательства Благодати в человеческую историю, рассказанные пророками. Эта формула приложима к самоопределению Бога, данному Моисею в Исх. 34: 6—7: «И прошел Господь пред лицом его и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление...». В книге пророка Неемии этот же самый мотив представляет надежду страдающих людей: «Но они и отцы наши упрямствовали, и шею свою держали упруго, и не слушали заповедей Твоих; не захотели повиноваться ...Но Ты Бог, любящий прощать, благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый, и Ты не оставил их» (Неем. 9: 16—17); «Но, по великому милосердию Твоему, Ты не истребил их до конца, и не оставлял их, потому что Ты Бог благий и милостивый» (Неем. 9: 31). В книге пророка Иоила вновь звучит эта вера в божественное сострадание как последнее предупреждение перед наступлением саранчи: «Раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь к Господу Богу вашему; ибо Он благ и милосерд, долготерпелив и многомилостив и сожалеет о бедствии» (Иоил. 2: 13). Божья милость даже сильнее рвения пророков, что в отчаянии признает Иона, введенный в заблуждение спасением Ниневии: «Потому я и побежал в Фарсис, ибо знал, что Ты Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и сожалеешь о бедствии» (Ион. 4: 2). В сознании христианских читателей эта симфония созвучных ветхозаветных изречений, подчеркивающих лейтмотив Божией милости и благодати, могла бы достичь кульминации в экзегетических словах апостола Павла: «Такую уверенность мы имеем в Боге через Христа» (2 Кор. 3: 4).

Действительно, христианское толкование божественной милости и благодати становится более ясным в словах ЖК, следующих непосредственно за библейской цитатой: «Ожидае покаѣниѣ чловѣчьско...». Ветхозаветные свидетельства о готовности Господа простить тех, кто слышит его голос (например, в Иер. 26: 3: «Может быть, они послушают и обратятся каждый от злого пути своего, и тогда Я отменю то бедствие, которое думаю сделать им за злые деяния их»), следует понимать с христианской точки зрения как предсказание грядущего спасения в век христианского покаяния. По словам апостола Павла, обращенным к афинянам в Деян. 17: 30 («Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям

всем повсюду покаяться»), понятие покаяния близко к понятию «превращения», «изменения сознания» (в греческом тексте Деян. 17: 30 идея о том, что пришло время всем людям изменить их жизнь выражена глаголом *μετανοεῖν*). Таким образом, тема готовности Господа ожидать покаяния людей становится в контексте этого тематического ключа аллюзией недавнего обращения славян в христианство. Терпение и провидение Бога есть гарантия того, что поздняя *μετάνοια*, т.е. недавнее обращение/покаяние славян ни в коей мере не подразумевает более низкого достоинства православной славянской общности в сравнении с другими общностями, ставшими частью христианской культуры в благословенные времена первых апостолов.

Божие терпение было теологически истолковано авторами ЖК и ЖМ, которые обратились для этого к важнейшей цитате из 1-го Послания апостола Павла к Тимофею: «да быше вси съпасени были и въ разоумъ истиньныи пришьли» (ЖК I, ЖМ II, 1 Тим. 2: 4). И снова умелое вплетение библейских отсылок в новый контекст, который выступает как объяснительное введение к «Житию», имеет целью дать библейское оправдание вдохновенного труда Кирилла и Мефодия. Бог не покинул славянский народ, оставив его в стороне от христианской паствы на столь долгое время, «не хоцеть бо съмрьти грѣшнику, нъ покаанию и животу» (ЖК I, ЖМ I). Это божественное слово надежды было передано пророку Иезекиилю: «Живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33: 11). Истинное значение этих слов подтверждается апостолом при обращении к язычникам: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10: 13). В свою очередь славянский агиограф подробно останавливается именно на этом библейском мотиве: «Аще и наипаче прилежити на злобу, не оставляеть чловѣча рода отъпасти ослаблєнїємъ и въ съблазнъ неприязниноу приити и погыбноути» (ЖК I).

Наибольшего внимания в этих начальных строках ЖК, которым соответствуют вступительные фрагменты ЖМ, заслуживает мастерское распределение отсылок к Ветхому и Новому Завету. Слова, заимствованные из Ветхого Завета, относятся к теме надежды, в то время как слова христианского Писания подчеркивают неизбежность спасения. Благодаря искусному использованию композиционной семантики, в целом текстовое оформление этого библейского

тематического ключа отражает общую идею поворотного момента в духовной жизни славян. Так как спасение — это счастливый результат всего процесса, последние предложения составлены в первую очередь из текстового материала Нового Завета, в частности из посланий апостола Павла.

Действительно, духом учения апостола Павла проникнуты наиболее важные фрагменты вводного тематического ключа, а также все последующее агиографическое повествование. Св. Павел был наивысшим образцом, которому кирилло-мефодиевская общность могла подражать, используя для этого культ своих первоучителей<sup>20</sup>. Кирилл и Мефодий — это новые иконы, означающие апостольский идеал, впервые воплощенный в св. Павле. Оправдание признанию их равноапостольными должно было быть найдено в библейских цитатах, к которым постоянно обращается агиограф в центральной части своего догматического введения. Идея преемственности божественной Благодати передается словами «нѣ на кажда лѣта и врѣмена не прѣстаеѣтъ благодѣти творе намъ много» (ЖК I, ЖМ I). Эти слова также могут быть поняты в свете экзегетического учения апостола Павла. В Деяниях апостолов (14: 8—18) рассказывается, как Павел, исцеляя хромого в Листре, так воодушевил толпу язычников, что они хотели принести жертву христианским апостолам. Но Павел и Варнава «громогласно говорили: ...мы — подобные вам человеки» и лишь выполняли волю «Бога Живого, Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них». Бог никогда не оставлял свои создания, «в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями» (Деян. 14: 16—17). В этих словах содержится христианский отклик на один из основных пассажей книги Премудрости Соломона. «Подлинно суетны по природе все люди, — читаем мы в Прем. 13: 1, — у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего». В той же главе Книги Премудрости, однако, говорится также, что «от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13: 5). Апостол Павел привлекает внимание язычников именно к этому «ключу». Не удивительно поэтому, что в ЖМ I эти слова из Премудрости встречаются в начале вводной главы<sup>21</sup>.

Автор-составитель «Жития» представляет здесь свой основной теологический аргумент, утверждая, что непрерывность божественной Благодати постоянно выражалась «яко испрѣва даже и до нынѣ, патриархы же прѣвѣѣ и отцы и по тѣхъ пророки, а по

сихъ апостолы и моученики, праведными моужи и оучители избираю отъ многомльвнаго житиѧ сего» (ЖК I). Это явная отсылка к фундаментальному экзегетическому мотиву из посланий апостола Павла к Ефесянам и Коринфянам. В Послании к Ефесянам читаем: «И Он поставил одних апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (4: 11–12). Чтобы понять основное значение тематического ключа, необходимо осознать, сколь важно здесь упоминание св. Павлом «пастырей и учителей» (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους) как продолжателей дела пророков, евангелистов и апостолов. Это дает апологетам «наставников и учителей»<sup>22</sup> славянского народа веский библейский аргумент, теологически оправдывающий предопределенную миссию Кирилла и Мефодия. То же самое может относиться к словам апостола Павла: «И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (1 Кор. 12: 28). Здесь достоинство учителей рассматривается в рамках сакральной церковной иерархии. Следовательно, представители кирилло-мефодиевской общности в полемике с общепризнанными церквями Рима и Константинополя могли отстаивать право создавать свою собственную церковную иерархию внутри вселенской церкви. Это требование могло найти опору в словах апостола Павла из Послания к Ефесянам: «Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (2: 19–20).

Все библейские отсылки, рассмотренные нами в связи с этим пунктом, ясно подчеркивают один лейтмотив, а именно непрерывность действия божественной Благодати на протяжении веков человеческой истории; при этом нет различия между теми, кто получил откровение в прошлом, и теми, кто был призван Господом в последний момент<sup>23</sup>. Отсюда и приравнивание «учителей» к апостолам. Полемическая цель этого тезиса, представленного в качестве тематического ключа, помогающего читателю правильно истолковать «Житие» в целом, ясна: Божья воля, а не воля какого бы то ни было земного авторитета решает, кому быть спасенным, когда и кем. Эта идея снова возникает в последующих предложениях. Сначала агиограф обращается к Евангелию от Иоанна, чтобы разоблачить духовную слепоту тех, кто не видит истины Отца в

провиденциальном замысле Иисуса Христа: «Знають бо Господь своею, иже юго соуть, иакоже рече: овыце мое гласа моего слышать и азъ знаю ю и именемъ възываю ю и по мнѣ ходить и азъ даю имъ животъ вѣчный» (ЖК I и Ин. 10: 27–28). После этой цитаты заключение тематического ключа вновь сосредоточивает внимание читателя на боговдохновенной апостольской миссии Константина-Кирилла: «иже сътвори и въ нашъ родъ, въздвигъ намъ оучителя сего, иже просвѣти языкъ нашъ, слабостию омрачше оумъ свои, паче лъстию дияволію, не хотѣвше въ свѣтъ божіихъ заповѣди ходити» (ЖК I). Учитель — это тот, кто «просвещает» народ согласно определению апостольства, последовательно раскрытому в Евангелии (ср. слова Иисуса в Мф. 5: 14–16): «Вы — свет мира ...Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного». Помогая славянскому народу «въ свѣтъ божіихъ заповѣди ходити», учитель совмещает христианское откровение с исполнением ветхозаветного закона, как это показано в восхвалении мудрости пророком (ср. Вар. 4: 1–2: «Вот книга заповедей Божіих и закон, пребывающий навек... Обратись, Иаков, и возьми ее, ходи при сиянии света ее»).

Несомненно, что наше прочтение начального фрагмента ЖК (как и параллельного фрагмента в ЖМ) в свете его библейских источников может помочь уловить духовный смысл, скрытый за историческим повествованием о деяниях Константина-Кирилла. Именно эту задачу должен выполнять любой тематический ключ. Однако, чтобы полностью понять семантическую функцию данного объяснительного введения, мы должны пойти дальше в нашем исследовании. Поскольку любая отсылка к библейскому источнику подразумевает определенное истолкование самого этого источника, для установления контекстуального значения библейских отсылок следует уточнить, какой могла быть экзегетическая позиция автора этого введения. Чтобы уточнить это, необходимо вернуться к экзегетическим источникам, которыми пользовался автор, т.е. к авторитетным творениям отцов церкви, возможно оказавшим влияние на авторское истолкование. Действительно, «язык» тематического ключа может быть понят только посредством исчерпывающего изучения его культурного контекста, включающего идейные источники, как современные автору, так и ставшие уже частью догматической традиции. Используя эти методы текстуального и культурологического анализа, мы в конечном счете сможем решить еще целый ряд филологических проблем, например проблему взаимоотношения текстов

ЖК и ЖМ. Примечательно, что текстовой материал тематического ключа ЖК дважды встречается в разных фрагментах ЖМ, а именно в ЖМ I и в ЖМ II. Это не должно нас смущать, поскольку в ЖМ в действительности есть два «начала». ЖМ I содержит общее высказывание, которое с большими подробностями, чем в ЖК, иллюстрирует экзегетический принцип непрерывности действия Благодати в человеческой истории. ЖМ II, сказав о вдохновении свыше предшественников Мефодия, упомянутых в этом «предисловии», переходит к собственно житию, используя текстовой материал ЖК в качестве нового тематического ключа. Это подтверждает наше наблюдение, что средневековые славянские писатели могли различными способами распределять семантически и структурно маркированный текстовой материал, исходя из потребностей каждого текста. Как мы увидим в следующем разделе данной статьи, присутствие в одном тексте более чем одного тематического ключа не может считаться исключительным явлением в православной славянской литературе.

3.2. Чтобы понять семантическое взаимодействие духовного и исторического смыслов, характерных для древнерусского сочинения «Сказание о Борисе и Глебе» (Съказаниѹ и страсть и похвала сѣю мѣнкоу Бориса и Глѣба)<sup>24</sup>, благочестивому читателю в *Slavia orthodoxa* не обязательно было быть профессиональным знатоком Библии. В этом агиографическом повествовании духовный смысл каждого события прямо объясняется автором, так что читателю почти не приходится заполнять смысловую лауну. Библейские цитаты вводятся в ткань повествования и составляют его непосредственный экзегетический комментарий. Таким образом оба «текста»<sup>25</sup> — духовный и исторический — становятся составными частями общего контекста. Благодаря контекстуальному объяснению сама «история» в ее земном значении становится теологической истиной, буквальной аллегорией своего библейского образца. Агиограф излагает события и толкует их как символы, так что они приобретают ясность откровения. Борис и Глеб осознают «высший» смысл земной истории, в которой они являются основными действующими лицами. Именно сознание того, что их страдание принадлежит к «неподлинному» плану человеческой жизни, доказывает на протяжении всего агиографического повествования их святость.

«Высший смысл» святой истории о Борисе и Глебе, сыновьях киевского князя Владимира, убитых их братом Святополком, может быть сведен к простой формуле: лучше отдать жизнь за Господа, чем бороться за нечестивое существование на этой земле. Но,



твердо придерживаясь этого морального закона, братья утверждают также и политический принцип. Их мученичество становится вкладом в христианизацию политического уклада Киева. Когда их брат Святополк после смерти Владимира прибегает к насилию, чтобы избавиться от Бориса и Глеба как основных своих соперников, он все еще следует дохристианским правилам, по которым традиционно велась борьба за власть в Киевских землях. Борис и Глеб как апостолы новой концепции политической жизни впервые изменяют «правила игры». Они предпочитают смерть борьбе со своим братом, потому что являются знаменосцами нового закона, основанного на христианской вере. Их апостольская миссия ясно объяснена в словах Евангелия, используемых агиографом в конце повествования, когда он говорит об обретении мощей Бориса и Глеба и о чудесах, которыми было отмечено начало их культового почитания: «Нъ яко же рече ꙗко не можетъ градъ оукрыти съ врьхоу горы стоа, ни свѣщѣ въжъгъше споудъмъ покрывають, нъ на свѣтилѣ поставляють да свѣтитъ тьмьныа» (ср. Мф. 5: 14—15); «такo и си сѣа постави свѣтити въ мирѣ премногими чюдесы снати въ роусьскѣи сторонѣ велицѣи» (16v, 17—27)<sup>26</sup>. Добавляя контекстуальную метафору («свет» обоих святых не может быть сокрыт под безвестной землей) к божественной метафоре, употребленной Христом, когда он говорит об апостольском служении как о «свете мира», который невозможно держать под сосудом (Мф. 5: 14—15), агиограф приравнивает «свет» Бориса и Глеба к «свету» апостолов. Сравнение («такo») представлено здесь в качестве экзегетического комментария, т. е. как пояснение, которое помогает читателю правильно понять библейскую цитату. Этот же прием пояснения используется с той же целью во всем остальном произведении.

Духовный монолог Бориса, произносимый им перед мученической смертью, насыщен библейскими выражениями и образами, которые не всегда легко выявить и «опознать» как цитаты. Основной лейтмотив, однако, вполне ясен: земная власть и успех ничто по сравнению с вечной жизнью. Слова Бориса относятся также и к его «отцу» (т. е. князю Владимиру) «до того, как он принял святое крещение»: «...ако же и оцѣ мои преже сѣго крѣщения. славы ради и княжения мира сего и иже все мимоходить. и хоуже паоучины» (9g, 11—15). Теологически осведомленные читатели, безусловно, не упускали в этом контексте отсылку к явно отмеченным библейским мотивам: «Таковы пути всех забывающих Бога, и надежда лицемерна погибнет; упование его подсечено, и уверенность его — дом

паука» (Иов. 8: 13—14); «высиживают змеинные яйца и ткут паутину» (Ис. 59: 5). Однако используемый агиографом прием состоит не в том, чтобы полагаться только на экзегетическое умение читателя. Библейское значение слов святого объясняется несколькими строками ниже, когда Борис обращается непосредственно к библейскому источнику и говорит:

И нѣсть помощи ни отъ кого же сихъ ни отъ имѣннѣ. ни отъ множества рабъ ни отъ славы мира сего. тѣмъ и Соломонъ все прошѣдъ всѣа видѣвъ всѣа сътажавъ. и съвъкоупивъ рече: расмотривъ. всѣе соуѣта и соуѣтиѣ соуѣтию боуди... (10а, 3—13, ср. Екк. 1: 2).

Объяснение выходит за рамки библейской цитаты. Провозглашая словами Соломона суету земной жизни, святой Борис как основной духовный персонаж, исполняющий роль не только мученика, но и учителя, дает читателям «Сказания» свою формулировку учения об оправдании: «Тѣкмо помощь ѿ добръ дѣлъ и отъ правовѣрнѣа и отъ нелицемѣрнына любъве» (10а, 13—16). Точная формулировка такого тонкого догматического принципа, как взаимоотношения между добрыми делами, верой и любовью — орудиями оправдания, подтверждает впечатление о том, что агиограф не хотел полагаться только на самостоятельное толкование читателем теологического послания, заключенного в тексте.

Допуская, что перед нами не «семантически открытый текст» (если иметь в виду теологическое и историческое значение каждого описанного события), можем ли мы надеяться, что найдем ключевое предложение, т.е. тематический ключ, который поможет нам понять общий смысл произведения? Ответ на этот вопрос может дать анализ композиционной и семантической функции фрагмента, который в нашем тексте предшествует введению (*expositio*), проведенный в соответствии с описанными выше принципами. И ответ будет положительным, так как тематический ключ находится в самом первом предложении, которым открывается агиографическое сочинение. Это цитата из Пс. 111 (112): 2—3: «Родъ правыхъ бл҃гословить сѧ рече прорѣкъ. и сѣмѧ ихъ въ бл҃гословении боудеть» (8b, 24—28). Если истолковывать произведение в целом, используя эти слова в роли ключа, становится понятным, что политическое послание, вплетенное в библейские темы, которые прямо объясняются в повествовании, является лейтмотивом. Святость Бориса и Глеба — предмет основного повествования, охватывающего весь текст, но это повествование, в свою очередь, зависит от другого

главного тезиса, касающегося святости династии Ярослава Мудрого. Ярослав, в конечном счете покаравший убийцу Бориса и Глеба, защищает их память и устанавливает новый политический порядок, основанный на принципах христианской правды. Что касается структуры повествования, то Ярослав выступает как новый герой другой истории, которая следует за житийным рассказом в собственном смысле слова. В действительности этот новый «эпизод» включает житие в более широкую семантическую сферу. Триумф Ярослава — это окончательная победа Бориса и Глеба как представителей «рода праведников». Благодаря Ярославу убиенные братья продолжают жить, в то время как их убийца, Святополк, погиб навеки.

Согласно толкованию, предложенному библейским тематическим ключом в начале произведения, Святополк нарушает и религиозный, и политический закон, подготавливая таким образом свое собственное поражение. Лейтмотив, введенный цитатой из Пс. 111 (112) в начале произведения, относится, таким образом, к более обширной семантической сфере, возникающей в результате появления на сцене Ярослава, и развивается до конца повествования. Чтобы подчеркнуть этот лейтмотив, агиограф использует в конце своего рассказа еще одну цитату, на этот раз из Пс. 51 (52). Эта цитата предлагает общее объяснение слепоты Святополка как разрушителя христианского закона в Русской земле. Погубив Глеба, убийцы уведомляют Святополка, что его приказ выполнен. Святополк «и си слышавъ възнесе ся срьдьцьмъ» (15а, 23), и агиограф так объясняет его самонадеянность:

И събысть ся реченоу псалмопѣвцемъ дѣдѣмъ. Чѣто ся хвалиши сильнии о зѣлобѣ. безаконіе въ съ днь неправдоу оумысли языкъ твой. възлюбилъ юси зѣлобу паче блѣгостынь неправдоу неже глаголаати правдоу. възлюбилъ юси всѣя глѣ потопныя и языкъ льстьвь. сего ради раздроушитъ тѣ богъ до коньца. въстѣргнетъ тѣ и преселитъ тѣ отъ села твоего. и корень твой отъ земли живоущихъ (15а, 23—15b, 6 и Пс. 51 (52): 3—7).

Налицо явная связь между основной идеей, содержащейся в начальном ключе («Родъ правыхъ блѣгословитъ ся»), и последними словами цитаты, относящейся к «корню» Святополка: «въстѣргнетъ тѣ и преселитъ тѣ отъ села твоего. и корень твой отъ земли живоущихъ». Лейтмотив этого произведения, содержащий политическое послание, может быть сформулирован следующим образом: праведное «семя» Ярослава Мудрого благословенно, а презренный

«корень» Святополка исторгнут с земли живущих. Именно структурно отмеченный начальный тематический ключ ставит акцент на библейском оправдании политического тезиса, который, вероятно, получил развитие в Киеве при князе Ярославе, чтобы утвердить священную миссию правящей династии.

3.3. По-видимому, авторы каждого сочинения выбирали библейские мотивы, руководствуясь не только своими собственными критическими суждениями. Если предпринять систематический сравнительный анализ библейских цитат, встречающихся во многих произведениях средневековой православной славянской литературы от Балкан до территории Руси, можно было бы реконструировать библейский корпус, который постоянно использовался для передачи традиционных экзегетических сообщений. Определение происхождения, границ и функций данного набора референтов, определявших «высший смысл» совершенно разных произведений, безусловно, способствовало бы лучшему пониманию догматических основ православной славянской средневековой поэтики и риторики.

Анализ двух фрагментов «Жития Константина» и «Жития Мефодия» уже показал, как один и тот же библейский материал может быть использован в различных контекстах для передачи одного и того же смысла. В агиографическом сочинении, посвященном Борису и Глебу, мы отметили мотив апостольского служения как духовного дара, который может быть дарован только Божественной благодатью — через избрание истинных «учителей» в подходящее время. Интересно отметить, что эти же композиционные и исторические темы встречаются также в сербском «Житии Симеона» («Житии Симеона Немани») XIII в., написанном Доментианом (ок. 1210—1264)<sup>27</sup>. Догматическое введение Доментиана, т. е. вступительная часть жития, которая предшествует собственно рассказу о жизни и деяниях Стефана-Симеона, содержит набор риторических и теологических аргументов, в течение веков являвшийся общим для значительной части литературной традиции *Slavia orthodoxa*. Текстовые заимствования из древнерусского «Слова о Законе и Благодати» Илариона, а также из другого произведения Доментиана — «Жития Саввы» — уже были отмечены в исследованиях (В. Джорович, Е. Голубинский, М. П. Петровский)<sup>28</sup>. Это был обычный способ создания литературных памятников у православных славян. Трудно говорить о каком-либо авторстве или даже «авторском праве» применительно к этому обществу (за исключением наиболее авторитетных и са크ральных текстов). Писатели должны были выступать как носители

истины, а не как создатели своих собственных мыслей и образов. Неудивительно поэтому, что они прибегали к заимствованиям из установленного набора формул.

Первая задача Доментiana — собственное духовное оправдание как писателя. «Житие Симеона Немани» начинается с заявления о безоговорочном признании автором божественной Благодати как единственного источника литературного вдохновения. Принципы своей «поэтики» автор излагает в соответствии с православным учением. Так как божественная Благодать есть единственный источник всего и через нее все «исходит свыше» (ср. Ин. 1: 17), писатель должен молиться, чтобы получить от благодати «разум», дабы Святой Дух «отворил ему уста» (ср. Пс. 50 (15): 15; Пс. 62 (63): 3), пока Господь «слово даст нам» (Пс. 67 (68): 11; Ис. 50: 4)<sup>29</sup>. Этот ясно выраженный принцип, равнозначный литературному манифесту, может быть сведен к общему теоретическому знаменателю, определявшему развитие значительной части православной славянской литературы. Почти два века спустя мы находим тот же принцип, выраженный в сходных словах и с опорой на те же самые библейские отсылки, в древнерусском «Житии Стефана Пермского» Епифания Премудрого<sup>30</sup>. В вводном заявлении Епифания авторитет тех же самых библейских источников, которые уже цитировались Доментianом (Пс. 50 (15): 15, Пс. 62 (63): 11, Ис. 50: 4), подчеркивается даже более сильно, так как русский автор провозглашает превосходство христианского вдохновения над «афинскими» риторическими техниками «писаний Платона и Аристотеля»<sup>31</sup>. Этот пример может только подтвердить впечатление о том, что нет смысла искать основные источники средневековой русской, сербской или болгарской «поэтики» вне православной славянской догматической традиции, столь ярко выраженной в сочинениях православных славянских авторов. Придерживаясь установленных принципов православной «теории литературы», эти авторы не всегда пассивно уступают духовным требованиям традиции. В соответствии со своей верой они провозглашают свои собственные концепции, полемически отвергая другие поэтические и риторические теории.

Оправдав свой литературный труд как попытку уловить истину, которая приходит свыше, Доментian привлекает внимание читателя к двойственной природе своего повествования. Он хочет объединить духовные усилия «небесных ангелов» и «человеческих потомков», чтобы прославить божию Благодать. В свете 1-го Послания апостола Павла к Коринфянам мы можем двояко интерпретировать это обращение к «ангелам и человекам»: с одной стороны,

в приложении к риторическим и теологическим умениям, ничего не стоящим без божественной любви и вдохновения (ср. 1 Кор. 13: 1: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий»); с другой стороны, в приложении к идее священного предназначения апостольского служения (ср. 1 Кор. 4: 9: «Ибо я думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти, потому что мы сделали позорищем для мира, для ангелов и человеков»). Так, пользуясь языком ангелов и людей, следующих божественному вдохновению, писатель превозносит действие Благодати Божией:

Слыши небо, и вьноушаи земле, и чини аньгельстии оудивите се, и роди чловечьстии вькоупѣ съберѣте се, и възвеличите бога съ мною, и възнесѣмь име юго вькоупѣ, нѣ аште и аньгели небесьнии и роди чловѣчьстии съберемь се вькоупѣ, нѣ и тоу и юште по достояннью не възможемь прославити юго за безчисльнуюю милость, юже сътвори испрѣва съ родомь чловѣчьскимь оть прѣваго Адама и до Ноа же и Авраама Исаака же и Иакова прѣжде закона, и съ закономь же великааго и богомоудрааго Моисеа, прѣвааго законоположьника, прослави на горѣ синаисѣѣ, законь прѣдавъ юмоу и избраннымь людемь своимь, прѣвомуо Израилю, и законь положивь имь, и пророкы пристави [12] древьннихь пророковь осиин чеди, и иныя [4] великыя, Исаиноу чедь, и прочиихь [70] слоужити светому законоположению; и по законѣ самосъвършенана благодать пришьдѣ Христось истиньныйи богъ нашъ плѣтию роди се оть прѣчистыя и приснодѣвы богородице, и по всемоу чловѣкомь оуподоби се развѣ грѣха, и пожи на земли съ нами, чловѣчская дѣѣ юко чловѣкъ и божьствьнана съвършае юко богъ, прѣвыи законь испльняе и прѣсъвършеную благодѣть яви, и светою ювангелие положи, и пристави врьховьна [12] апостола и великыя [4] ювангелисты, и яви ине [70] слоужити новой благодѣти ювангельской, юкоже пишеть Иоань великыйи ювангелисть: юко законь Моисеомь дань бысть, благодѣть же и истина Иисоу Христомь бысть. въ тои же благодѣти мнози любештеи бога явише се, безъчислна моученикъ и несвѣды светитель и множество прѣподобныхь и богоносныхь отьць, въ нихьже и сии светии и прѣподобныи и богоносныи отьць нашъ яви се въ послѣднѣе роды наше, тоюжде божьствною благодѣтию просвѣтѣвъ се, и богомь избрань бысть...<sup>32</sup>

Если сравнить это догматическое введение к «Житию Симеона Немани» со вступительными фрагментами «Жития Константина» и «Жития Мефодия», окажется, что в основе этих текстов лежит один

и тот же мотив: поскольку божественная Благодать действительна в наше время так же, как это было в прошлые века, апостольская деятельность боговдохновенных людей, которым было доверено свыше распространение Слова Божьего среди славян, может быть приравнена к деятельности первых апостолов.

Этот экзегетический мотив, по-видимому, превратился в догматическую формулу, используемую православными славянскими писателями в разное время и в разных регионах. Он также встречается, к примеру, в трактате черноризца Храбра «О писменех»<sup>33</sup>.

Как в «Житиях» Константина и Мефодия, так и в «Житии Симеона Немани» лейтмотив непрерывности, преемственности апостольского служения вплоть до настоящего времени используется для доказательства того, что миссия главного героя каждого из упомянутых агиографических повествований была вдохновлена свыше. Это может подтвердить впечатление о том, что существовал определенный корпус библейских текстов, из которого последовательно заимствовало материал значительное число православных славянских авторов. Тем не менее «Житие Симеона Немани» не может быть приписано к тому же типу агиографии, к которому явно относятся «Жития» Константина и Мефодия. Основная цель Доментиана — прославить деяния основателя новой правящей сербской династии. Это делает его агиографическое сочинение более близким к «Сказанию о Борисе и Глебе», нежели к «Житиям» первых славянских апостолов. Здесь нам необходимо выяснить, может ли считаться тематическим ключом процитированный выше вводный фрагмент. В соответствии с нашими структурными критериями данный фрагмент таковым не является, поскольку он непосредственно не предваряет повествование о жизни Симеона-Стефана Немани. Действительно, настоящий тематический ключ находится примерно тридцатью строками ниже, в композиционно отмеченном месте, в точности там, где мы и ожидали его увидеть, а именно, там, где агиограф завершает свое введение и переходит к рассказу о детстве главного героя. Этот тематический ключ содержит ту же цитату из Пс. 111 (112), которую мы уже выделяли в качестве тематического ключа в «Сказании о Борисе и Глебе»:

...такъ же и сего прѣподобнаго отьца нашего прозрѣ господь хотештоую быти въ немъ благодѣть свою и благочыстивыи хотеште родити се отъ нѣго и ѣко новоу Израилю сѣмени ѣго ѣвити се отъ нѣго, и прѣбольшую благодѣтию на конѣць просвѣтити се имъ; глаголетъ бо въ пѣснехъ Давидъ блажени, ѣже избра Господь и

приять ю, и память ихъ въ родъ и родъ и сильно на земли боудеть сѣме ихъ, и родъ правыхъхъ благословить се, и сѣме ихъ въ вѣку исправить се... (ср. Пс. 111 (112): 1—2)<sup>34</sup>.

Употребление одного и того же библейского тематического ключа в агиографическом сочинении о Борисе и Глебе и в житии св. Симеона Немани не может быть обусловлено чистой случайностью. Но необязательно также полагать, что между текстами этих двух памятников имело место прямое взаимодействие. Поскольку в обоих случаях мы имеем дело с прославлением священной миссии новой династии, есть основание считать, что похожие темы требовали для своего выражения сходных тематических ключей. Если это так, наша гипотеза о формировании в *Slavia orthodoxa* корпуса библейских формул, соответствующих ряду избранных тематических мотивов, представляется в значительной степени правдоподобной.

3.4. Некоторые наши соображения по поводу природы и функционирования библейских тематических ключей в средневековой литературе православных славян подтверждаются блестящим анализом «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, проведенным Л. Мюллером<sup>35</sup>. Это авторитетное древнерусское сочинение уже изучалось в качестве риторического образца и тематического источника для книжников *Slavia orthodoxa* более позднего времени<sup>36</sup>. Напомним, что перемещение семантически отмеченных текстов из одной области православной славянской общности в другую ни в коей мере не было изолированным явлением. Если сравнить идеологическую структуру этого «Слова» с памятниками, рассмотренными выше, можно увидеть, что основной тезис Илариона также опирался на образцовый мотив преемственности (благодаря силе и постоянному действию Благодати) апостольского служения вплоть до новых времен. Основным идейным мотивом здесь, как и в «Житиях» Константина и Мефодия, остается данное апостолом Павлом истолкование христианской апостольской Благодати как последнего откровения и исполнения ветхозаветной истины, предсказанной пророками. Однако, как и в трактате Храбра «О писменех», в «Слове» Илариона эта идея используется для доказательства превосходства апостольской эры Благодати над предшествующими веками человеческой истории. В то время как у Храбра дохристианская «низшая эпоха» соотносится с языческой культурой классической Греции, Иларион подчеркивает превосходство эры христианской Благодати над еврейским Законом. Этой риторической оппозицией



Иларион явно обязан аллегорическому поучению апостола Павла в Послании к Галатам. Центральная часть «Слова о Законе и Благодати» есть не что иное, как интерпретация — в традиционном стиле христианской гомилетики — Послания к Галатам. Апостол Павел говорит: «Ибо написано: Авраам имел двух сынов, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание. Это два завета... Мы, братия, дети обетования по Исааку. Но, как тогда рожденный по плоти гнал рожденного по духу, так и ныне... Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной» (Гал. 4: 22—31).

Исходя из этих слов апостола Павла, можно легко уловить основное значение предложенного Иларионом восхваления новокрещенной Владимиром Руси как детей «не рабы, но свободной». Тем не менее, даже если этот библейский источник имеет отношение к интерпретации аллегорической темы, в контексте «Слова» он не выступает в качестве *основного тематического ключа*. Основная тема лучше определяется как теологическая истина (а не как экзегетический мотив, в свою очередь зависящий от другой библейской темы) посредством Евангелия от Иоанна, которое Иларион цитирует в самом начале своего сочинения:

О законѣ Моисѣомъ данѣмъ. и ѿ бл҃годѣти и истинѣ їсѹ Христомъ бывшии. и како законъ ѿтѣде бл҃гдѣть же и истина. всю землю исполни. и вѣра въ всѣ языки простресѣ. и до нашего языка роускаго. и похвала кагану нашему Володимероу. ѿ него же крѣщеніе быхомъ. и мѣтва къ б҃г҃ж ѿ всеа землѣ нашеа. ꙗко бл҃гсви ѿч<sup>37</sup>.

То, что начальная цитата из Евангелия от Иоанна действительно является основным тематическим ключом, обеспечивающим правильное истолкование двух уровней значения в данном произведении, подтверждается в дальнейшем ее новым структурно маркированным появлением в конце вводной части. Иларион дает понять, что он обращается не к тем, кто не знаком с основами православной веры, а «къ наслѣдникомъ нбснаго црства», т. е. к богословам. И здесь, перед тем как обратиться к основному предмету повествования, он подчеркивает главную тему «Слова», вновь призывая читателей обратить внимание именно на цитату из Евангелия от Иоанна (1: 17), на, так сказать, основной тематический ключ:

еже поминати въ писаніи семь. и пророчьскаа проповѣданіа о хсѣ, и апсльскаа оученіа ѿ бл҃гдѣщимъ вѣцѣ. то излиха есть. и на тѣхъ славіе съкланѣсѣ. Еже бо въ инѣхъ книгахъ писано. и вами вѣдомо. ти сѣе положити. то дръзости ѿобразъ есть и славохотію. Ни къ

невѣдѣщимъ бо пишемъ, нѣ прѣзлѣиха насытъшемся сладости книжныа. не къ врагомъ бѣжемъ иновѣрнымъ. нѣ самѣмъ тѣномъ Его. не къ стран'нымъ. нѣ къ наслѣдникомъ нѣбснаго црства. Но ѿ законѣ мѡувсѣемъ данѣмъ и ѿ благодѣти и истинѣ христосомъ бывшии, повѣсть сі есть<sup>38</sup>

В целом произведение, известное как «Слово о Законе и Благодати», состоит из четырех частей, соответствующих темам, которые Иларион перечисляет в своем кратком вступлении<sup>39</sup>. Первые две части, которые в действительности являются составляющими более обширной композиционной единицы, содержат «слово» в узком смысле, т.е. рассуждение об отношениях между Законом и Благодатью. За «Словом» следуют «Похвала» князю Владимиру и заключительная «молитва». Неясно, однако, где оканчивается собственно «Слово» и начинается «Похвала». В своем издании древнерусского текста Л. Мюллер считает принадлежащим к «заключению» (Schluss) «Слова» набор библейских цитат (36, 24 — 38, 1), который в тексте располагается к самом конце финального фрагмента, восхваляющего обращение Руси, и непосредственно перед «Похвалой». Но в своей следующей книге, содержащей немецкий перевод произведения Илариона, тот же Л. Мюллер склонен считать, что «Слово» заканчивается перед этой связкой цитат<sup>40</sup>. Рассмотрим этот набор цитат с точки зрения их контекстуального значения и функции:

И събытсѣ ѿ насъ ѣзыцѣхъ реченое. ѿкрыеть гѣ мышцѣ свою тѣлю. прѣд' всѣми ѣзыки. и оузрѣть вси кон'ци землѣ спсѣніе. еже ѿ ба нашего. (Ис. 52: 10). И држгое живѣ азъ глѣтъ гѣ. ѣко мнѣ поклонитсѣ всѣко колѣно. и всѣкъ ѣзыкъ исповѣстсѣ бж (Ис. 45: 22 и сл.). и ісаино. всѣка дебрь исполнитсѣ. и всѣка гора и холмъ смѣрѣтсѣ. и бждоуть криваа въ праваа. и ѡстріи въ пжти гладькы. и ѣвится слава гѣа. и всѣка плоть оузрѣтъ спсѣніе ба нашего (Ис. 40: 4—5). и даніиле. вси людіе племена и ѣзыци томѣ порабѣтѣ (Дан. 7: 14). и давѣ да исповѣдатсѣ тобѣ людіе. бже. да исповѣдатсѣ тобѣ людіе вси. да възвеселѣтсѣ и възраду-ются ѣзыци (Пс. 67 (68): 3—4) и вси ѣзыци възплещѣте ржками. възкликнѣте бж гласомъ радости. ѣко гѣ вышній и страшень цръ великъ по всей земли (Пс. 46 (47): 2—3). и помалѣ. пойте бж нашемъ пойте. пойте црви нашемъ пойте. ѣко цръ всей земли бжъ, пойте разжмно. выцрѣсѣ бж надъ ѣзыки (Пс. 46 (47): 7—9). и: всѣ землѣ да поклонѣтъ ти сѣ и поетъ Тобѣ. да поетъ же имени твоємъ вышній. и хвалите гѣа вси ѣзыци, и похвалите вси людіе (Пс. 116 (117): 1). И еще ѿ вѣстокъ и до западъ. хвално имѣ гѣе. высокъ надъ всѣми ѣзыки гѣ, надъ небесы слава его (Пс. 112 (133): 3—5). по имени твоємъ, бже, тако и хвала твѣа на

коньчих землѧ (Пс. 47 (48): 11). оуслыши ны ѿ бже, спсѣтелю нашъ. оупованіе всѣмъ концемъ земли, и сжѣнимъ въ мори далече (Пс. 64 (65): 5). и да познаемъ на земли пѧть твои. и въ всѣхъ ѧзыцѣхъ спсѣніе твое (Пс. 66 (67): 2). и црѣ земьстїи и вси людїе. князи и вси сждїи земьскїи. юношѣ и двѣ старци съ юнотами да хвалѧтъ имѧ г҃ѣ (Пс. 148: 11). и ісаино. послѧжайте мене людїе мои гл҃ѧтъ. и црѣ къ мнѣ вѣнжшите. ꙗко законъ ѿ мене изидеть. и сждѧ мои свѣтъ странѧмъ. приближается скоро правда моя. и изидеть. ꙗко свѣтъ, спсѣніе мое. мене ѡстрови жиджѧтъ. и на мышьцю мою страны оуповають (Ис. 51: 4—5)<sup>41</sup>.

Эти тщательно отобранные цитаты из Исаии, Даниила и Псалтыри должны «симфонически» подчеркнуть одну идею: крещение *народов*, т.е. языческих племен, есть исполнение божьего промысла и результат прямого Божественного вмешательства. Логический параллелизм связывает первую цитату из книги пророка Исаии («и оузрѧтъ вси конѣци землѧ спсѣніе еже ѿ б҃а нашего») с заключительными словами, взятыми у того же пророка («законъ отъ мене изидеть»). Таким образом, мы можем интерпретировать основную тему, подсказываемую этим набором цитат, как попытку доказать, что Русь приняла крещение непосредственно от Бога. Так как «Похвала» князю Владимиру, которая следует сразу за этим фрагментом, подчеркивает именно эту идею, кажется резонным сделать вывод о том, что перед нами действительно тематический ключ. В пользу этого истолкования можно добавить, что помимо своей структурной отмеченности (в качестве заявления, предваряющего вступление), этот набор цитат неприложим непосредственно к основной теме предшествующего рассуждения о Законе и Благодати. Этот второй тематический ключ подчеркивает структурную самостоятельность «Похвалы» и отделяет ее от собственно «Слова».

3.5. Среди древнерусских памятников сочинения, приписываемые Даниилу Заточнику (имя может обозначать автора, вымышленного повествователя или обоих сразу), являются типичным примером того, как различные цитаты могут быть риторически вплетены в новый литературный контекст. М. Колуччи и А. Данти с большой методологической точностью дали критическую оценку всех сохранившихся рукописей<sup>42</sup>. Это позволяет лучшее понимание развития сложной традиции, породившей два произведения, дошедшие до наших дней, а именно — «Слово» Даниила Заточника и его «Моление». Можно надеяться, что дальнейшие исследования прольют новый свет на основное значение запутанной последовательности

сентенций, пословиц, поговорок, намеков и неясных отсылок, которые Даниил Заточник включает в свое послание средневековому русскому князю. Критика текста не дает ответа на вопрос, что является первичным — «Слово» или «Моление», но, несмотря на использование большого объема общего текстового материала, можно говорить об их функциональной индивидуальности как сочинений. Здесь возникает вопрос: что считать индивидуализирующим признаком в специфическом контексте каждой из этих текстовых единиц? И снова ряд полезных результатов для решения этой проблемы может дать изучение семантики композиции.

Как указывает Б. А. Успенский в своей книге «Поэтика композиции», «в определенных случаях план речевой характеристики (т. е. план фразеологии) может быть единственным планом в произведении, позволяющим проследить смену авторской позиции»<sup>43</sup>. В нашем случае переход на новую точку зрения может не относиться непосредственно к автору «произведения», если под произведением мы подразумеваем тематический комплекс, унаследованный в виде текстовых вариантов, содержащих все то же обращение Даниила Заточника к средневековому русскому князю. «Смена авторской позиции» относится скорее к позднему писцу или компилятору, которые действуют на правах соавторов нового текста. Но качественные изменения будут принадлежать все же уровню авторской фразеологии, так как они обусловлены лексикализацией формул или цитат в системе поэтического языка Даниила Заточника. Изучение семантической функции текстовых вариантов с точки зрения использования библейских отсылок также будет способствовать лучшему пониманию общего литературного кода Древней Руси, который был охарактеризован Д. С. Лихачевым как творческая система, обусловленная «литературным этикетом»<sup>44</sup>.

И в «Слове», и в «Молении» можно выделить тематически отмеченную вступительную часть, которую можно определить как обобщающее изложение поставленной автором цели. Это тщательно подобранная комбинация библейских цитат, главным образом — из Псалтыри, но также из Притчей и других книг Ветхого и Нового Завета. В «Слове» и в «Молении» представлен один и тот же (с незначительными разночтениями) текстовый материал.

Вступительные изречения стилистически определяют интонации всего произведения:

Въстробимъ [братіе]<sup>45</sup>, яко во златокованья трубы [«Моление»: златокованную трубу], в разумъ ума своего и начнемъ бити в серебряныя органы, въ извѣстие [во извѣстие]<sup>46</sup> мудрости своеа...<sup>47</sup> Въстани слава моя, въстани въ псалтыри и в гуслех [один колон не встречается в «Молении»] востану рано исповѣмъ ти ся, да разверзу въ притчах гаданія моя и повѣщаю въ языцѣх славу мою<sup>48</sup>, сердце бо смысленаго укрѣпляется въ телеси его красотою и мудростию<sup>49</sup>.

Библейский подтекст включает здесь в качестве тематических отсылок прямые цитаты. Если слова Пс. 149 (150): 3 — «Хвалите Его со звуком трубным...» — явно совпадают с начальным мотивом, то стих Пс. 48: 4 — «размышления сердца моего — знание» — относится к тому же тематическому репертуару, к которому принадлежит формула «в разум ума своего». «Серебряныя органы», помимо параллели к «златокованным трубам», кажется, содержат намек на «серебряный язык» праведника, как об этом сказано в Притчах Соломона: «При многословии не миновать греха, а сдерживающий уста свои — разумен. Отборное серебро — язык праведного» (10: 19–20).

Для интонации произведения Даниила образцом является восхваляющий Бога язык Псалтыри и глубокомысленная сдержанность языка Притчей. Эта идея красноречиво выражена в следующем пассаже. «Въстани слава моя, въстани в псалтыри и в гуслех. Востану рано...» — это буквальная цитата из Пс. 56 (57): 8 и Пс. 107 (108): 2, функциональное значение которой сразу становится ясным благодаря отсылке к книге Притчей Соломоновых. Разумный человек тот, — читаем в Притч. 1: 6, — кто понимает «притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их». Соответственно, Даниил также говорит: «Да разверзу въ притчах гаданія моя», таким образом привлекая внимание читателя к характеру своего рассказа. Действительно, это «загадочный» текст, который следует читать и толковать в соответствии с теми же экзегетическими принципами, которые приложимы к «загадкам», т.е. «enigmata»<sup>50</sup>, Притчей Соломона. Чтобы подчеркнуть комбинированное употребление этих двух основных стилей — «давидова» и «соломонова», — главный герой-рассказчик вставляет важнейшую отсылку к Притч. 1: 6 в контекст вышеупомянутой цитаты из Пс. 56 (57): 8 и Пс. 107 (108): 2, которая следует сразу после: «...и повѣщаю в языцѣх славу мою». И снова после этой отсылки к Давиду голос рассказчика Даниила-Соломона возвращается к стилю книги Притчей: «Сердце бо смысленаго укрѣпляется въ телеси его красотою и мудростию» (ср. Притч. 1: 4–5: «простым датьмышленность, юноше — знание

и рассудительность; послушает мудрый — и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы»).

Определив «язык» своего повествования («давидово-соломонов» стиль своей «загадочной» композиции), Даниил Заточник характеризует свой труд в связи с его благородным адресатом. Приводя стихи Пс. 44: 1 — «бысть „языкъ мой яко трость книжника скорописца“, — он, очевидно, полагается на способность читателя дополнить эту знаменитую цитату отсылкой к началу того же стиха: «Излилось из сердца моего слово благое; я говорю: песнь моя о Царе». Намерение автора — посвятить свое произведение правителю и «объявить» ему об этом. Любовь Даниила к правителю оправдывает его попытку *писать* или *произносить* слова («Слово»: «сего ради покушахся написать»; «Моление»: «тѣм окушахся изрещи слово»), открывая все лабиринты сердца («всякъ съзъ сердца моего»; ср. Иер. 25: 9: «Сердце мое во мне раздирается... ради Господа и ради святых слов Его»). Эти слова оказались столь жестокими, что проклятие Пс. 136: 9 — «...возьмет и разобьет младенцев твоих о камень» — можно приложить и к ним («яки древняя младенца о камень»)<sup>51</sup>.

Из-за этого автор опасается проклятия своего повелителя («но боюся, господине, похуленіа твоего на мя»). Очевидно, он чувствует, что его главный грех — это отсутствие смирения и послушания: «Азъ бо есмь аки она смоковница проклятая: не имѣю плода покаянію...» (ср. Мф. 21: 19; Мк. 11: 13)... («Слово»: «Имѣю бо сердце аки лице безъ очію»; ср. Пс. 113: 13: «есть у них глаза, но не видят»). «И бысть умъ мой аки нощныи вранъ на нырищи» (ср. Ис. 34: 11: «и филин и ворон поселятся в ней» — и Пс. 101 (102): 7: «Я уподобился пеликану в пустыне; я стал как филин на развалинах»). Расыпая животь мой, аки Ханаонскыи царь буестію (ср. Числ. 21: 1—3: «Ханаанский царь Арада... вступил в сражение с Израильтянами... Господь услышал голос Израиля и предал хананеев в руки ему»). «И покрыи мя нищета, аки Чермное море фараона» (ср. Исх. 14: 28: «И вода возвратилась и покрыла колесницы и всадников всего войска фараонова»).

Этими словами Даниил осуждает свои грехи и раскаивается, признавая свою вину. Следовательно, сочинение, которое он хочет предложить вниманию князя, должно выражать отношение, отличное от высказанного выше. Стилистически-идейное введение к «Слову» и «Молению» практически завершено. Здесь автор предполагает сказать и своему адресату, и читателям, «насколько иным»

должно быть его новое повествование. Поэтому строки, следующие за авторским самоосуждением и оправданием, содержат точно определенное изложение цели произведения, т. е. тематический ключ ко всему памятнику.

Чтобы охарактеризовать свой духовный и литературный подход в данном произведении, автор-рассказчик использует сравнение, безусловно имевшее широкое распространение в литературной традиции православных славян. «Се же бѣ написах бѣжа, — говорит Даниил в «Слове», — от лица художества моего (В «Молении»: «от лица худости моея»), аки Агарь рабыни от Сарры госпожа своя». Учитывая, что эта цитата стала общим местом в литературе русских земель по крайней мере со времен Илариона Киевского, вполне допустимо, что ее смысл мог значительно варьироваться в зависимости от контекстуального предназначения. Символическое соответствие основывалось на идее о том, что Агарь была прообразом «предоткровения» Закона, а Сарра — олицетворением Благодати. В данном конкретном контексте подчеркивание Даниилом превосходства Сарры над Агарью может соответствовать его намерению творить с христианским вдохновением, а не с нехристианским риторическим умением. Различие между текстом «Слова», где мы читаем *художество*, и текстом «Моления», в котором читается *худость*, конечно, может быть результатом ошибочного чтения. Но это разночтение может также отражать различную интерпретацию, т. е. разницу в намерениях автора (или соавтора, или писца). Со всем смирением Даниил уповает на «снисхождение» («Слово»: *добросердие*; «Моление»: *доброразумие*) своего господина, на его «любовь/милосердие» («притягохъ къ обыченеи твоеи любви»). Он знает, что князь не отвергнет его мольбу, потому что «глаголетъ бо въ Писаніи: просящему у тебе даи, толкущему отверзи, да не лишен будещи царствія небеснаго» (ср. Мф. 7: 7, Лк. 11: 9).

До этого места тексты «Слова» и «Моления» практически идентичны или крайне близки друг к другу по своему словесному строю и по семантической функции общих библейских цитат. Однако после последней общей цитаты из Евангелия текстовая согласованность внезапно кончается. В обоих текстах для обозначения конца вступительной части вводится еще одна библейская цитата, но в этом случае мы сталкиваемся с двумя разными цитатами. В «Слове» читаем: «Писано бо есть: возверзи на Господа печаль свою и тои тя препитаеть въ вѣки». Это прямая цитата из Пс. 54 (55): 22.

В «Молении»: «Давидъ рече: не сут рѣчи ни словеса, их же не слышатся гласи ихъ». Это передача Пс. 18 (19): 4.

В чем суть этой разницы? Выражает ли выбор двух различных библейских цитат намеренную смену авторской позиции? В обоих случаях библейский образец заимствован из Псалтыри. Это может служить подтверждением того, что авторы (или компиляторы) все еще подчиняются формальным правилам «давидова стиля», заявленного в самом начале. Можно предположить, что кто бы ни заменил одну цитату другой или ни выбрал иной, чем имеющийся в другой ветви традиции, стих из Псалтыри, он вполне осознавал тематическую и стилистическую структуру своего произведения. В то же время нельзя полностью отвергать возможность того, что инновация в тексте появилась случайно; но такая возможность маловероятна.

Согласно «Слову», Даниил готов открыть свое сердце князю, который, подобно самому Богу, может поддержать его. И в славянском переводе («тя препитаешь»), и в оригинале (*vhu ykhallekha*, ср. в Септуагинте — *αὐτός σε διατρέψει*, в Вульгате — *ipse te enutriet*) это библейское выражение передает идею «кормления», «пропитания» — не только в духовном, но и в материальном смысле. Таким образом, цель Даниила можно обобщенно выразить как: «Я был грешен, и теперь я раскаиваюсь. Я хочу открыть тебе мое сердце, Господи, и ты поддержишь меня навеки».

Цитата из Пс. 18 (19): 4, которая встречается в «Молении», передает совсем другой смысл. «Речи и словеса», о которых говорит псалмопевец, выражаются через Божии дела и должны стать доступны любому человеческому языку<sup>52</sup>. В контексте «Моления» это может означать веру Даниила в то, что библейское вдохновение даст ему возможность достичь адресата.

В каждом из текстов эти цитаты встречаются в самом конце вводной части произведения, сразу же перед началом прямого обращения к князю. В следующих главах «Слова» Заточник описывает свое нынешнее положение и просит о конкретной помощи. В «Молении», напротив, собственно «моление» начинается с обращения к князю Ярославу Всеволодовичу, которое посредством риторической антитезы («Мы же не умолчим, но возглаголем къ господину своему, всемилостивому князю Ярославу Всеволодовичу...»)<sup>53</sup> связано с предшествующими словами из Пс. 18 (19).

Несмотря на разные тематические и риторические функции, обе эти цитаты действуют как тематические ключи, каждый в своем



специфическом контексте. Указав на их индивидуальность, мы можем лучше понять функциональное различие, которое существует между «Словом» и «Молением» как производными различных текстовых традиций. Действительно, наш формальный и структурный анализ подтверждает данные, полученные в результате изучения традиции текста обоих произведений.

3.6. Систематическое изучение тематических ключей в средневековой православной славянской литературе может оказаться крайне полезным для изучения истории отдельных текстов. Значительное число православных славянских памятников было создано компиляторами или редакторами, которые в большинстве случаев перерабатывали уже существующий материал в новые сочинения. Этот прием был широко распространен, и результатом его стало формирование так называемых открытых традиций<sup>54</sup>. Точное указание на «исходные тематические ключи», которые могли бы отмечать вступительную часть текстов до их включения в новые контексты, безусловно, помогло бы в реконструкции исторического процесса компоновки основных составных частей древнерусских памятников. Как было показано выше, этот вид анализа приложим к таким памятникам, как «Жития» Константина и Мефодия, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Случай «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» не менее важен.

Принято считать, что этот панегирик герою Куликовской битвы был написан вскоре после 1380 г. Тексты, дошедшие до наших дней, включены в древнерусские летописи, а именно в Новгородскую, Первую Софийскую, Воскресенскую и Никоновскую<sup>55</sup>. То, что общий материал, лежащий в основе всех этих текстов, мог быть переосмыслен и переоформлен по-новому редакторами и компиляторами, подтверждается текстом Никоновской летописи, значительно отличающимся от остальных. Как отмечала В. П. Адрианова-Перетц<sup>56</sup>, это «Слово» состоит из двух основных частей, содержащих историческое повествование о жизни и деяниях Дмитрия Ивановича Донского и посмертный плач-похвалу. В стилистическом отношении эти две части резко отличаются друг от друга. По-видимому, исторический рассказ был создан книжником, знакомым с различными литературными и историческими источниками, а также с новыми приемами составления агиографических сочинений, развившимися на Руси в конце XIV — начале XV в.

Если мы проанализируем композиционные черты первой части (в Новгородской летописи это историческое повествование<sup>57</sup>), то

заметим, что оно, в свою очередь, содержит два рассказа: один — о «житии и деяниях» Дмитрия Ивановича, второй — о его «завещании и преставлении». Это впечатление подтверждается тем, что, следуя уже установленному в результате предыдущего анализа принципу, начало каждого из этих подразделов явно отмечено присутствием двух различных тематических ключей.

В соответствии с общепринятыми средневековыми образцами в самом начале «Слова» помещается введение, рассказывающее читателю «предысторию» — перед тем как начать собственно повествование. Это своего рода риторическая родословная князя в сочетании с общим восхвалением его добродетелей. Дмитрий Иванович был сыном «благородного и честного родителя» — князя Ивана Ивановича — и княгини Александры. Он потомок Владимира, «святого князя, избранника Божьего», крестившего землю Русскую. Он «сродник» двух «новых чудотворцев» — Бориса и Глеба. После смерти своего отца и брата он правил в Москве с религиозным рвением и военной храбростью<sup>58</sup>. Автор подводит итог всем этим добродетелям посредством цитаты из Пс. 91 (92): 13: «...яко кедръ въ Ливанѣ умножися и яко финиксъ въ древесѣ процвѣте».

Совершенно ясно, что эта цитата выполняет функцию тематического ключа. Истолковывая слова псалма, читатели «Слова» могли легко понять «высший смысл» событий, о которых намеревался рассказать автор. Стихи Пс. 91 (92) предсказывают воинскую славу победителя на Куликовом поле, разрушителя языческой гордости, праведного князя, призванного восстановить христианский порядок в своей стране. Чтобы лучше уловить скрытый смысл этого библейского тематического ключа, следует прочитать его в его изначальном контексте: «Как велики дела Твои, Господи! дивно глубоки помышления Твои! Человек несмысленный не знает, и невежда не разумеет того. Тогда как нечестивые возникают, как трава, и делающие беззаконие цветут, чтобы исчезнуть навеки, — Ты, Господи, высок во веки! Ибо вот, враги Твои, Господи, — вот, враги Твои гибнут, и рассыпаются все делающие беззаконие; а мой рог Ты возносишь, как рог единорога, и я умащен свежим елеем; и око мое смотрит на врагов моих, и уши мои слышат о восстающих на меня злодеях. Праведник цветет, как пальма, возвышается подобно кедрю на Ливане» (Пс. 91 (92): 6—13).

Неудивительно, что, согласно лейтмотиву, предложенному в этой важнейшей отсылке к псалму, «Слово» будет изображать Дмитрия Ивановича Донского как нового псалмопевца и нового ратного

героя «Москвы — нового Израиля». Как глаза псалмопевца, глаза князя видят его врагов, и уши его слышат злодея Мамай, восстающего на его народ. Как и псалмопевец, князь уповает на глубокие божьи помыслы и знает, что язычники и совершающие беззаконие будут истреблены навеки. Они должны погибнуть. Они будут рассеяны. А праведный князь «процветет» подобно пальмовому дереву. Он возвысится, как ливанский кедр.

Второй подраздел «Слова» начинается сразу же после длинной похвалы победителю языческой силы Мамай. Эти похвальные слова равноценны заключению в повествовании с точки зрения как логики, так и риторики. Показав победу князя Дмитрия и его триумф, автор заканчивает свой рассказ гиперболическим апофеозом своего героя<sup>59</sup>. И здесь совершенно неожиданно повествование возобновляется. Рассказчик переходит к новому введению. На первый взгляд его можно принять за дополнение к заключению. В этом, возможно, причина того, что этот фрагмент оказался «пришит» к предыдущему, и при этом его появление не смутило читателя. Однако, если мы проверим чтение этого фрагмента по другим спискам, мы заметим следы текстового «шва». Новое введение начинается словами: «Еште же (или: «Аште се») дръзну несрамно решти о житіи сего нашего царя Дмитрія да се слышаште, царіе и князи, научитеся тако творити...»<sup>60</sup>.

Первое слово «еще» (*еште*) встречается только в двух списках. Все остальные рукописи содержат «если» (*аште*). Различие между этими двумя словами, близкими друг другу графически, оказывается существенным в плане уже упоминавшегося «текстового шва» — скрепления фрагментов текста. Неважно, какой из форм будет отдано предпочтение в критическом издании памятника, но ясно, что текстовая традиция несет на себе следы неясного, «сомнительного» чтения.

Введение подводит итог все тех же добродетелей Дмитрия Ивановича, перечисленных в предыдущем фрагменте. Перед тем как перейти к описанию кончины Дмитрия в славе святости, автор довольно явно вводит тематический ключ: «Божественаго Апостола Павла събытся о немъ глаголющее еже рече: вы есте церкви Бога живаго якоже рече [Бог]: вселюся въ ня и похожу [въ ня]» (2 Кор. 6: 16)<sup>61</sup>.

Эта цитата превосходно подходит к тексту, следующему за ней. В то время как первая часть «Слова», введенная тематическим ключом, повествует о полководце, этот новый фрагмент посвящен бла-

гочестивому князю как высшему образцу московского христианства и как главе его церкви.

Благодаря двум тематическим ключам, ярко отмеченным логически и структурно, мы имеем право предположить, что данное «Слово» состоит из текстовых единиц, «сшитых» воедино редактором-компилятором. Снова избранный нами вид формального анализа оказывается полезным инструментом критики текста.

4. Прежде чем сделать какие-либо определенные выводы относительно аспектов литературной техники средневековых православных славянских писателей, предстоит еще посвятить большое количество комплексных исследований подобающему числу памятников<sup>62</sup>. Тем не менее примеры, рассмотренные выше, кажутся достаточным основанием для того, чтобы признать явления, описанные в данной статье, достойными исследования. На наш взгляд, уже сейчас можно сделать некоторые предварительные выводы: 1) большая часть средневековой литературы восточных и южных славян зависела от общих принципов, обусловленных догматическим учением православной церкви в соответствии с духовной традицией *Slavia orthodoxa*; 2) этот тип литературы часто брал за образцы сакральные тексты, особенно Священное Писание; 3) благодаря своей ориентации на Библию многие литературные памятники православного славянства в Средние века несут в себе «духовный» и «исторический» смыслы, функции которых сравнимы с соответствующими «смыслами» Священного Писания; 4) чтобы обеспечить понимание «высшего», т.е. «духовного», смысла своих произведений, средневековые православные славянские книжники прибегали к помощи отмеченных тематических ключей, превращая их в «мосты» для преодоления смысловых лакун; 5) выделяя тематические ключи и определяя их функцию, можно внести значительный вклад в филологическое изучение формальных структур средневековых памятников православного славянства, а также в критику текста.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 431). Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 102.

<sup>2</sup> (с. 431). Лихачев Д. С. Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // ТОДРА. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 675—678.

<sup>3</sup> (с. 431). *Picchio R.* Prerinscimento esteuropeo e Rinascità Slava Ortodossa. A proposito di una tesi di D. S. Lichačev // *Ricerche slavistiche*. 1958. 6. P. 185—199.

<sup>4</sup> (с. 431). Ср. ответы на вопрос № 3 в «Научната анкета по езикозна-ние» (Славянска филология. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, 1963. С. 13—15.): «Строить историю книжнославянского (церковнославянского) языка как единого литературного (и даже культового!) языка славян невозможно, — пишет Р. М. Цейтлин на с. 15. — Такого однородного, единого языка не существовало в действительности, несмотря на всю близость между собой русского, сербского, хорватского, чешского церковнославянских языков». Пять лет спустя идея о церковнославянском языке как о наднациональном литературном языке православных славян была снова подвергнута сомнению болгарскими славистами на организационном совещании по словарю церковнославянского языка (ср.: *Slavia*. 1968. 37. S. 390).

<sup>5</sup> (с. 431). В своих замечаниях по поводу моей концепции *Slavia orthodoxa* Д. С. Лихачев писал: «Р. Пиккио утверждает, что Возрождение православного славянства завершилось языковым возрождением. Это означает, что он отмечает присутствие в культурной жизни XIV—XV вв. светских элементов, т. е. элементов интеллектуальной жизни, не покрываемой понятием церковности» (*Лихачев Д. С.* Несколько замечаний... (см. примеч. 2). С. 678). В действительности, я не вижу, почему понятие *Slavia orthodoxa* должно отождествляться только лишь с «церковностью». Уже по другому поводу я попытался определить природу этой культурной общности, обратившись к средневековым понятиям *nationes* и *confessiones* (см. мою статью: *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana* // *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi / Saggi di M. Collucci, L. Costantini, G. Dell'Agata, S. Graciotti, I. Mamczarz, R. Picchio; A cura di R. Picchio*. Roma, 1972. P. 7—120). Мне также остается непонятным, почему «языковое возрождение» должно считаться «светским» явлением. Дискуссии, посвященные статусу и норме церковнославянского языка в XIV—XV вв., не были выражением светской интеллектуальной жизни. Даже если церковнославянский язык использовался для различных целей в культурном сообществе православных славян, его кодификация была делом монахов и священников.

<sup>6</sup> (с. 432). *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 2-е изд. Л., 1971. С. 7.

<sup>7</sup> (с. 432). *Birnbaum H.* On Medieval and Renaissance Slavic Writing. The Hague; Paris, 1974. P. 14—40.

<sup>8</sup> (с. 432). *Ibid.* P. 17—18.

<sup>9</sup> (с. 434). См. мою статью: *Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom* // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*. Warsaw, August 21—27, 1973. Vol. 2: Literature and Folklore / Ed. by V. Terras. The Hague; Paris, 1973. P. 439—367.

<sup>10</sup> (с. 434). См.: Jakobson R. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry // *Lingua*. 1968. 21. P. 597—609.

<sup>11</sup> (с. 435). Среди ученых, внесших вклад в переоценку средневековой славянской поэтической традиции, следует отметить, в частности, В. П. Адрианову-Перетц, Ю. Бешарова, Н. Ван-Вейка, В. В. Виноградова, Д. Ворта, А. Достала, И. Дуйчева, И. П. Еремина, Н. К. Гудзия, Р. Якобсона, Д. С. Лихачева, А. М. Панченко, К. Тарановского, Д. Чижевского, Дж. Трифуновича, Н. С. Трубецкого, Л. И. Тимофеева (ср. мою статью «Models and Patterns...» (см. примеч. 9), p. 457—458). Книги Д. С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» и «Развитие русской литературы X—XVII веков» — это авторитетная попытка представить общее развитие литературной техники Древней Руси.

<sup>12</sup> (с. 436). 1 Кор. 10: 6: «ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν» («А это были образы для нас»; ср. в Вульгате: «Haec autem in figura facta sunt nostri»).

<sup>13</sup> (с. 437). Цитаты и варианты из «Жития Константина» и «Жития Мефодия» приводятся по изданиям: Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности (фотомеханический репринт). The Hague; Paris, 1966; Constantinus et Methodius Thessalonicens: Fontes = Konstantin i Metodije solunjani: Izvori / Prired. F. Grivec (dio I, II, IV), F. Tomšič (dio III) // Radovi staroslavenskog instituta. Knj. 4. Zagreb, 1960; Климента Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий / Подг. за печат Б. Ст. Ангелов, Х. Кодов; Българска Академия на науките. Институт за литература. София, 1973. Учитывались также «нормализованные» тексты по изданию: *Lehr-Splawinski* T. Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne). Poznań, 1957.

<sup>14</sup> (с. 438). Codex Chilandaricus, опубликован: Constantinus et Methodius Thessalonicens... (см. примеч. 13). P. 148.

<sup>15</sup> (с. 438). Codex Uspenskij: Constantinus et Methodius Thessalonicens... (см. примеч. 13). P. 148.

<sup>16</sup> (с. 439). Codex Uspenskij: Constantinus et Methodius Thessalonicens... (см. примеч. 13). P. 152.

<sup>17</sup> (с. 439). Я уже обсуждал эту проблему в статье: Compilazione e trama narrative nelle «Vite» di Costantino e Metodio // *Ricerche slavistiche*. 1960. 8. P. 61—95. О синтаксической и просодической структуре ЖК I см. также мою работу: Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e IV della Vita Constantini // *Ricerche slavistiche*. 1970—1972. 17—19. P. 419—445 (о ЖК I см. P. 422—423).

<sup>18</sup> (с. 440). Ср. мою работу «Questione della lingua e Slavia cirillometodiana» (см. примеч. 5). P. 38—48.

<sup>19</sup> (с. 440). Каждая библейская цитата или отсылка должна быть истолкована в свете ее двойной контекстуальной функции, т.е. как часть нового

текста, в котором она является «заимствованным» компонентом, и как носитель «первичных» значений, идущих от смысловой системы Библии. Таким образом, любая отсылка к библейскому фрагменту связана с сетью перекрестных отсылок, если рассматривать данный фрагмент в контексте Библии. Действительное воздействие этой связи прямых и косвенных экзегетических «намеков» может варьировать в зависимости от экзегетической подготовки читателя и от границ общепринятого экзегетического кода.

<sup>20</sup> (с. 443). Для доказательства доминирующей роли учения апостола Павла в кирилло-мефодиевской традиции можно обратиться к ЖК I, 1; I, 4; X, 90; XIV, 15; XVI, 21 и след.; XVII, 9; ЖМ I, 1; II, 1; II, 3; VIII, 5; VIII, 14; VIII, 17; XIV, 2; XIV, 13 (по изданию: *Constantinus et methodius Thessalonicenses...* (см. примеч. 13)), а также к «Болгарской легенде» (издана: А. Теодоров-Балан. Кирил и Методи. Т. 2. София, 1934. С. 156—176) III, 1; IV, 3; VI, 2; «Моравской службе» (Теодоров-Балан, 190—195), *In primo nocturno*. 3 *Lectio*; Посланию Иоанна VIII «*Industriae tuae*» (Теодоров-Балан, 220—223), с. 222; *Commonitorium* Стефана V (Теодоров-Балан, 225—226); Лаврентьевской летописи (ср. П. А. Лавров. Материалы, 160); «Проложному житию Кирилла» (Лавров, 102); «Службе Кириллу» (Лавров, 111); «Службе Мефодию» (Лавров, 112) и другим менее важным текстам.

<sup>21</sup> (с. 443). *Codex Uspenskij* (фототипическое издание Ангелова-Кодова, 169—184) дает прочтение: «отъ великоты бо и доброты дѣлъ по размыслѣ и родитель ихъ мъртвъ есть». Предложенная Бодянским конъектура «моудръствоуетъ ся» (что должно соответствовать *θεωρεῖται* в Септуагинте) обычно принимается современными издателями.

<sup>22</sup> (с. 444). Словари церковнославянского языка (включая словари Миклошича, Срезневского и *Slovník jazyka staroslovenského*, издаваемый Чехословацкой академией наук с 1958 г.) в данном случае не устанавливают связи между *поцмѣнъ* и *наставъникъ*. Однако мне кажется, что этим не следует пренебрегать. Помимо приведенной выше цитаты из «Послания апостола Павла к Ефесянам», можно принять во внимание выражение «прѣваго наставъника словенску языку» (которое Ф. Гривец переводит как «*primi institutoris slovenicae gentis*») в заглавии ЖК. Здесь слово *наставъник* может быть истолковано как эквивалент слову «пастырь» (в значении «вождь») славянского народа. *Поцмѣнъ* соотносится со словом *наставъник* в «Древнегреческо-русском словаре» И. Х. Дворецкого (под ред. С. И. Соболевского; М., 1958) со ссылкой на Платона: «*πομπένης πόλεως*» (ср. *поцмѣнъ*, sub voce).

<sup>23</sup> (с. 444). Ср. мою работу «*Questione della lingua e Slavia cirillimetodiana*». Р. 34 и след.

<sup>24</sup> (с. 446). Я использую текст, напечатанный в: Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 42—58). Издания: Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба. СПб., 1916; *Die altrussische*

hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb / Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von L. Müller (Slavische Propyläen. Bd. 14. München, 1967); *Богуславский А. А.* Пам'ятки XI—XVIII вв. про князів Бориса та Глеба. Киев, 1928.

<sup>25</sup> (с. 446). Текстовая индивидуальность библейского материала здесь сохранилась благодаря его ясно очерченному взаимоотношению с текстом «повествования».

<sup>26</sup> (с. 447). Цифры в скобках обозначают страницы и строки, как они отмечены в «Успенском сборнике».

<sup>27</sup> (с. 450). Текст опубликован в: Живот светого Симеуна и светого Саве / Написао Доментијан; На свјет издао Ђ. Даничић. Биоград, 1865.

<sup>28</sup> (с. 450). *Боровић В.* Доментијан и Данило // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1921. Књ. 1. С. 21—23; *Петровский М. П.* Иларион, митрополит Киевский и Доментиан, иеромонах Хиландарский // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1908. Т. 13. Кн. 4. С. 81—1338; *Кашанин М.* Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975. С. 157.

<sup>29</sup> (с. 451). Живот светого Симеуна... (см. примеч. 27), 1: «...ѡже [Божественной благодати] молеште се и отъ нѣже разума просеште, понѣже отъ нѣже вьсакъ даръ съврѣшѣнь съвыше съходитъ тѣже даръ светого доуха да и намъ отъврѣзетъ оуста разоумѣнаѣ и испльнивѣ ны благодѣтнаѣ, и дасть гласъ благовѣствующимъ силою своею многою, и слово дасть намъ на оутврѣженіе оустомъ нашимъ, и разоумъ добръ, оутврѣждень благодѣтию високооугльнаго камене, Христа истиньнаго бога нашего...»

<sup>30</sup> (с. 451). Житие св. Стефана епископа Пермского / Изд. В. Дружининым. [Photomechanic reprint with an introduction by D. Čiževskij (Anaphoreta Slavica. 2.) 's-Gravenhage, 1959].

<sup>31</sup> (с. 451). См. мою статью: L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi nel tardo Medio evo // Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani. Pisa, 1979. P. 245—262. Подробное изучение этого отрывка в «Житии св. Стефана Пермского», 2 убедило меня в том, что Епифаний отвергает риторический прием «плетения словес» как средство языческой, не боговдохновенной литературы.

<sup>32</sup> (с. 452). Живот светого Симеуна... (см. примеч. 27), 1—2.

<sup>33</sup> (с. 453). «Потом же члѡколюбѣць бѣ строжи всѣ и не оставлѣѣ члѣча рода безъ разоума, нѣ в'сѣмъ къ разоуму приводѣ и сїсению, помиловавъ родъ члѣчъ, посла имъ стго ксантина философа нарицаемаго кирила, мѣжа праведна...» («О писменехъ чрноризца Храбра», «Лаврентиев препис», в: *Кув К. М.* Черноризец Храбръ. София, 1967. С. 188).



- <sup>34</sup> (с. 454). Живот светого Симеуна... (см. примеч. 27), 4.
- <sup>35</sup> (с. 454). Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis / Nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von L. Müller. Wiesbaden, 1962; Die Werke des Metropolitens Ilarion / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von L. Müller. München, 1971.
- <sup>36</sup> (с. 454). Коцубинский А. Стилистические сближения «Слова о полку Игореве» с «Словом о законе и благодати» митроп. Илариона // Торжественное собрание Имп. Новороссийского университета. 6 апреля 1885. Одесса, 1885; Kantorowicz E. H. Laudes regiae. Berkeley; Los Angeles, 1958; Ефимов Н. И. «Русь — новый Израиль». Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912; Адрианова-Перетц В. П. Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 5—27. О связи с сербскими житиями см. примеч. 28.
- <sup>37</sup> (с. 455). Des Metropolitens Ilarion Lobrede... (см. примеч. 35). S. 57 = «Слово» 22, 1—8.
- <sup>38</sup> (с. 456). Ibid. S. 62—63 = «Слово» 24, 1—12.
- <sup>39</sup> (с. 456). Ibid. S. 16.
- <sup>40</sup> (с. 456). Die Werke des Metropolitens Ilarion... (см. примеч. 35). S. 39: «Meiner Meinung nach hat diese Rede dann bei 36, 23 geendet».
- <sup>41</sup> (с. 457). Des Metropolitens Ilarion... (см. примеч. 35). S. 95—99 = «Слово» 36, 24 — 38, 1.
- <sup>42</sup> (с. 457). Daniil Zatočnik: Slovo e Molenie / Edizione critica a cura di M. Colucci, A. Danti // Studia Historica et philologica. Vol. 4. Sectio Slavica. № 2. Firenze, 1977. См. также: Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам / Подгот. к печати Н. Н. Зарубин (Памятники древнерусской литературы. Вып. 3.). Л., 1932.
- <sup>43</sup> (с. 458). Успенский Б. А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М., 1970. С. 28.
- <sup>44</sup> (с. 458). Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. (см. примеч. 6). С. 95—98.
- <sup>45</sup> (с. 459). Слова, заключенные в квадратные скобки, встречаются только в тексте «Моления», как установлено Колуччи — Данти.
- <sup>46</sup> (с. 459). Прочтение «въ извѣстие» у Колуччи — Данти (вместо «возвѣстие») относится к тексту «Слова», в то время как прочтение «во извѣстие» сохраняется в тексте «Моления».
- <sup>47</sup> (с. 459). В «Слове» — «мудрости своя». В «Молении» — «своя» опущено (Колуччи — Данти). Между словами «мудрости» и «востани» в «Молении» содержатся еще три колона.

<sup>48</sup> (с. 459). «Славу мою» вместо «тебе» (или «славу твою»), как можно было бы ожидать на основании Пс. 56 (57): 10, остается загадочным разночтением (ср.: Colucci M., Danti A. Daniil Zatočnik... (см. примеч. 42)).

<sup>49</sup> (с. 459). Ср. тексты «Слова» и «Моления» у Колуччи — Данти. См. также: Colucci M. Le strutture prosodiche delle «Slovo Daniila Zatočnika». *Ricerche slavistiche*. 1973—1974. 20—21. P. 83—124.

<sup>50</sup> (с. 459). Притч. 1: 6 в греческом тексте Септуагинты: «...ῥήσεις τε σοφῶν καὶ αἰνίγματα».

<sup>51</sup> (с. 460). *Daniil Zatočnik*. Slovo e molenie... (см. примеч. 42).

<sup>52</sup> (с. 462). Таково, судя по всему, значение этого спорного пассажа, несмотря на его неясную контекстуальную функцию. «Если это глосса (в смысле: 'они в действительности не говорят'), то все, что мы можем сказать, это то, что писец может быть обвинен в педантизме; но если это фрагмент псалма, то это поэзия» (The Interpreter's Bible. Vol. 4. New York; Nashville, 1955. P. 102). Согласно «The New American Bible» (New York, 1968), которая дает перевод: «Ни слово, ни речь, чей голос не может быть услышан», — «это послание настолько ясно, что сердца и умы людей не могут не услышать его». Но некоторые комментаторы истолковывают этот пассаж как «хотя не слышно никакого звука, небеса имеют свой собственный язык, понимаемый во всем свете».

<sup>53</sup> (с. 462). *Daniil Zatočnik*. Slovo e molenie... (см. примеч. 42).

<sup>54</sup> (с. 463). См. мою статью «Questione della lingua e Slavia cirillometodiana» (см. примеч. 5). P. 73.

<sup>55</sup> (с. 463). Полное собрание русских летописей (= ПСРЛ). Т. 4. СПб., 1848. С. 349—357 (Прибавление к с. 96: Новгородская IV летопись, год 6897, списки А и Т); ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 104—111 (Софийская I летопись, Прибавление Д); ПСРЛ. Т. 8. С. 53—60 (Воскресенская летопись, год 6897); ПСРЛ. Т. 9 (СПб., 1897) С. 108—121 (Патриаршая, или Никоновская летопись, год 6897, согласно Акад. XIV, Обол., Акад. XV, Арх. II, Пуб. (Строг.), Троицк. III, а также по Акад. XVIII (Древн. лет.)).

<sup>56</sup> (с. 463). *Адрианова-Перетц В. П.* «Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руськаго» // ТОДРА. С. 73—96.

<sup>57</sup> (с. 463). ПСРЛ. Т. 4. С. 349—357 (2-е изд., 1925, 351—366). См. репринтное издание этого текста: *Fennel J., Obolensky D.* A Historical Russian Reader. Oxford, 1969. P. 86—98.

<sup>58</sup> (с. 464). Смысл этого вступительного фрагмента, построенного как духовное *родословие*, явно выражен в его ритмической структуре. Действительно, этот текст, как и другие, рассмотренные выше, составлен из хорошо организованных последовательностей равноударных колонов в соответствии с основными правилами «изоколического принципа». О проблеме

изоколических структур в литературной прозе православного славянства см. мои статьи: *The Isocolic Principle in Old Russian Prose* // *Slavic Poetics: Essays in honor of Kiril Taranovsky* / Ed. R. Jakobson, C. H. van Schooneveld, D. S. Worth. The Hague; Paris, 1973. P. 299—331; *On the Prosodic Structure of the Igor' Tale* // *Slavic and East European Journal*. 16 (2) (Summer 1972). P. 147—162; *Models and Patterns...* (см. примеч. 9); *Strutture isocoliche e poesia slava medievale* // *Ricerche slavistiche*. 1970—1972. 17—19. P. 419—445; а также: *Colucci M. Le strutture prosodiche...* (см. примеч. 49). P. 83—124; *Daniil Zatočnik. Slovo e molenie...* (см. примеч. 42).

<sup>59</sup> (с. 465). ПСРЛ. Т. 4. С. 351; *Fennel J., Obolensky D. A Historical...* (см. примеч. 57). P. 89.

<sup>60</sup> (с. 465). Ср.: ПСРЛ. Т. 4. С. 351; Т. 6. С. 106; Т. 8. С. 55; Т. 11. С. 112.

<sup>61</sup> (с. 465). Может оказаться полезным прочитать этот пассаж в его ритмическом контексте согласно моему изоколическому «скандированию»:

- 5) и се / едино / повемъ / от житиа / его
- 5) тело / свое / чисто / съхрани / до женитбы
- 6) церковь / себе / съблюде / Святому / Духу / нескверну
- 6) очима / зряше / часто / къ земли / *отъ неяже / взять бысть*
- 4) душу же / и умъ / простираше / къ небеси
- 4) идеже / лепо / ему / пребывати;
- 4) И по браче / съвокупления / тожде / тело
- 4) чисто / съблюде / греху же / непричастно.
- 6) Божественаго / Апостола / Павла / събисться / о немъ / глаголюще
- 6) еже рече: / Вы есте / церкви / Бога / живаго
- 6) якоже / рече: / вселюся / въ ня / и похожу / [*въ ня*]
- 6) Царский / убо / сан / дръжаше / и ангельскы / живяше...

Второе *въ ня*, которое следует добавить, чтобы сделать цитату логически завершенной, опущено писцом. Моя конъектура явно поддерживается просодической структурой текста.

<sup>62</sup> (с. 466). Я намеренно выбрал памятники, общеизвестные славистам, с целью их общего представления. В этой статье я не касался моего исследования тематического ключа, объясняющего «Слово о полку Игореве» как *exemplum* осуждения Игоря Святославича за грех гордыни. Эта тема будет обсуждаться в особой статье, которую я намерен опубликовать в ближайшем будущем.

## Смысловые уровни в древнерусской литературе\*

1. В этой статье я предлагаю на рассмотрение несколько критериев интерпретации, основанных на последних опытах текстологического анализа. Мой непосредственный интерес лежит в трудной и неизбежно противоречивой области семантики<sup>1</sup>. Естественно, нельзя изучать смысл текстов без учета их происхождения, состава, передачи и рецепции. Некоторые отправные точки моей аргументации основываются на преобладающих ныне в науке концепциях древнерусской литературы. На вескость моих аргументов могут повлиять как неполнота моего знакомства с какими-либо важными достижениями науки, так и объективная неопределенность некоторых данных. Однако, с моей точки зрения, пришло время по меньшей мере для попытки обсудить проблему смысловых уровней в древнерусской литературе<sup>2</sup>.

2. Исследование древнерусской литературы далеко не завершено. Тем не менее некоторые общепризнанные выводы уже могут лечь в основу дальнейших изысканий<sup>3</sup>. Как мне кажется, общее согласие существует по следующим пунктам:

1) поскольку современная русская литература более не рассматривается как результат культурной революции, знаменующий «абсолютно новое начало», приходится думать, что литературная цивилизация, предшествовавшая ей в русских землях, разрабатывала и сохраняла важные литературные модели;

2) вопреки мнению, сложившемуся до систематических исследований, проводившихся в основном в нашем столетии, многие древнерусские памятники обнаруживают явные признаки того, что их составителей заботила форма и литературное качество;

---

\* Пер. с англ. по изд.: *Picchio R. Levels of Meaning in Old Russian Literature // American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Columbus (Ohio), 1983. Vol. 2.*

3) тематический диапазон древнерусской литературы был ограничен. Наиболее популярными типами сочинений являлись историческая проза (включая биографии) и дидактические произведения;

4) большинство древнерусских памятников не сохраняло неизменного текста. Благодаря особой концепции авторства в Древней Руси и Московии вмешательство переписчиков и редакторов, как правило, не рассматривалось как нарушение «авторского права». Текстуальные изменения, таким образом, играли существенную роль в процессе формирования литературной традиции;

5) постоянное использование как формальных, так и содержательных формул, клише и традиционных приемов в древнерусских текстах имело следствием высокую степень стилизации и условности.

В качестве типических для древнерусской концепции книжности часто упоминаются и другие особенности, хотя касательно их интерпретации нет полного согласия.

Среди этих особенностей наиболее важная — религиозный, или «церковный», характер древнерусской литературы<sup>4</sup>. Никто не станет отрицать ту исключительную роль, которую на протяжении не одного столетия играло в создании письменных памятников древнерусское духовенство. Спорной, однако, остается интерпретация этого «церковного искусства». Что это — выражение всепроникающей «церковности», определяющей собою систему древнерусской литературы, или всего лишь «прием» литературного творчества, в иных отношениях испытывавшего влияние светских концепций?

Другая любопытная особенность древнерусской письменности заключается в отсутствии какой-либо поэтической традиции в строгом смысле этого слова, иначе говоря — отсутствии устоявшихся типов «стиха». В попытках ответить на этот *vexata quaestio* часто прибегают к расширительному определению древнерусской «литературы», связывая ее фольклором вообще и устной традицией в частности. Однако проблему можно формулировать и иначе. Можно поставить под сомнение состоятельность традиционных критериев, в соответствии с которыми определяются «стихи» и поэзия, и предположить, что некоторые типы древнерусской ритмико-синтаксической разбивки являлись функциональными эквивалентами метрических строк. По-моему, сформулированный мною *изоколический принцип* — т. е. регулярное употребление во многих текстах Средневековья и начала Нового времени различных рядов фраз-сегментов, симметрично организованных по принципу равного числа ударений, — может быть привлечен в качестве аргумента в пользу данной интерпретации<sup>5</sup>.

Предметом споров также стали различные подходы современных ученых к культурной и языковой общности, в которую на протяжении нескольких столетий входила древнерусская литература. Мое определение «православного славянства» (*Slavia orthodoxa*) как наднациональной общности, включающей всех православных славян от Балкан до русских земель, в основном принято, хотя некоторые исследователи до сих пор подозревают, что в моей формулировке содержится чрезмерный акцент на религиозной традиции. Схожие соображения относятся к моему параллельному определению «римского славянства» (*Slavia romana*), как и к наднациональной «церковнославянской языковой общности»<sup>6</sup>.

По-моему, терминологический диспут слишком затянулся. Сегодня мы имеем право сказать, что — независимо от предпочитаемых формулировок — само наличие культурной и языковой общности, которая не одно столетие существовала на территории, простиравшейся от болгаро-греческих границ до русских земель, вряд ли можно отрицать.

Тем не менее стоит отметить, что наднациональная и национальная (или местная) точки зрения необязательно противоречат друг другу. Обоснованность той или иной позиции зависит от того, насколько ее приверженец осознает ее функциональную ограниченность. Знание может быть приобретено единственно благодаря объединению различных точек зрения в более широкой интеллектуальной перспективе. Называя *Slavia rossica* русскую часть *Slavia orthodoxa*, мы бы отсылали — только с другой точки зрения — к тому же самому культурному наследию, к которому отсылает упоминание «древнерусской литературы».

Исходя их схожих посылок, мы можем рассматривать различные аспекты *Slavia orthodoxa* как культурные выражения местных традиций различной длительности и пространственной протяженности как *Slavia ruthena* (протоукраинский и протобелорусский), *Slavia bulgara*, *macedonica*, *serbica*, *bosniaca*, или *Slavia novgorodensis*, *miromensis*, *riasanensis*, *moscovitica* и т. д. Любая историографическая формулировка бывает оправдана функциональным выбором соответствующей точки зрения. Если настаивать на общих этнических характеристиках в ущерб специфическим чертам, *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* становятся всего лишь частью *Slavia* вообще. К тому же различие *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana* может быть снято в таких понятиях как *Christianitas* или — с другой точки зрения — *Slavia orientalis*, *Slavia meridionalis* или *Slavia occidentalis*.

Дабы по достоинству оценить как компоненты литературной системы или систем, веками функционировавших в Древней Руси / *Slavia rossica*, так и их историческое окружение (окружения), не следует верить в исключительную истинность какого-либо одного толкования. Напротив, стоит полагаться на заведомо «частные» интерпретации, которые не противоречат другим «частным» точкам зрения на ту же самую область исследования.

3. При изучении древнерусских литературных текстов особенно важно учитывать — с последовательно избранной точки зрения — все компоненты в наборе условностей, на которых строилась очень устойчивая система письменной коммуникации. Описать эти условности, их взаимосвязи, изменения, инварианты — равносильно определению кода древнерусской литературы.

Как и любой специальный язык, язык древнерусской литературы состоял из семантически маркированных слов и фраз, грамматико-синтаксических и сверхлинейных моделей. Смысл, сообщаемый каждым текстом, зависел от воздействия семантических маркеров на принятые обществом наборы вербальных знаков. С другой стороны, воздействие семантических маркеров зависело от большей или меньшей живучести культурных схем, образовательной практики и языковых обычаев внутри общностей и социальных групп. Не зная «правил игры», невозможно полностью понять смысл текстов, созданных умелыми «литературными игроками» в соответствии с особыми кодами выражения<sup>7</sup>.

3.1. Теоретические рассуждения о «смысле слова „смысл“», предлагавшиеся в философской атмосфере современных дискуссий об общей лингвистике и семантике, не отвечают задачам данной статьи<sup>8</sup>. Назовем «смыслом» понятийное содержание сообщения. Читая поучение, отрывок из летописи, легенду, похвалу или любой другой древнерусский текст, мы можем претендовать на понимание «их смысла», если нам кажется, что мы «поняли сообщение».

При современном состоянии наших знаний мы вряд ли можем утверждать, что «поняли сообщение» древнерусских текстов в целом. Дабы совершенствовать наше понимание, нам следует узнать больше об используемых в них кодах выражения.

3.2. Можно предположить, что литературный код, который мы стремимся реконструировать, был создан благодаря а) *нормативному вмешательству* авторитетных лиц и институтов, как при отборе

определенных текстов в качестве совершенных *моделей* для подражания или в случае «исправления книг»; б) *взаимодействию* компонентов данной литературной системы, например маркированных слов и словосочетаний, а также композиционных приемов. Как *нормативное вмешательство*, так и *взаимодействие* привели к выработке *образцов и шаблонов* выражения<sup>9</sup>.

Под *шаблонами* я имею в виду постоянно повторяющиеся в вербальных текстах наборы черт, выражающие динамический процесс имитации. Выработка и сохранение образцов принадлежала к области взаимодействия — или динамической взаимосвязи — между компонентами системы.

Под *образцами* я подразумеваю первичные, нормообразующие источники такого процесса. Образцы как неизменные предметы подражания привносились «извне». В большинстве случаев «извне» означало «свыше» (Иак. 1: 17), т.е. из небесных источников откровения и вдохновения.

Разница между *образцами* и *шаблонами* помогает нам распределить роли между двумя различными типами «поэтики». Можно говорить о «нормативной поэтике, имея в виду, например, совокупность церковных представлений о дидактической миссии православных славянских книжников, а также их отказ от авторских амбиций или их подражание священным образцам. С другой стороны, сам процесс порождения повторяющихся схем подражающего письма может быть рассмотрен с точки зрения „функциональной поэтики“».

Процесс семантического маркирования компонентов того набора условностей, на котором строилась древнерусская литература, оставил отчетливый след в литературной жизни. Необходимо оценить природу и масштабы этого следа, чтобы определить правила этой особой «грамматики поэзии».

Термин «грамматика поэзии» отсылает к одному из наиболее удачных исследований Р. Якобсона об устройстве поэтического языка<sup>10</sup>. По Якобсону, язык, несущий поэтическое сообщение, строится на переносе принципа эквивалентности из плоскости *отбора* в плоскость *комбинации*. Можно сказать, что выражение рождается «вдохновенно» посредством комбинаторных отборов, они же выборочные комбинации. Синтагматические черты становятся собственными парадигмами, а полная определенность контекстом — индивидуальным отличием каждого слова. Даже при крайне осторожном и в высшей степени тщательном описании этот феномен остается загадкой.



Православные славянские книжники считали этот феномен чудом. Они не анализировали это ментальное чудо методами, сравнимыми с нашими научными изысканиями. Тем не менее они знали, что со времени смешения языков при вавилонском столпотворении одного только человеческого умения комбинировать было недостаточно, чтобы располагать слова в соответствии с истинными парадигмами. Лишь в священных текстах *парадигма*, т.е. образец истинного выражения, могла быть спроецирована на *сύνταγμα*, т.е. на комбинацию вербальных символов так, чтобы «вдохновенно» произвести верное предложение.

Очевидно, наше современное понимание поэтического языка до сих пор имеет нечто общее с давними концепциями боговдохновенного языка. Возможно, нам следует опереться на это общее идейное наследие в поисках функциональных соответствий между нашими взглядами на поэтический язык и взглядами древнерусских писателей.

4. Семантическая кодификация литературного языка, которым пользовались по всему православному славянскому миру, гораздо больше зависела от проецирования отборных, т.е. духовно «избранных», слов на плоскость текстовых материалов, чем от отбора — комбинации элементов в естественном языке.

В общих чертах любое словесное выражение может рассматриваться как отбор — комбинация «цитат». Однако существуют различные способы «цитирования» из словесной кладовой (*langue*). Для материала православной славянской литературы, по-видимому, характерно особенно частое обращение к «цитированию» элементов в высшей степени условного и, следовательно, чрезвычайно искусственного культурного языка.

4.1. Всякое определение средства литературной коммуникации, используемого древнерусскими книжниками, в значительной степени зависит от приятия, неприятия или комбинации предлагавшихся «национальных» (местных) либо «наднациональных» интерпретаций среды, в которой эти книжники создавали свои работы. С моей точки зрения, стоит больше полагаться на то, что кажется приемлемым для исследователей разных направлений, чем на то, что порождает неразрешимые противоречия. Не вижу, почему следует так уж настаивать на понимании «древнерусского» — в смысле литературного языка — как противостоящего церковнославянскому. В сущности,

церковнославянский можно охарактеризовать как койне, сочетающее, по крайней мере на определенных уровнях выражения, различные локальные традиции<sup>11</sup>.

Смотрим ли мы на язык древнерусских текстов как на местную условность или видим в нем один из множества различных аспектов более широкой совокупности условностей, наше прочтение каждого текста требует сводного рассмотрения всех возможных компонентов его семантического состава. Можно считать те или иные отличительные черты заимствованными из других языковых традиций либо настаивать на их местном происхождении. Важна только правильная оценка каждой контекстуальной функции внутри рассматриваемого нами текста.

4.2. Как отмечалось выше, в Древней Руси/*Slavia rossica* литературный язык являлся продуктом интенсивного процесса культурной денотации и коннотации. Высокая степень искусственности литературного материала отражает это положение вещей. Церковнославянский был *средством письменной коммуникации*. Его графика не передавала «искаженные» образы якобы «подлинных» образцов устной речи, но создавала *подлинные* слова и предложения внутри контекстуальной реальности их собственных письменных форм<sup>12</sup>.

В большинстве случаев этот графический язык ориентировался на книжные образцы, т.е. сакральные тексты православной славянской традиции. Долгое время «естественный язык» местных носителей мог разве что модифицировать некоторые шаблоны; саму систему он не менял.

Денотация черпается из самых почитаемых источников премудрости, таких как Библия и писания отцов церкви, или у их авторитетных интерпретаторов. Коннотация возникает вследствие различных употреблений признанных образцов такого рода.

По-видимому, авторитетное семантическое маркирование не всегда одинаково влияло на книжный язык. Вот почему можно говорить о степенях «секуляризации» средства литературной коммуникации Древней Руси и Московии. Слова, предложения и целые конструкции демонстрируют большую или меньшую степень семантического маркирования в зависимости от их природы, происхождения и функции в контексте. В результате разные «смысловые уровни» могут быть приложимы к одному и тому же текстовому материалу.

4.3. Примером того, как переключение с одного смыслового уровня на другой могло быть связано с релевантностью отсылки к

тому, что лежит вне самого текста, служит применение одного и того же текстового материала в «Задонщине» и «Слове о полку Игореве». Несомненно, фразы «Лудчи бо нам, брате, начати...» (Зад., Унд.), и «Рци, того лутче бо ес[ть], брате, нача...» (Зад., Муз.) связаны с «Не лѣпо ли ны бяшетъ, братие, начяти...» (Слово). Но какова семантическая соотнесенность *брате* (Зад.) и *братие* (Слово)?<sup>13</sup>

Из контекста «Задонщины» можно сделать заключение, что *братъ* не предполагает каких-либо религиозно-монашеских коннотаций. Несколько строками выше читаем: «Снидемся, братия и друзи, с[ы]н[о]ве руский...» (Муз.: *брате рустии*), что звучит как обращение к военной дружине<sup>14</sup>. Однако с учетом того, что схожая фразеология встречается в древнерусской традиции, можно также прийти к выводу, что это именно религиозно-монашеская формула. В Изборнике 1076 г. читаем: «добро [юс]ть братиѣ поч[ет]ан[ъ]ю книж[ъ]ню»<sup>15</sup>; и далее в том же Изборнике: «Лѣпо бы на[мъ], б[р]ате, надежу имѣ[ти] к[ъ] богу...». Схожую фразеологию находим, например, в Ипатьевской летописи (под 1170 г.): «а лѣпо ны было братѣ, възряче на Божию помочь...»; и в «Пчеле» XIV в.: «несть лѣпо нам, братие, иноком сущим...»<sup>16</sup>. То, как «Задонщина» обращается с текстовым материалом, который принадлежит также «Слову», по-видимому, отражает своего рода переход с одного семантического уровня на другой. Предвзятое мнение о якобы «светском духе» «Слова», с одной стороны, и «религиозном духе» «Задонщины» — с другой, делает нашу интерпретацию еще более затруднительной. Формально фразы из «Слова» звучат ближе к традиции, в соответствии с которой *братие* понимались как члены религиозных объединений. Это не значит, что повествователь «Слова» на самом деле стремился обращаться исключительно к сообществу монахов. Тем не менее это могло означать, что он использовал маркированную формулу в духе церковной традиции и таким образом выражал согласие с особым кодом. Потерян ли этот условный знак в «Задонщине»? Или он замещен чем-то иным, но функционально равноценным?

Если бы мы больше знали об образцах, к которым отсылают оба произведения, нам было бы легче ответить на этот вопрос. Как бы то ни было, есть достаточные основания полагать, что значение *братие* в «Слове» изменено компиляторами «Задонщины». Зайти дальше в нашей интерпретации было бы рискованно, учитывая наше ограниченное знание семантических условностей и традиций древнерусской письменности.

Другой известный пример семантически маркированного использования выражения, который в противном случае имело бы иное значение, содержится в «Сказании о Борисе и Глебе». Агиограф заявляет: «прочаа же юго добродѣтели инде съкажемъ, нынѣ же нѣсть время»<sup>17</sup>. Современный читатель-славист, знакомый с некоторыми из основных дошедших до нас древних текстов, может легко провести параллель со словами черноризца Храбра: «схѣть же и ини ѿвѣти аже и инде речемъ а нине нѣсть врѣмѧ»<sup>18</sup>. Если бы мы интерпретировали выражение «ныне (нине) несть время» буквально, как «нет времени» или «ныне у меня нет времени», мы бы столкнулись с необычным топосом «агиографа в спешке». На самом деле топос иной. Эта славянская фраза воспроизводит греческую формулу *ἄλλε* (или *ἀπό*) *καίροῦ*, что означает «здесь не место» или «здесь неуместно» (касаться определенной темы).

Слова Даниила Заточника «азъ бо есмь аки она смоковница проклятая: не имѣю плода покаянію. Имѣю бо сердце аки лице безъ очію...»<sup>19</sup> могут звучать смутно «поэтично», но наверняка недостаточно ясно для читателя, который не уловит ссылку на Евангелия от Марка (11: 12—14 и 8: 18)<sup>20</sup>, Матфея (21: 18—22 и 3: 10)<sup>21</sup>, Псалтырь (113: 13 и 134: 16—18)<sup>22</sup>, Екклесиаста (2: 14)<sup>23</sup>, Книги пророков Исаии (59: 10)<sup>24</sup>, Иеремии (5: 21)<sup>25</sup>, Иезекииля (12: 2)<sup>26</sup> и Послание св. Павла к Римлянам (11: 8)<sup>27</sup>.

На первый взгляд, другие слова того же Даниила Заточника кажутся понятнее; например, когда он говорит: «Мнози бо дружатся со мною, погнѣтающе руку со мною в солило, а при напасти аки врази обрѣтаются и паки помагающе подразити нози мои; очима бо плачются со мною, а сердцемъ смеють ми ся...»<sup>28</sup>. Однако и здесь читатель, желающий полностью осмыслить значение этого отрывка (вероломные друзья Даниила — образы вероломных друзей, предателей и грешников, описанных в священных книгах), должен обратиться к источникам семантического маркирования, которые повлияли на текст «извне», т.е. «свыше». Полный смысл текста содержит отсылки к Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова (6: 10; 12: 17)<sup>29</sup>, Левиту (2: 13)<sup>30</sup> и к Евангелию от Матфея (26: 23)<sup>31</sup>. Вновь мы имеем дело со смысловыми уровнями, регулируемые различными отборами-комбинациями маркированных словесных знаков.

4.4. Тот факт, что язык древнерусской литературы был повсеместно маркирован отсылками к авторитетным корпусам текстов,

подразумевает, что его смысловые уровни выражались через использование «тропов». Эти «тропы», однако, возникали не посредством приписывания «собственного смысла» «несобственному» носителю смысла. Переносный язык православных славянских книжников предназначался для донесения лишь истинных сообщений. Поэтому он стремился сочетать различные уровни истинной коннотации, чтобы достичь совершенного сообщения. Можно сказать, что его целью была не полисемия, а «синсемия». Именно «синсемическая» комбинация слов делала необходимым использование разных смысловых уровней, несмотря на отказ от всякого рода «вымысла». Не допускалось использование «лживых» словесных символов для указания на истинные идеи, зато разрешалось комбинировать разные словесные символы — каждый из которых нес истинное сообщение, — чтобы обогатить сообщение и придать ему еще больше истинности.

Эти соображения помогают нам понять, отчего такое множество современных читателей склонны полагать, что древнерусские тексты не обнаруживают явных признаков «поэтичности». Суждение это было бы обоснованным, если бы «поэтичность» идентифицировалась с нашими современными представлениями о «поэтическом вымысле», «воображении» и «изобретательности». Однако, если мы признаем объективную реальность особого кода древнерусского словесного выражения, наше мнение может измениться. В сущности, мы имеем дело со сложной системой приемов образности, зависящей от высокоразвитой концепции верного слова как идеального носителя смысла. Прежде чем выносить окончательное суждение о «художественной» ценности этих текстов, давайте выясним природу и правила словесного «художества», их породившего. Это совершенно необходимое исследование едва только начато.

5. «Синсемический» подход к приемам, используемым для выражения различных смысловых уровней, также был характерен для тематической организации, или композиции (*oïkonoμία*), этих текстов. Как в случае с отдельным словом, предложением или фразой, истинный смысл всего текста произведения мог расширяться через отсылки к другим текстам, содержащим тот же самый текстовый материал. Можно говорить о «цитатах», помещаемых в разные контексты и постоянно играющих в контексте объединяющую роль. И вновь мы сталкиваемся с тем, что слова отбираются ради их

комбинации. Это «чудо» стало возможным благодаря особой природе текстуально-контекстуальных единиц, использовавшихся для данных целей получившими религиозное воспитание книжниками.

Слова, заимствованные из Библии и других священных текстов, вписывались в новый контекст, не теряя своих исходных черт. Они могли читаться как отсылки к Писанию и в то же время как составляющие независимого сообщения. Глеб говорит своим убийцам: «Не порѣжете лозы не до коньца въздратьща а плодъ имоуща»<sup>32</sup>. Слова его — искреннее и непосредственное выражение страха перед смертью и юношеской тяги к жизни. Тем не менее они также несут в себе более глубокий смысл своего изначального контекста: «Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь; всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода» (Ин. 15: 1—2). Читатель, не упустивший смысла, заключенного в отсылке, немедленно улавливает зеркальный эффект удвоенного, хоть и единого сообщения. Глеб как обыкновенный человек не желает умирать, однако произносимые им как избранным мучеником вдохновенные слова оправдывают его смерть. Он знает и подтверждает словами, что смерть ему не страшна, пусть даже нижний уровень высказывания подчеркивает его физическое неприятие смерти. Это не две разные истины, но зеркальные образы одной и той же драматической сцены, где соединяются божественное и человеческое.

С другой стороны, из-за такого подхода к отдельным отрывкам могли возникнуть трудности с главным сообщением произведения. Если от читателя требовалось воспринять более чем одно сообщение в каждом текстовом компоненте, как он мог найти путь к «общему смыслу» сложного повествовательного памятника?

5.1. В статье, опубликованной в 1977 г., я стремился привлечь внимание исследователей к широкому распространению во многих православных славянских памятниках общих семантических маркеров, названных мною *тематическими ключами*<sup>33</sup>. Некоторые мои предварительные выводы по этому вопросу были подтверждены последующими изысканиями. По-моему, использование *тематических ключей* в древнерусской литературе должно изучаться как часть общей системы приемов, направленных на то, чтобы подчеркнуть роль различных смысловых уровней внутри одного и того же сообщения.

*Тематический ключ* состоял из отсылок к Библии и/или другим авторитетным текстам. Он встречался на маркированном месте, а

именно перед непосредственным изложением *материала* повествования, т.е. либо в самом начале текста, либо сразу после вступления. Фиксированное место делает тематический ключ легко узнаваемым.

Цитата или набор цитат из Писания и отцов был предназначен для заполнения семантической лакуны, которая могла возникать в тексте между *духовными* и *историческими* (или «буквальными») значениями или смыслами. Читателя приглашали обратиться к изначальному — и более «высокому» — смыслу, который имели в своем священном контексте слова маркированной цитаты (или цитат). Таким образом, читатель мог интерпретировать читаемое также в соответствии с этим более «высоким» смыслом. Данное действие было равносильно приложению к вновь созданному произведению словесности тех же семантических правил, которыми определялся смысл Священного Писания. Сосуществование «высокого» (духовного) и «низкого» (буквального) смысловых уровней характерно для богооткровенных текстов. Человеку по силам создать лишь тексты с «низшим» смысловым уровнем, дабы не быть повинным в поэтической *лжи*. Тем не менее рукотворный текст может *получить* более высокий смысл, если автор со всем смирением ставит его в зависимость от ссылки на высший предмет. Его сообщение, разумеется, будет отличаться от прямого послания богооткровенного текста, но слова его станут подтверждать и возвещать высшую истину, если будут отсылать к высшему смыслу предмета ссылки. Важность этих духовных принципов для развития формальных приемов древнерусской литературы подтверждается анализом ряда текстов.

*Тематический ключ* присутствует в самых первых строках «Сказания о Борисе и Глебе», где читаем: «Родъ правыхъ бл҃гословить сѧ рече прорѣкъ. и сѣмѧ ихъ въ бл҃гословении боудеть»<sup>34</sup>. Это цитата из Псалтыри (111 (112): 2—3). Читатель, понимающий агиографию как подтверждение-провозглашение истины, открытой этим псалмом, не только осознает высшую истинность Божьего закона, но понимает и внутреннюю, земную логику связанных с этим событий. Борис, Глеб, Ярослав и Святополк — персонажи, в которых воплощены абсолютный «праведник» и абсолютный «грешник», представленные псалмопевцем, провозглашают права и духовную силу «благословенного рода» (т.е. рода Ярослава) и бесчестие «грешника» (Святополка), который «заскрежещет зубами своими, и истает» (Пс. 111 (112): 10). Как было показано выше на примере из того же текста, взаимодействие смысловых уровней характерно для повествования в целом. Однако именно *тематический ключ* выявляет *общий смысл* агиографического сочинения.

Опираясь на толкование текста, подсказанное *тематическим ключом*, мы освободимся от риска субъективных (а значит, возможно, произвольных) интерпретаций. Нам не нужно строить предположений. Ответ на наши вопросы об интерпретации содержится в самом тексте. Верно применяя правила этой семантической игры, мы не совершим ошибок. Мне кажется, нам стоит больше узнать об этих приемах толкования.

Проясняющий *тематический ключ* определяет, как кажется, и семантическую систему «Слова о полку Игореве». Именно там, где ожидаешь его найти — т.е. после вступительной фразы о прихотливом стиле Бояна и перед изложением сюжета («Почнемъ же, братие, повѣсть сию отъ стараго Владимира до нынѣшняго Игоря...»), — обнаруживается маркированная текстуальная отсылка к книге Второзакония. В «Слове» читаем: «...иже истягну умя крѣпостию своею и поостри сердца своего». Второзаконие (2: 30) повествует о гордыне Сигона следующим образом: «Но Сигон, царь Есевонский, не согласился позволить пройти нам через его землю; потому что Господь, Бог твой, ожесточил дух его, и сердце его сделал упорным, чтобы предать его в руку твою, как ныне». Здесь я не стану обсуждать (*ныне несть время!*) все семантические связи, подразумеваемые этим библейским сигналом<sup>35</sup>. Однако можно утверждать, что семантический мотив, заявленный этим тематическим ключом в начале повествования, последовательно развивается по всему тексту «Слова». Повесть об Игоре Святославиче, действительно, может быть интерпретирована как своего рода *exemplum*, порицающее «грех гордыни». Игорь потерпел поражение, потому что дух его «ожесточился», а сердце сделалось «упорным». В конечном счете он был спасен благодаря милосердию Божьему.

Если бы маркированные взаимосвязи «высшего» и «низшего» смысловых уровней были систематически проверены на большом числе древнерусских источников, могло бы оказаться, что многие принятые сегодня интерпретации нуждаются в основательном пересмотре. Мы бы осознали, что слишком часто сосредоточиваем внимание на «буквальной» стороне текста и упускаем из виду «вторую половину» смысла, как оказывается весьма существенную.

6. Надеюсь, мое обращение к некоторым базовым аспектам семантики древнерусской литературы вдохновит коллег на дальнейшие исследования. Если, как я полагаю, «синсемическая» трактовка контекстовых смысловых уровней отражает важную особенность



древнерусской поэтики, многие смежные проблемы могут быть прояснены благодаря изучению семантических функций.

Это помогло бы лучше понять древнерусские взгляды на такие основополагающие проблемы, как авторство, передача текстов и литературные типы, или «жанры». Есть достаточно оснований считать, что книжники, не полагавшиеся на свои способности к созданию абсолютно значимых сообщений и рассматривавшие свое творчество как несовершенные образы высших символических сообщений, не верили в индивидуальное авторство любого текста, кроме сакрального; не верили они и в абсолютную значимость таких литературных категорий, как «жанр», зависящих от чисто исторического смыслового уровня.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 474). Можно основываться на определении *семантики* как области исследования, «занятой передачей смысла посредством грамматических и лексических средств языка». С другой стороны, *семиотика* — это «изучение знаковых феноменов» (*Weinreich U. On Semantics* / Ed. W. Labow, B. S. Weinreich; University of Pennsylvania. 1980. P. 3). Именно семиотическая характеристика языка древнерусской литературы как автономной системы знаков оправдывает дальнейшее исследование ее семантики.

<sup>2</sup> (с. 474). Мои замечания не могут претендовать на особую авторитетность с точки зрения общей семантики. Возрастающий интерес к этой области исследования, а также изменчивость современной методологии подтверждены огромным числом недавних публикаций. В период с 1965 по 1978 г. вышло в свет более трех тысяч статей. Ср.: *Gordon W. T. Semantics. A bibliography 1965—1978*. Metuchan (New Jersey); London, 1980.

<sup>3</sup> (с. 474). Авторитетный обобщающий труд советской научной школы во главе с Д. С. Лихачевым представляет собой недавно вышедший учебник: *История русской литературы X—XVII веков* / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980 (со статьями Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева, Я. С. Лурье, А. М. Панченко, О. В. Творогова).

<sup>4</sup> (с. 475). Довольно странно, что обсуждение данной особенности не вошло в общую характеристику древнерусской литературы, открывающую вышеупомянутый учебник. Значение церковных составляющих легко выводится, тем не менее, уже из одного только фактического материала, представленного в том же учебнике.

<sup>5</sup> (с. 475). Об изоколических конструкциях в средневековой православной славянской литературе см. мои статьи: *The Isocolic Principle in Old Russian Prose* // *Slavic Poetics: Essays in Honor of Kiril Taranovsky* / Ed. R. Jakobson,

Ch. van Schooneveld, D. S. Worth. The Hague; Paris, 1973. P. 299—331; On the Prosodic Structure of the Igor' Tale // *Slavic and East European Journal*. 1972. 16 (2). P. 147—162; Isocolic Constructions in Old Serbian Prose // *Xenia slavica: Papers pres. to Gojko Ružičić on the Occasion of his 75<sup>th</sup> Birthday*, 2 Febr. 1969; Ed. by R. L. Lenčėk, B. O. Unbegaun. The Haage; Paris, 1975. P. 149—161; Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XIII della Vita Constantini // *Ricerche slavistiche*. 1970—1972. 17—19. P. 419—445; Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*. Vol. 2. The Hague; Paris, 1973. P. 439—467; Quelques coïncidences formelles entre la prose latine de Pétrarque et les techniques littéraires des Slaves balkaniques au XIV-ème siècle // *Picchio R. Etudes littéraires slavo-romanes*. Firenze, 1978. P. 23—42; L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi nel tardo medioevo // *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani / A cura di A. M. Raffo*. Pisa, 1979. P. 245—262; Върху изоколните структури в средновековната славянска проза // *Литературна мисъл*. София, 1980. 24: 75—107. См. также: *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie / Edizione critica a cura di M. Colucci, A. Danti // Studia historica et philologica*. Vol. 4. Sectio slavica. № 2. Firenze, 1977. P. 197—243; *Colucci M. Le strutture prosodiche dello «Slovo Daniila Zatočnika» // Ricerche slavistiche*. 20—21. 1973—1974. P. 83—123; *Hercigonja E. Srednjevjekovna književnost. Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb, 1975. Knj. 2. P. 140—186.

<sup>6</sup> (с. 476). Впервые я предложил свое определение *Slavia orthodoxa* в 1958 г. (*Ricerche slavistiche*. 6. P. 103—118). Еще в 1963 г. я попытался сделать некоторые общие выводы из дискуссии, которую начали по этому вопросу несколько ученых (см.: *Picchio R. A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica // Ricerche slavistiche*. 11. P. 105—127). Ясность в проблему была внесена в последние двадцать лет благодаря стимулирующим замечаниям исследователей разных направлений. См., например: *Лихачев Д. С. (ТОДРА. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 675—678); Дуйчев И. С. (ТОДРА. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 552—568); Vacvis Ch. (Revue belge de philologie et d'histoire. 1961. 40. № 3. P. 864—887); Moszyński L. (Rocznik slawistyczny. 1965. 24. № 1. S. 153—154); Трифуновић Ђ. (Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1972. 38. 1—2. S. 143—144); Birnbaum H. On Medieval and Renaissance Slavic Writing. The Hague; Paris, 1974. P. 10—40. Существуют некоторые сомнения относительно того, каким образом следует переводить на современные языки латинский термин *Slavia orthodoxa*. Так, А. М. Панченко использует формулу «ортодоксальное славянство» (*Панченко А. М. Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970. С. 21, 23*). Д. С. Лихачев предпочитает более аналитические термины, например «православный юго-восток Европы» (*Лихачев Д. С. Развитие русской литературы. Л., 1973. С. 112—113*). Однако изредка он передает *Slavia orthodoxa* как «православное славянство» (Там же. С. 38). С моей точки зрения, такие терминологические формулы,*

как английская «Orthodox Slavdom» и русская «православное славянство», вполне подходят для передачи идеи «обширной общей литературы и общего литературно-церковного языка» (Лихачев Д. С. Указ. соч. С. 38). Формулировка Д. С. Лихачева практически дословно передает мое исходное определение общности под названием *Slavia ortodossa*, соответствующей *comunità linguistica slava ecclesiastica*.

<sup>7</sup> (с. 477). О «правилах игры» см.: Picchio R. Principles of Comparative Slavic-Romance Literary History // American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists. Zagreb; Ljubljana. September 3–9. 1978. Vol. 2: Literature / Ed. by V. Terras. Columbus (Ohio), 1978. P. 630–643.

<sup>8</sup> (с. 477). Тем не менее здесь уместно по крайней мере одно замечание общего характера (по-видимому, не столь очевидное). Как отмечал недавно один профессиональный лингвист, «одна из самых коварных ловушек, каких следует избегать лингвисту — это смешение смысла и референта, однако даже тем, кто осознает эту опасность, похоже, не всегда легко избежать соблазна идеентифицировать их» (см.: Ebeling C. L. Syntax and Semantics. A Taxonomic Approach. Leiden, 1978. P. 6). Действительно, подобное смешение делает семантику древнерусской литературы абсолютно непостижимой.

<sup>9</sup> (с. 478). См.: Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Warsaw. August 21–27. 1973. Vol. 2: Literature and Folklore / Ed. by V. Terras. The Hague; Paris, 1973. P. 457–464.

<sup>10</sup> (с. 478). Jakobson R. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry // Lingua. 1968. 21. P. 597–609.

<sup>11</sup> (с. 480). Picchio R. Church Slavonic // The Slavic Literary Languages: Formation and Development / Ed. A. M. Schenker; E. Stankiewicz; Ass. ed. M. S. Iovine. New Haven (Conn.), 1980. P. 1–33.

<sup>12</sup> (с. 480). См.: Picchio R. On Church Slavonic Isonorms // Slavic Linguistics and Poetics: Studies for Edward Stankiewicz on his 60<sup>th</sup> Birthday, 14 November 1980 / Ed. by K. E. Naylor et al. (= International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 25/26). P. 367–378.

<sup>13</sup> (с. 481). Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла / Ред. Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев. М.; Л., 1966. С. 535, 541; Слово о полку Игореве / Подгот. Д. С. Лихачев и Л. А. Дмитриев. Л., 1967. С. 43.

<sup>14</sup> (с. 481). Слово о полку Игореве и памятники... Там же.

<sup>15</sup> (с. 481). Изборник 1076 года / Подгот. В. С. Гольштенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965. С. 151.

<sup>16</sup> (с. 481). См.: Виноградова В. Л. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 3. Статья «Лепо». Л., 1969. С. 71–72.

<sup>17</sup> (с. 482). Успенский сборник XII—XIII вв. / Подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон, С. И. Котков. М., 1971. С. 43.

<sup>18</sup> (с. 482). *Черноризец Храбръ*. О писменехъ / Изготвила А. Джамбелука-Косова. София, 1980. С. 142.

<sup>19</sup> (с. 482). *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie* / Edizione critica a cura di M. Colucci, A. Danti // *Studia historica et philologica*. Vol. 4. Sectio Slavica. № 2. Firenze, 1977. P. 131.

<sup>20</sup> (с. 482). «На другой день, когда они вышли из Вифании, Он взалкал; и увидев издалека смоковницу, покрытую листьями, пошел, не найдет ли чего на ней; но, пришед к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирания смокв. И сказал ей Иисус: отныне да не вкушает никто от тебя плода вовек. И слышали то ученики Его» (Мк. 11: 12—14). «Имея очи, не видите? Имея уши, не слышите?» (Мк. 8: 18).

<sup>21</sup> (с. 482). «Поутру же, возвращаясь в город, взалкал; и увидев при дороге одну смоковницу, подошел к ней и, ничего не нашед на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будет же впредь от тебя плода вовек. И смоковница тотчас засохла. И увидевши это, ученики удивились и говорили: как это тотчас засохла смоковница? Иисус же сказал им в ответ: истинно говорю вам: если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смоковницею, но, если и горе сей скажете: „Поднимись и свергнись в море“, — будет; и все, чего ни попросите в молитве с верою, получите» (Мф. 21: 18—22); «всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3: 10).

<sup>22</sup> (с. 482). «Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят» (Пс. 113: 13). «Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят, есть у них уши, но не слышат, и нет дыхания в устах их. Подобны им будут делающие [идолов]» (Пс. 134: 16—18).

<sup>23</sup> (с. 482). «У мудрого глаза его — в голове его, а глупый ходит во тьме. Но узнал я, что одна участь постигает их всех» (Екк. 2: 14).

<sup>24</sup> (с. 482). «Как без глаз ходим ощупью» (Ис. 59: 10).

<sup>25</sup> (с. 482). «У которого есть глаза, а не видит, у которого есть уши, а не слышит» (Иер. 5: 21).

<sup>26</sup> (с. 482). «Сын человеческий! Ты живешь среди дома мятежного; у них есть глаза, чтобы видеть, а не видят; у них есть уши, чтобы слышать, а не слышат» (Иез. 12: 2).

<sup>27</sup> (с. 482). «Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат» (Рим. 11: 8; ср. Ис. 29: 10).

<sup>28</sup> (с. 482). *Daniil Zatočnik. Slovo e molenie...* (см. примеч. 19). P. 134—135.

<sup>29</sup> (с. 482). Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

- <sup>30</sup> (с. 482). «При всяком приношении твоём приноси соль» (Лев. 2: 13).
- <sup>31</sup> (с. 482). «Опустивший со Мною руку в блюдо, этот предаст Меня» (Мф. 26: 23).
- <sup>32</sup> (с. 484). Успенский сборник... (см. примеч. 17). С. 52.
- <sup>33</sup> (с. 484). *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // *Slavica Hierosolymitana*. 1. Jerusalem, 1977. P. 1—31.
- <sup>34</sup> (с. 485). Успенский сборник... С. 43.
- <sup>35</sup> (с. 486). См.: *Picchio R.* Notes on the Text of the Igor' Tale // *Harvard Ukrainian Studies*. 1978. 2 (4). December. P. 393—422.

# Повесть и Слово

## Заметки о соотношении повествования и проповеди в книжной традиции Древней Руси\*

Находящиеся в нашем распоряжении данные пока не позволяют нам предложить четкие схемы истории «типов» или «жанров», понимаемых как совокупности, характеризующиеся тематическими и формальными постоянными чертами, в «древнерусской литературе»<sup>1</sup>.

Некоторые термины, в том числе *повесть* — основной предмет нашего исследования — встречаются в сочинениях с различной датировкой и, очевидно, имеют значение риторических определений. Это касается, например, *слова, беседы, притчи, сказания, истории, писания, послания, плача, похвалы*. Нередко подобные термины характеризуют *названия* в собственном смысле, предпосланные текстам для определения их природы на основе принятой типологии.

Однако для определения действительной ценности подобных указаний мы должны быть лучше информированы об устойчивости и семантической функции специфических соотношений между тематическими и формальными повторами, о генезисе сочинений, а также о традиции текста. Например, в случае, когда переписчики-редакторы применяют различные определения к одному и тому же тексту, нам позволено будет усомниться или в существовании риторического свода правил, или в типологической индивидуальности рассматриваемого сочинения. Проблем становится еще больше, когда оказывается, что текстовой материал переписывался не в своей композиционной целостности, а включаясь в новые компилятивные структуры.

---

\* Пер. с итал.: Picchio R. „Povest“ e „slovo“. Osservazioni sul rapporto fra narrativa e omiletica nella tradizione scrittoria dell' antica Rus' // Europa Orientalis. [Roma], 1990. Vol. 9. P. 26—36.

Отказавшись на время от более широких историко-критических перспектив, рассмотрим значение слова *повесть* в двух сочинениях раннего периода. В особенности я останавлиюсь на тех случаях, где понятие *повесть* соседствует в тексте с понятием *слово*. Мое исследование сосредоточится на «Слове о Законе и Благодати», приписываемом Илариону Киевскому, и на «Слове о полку Игореве». К другим текстам я буду обращаться только в качестве примеров, без претензии на указание историографических направлений.

Всякий внимательный читатель текстов славянского православного Средневековья может заметить устойчивую связь между формальным определением *слово* (более всего соответствующим *logos*) и типом речи, прямо обращенной к слушателям, которая, согласно нормам ораторского искусства в изучаемой нами литературной цивилизации часто совпадает с религиозной проповедью. Термин *повесть* (в преобладающем значении *diēgesis*) оказывается, с другой стороны, связанным с повествованием, то есть с типом преимущественно исторического изложения. В общей риторической терминологии представляется возможным различать *слово* и *повесть*, сводя два этих термина соответственно к категориям *oratio* и *narratio*.

Изучая «Житие Феодосия» Нестора («Житие преподобнаго отца нашего Феодосия, игумена Печерьскаго»)², самым названием недвусмысленно относимое к агиографическому жанру, можно на первый взгляд недооценить его ораторские характеристики. Уже сами размеры текста явно выводят его композиционный замысел за рамки ораторского выступления. Однако события этого «Жития» представлены не как историческая информация, но как назидательные примеры, их даже можно было бы назвать цитатами, отсылающими к другой, риторически предполагаемой истории³.

Явно ораторскую природу имеет вступительная молитва, в которой Нестор, уже описавший мученичество и чудеса Бориса и Глеба, принимается за новое *исповѣдание*⁴. Сам термин *исповѣдание* уже говорит не о простом повествовании, но об аргументированном сочинении *ad finem*.

Затем Нестор начинает собственно повествование:

Нъ послушаите, братиѣ съ вьснѣмъ прилежаниѣмъ испльнь бо  
ѣсть пользы **слово се вьсѣмъ послушающимъ**⁵.

Речь идет об ораторском слове, которое надо «слушать». В этом маркированном положении в тексте формула *слово се* (по аналогии с формулой *повѣсть сия* или *сия повѣсть*, о которой я буду говорить

далее), кажется, имеет коннотативное значение относительно «типа» или «жанра», характеризующего все сочинение.

Этот пример мне представляется весьма показательным. Не думаю, однако, что есть необходимость делать далеко идущие выводы об ораторской природе славянской православной агиографии. В немалом количестве текстов, как агиографических, так и других видов, *слово* и *повесть*, то есть *oratio* и *narratio*, не только сосуществуют, но и объединяются и взаимно обуславливают друг друга, выражая в хорошо просчитанной пропорции семантический замысел.

Если же, чтобы расширить хотя бы предварительным, нестрогим образом наш взгляд на традицию, мы переместимся примерно на полтысячелетия вперед, из времен Нестора к эпохе Иова, патриарха московского (1589—1605), политического агиографа царя Федора Ивановича, мы убедимся в жизнеспособности исследуемого нами писательского приема. В начале своей уже написанной под влиянием барокко «Повѣсти о честнѣмъ житии благовернаго и благоднаго и христолюбиваго государя царя и великого князя Федора Ивановича всеа Руси...»<sup>6</sup> Иов пишет:

Хоцеть бо ныне слово составити повесть<sup>7</sup>.

Возникают сомнения по поводу значения этого слова, из которого рождается агиографическая повесть. Кажется, что речь идет о речи в общем смысле, скорее о *verba*, чем о конкретном типе сочинения. Семантика термина не вполне проясняется и на следующих страницах. Иов говорит:

Прочая же его царьского исправления добродѣтели слово инде изъясвить<sup>8</sup>.

И далее:

Ныне же паки слово помянути хоцеть и другая его царская достохвалная изправления<sup>9</sup>.

И еще:

Протчая же добродетѣли пространное инде слово изъясвить, мы же къ повѣсти слово подвигнемъ<sup>10</sup>.

В данном конкретном отрывке нельзя недооценивать значения клише *пространное слово*, которое оно приобретает в свете долгой риторической традиции, касающейся не просто речи вообще, но конкретного типа «ясной» и «открытой» речи (см. Giambelluca-Kossova 1983). Иов пишет далее:



Мы же паки возвратимся на подлежащее слово, къ повѣсти по-  
двинемъ<sup>11</sup>.

Здесь, так же как и в древнем «Житии Феодосия» монаха Нестора, *повесть* в смысле «повествование» не пользуется риторической автономией, но включается в семантическую структуру более высокого уровня, подчиняющуюся ораторской речи (*слово*), назидательному примеру. Кроме того, можно заметить, что в языке Иова познавательный опыт, основанный на последовательности земных событий, обозначается специальным термином *история*:

...и благороднии царскіи корень многими лѣты непременно влечашеся отъ великого Аугуста кесаря римского, обладающаго всею вселенною, якоже история повѣдаетъ...<sup>12</sup>

Связанное в общем с «повествовать» (*повѣдѣти*), понятие *повесть*, находящееся между документальной *историей* и ораторским *словом*, недостаточно разработано, чтобы приобрести конкретные очертания литературного «типа» или «жанра».

Однако может случиться, что *narratio* фактически будет превалировать над *oratio*, хотя и сохранится господствующая функция *слова-проповеди*, которое в силу своей дидактической и интерпретаторской задачи отождествляется с прямым обращением повествователя, для которого *повесть-фабула* выступает лишь как толчок, как предлог к повествованию. Так происходит в «Повѣсти о пресвитере, впадшем в великий грѣх тяжкий...», известной также как «Повесть о Тимофее Владимирском»<sup>13</sup>. Ораторское обрамление, внутри которого развиваются события жизни священника, который

не могъи терпѣти разгорѣнія плоти своя, и падеся съ девицею в церкви<sup>14</sup>,

чрезвычайно скудное. Литературный уровень, человеческая конкретность описания происходящего могут заставить забыть его духовный смысл. Лишь в конце текста читатель вновь встречает проповедника-моралиста, скрывавшегося доселе за простым повествователем. Повествователь говорит:

Сия ж повѣсть многа лѣта не написана бысть, но тако в людех в повѣстех ношашеся. Аз же слышах от многих сие и написах ползы ради прочитающимъ, да не отчаются согрѣшившии спасения своего<sup>15</sup>.

Полагаю, что эти немногие примеры показательны для длительного восприятия понятия *повесть* в средневековой традиции

восточных славян. В культуре, в которой господствовал религиозный дидактизм, основанный на аллегорической экзегетике, не было особого пространства для простого повествования на историческом и литературном уровне. Таким образом, представляется, что понятие *повесть* применялось к тематическим гаммам, а не к «типам» или «жанрам», семантическая структура которых должна была основываться на истине, указываемой духовным уровнем текстов. Следовательно, понятие *повесть* могло обобщенно применяться к компиляциям типа хроник, в которых механическое упорядочение материала по годам (*летописание*) делало возможным соединение гетерогенных текстовых единиц. В летописании типологическая индивидуальность сочинений, в ином случае классифицируемых согласно формальным категориям «типа» или «жанра», аннулировалась общей ссылкой на провиденциальность исторических событий.

Изложенное выше помогает нам понять, в частности, так называемую «пассивную» функцию *повести* в структуре компилятивных сочинений. Если самого по себе «повествования» было недостаточно для того, чтобы семантически маркировать более высокий, то есть духовный смысл, то составитель *слова* мог пользоваться материалами *повести* как строительным материалом, располагая их в своей компиляции согласно композиционным замыслам, продиктованным экзегетическими и дидактическими целями.

В сущности, исследование с этой точки зрения приемов компиляции ставит перед нами вопрос первостепенной важности. Возможно, эти наблюдения помогут нам лучше дешифровать некоторые тексты, структура которых, как композиционная, так и семантическая, остается неясной для современной критики. Границы между *компиляцией* на основе ранее существовавших текстовых материалов и авторским *сочинением* подчас остаются весьма неясными. При внимательном рассмотрении речь идет о двух уровнях одного и того же процесса писания (Picchio 1981). Прежде чем приступать к проблеме происхождения текстовых материалов, имеет смысл изучить наиболее употребительные композиционные схемы. Полагаю, что два сочинения, избранные мною для этого исследования — «Слово о Законе и Благодати» и «Слово о полку Игореве» — содержат в себе достаточно типичные элементы.

Первые строки «Слова о Законе и Благодати»<sup>16</sup> могут быть прочитаны и как заголовок<sup>17</sup>. В сущности, это резюме, перечень рассматриваемых тем. В начале вовсе нет никакого определения

риторико-композиционного образца, или же «жанра», с которым сообразуется сочинение. После перечисления вводимых тем — различия между Законом и Благодатью и распространения Благодати во вселенной вплоть до земли Русской — сообщается, что за этим следует риторически автономный раздел — «Похвала» князю Владимиру.

Таким образом, в начале самого текста мы находим доктринальное предисловие, в котором подчеркивается намерение автора обращаться не к простым и невежественным людям, но к людям церковным, образованным и «насытившимся сладости книжной»: «Ни къ невѣдѣющимъ бо пишемъ (и пишемъ, очевидно, относится к неораторскому посланию, скорее для чтения, чем для слушания), нъ прѣизлиха насытъишемся сладости книжныя»<sup>18</sup>.

За предисловием следует *expositio*, то есть непосредственное изложение заявленного предмета. Первая излагаемая тема определяется здесь буквальным повторением начальных слов из заглавия-перечня. Но к этим словам добавляются три других, с явным значением риторического уточнения:

Но о законѣ мовѣмъ данѣмъ и ѿ благодѣти и истинѣ христосомъ  
бывшии повѣсть сі естъ<sup>19</sup>.

Уточнение *повѣсть сі естъ* имеет большое значение для нашего исследования. Возникает вопрос: почему мы продолжаем говорить о «Слове о Законе и Благодати», когда здесь ясно написано, что речь идет о «Повести о Законе и Благодати»?<sup>20</sup>

Несомненно этикетное значение формулы *повѣсть сі*. Также и в «Повести временных лет» сразу же после первой строчки читаем: *Се начнемъ повѣст сию*<sup>21</sup>. Необходимо разобраться, характеризует ли эта формула в начале текста, традиционно приписываемого Илариону, все сочинение или только его часть. Согласно указанному в первой части названия («О законѣ мовѣмъ данѣмъ, и ѿ блѣдѣти и истинѣ їсу христомъ бывшии», которая, как мы видели, повторяется затем как подзаголовок), этот первый раздел составляет автономный композиционный элемент. Его границы внутри текста зафиксированы евангельской цитатой (лист 180г рукописи S-591), которая, завершая общее рассуждение о соотношении Закона и Благодати, переносит центр тяжести рассуждения к мотиву распространения Благодати вплоть до земли Русской. Прочитирован отрывок из Евангелия от Матфея 28: 19—20: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам». Важно отметить, что в этой

первой части, введенной как «Повесть о Законе и о Благодати», нет особых указаний на русскую землю. Мотив христианской Благодати, дополняющей и превосходящей иудейский Закон, раскрывается в терминах абсолютной провиденциальной истины. Только во второй части, заявленной в заглавии-перечне словами «и вѣра въ вса языки простреса и до нашего языка роускаго» (слова, которые будут затем буквально повторяться в сочинении), говорится о Руси и о Владимире, вплоть до финальной «Похвалы» князю, крестившему Русь.

Термин *повесть*, введенный в начале первого раздела, очевидно, относится не ко всему сочинению, но лишь к «истории» Сарры и Агари. Сарра и Агарь в открывающей текст *повести* являются персонажами-символами библейской истории, по которой, следуя словам святого Павла в Послании к Галатам 4: 22—31 на основе Книги Бытия 16: 15 и 21: 1—10, читатель может понять духовный смысл всего повествования, состоящий в том, что свободная Благодать побеждает рабствующий Закон.

В любом случае остается фактом, что, хотя и в указанных нами рамках, в этом тексте говорится не о *Слове*, а о *Повести* «о Законе и Благодати». Как же тогда объяснить вошедшее в традицию название? В строгом смысле слова мы должны обвинить в этом филологическую небрежность. Верно однако и то, что все сочинение воспринимается читателем не как простое «повествование», или сумма «рассказов», но как ораторское произведение. И отнюдь не странно, что все *Слово*, которое к тому же заканчивается несомненно ораторской *Похвалой*, будучи дидактически-экзегетическим сочинением, воспринималось как комментарий к «истории», то есть к *Повести* «о Законе и Благодати», что и закреплено в самом начале ссылкой на Священное Писание. Сочетая данные текстового анализа и традиции истолкования, мы приходим к мысли о *Слове*, которое тематически поддерживается библейской *Повестью* «о Законе и Благодати», или же — что согласуется с общими данными о традиции русской книжности — о *narratio*, являющемся предлогом или толчком для семантически господствующего дидактического *oratio*.

Даже если признать эту интерпретацию удовлетворительной в том, что касается общего истолкования сочинения, остаются все же серьезные сомнения относительно функциональной характеристики текста в целом. За недостатком решающих доказательств о принадлежности текста Илариону или, в любом случае, одному автору (поскольку речь идет об анонимной традиции) природа

и происхождение компилятивного строения произведения остаются неясными для нас.

*Повесть о законе и благодати*, открывающую сочинение, можно было бы добавить в качестве предисловия, отсылающего к Писанию, к текстовому корпусу «Слова» в его настоящем состоянии. Это можно понимать как собственно компилятивную операцию на уровне переписки-переработки, но также и как сочинительский труд автора. Не думаю, что при настоящем состоянии изучения данного вопроса можно было бы отважиться на четкие выводы. В любом случае необходимо подчеркнуть формально составной характер произведения. Для наших целей мне представляется весьма полезным еще раз обратить внимание на вспомогательную функцию, отведенную *повести* в более высокой структуре *слова*.

То же сосуществование в пределах одного текста рассказа-*повести* с проповедью-словом характеризует и семантико-композиционную структуру «Слова о полку Игореве». И в этом спорном литературном документе Древней Руси мы с самого начала находим прямое риторическое определение рассматриваемого предмета<sup>22</sup>. И здесь, в явном противоречии с освященным традицией названием, повествователь объявляет, что это *повесть*. И здесь *повесть* разворачивается на историко-литературном уровне, в то время как духовный уровень переносного значения проявляется в господствующем замысле *слова-проповеди*<sup>23</sup>.

Мои долгие и еще не законченные исследования, начатые в 70-е гг. в сотрудничестве с А. Данти, показали, как мне кажется, что у «Слова о полку Игореве» круговая композиционная структура. Пространная ораторская основа окружена (иногда переплетаясь с ним) повествовательным сюжетом, в основе которого — безумный и греховный поход Игоря и Всеволода, их поражение, плен, бегство и, наконец, славное искупление. В качестве эксперимента мы могли бы даже изъять текстовую ткань «повѣсти о пълку Игоревѣ» и рассмотреть ее в ее повествовательной независимости от ораторских «отступлений».

Этот анализ структуры «Слова о полку Игореве» (название, которое можно было бы перевести «Рассуждение о походе Игоря») не только подтверждает, но и делает концептуально необходимой конъектуру во введении к тексту, предложенную мною несколько лет назад. Речь идет о «темном месте» в первых же строках, которое мучило уже издателей editio princeps, и попытка исправления

которого еще в те времена положила начало ошибочной, на мой взгляд, традиции истолкования.

В тексте, согласно распространенной критической версии, сказано:

Не лѣпо ли ны бѣшетъ, братие, начяти (начати, в Е.), старыми словесы трудныхъ повѣстїи о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича! Начати же ся тѣи пѣсни по былинамъ сего времени, а не по замышленію Бояню.

Это прочтение содержит две фразы, соответствующие двум программным восклицаниям или вопросу и ответу (в этом случае восклицательный знак после *Игоря Святъславлича* должен был бы быть заменен на вопросительный). «Темное место» составляют слова *начати же ся тѣи пѣсни*, плохо читаемые в потерянном списке, прочитанные по-разному в *editio princeps* и в списке Екатерины и поэтому включенные в текст предположительно.

Предложенные мною общее прочтение отрывка и эмендация текста изменяют и значительно проясняют смысл этого вступления. На основе в том числе и палеографических аргументов я полагаю, что надо читать не *начати же ся тѣи пѣсни*, но *начати же сию* (или же *сию*) *повѣсть*. Вместо двух двусмысленных фраз я читаю одну, значительно более ясную, построенную на эмфатическом повторении инфинитива *начати* и эквивалентную хорошо мотивированному риторическому вопросу. Текст, обнаруживающий и ясную изоколическую сегментацию, звучит тогда так:

4 Не лѣпо ли / ны бѣшетъ, / братие, / начати —  
 4 старыми / словесы / трудныхъ / повѣстїи  
 4 о пълку / Игоревѣ, / Игоря Святъславлича —  
 3 начати же / сию / повѣсть  
 3 по былинамъ / сего / времени,  
 3 а не / по замышленію / Бояню?

Прочтение *сию повѣсть* находится в очевидной смысловой гармонии с тем, что мы читаем несколькими строками ниже, когда, проиллюстрировав антиисторическую манеру певца Бояна, автор возвращается к повествованию об истинной истории Игоря. Повествователь говорит:

Почнемъ же повѣсть сию отъ стараго Владимира до нынѣшняго Игоря.

Мы уже показали формульное значение слов *повѣсть сию* (или *сию повѣсть*) как в «Повести временных лет», так и в «Слове о Законе

и Благодати». Конечно, нас не удивляет то, что мы встречаем ту же формулу с тем же коннотативным отношением к понятию *слово* и в «Слове о походе Игоря Святославича». В том, что вся долгая критическая традиция столь пассивно приняла чтение *тыи пѣсни*, явно выбивающееся по смыслу из риторического вступления к «Слову о полку Игореве», как мне представляется, повинно опасное обаяние романтического по сути подхода, внушающего склонность ценить «песни» с их естественной поэтичностью намного выше, чем экзегетические и дидактические «слова» и «проповеди».

Как я заметил в начале этой статьи, не пришло еще время предлагать научные схемы общей истории «типов» и «жанров» литературы восточных славян в эпоху Средневековья и начала Нового времени. Что же касается *повести*, то мои наблюдения бросают некоторый свет на доселе темное царство риторики средневековой Руси. Если древняя *повесть* должна рассматриваться в подчиненной функции по отношению к тем формам книжности, которые, как *слово*, были более авторитетны благодаря связи с глубинным смыслом, то последующее развитие *повести* как автономного повествовательного жанра, следует, вероятно, связать с большими изменениями общепринятых понятий. Это, несомненно, весьма интересная перспектива, требующая новых и углубленных исследований. Изложенное мною может лишь внести вклад в определение некоторых их предпосылок.

## Литература

Лихачев Д. С.

1979 Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М.

Памятники

1978 Памятники литературы Древней Руси XI — начала XII века. М.

1984 Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века / Под ред. Н. С. Демковой. М.

1987 Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII века / Под ред. А. М. Панченко. М.

Повесть

1950 Повесть временных лет. Ч. I: Текст и перевод / Подгот. текста Д. С. Лихачева; Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.

Словарь

1965 Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Составитель В. Л. Виноградова. Вып. I. М.; Л.

*Слово*

- 1984 «Слово о Законе и Благодати» Илариона / Под ред. А. М. Молдована. Киев.

*Giambelluca-Kossova A.*

- 1980—81 Per una lettura analitica del Zitie prepodobnogo Feodosija Pečerskogo di Nestore. // Ricerche slavistiche. 1980—1981. 27—28. P. 65—100.
- 1983 Ricercai assiduamente la Sapienza nella preghiera (Note sulla preghiera Alfabetica e sull'accezione dell'espressione prostrano slovo) // Литература и фолклор. В чест на 70-годишната на академик Петър Динев. София. С. 69—76.

*Picchio R.*

- 1977 The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana. 1. Jerusalem. P. 1—31.
- 1978 Notes on the Text of the Igor' Tale // Harvard Ukrainian Studies. 2. P. 393—422.
- 1981 Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition // Cyrillomethodianum. 5. P. 1—4.
- 1985 Мотив Трои в Слове о полку Игореве // Проблемы изучения культурного наследия / Под ред. Г. В. Степанова. М. С. 86—99.

## Примечания

<sup>1</sup> (с. 492). Не думаю, чтобы понятие литературного жанра, как оно употребляется сейчас, сформировавшись на основе риторических дискуссий эпохи Возрождения, можно было применять к средневековой традиции восточных славян. Тематические и формальные категории, обычно определяемые русскими учеными как жанры (см. «Отношение литературных жанров между собой», в: Лихачев 1979), могут соответствовать в широком смысле «типам», то есть категориям-образцам в писательской практике. Что же касается «древнерусской литературы», я отдаю себе отчет в том, что этот термин становится все более спорным и неадекватным. Конечно, у меня нет намерения безоговорочно проецировать современное представление о национальной русской литературе, скажем, на киевскую эпоху. Но с другой стороны, нельзя не учитывать практическое использование этого термина многими учеными (в ожидании более современных терминологических соглашений).

<sup>2</sup> (с. 493). Я пользуюсь текстом под редакцией О. В. Творогова в: Памятники 1978: 305—391.

<sup>3</sup> (с. 493). Книга Giambelluca-Kossova 1980—1981 представляет собой серьезную попытку определить семантические уровни и отсылки, характеризующие этот текст скорее как ораторский, нежели как исторический.



<sup>4</sup> (с. 493). Памятники 1978: 304.

<sup>5</sup> (с. 493). Там же: 306.

<sup>6</sup> (с. 494). В: Памятники 1987: 71—128.

<sup>7</sup> (с. 494). А. М. Панченко интерпретирует здесь слово как «дар слова» и переводит на современный русский язык: «*Дар слова понуждает ныне составить повесть*» (Там же: 75). Однако из всего последующего можно предположить, что слово в контексте этого сочинения Иова указывает скорее на «речь» в смысле «наша речь», «наши слова». Можно было бы, возможно, перевести: «Ныне нужно, чтобы наша речь составила историю [жизни Федора Ивановича]».

<sup>8</sup> (с. 494). Там же: 76.

<sup>9</sup> (с. 494). Там же: 78.

<sup>10</sup> (с. 494). Там же.

<sup>11</sup> (с. 495). Там же: 110.

<sup>12</sup> (с. 495). Там же: 76.

<sup>13</sup> (с. 495). Памятники 1984: 58—66.

<sup>14</sup> (с. 495). Там же: 58.

<sup>15</sup> (с. 495). Там же: 66.

<sup>16</sup> (с. 496). Я пользуюсь изданием 1984 г. под редакцией А. М. Молдована.

<sup>17</sup> (с. 496). Там же: 78, 109, 138, 158.

<sup>18</sup> (с. 497). Там же: 79, 110, 139.

<sup>19</sup> (с. 497). Там же: 79, 110, 139.

<sup>20</sup> (с. 497). Поскольку в тексте говорится об «истории (или рассказе) о Законе и Благодати», очевидно, что в принятом заглавии термин Слово отражает не авторское намерение, а интерпретацию последующих читателей-редакторов.

<sup>21</sup> (с. 497). Повесть 1950: 9.

<sup>22</sup> (с. 499). Я пользовался текстом, опубликованном в Словаре-справочнике 1965: 15—25.

<sup>23</sup> (с. 499). Для более полной документации и иллюстрации критических положений, которые здесь я могу лишь упомянуть, отсылаю к моим предшествующим статьям (Picchio 1977, 1978, 1985).

# «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси\*

Мне кажется полезным, прежде чем приступить к самой теме, представить краткую историю исследований, на которых базируется моя интерпретация «Слова о полку Игореве». Наверное, я должен был написать эту небольшую заметку ориентирующего характера, которую теперь я посвящаю 90-летию юбилею Дмитрия Сергеевича Лихачева, уже много лет назад, когда я стал понимать, что «Слово» возможно толковать в перспективе, радикально отличной от принятых в то время. Но я не решался написать ее по разным причинам, среди которых был благоговейный страх и перед проблемами столь великой сложности, и перед необходимостью объять безмерный, накопившийся за два столетия объем научных трудов, посвященных «Слову».

Надеясь превратить индивидуальное и спорадическое исследование в более «органический» проект, я избрал себе в сотрудники Анджоло Данти (1939—1979), блестящего филолога, моего бывшего ученика по Флорентийскому университету. Данти не только знал и принимал мои методологические положения, но и исходил из них в собственных работах. Его преждевременная смерть оборвала наше сотрудничество, обещавшее быть плодотворным<sup>1</sup>.

Через ряд лет, уже находясь в Соединенных Штатах, я решил возобновить проект в сотрудничестве с Харви Голдблаттом, одним из наиболее серьезных славистов по ту сторону Атлантики и моим бывшим студентом по Йельскому университету. Наше сотрудничество, хотя нередко и прерывавшееся по ряду причин, не прекращается и, надеюсь, скоро приведет к положительным результатам.

В то время пока я пишу эти строки, Харви Голдблатт дорабатывает нашу общую с ним статью, где описаны пройденные шаги и

---

\* Статья опубликована по-русски в: *Пижкио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРА. СПб., 1997.

намечены будущие перспективы нашего «проекта»<sup>2</sup>. Отсылая к этой статье, где содержатся полные сведения о работе, я сосредоточусь здесь на одном наиболее важном аспекте исследования — на интерпретации «Слова» не как эпического светского памятника (что было бы аномалией на фоне того религиозного целого, каким является древнерусская литература), но как текста, в котором присутствует религиозный лейтмотив. На эту тему мной уже опубликовано несколько отдельных статей, которые, однако, недостаточно полно передают суть моей мысли<sup>3</sup>.

Исходный методологический пункт моих исследований — сосредоточение внимания первоначально не на всей совокупности рассматриваемого текста, понимаемого как *слово* — λόγος, т. е. ораторское сочинение, в котором упоминается и аллюзивно толкуется военное предприятие князя Игоря Святославича, но на *повести* — διήγημα, т. е. на рассказе, описывающем соответствующее предприятие. Рассказ этот может быть экспериментальным образом вычленен из контекста «Слова о полку Игореве»<sup>4</sup>.

Речь идет, разумеется, о техническом приеме, а не о попытке действительно отделить друг от друга историко-повествовательный и ораторский компоненты (постоянное переплетение которых составляет одну из наиболее заметных особенностей «Слова»). Цель этого приема — выявить *повесть*, содержащуюся в *Слове*, чтобы затем сопоставить ее с передающими те же события повестями из Ипатьевской и Лаврентьевской летописей.

Первое сомнение, которое может в связи с этим возникнуть, касается реальности присутствия в «Слове» *повести*, т. е. самостоятельного исторического повествования о походе Игоря Святославича. Мой анализ, как будет продемонстрировано далее, ведет к утвердительному ответу на этот вопрос и показывает, что основная фабула остается той же как в «Слове», так и в его лаврентьевском и ипатьевском вариантах.

То, что можно назвать «„Повестью“ о полку Игореве», программно упомянуто в первых строчках «Слова» как форма выражения, противопоставляемая «песне», т. е. поэтическому, а не историческому дискурсу Бояна. Это важнейшее теоретическое положение, однако, ускользает от внимания читателя из-за испорченности текста, не подвергнутого, на мой взгляд, достаточной конъектурной правке.

Вот этот фрагмент в editio princeps<sup>5</sup>:

Не лѣпо ли ны бяшетъ, братіе, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстїи о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича! начати же **ся тѣй пѣсни** по былинамъ сего времени, а не по замышенію Бояню.

Чтение «начати же *ся тѣй пѣсни*» — конъектура редакторов первого издания. В копии, сделанной для Екатерины II, это место читается как «начатихеся пѣсни». Рукопись в этом месте, по-видимому, была особенно трудной для чтения, возможно, даже вовсе нечитаемой, — или по причине механического повреждения или вследствие ошибки в чтении, допущенной писцом, работавшим над рукописью А. И. Мусина-Пушкина, или его предшественником. Нам не остается ничего другого, как принимать на веру конъектурные чтения первых издателей, будь то с одобрением и, возможно, с попытками усовершенствовать их, будь то с намерением предложить свои новые конъектуры. Мне кажется, что наиболее распространенная конъектура «начати же *ся тѣй пѣсни*», переводимая — «пусть начнется эта песнь»<sup>6</sup>, неудовлетворительна. Не вижу, почему автор «Слова», противостоя «замыслению Бояна», т. е. способу высказывания, уводящему от реальности к вымыслу, должен был избрать жанр *пѣсни*, в той же мере открытый для игры воображения, а не способ повествования, более созвучный исторической истине — *повѣсть*.

Анализ палеографических возможностей приводит к гипотезе о возможности смешения *сѧ* / *сѧ* и *сїю* / *сїю*, а также (учитывая одинаковое количество букв и присутствия инварианта, представленного графической группой -ѣс-) ошибочного чтения (текст, как мы знаем, не был разделен на слова) «...тѣпѣсни» вместо «повѣсть»<sup>7</sup>; отсюда — мое убеждение, что в исходном тексте здесь читалось «...начати же *сїю повѣсть*».

Такая конъектура дает возможность привести текст в большее соответствие с внутренней логикой повествования. Теперь, вместо того чтобы разделять вступление «Слова» на две фразы, где первая интерпретируется как вопрос, а вторая — как ответ (современные издатели ставят вопросительный знак в конце первого периода и восклицательный — в конце второго)<sup>8</sup>, мы можем прочесть его как одно риторическое вопрошание, а именно:

Не лѣпо ли ны бяшетъ, братіе, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстїи о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича, начати же *сїю повѣсть* по былинамъ сего времени, а не по замысленію Бояню!

В повторении «начяти... начати же», имеющем эмфатическую функцию, графическое чередование *а/я*, кажется, не наделено различным значением. Ведь первое издание предлагает чтение «начяти», а список Екатерины — «начати».

Смысл вступления-декларации делается, таким образом, ясным: замысловатый стиль (замышление) Бояна отвергнут, ибо он не подходит для того, кто намерен, рассказывая *сию повесть*, следовать истинным событиям («по былинам») эпохи Игоря Святославича (сего времени)<sup>9</sup>.

Противопоставление *замышления* и *повѣсти* безукоризненно с литературно-теоретической точки зрения. Напротив, если, как это предполагает существующее чтение-толкование, повествователь сочиняет *пѣснь*, то его стиль не отличается от стиля Боянова, им же осужденного и отвергнутого («а не по замышлению Бояню!»). В таком случае мифический «Боян вещий», который «хотяше песнь творити», делается, в нарушение логики, образцом для подражания. Принятая в настоящее время конъектурная правка («начати же *ся тѣй пѣсни*») приписывает повествователю «Слова» противоречие: он одновременно избегает «замышления» и полагается на «замышление». Что пение песни по образцу Бояна характеризует жанр, далекий от исторической истины, ясно из текста, непосредственно следующего после вступления: поэт фантазии Боян превращается в волка и орла, его пальцы — это «10 соколов», а струны его инструмента — «стадо лебедѣй». Конечно, таким не может быть образец того, кто, не доверяя поэтической фантазии, хотел бы положить в основу своего изложения правду «былин».

Покончив со вступительной частью, перейдем к собственно повествованию. Повествователь говорит:

Почнемъ же, братіе, повѣсть сию...

Подтверждая предложенную выше конъектурную правку, это эмфатическое повторение формулы *сию повесть* / *повѣсть сию* (с зеркальной инверсией) вновь выявляет логику дискурса: избрав стиль исторической *повести* и отказавшись от стиля *песни*, представленного в сочинениях Бояна, автор теперь должен указать отправной пункт своего рассказа.

Прежде всего голос повествователя сообщает следующие историко-хронологические координаты:

...отъ старого Владимира до нынѣшняго Игоря...

То обстоятельство, что «старого Владимира» затруднительно отождествить с реальным историческим лицом (ибо исторический контекст «Слова» остается неопределенным<sup>10</sup>), не имеет принципиального значения для нашего анализа. Однако не может быть сомнений касательно вопроса, более всего нас интересующего, — об устремленности повествователя к истории. Принципиально важно, что повествователь упоминает две исторические фигуры, которые воплощают соответственно какое-то время в прошлом и время настоящее. Помещая свое повествование в конкретные хронологические рамки, автор тем самым историзирует его.

Еще лучше намерения автора прояснены в следующей фразе. Если о «старом Владимире» ничего более не сообщается, то «нынешний Игорь» точно охарактеризован как главный герой повествования. На этой характеристике Игоря стоит задержаться, ибо она позволяет сразу увидеть суть дела. Повествователь говорит:

...иже истягну урь крѣпостію своею и поостри сердца своего мужествомъ, наплѣнився ратнаго духа, наведе своя храбрыя плѣкы на землю Половѣцкую за землю Рускую.

Игорь Святославич представлен здесь как человек, не обнаруживающий в осуществляемом им военном предприятии (речь о котором начинается) достаточного владения своим «умом» и «сердцем». Уже это может позволить поместить его среди «безумных героев», которые уступают порыву, впадают в дерзость, оказываются во власти той силы, которая традиционно обозначается как *furor bellicus* и ὄβρις.

Смысл этого сообщения откроется со всей полнотой, во всей своей значительности, если мы сопоставим его с библейским текстом. Во Второзаконии 2: 30 читаем:

...Сигон, царь Есевонский, не согласился позволить пойти нам через свою землю, потому что Господь, Бог твой, ожесточил дух его и сердце его сделал упорным, чтобы предать его в руку твою... (Курсив мой. — Р. П.).

Не имеет смысла спорить о том, в какой мере точна эта цитата или отсылка к библейскому тексту<sup>11</sup>. Достаточно сложно уже само по себе вообразить, какими путями библейские слова достигли пера и слуха автора (или переписчика) «Слова о полку Игореве». Во всяком случае не приходится сомневаться в том, что текстуальным

источником данного фрагмента является Второзаконие, хотя формула эта не уникальна. Например, она весьма близка к формуле Книги Даниила, клеймящей гордость Навуходоносора<sup>12</sup>.

Чтобы лучше уяснить характер нашего отрывка, сопоставим интересующую нас фразу «...истягну умь крѣпостию своею и поостри сердца своего мужествомъ...» с греческой версией того же стиха из Второзакония по Септуагинте<sup>13</sup>, где читаем: «...ἐσκληρυνε... τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ κατίσχυσε τὴν καρδίαν αὐτοῦ...».

Хотя греческое πνεῦμα («дух») не совпадает прямо с русским «умь», нет сомнения, что функциональное отношение πνεῦμα — καρδία (связанное с взаимодействием интеллектуально-духовной и сентиментально-импульсивной деятельности) соответствует отношению «ум — сердце». Что касается глаголов, мне представляется, что выражение «истягну... крѣпости» хорошо передает идею греческого ἐσκληρυνε — «ожесточить, усилить крепость». Так же можно оценить и словосочетание «поостри сердца своего мужествомъ»: в греческом κατίσχυσε заключена идея «побуждать к силе/насилию» (ἰσχύς), понимаемому как воинская отвага (мужество).

Как я уже говорил, не столь существенно, с какой степенью точности передается библейский текст. Гораздо интереснее понять, какова контекстуальная функция библейских цитат или отсылок к Писанию. Конкретный ответ определяется тем, как вообще используют цитаты из Священного Писания другие памятники средневековой восточной и южной славянской литературы. Все говорит о том, что перед нами один из тех «семантических указателей», которые я несколько лет назад назвал «библейскими тематическими ключами»<sup>14</sup>.

Тематические ключи, встречающиеся в различных текстах средневековой христианской литературы восточных и южных славян, представляют собой цитаты или комбинации цитат (т.е. текстуальных отсылок, более или менее точных, но при этом достаточно хорошо выделяемых) из Ветхого или Нового Заветов, а также, хотя это встречается реже, из других священных текстов — из святоотеческой литературы. Обратившись к библейскому контексту (который, будучи боговдохновенным, несет абсолютную истину), мы можем проникнуть в «духовный», т.е. высший, смысл текста, в котором без этого «восхождения» нам открылся бы только «исторический», т.е. буквальный и «низший», смысл. На практике, поскольку эти отсылки к боговдохновенному слову Писания помогают читателю понимать человеческие дела в свете вечной истины, тематические

ключи служат своеобразным мостом между произвольными знаками человеческих текстов и абсолютными знаками божественного Писания.

Специфические функции, отличающие его от другого типа библейских цитат или отсылок, тематический ключ обретает благодаря своему структурному местоположению. Мы находим тематические ключи в начале того, что античные риторики называли *expositio*, т.е. «изложения событий» или «повествования». Тематические ключи помещаются или в первых строках текста (как в «Сказании о Борисе и Глебе»<sup>15</sup>), или непосредственно после введения или какого-либо вводного абзаца (как в сказании Костенечского<sup>16</sup>).

«Слово о полку Игореве» в данном аспекте — один из наиболее простых случаев использования тематического ключа. Не представляет никакой трудности локализовать начало *narratio*. После введения, открывающегося словами «Не лѣпо ли ны бяшетъ, братие, начяти...», где уточняется намерение «начати сѣю повѣсть», следуя образцу исторических сочинений («по былинам») и не подражая Бояну, автор останавливается на описании поэтической техники «ветхого» поэта. После этого автор дает читателю ясное указание («почнемъ же, братие, повѣсть сѣю»), что в данном месте начинается *narratio*. Именно здесь и находится тематический ключ.

Итак, Игорь не владеет ни своим «умом», ни своим «сердцем». В свете библейской отсылки, составляющей тематический ключ, это сближает его с «Сигоном, царем Есевонским». Подобно символическому персонажу Второзакония 2: 30, Игорь Святославич обречен судьбой потерпеть поражение и стать пленником из-за своей гордыни и воинственного пыла (в чем читатель, который понимает смысл тематического ключа, не сомневается с самого начала). Малосущественно, что Сигон оказывается в руках избранного народа израильского, в то время как Игорь Святославич побежден неверными. Сообщение, несомое тематическим ключом, касается не «внешней истории», не осязаемых исторических событий, но «истории внутренней», т.е. «духовной» истории героя-грешника. Победить можно лишь смирением: «ратный дух», «упорное сердце» и «мужество» являются не добродетелями, но признаками духовной патологии, происходящей от гордости и используемой Господом как наказание.

Здесь перед нами прямая отсылка к Сигону, царю Есевонскому, но Сигон в свою очередь принадлежит к определенному типу «безумных героев», которые в Ветхом Завете символизируют грех



гордыни. Состояния души, имеющие своими признаками «упорное сердце» и/или «жестокый дух», всегда приводят к гибели (ср., например: «...Господь ожесточил сердце фараона, и он не отпустил сынов Израилевых» — Исх. 10: 20).

Сила тематического ключа будет все более проявляться по мере того, как другие библейские отсылки и другие «экзегетические подсказки» будут углублять первоначальное сообщение и помогать читателю воспринимать рассказываемое в свете главного принципа, изначально провозглашенного. В «Слове о полку Игореве» это постепенное развитие экзегетического мотива может быть прослежено достаточно просто.

Представив и объяснив главную тему в библейском ключе, повествователь излагает первый эпизод «исторической повести» — о солнечном затмении:

Тогда Игорь възрѣ на свѣтлое солнце и видѣ отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружинѣ своеи: «Братіе и дружино! Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти, а всядемъ, братіе, на свои бръзья комони да позримъ синего Дону». Спала князю умъ похоти, и жалость ему знаменіе заступи искусити Дону Великаго. «Хощу бо, — рече, — копіе приломити конецъ поля Половецкаго, съ вами, русици, хощу главу свою приложить, а любо испити шеломомъ Дону...»

Достаточно очевидно, что этот фрагмент представляет собой нечто большее, чем просто нарративный эпизод. В этой сцене все эмблематично. Затмение солнца отчетливо являет собой божественный знак. Пренебрегать им безумие. Читатель-христианин, достаточно ориентированный в Писании, который уже отметил для себя аллюзию к «жестокости духа» и «упорству сердца» Сигона Есевонского, не может не сообразоваться и здесь с основным принципом Библии: если Бог и посылает знамение людям, то понять его могут лишь чистые духом. В самом представительном библейском повествовании, которое описывает освобождение избранного народа от египетского плена, Бог говорит Моисею:

Но Я ожесточу сердце фараоново и явлю множество знамений Моих и чудес Моих в земле Египетской. Фараон не послушает вас, и Я наложу руку Мою на Египет... (Исх. 7: 3—4).

На мой взгляд, не подлежит сомнению, что воинственное безумие Игоря укладывается в систему семантических отсылок к Библии. Если «воинственная страсть» (похоти) воспламенила его «умь»,

то «жалость... искусити Дону Великаго» помешала ему понять божественные знамения. И тотчас же автор подчеркивает желание князя достигнуть великой реки — «испити шелоомь Дону». Чтобы осознать, насколько этот язык и символы связаны с Библией, достаточно вспомнить обличение Иеремией тех, кто, не доверяя более водительству Господа, привел Израиль к гибели: «И ныне для чего тебе путь в Египет, *чтобы пить воду из Нила?* и для чего тебе путь в Ассирию, *чтобы пить воду из реки ее?*» (Иер. 2: 18, курсив мой. — Р. П.).

Таким образом, мы в достаточной степени уяснили себе способ, каким повествователь намерен изложить эту историю. Перед нами «назидательная история». Протагонист «Слова» охарактеризован как отрицательный герой, и дальнейшие события должны быть изложены в виде назидания, которое будет преподано читателю. Таким образом нарративная схема «Слова» будет следовать концептуальной схеме дидактического сообщения. Это линейная структура, и ее существенные элементы сохраняются как в «Слове», так и в вариантах Лаврентьевской и Ипатьевской летописей.

Общая всем трем нарративным текстам *fabula* может быть сегментирована следующим образом: 1) несмотря на неблагоприятное знамение (солнечное затмение), охваченный воинственным пылом Игорь Святославич, к которому присоединяются брат Всеволод и другие русские князья, начинает военные действия против половцев; 2) предводительствуемое Игорем войско достигает первого, иллюзорного, успеха; 3) войско Игоря, слишком выдвинувшееся вперед, терпит поражение, и сам Игорь взят в плен язычниками; 4) наконец Игорь может бежать из плена и вернуться в свой христианский мир.

Сопоставление трех текстов позволяет увидеть в них, наряду с единой схемой изложения, общий экзегетический мотив. «Высший смысл» действия (рассказанного как *παράδειγμα*, или «поучительный пример») разъяснен назидательным опытом воина-грешника, который наказан за свое высокомерное поведение, но в конце спасен божественной милостью в результате покаяния и/или молитвами других.

Дидактически-религиозное значение истории Игоря делается яснее, если мы перечтем вместе все три текста и попытаемся объединить сведения одного текста со сведениями двух других. Возникает впечатление (при отсутствии конкретных данных об истории текста можно говорить только о впечатлении), что «нарративные

варианты», как мы их назвали, Лаврентьевской и Ипатьевской летописей и «Слова» составляют части цикла, который, вероятно, зависит от общей экзегетико-дидактической модели. Однако мы не будем слишком увлекаться такого рода гипотезами, а попытаемся выяснить, как и в какой мере посредством нашего интертекстуального исследования может быть выявлен контур такой «общей картины».

Мы отметили, как в начале содержащегося в «Слове» повествования Игорь проявил собственную *ѣреис*, не признавая в солнечном затмении божественного знамения и заявляя о готовности встретить смерть с оружием в руках («Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти»). Параллельные места в Лаврентьевской летописи<sup>17</sup> восполняют повествование и раскрывают духовный контекст, о котором читатель «Слова» может лишь догадываться. Повествователь Лаврентьевской летописи, который в этом кратком отрывке находит слова редкой поэтической силы, чтобы описать смятение народа, ясно объявляет, что это «знаменьє въ слѣнци» было сразу признано за «знаменьє Божье»<sup>18</sup>.

Повествование Ипатьевской летописи<sup>19</sup> составлено более тщательно, вместе с тем оно остается более загадочным. Игорь Святославич видит небесный знак и обращается «к боюромъ своимъ и дружинѣ своеи», желая услышать их суждение. Трудно представить себе, чтобы духовная оценка знамения могла быть более обескураживающей<sup>20</sup>; ответ дружины и бояр совершенно недвусмыслен: «кнѣже се есть не на добро знамение се». Но князь Игорь не хочет признать себя побежденным и защищается с помощью сомнительного довода, что никому не дано знать Божьих замыслов<sup>21</sup>.

Объединяя эти сведения со сведениями, которые дает интертекстуальный анализ, мы можем увидеть ситуацию во всех ее подробностях. Она состоит в следующем: а) Игорь и его люди в момент, когда они отправляются в набег, видят затмение солнца; б) у них нет сомнения, что им явлен знак божий, но, в) несмотря на это, Игорь хочет выступать, ибо, как объясняет тематический ключ «Слова», его «умъ» и его «сердце» затмил воинственный пыл, а также и потому, что, по сообщению Лаврентьевской летописи, вместе с ним его товарищи по аванюре охвачены желанием воинской славы — «такы же собѣ хвалы добудѣ».

Полное исследование интертекстуальных совпадений и связей, их библейского контекста и их особенной функции в рамках единого дидактически-религиозного сообщения, носителями которого являются три повести о полку Игореве, остается за пределами данной

краткой статьи. Сейчас я ограничусь лишь тем, что буду следовать за основными линиями повествовательного сюжета, основываясь на «повести» «Слова» и стараясь осветить обстоятельство, которое, на мой взгляд, должно привлечь внимание ученых. Я имею в виду совпадение в «Слове» и в летописях не только нарративных ситуаций, но и экзегетических мотивов. Если мои наблюдения хоть в какой-то мере обоснованны, то будет устранено одно из главных доказательств историко-литературной «нелегитимности» «Слова о полку Игореве» в недрах древнерусской литературы, именно его нерелигиозный характер. Мне кажется возможным доказать противоположное.

*Повесть*, находящаяся в «Слове о полку Игореве», разворачивается нелинейно, с несколькими перерывами. Исторический голос повествователя в ряде случаев заглушается лирико-ораторским голосом комментатора, потом снова выходит на первый план, вновь замолкает и опять звучит в противопоставлении-контрапункте с *песнью*, которая уже во введении была отождествлена со стилем Бояна. После сцены солнечного затмения и надменных заявлений Игоря поэтическая манера Бояна вновь противопоставлена манере исторического повествователя. Затем исторический повествователь останавливается на встрече двух братьев до выхода в поход войска:

Игорь ждеть мила брата Всеволода. И рече ему буй туръ Всеволодъ: «Одинъ братъ, одинъ свѣтъ свѣтлый — ты, Игорю! Оба есвѣ Святъславличя! Сѣдай, брате, свои бръзьи комони, а мои ти готови осѣдлани у Курьска напереди. А мои ти куряни свѣдоми кѣмети...»

Эта встреча Игоря и Всеволода в летописных версиях едва упомянута: очень бегло в Лаврентьевской<sup>22</sup> и чуть более подробно в Ипатьевской<sup>23</sup>. Следует задать вопрос: почему этот эпизод выделен в «Слове» особенным образом? Ответ здесь, как и в других случаях, дает Священное Писание<sup>24</sup>. Если «тематический ключ» отсылает нас к Второзаконию, то здесь все проясняется в свете 22-й главы 3-й Книги Царств, содержащей повествование об Ахаве и Иосафате. Трудно представить себе параллель более красноречивую. Подобно Игорю и Всеволоду, два ветхозаветных героя Ахав и Иосафат создали крепкий союз, чтобы опрометчиво начать военные действия, полагаясь на мощь своих воинов и коней. Ахав и Иосафат так же не поверили божественному предостережению, полученному через уста праведного пророка Михея, предсказавшего им поражение и

смерть. Сопоставим слова Иосафата и Ахава в 3-й Книге Царств с приведенными выше словами Всеволода Игорю:

И сказал он Иосафату: пойдешь ли ты со мною на войну против Рамофа Галаадского? И сказал Иосафат царю Израильскому: как ты, так и я; как твой народ, так и мой народ; как твои кони, так и мои кони (3 Цар. 22: 4).

Перед нами совпадение не только ситуации и манеры поведения, не только состава военных сил (лошади и люди), но и риторических функций. Как в одном, так и в другом тексте о союзе двоих говорится с помощью формул, содержащих идею общности и взаимности. Диаде «свои брѣзьи комони... / ...мои ти готови» соответствует «твои кони... мои кони...», и диаде «мои ти куряни...» соответствует «как твой народ, так и мой народ».

В данном случае также не место обсуждать границы и степень текстуальной зависимости. Что здесь существенно, это устойчивость тематического и риторико-изобразительного мотива, восходящего к Библии. После того как тематический ключ дал нам общий ориентир, эта ветхозаветная реминисценция вновь подтверждает необходимость прочтения текста в дидактическо-религиозном ключе.

Второй повествовательный сегмент, в котором рассказывается о продвижении в Половецкую землю и о первом иллюзорном военном успехе, в трех повестях обнаруживает некоторые различия. Однако как общий план повествования, так и символическо-экзегетический ореол, его окружающий, подтверждают впечатление существенного сходства, благодаря чему остается возможность читать три повести вместе, сводя воедино сведения отдельных текстов.

Полк продвигается вперед с воинственными намерениями, но во всех трех *повестях* чувствуется, что судьба Игоря и его товарищей предрешена. Повествование «Слова» передает мрачную атмосферу, подчеркивая мотивы тьмы, которую затмение распространило среди бела дня. «Солнце ему тьмою путь заступаше», — сообщает повествователь, и не представляет затруднения увидеть здесь отсылку к Книге Иова 19: 8: «Он преградил мне дорогу, и не могу пройти, и на стези мои положил тьму».

В то время как «Игорь къ Дону вои ведеть», мрак солнечного затмения открывает взгляду чудовищ, принадлежащих миру адской ночи: «...вльци грозу вьсрожать по яругамъ, орли клеткомъ на кости звѣри зовуть...» (ср. Пс. 103: 20: «Ты простираешь тьму, и бывает ночь: во время ее бродят вси лесные звери»).

И после первого успеха в битве небесные знаки усугубляют атмосферу мрачных предчувствий: «...кровавыя зори свѣтъ повѣдаютъ, чръныя тучя съ моря идуть... Быти грому великому...» (Хотя здесь трудно определить точно текстуальные реминисценции, ясно ощущается атмосфера великих и необыкновенных библейских событий, таких как в повествовании Книги Иоиля 2: 30—31: «И покажу знамения на небе и на земле: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна — в кровь...» или как в пророческом плаче Книги Софонии 1: 15: «...день опустошения и разорения, день тьмы и мрака...»)

В повествовании Лаврентьевской летописи военная дерзость представлена во всей своей греховной противоестественности. «Олгови внуци» после первой стычки, где они одержали верх, говорят: «Идѣ по нѣ у луку моря, гдѣ же не ходили ни дѣди наши, а возмѣ до конца свою славу и честь...», но повествователь немедленно отмечает: «...а не вѣдуще Бжыя строенья...».

Ипатьевская версия этого же повествовательного сегмента (продвижение по вражеской территории и победа в первой стычке) отражает особый экзегетический подход, который во многом расходится с подходом, указанным тематическим ключом «Слова», здесь Игорь Святославич скорее фаталист, чем дерзкий воин: «И рѣ Игорь ко браты своеи: Братья, сего есмы искалъ а потягнемъ...» Тем не менее следует отметить, что повествование «Слова» — в противоположность тому, что часто писалось и говорилось в прошлом, — отнюдь не менее «религиозно», чем два летописных повествования. Напротив, оно отличается от них большей укорененностью в христианском законе, содержа прямые отсылки к Священному Писанию.

Особая структурированность третьего сегмента фабулы (поражение и плен Игоря) помогает характеризовать варианты и инварианты повествовательного цикла в компаративном аспекте. В «Слове» сцены последнего сражения, ранения и плена Игоря завершают собственно историческую повесть; за ними следует то, что мы можем назвать «большим отступлением». Я имею в виду структурно автономное обширное «Слово» (возможно, что от него в результате текстуальной истории, остающейся нам неизвестной, происходит название всего сочинения), в котором в лирико-эпических тонах вспоминаются и обсуждаются не только нелепый каприз Игоря, но и стоящие за ним сложные политические обстоятельства. Еще прежде, чем исторический рассказ перетекает в большое отступление,

взаимное пересечение слова и повести подчеркивается кратким ораторским отступлением, которое мы назовем «первым отступлением».

К семантической функции этих отступлений я вернусь далее. Сейчас, следуя центральной линии исторической повести, я замечу только, что мрачная атмосфера предзнаменований несчастий, которая сопровождала первые этапы военного предприятия, здесь исчезает. Войско Игореево сражается героически, и о его поражении, уже предрешенном, рассказывается в тонах скорее эпических, чем дидактических. Стоит подчеркнуть, что первое отступление прерывает повествование, вообще достаточно «гладкое». Если в качестве эксперимента изъять или удалить это первое отступление, то не трудно будет перейти от детализированного описания последнего героического сопротивления врагу тура-Всеволода к общей сцене сражения:

Камо, туръ, поскочяше, своимъ златымъ шеломомъ посвѣчивая, тамо лежать поганыя головы половецкыя... Кая раны дорога, братие, забывъ чти и живота, и града Чрънигова отня злата стола, и своя милая хоти, красныя Глѣбовны, свычая и обычая! [«Отступление» от слов «Были вѣчи Трояни» до слов «...то было въ ты рати и въ ты плѣкы, а сицей рати не слышано...»] Съ зараниа до вечера, съ вечера до свѣта летять стрѣлы каленыя, гримлють сабли о шеломы, трещать копѣя харалужныя въ полѣ незнаемъ среди земли Половецкыи. Чръна земля подъ копыты костьми была посѣяна, а кровию поляна...

Рассказ о поражении Игоря и Всеволода завершается в библейской интонации. Повествователь «Слова» говорит: «Ужо бо, братие, не веселая година вѣстала». Этим словам вторит Лаврентьевская летопись («Гдѣ бо бяше в на радѣ, нонѣ же въздыханье и плачь распространися. Исаѣа бо пррѣкъ глѣтъ: Гїи, в печали помянухѣ Тя, и прочаа») и Ипатьевская («наведе на ня Гѣ гнѣвъ свои, в радости мѣсто наведе на ны плачь, и во веселье мѣсто желю на рѣцѣ Каялы»). Все это можно воспринять как хоральные вариации на мотив Иова 30: 16: «...дни скорби объяли меня».

В то время как лаврентьевская версия этого третьего повествовательного сегмента значительно более сдержанна и сжата по сравнению с версией «Слова», ипатьевская версия не только является более пространной, но и содержит особые сведения, которые бросают специфический свет на все предприятие Игоря. Игорь впервые является не чистым символом, но действует как человек

во плоти, который размышляет над тем, что он совершил, охвачен сомнениями и потрясен раскаянием. Начиная с этого момента его поведение в изображении Ипатьевской летописи меняется: это уже не Игорь, одержимый страстью к завоеванию, который в соответствии с тематическим ключом «Слова» представляет собой аналог библейскому Сигону, царю Есевонскому. Теперь мы начинаем различать в этом Игоре истинного главного героя, который в последней части повествования из воина, обуянного сознанием своего величия, превращается в смиренного раскаявшегося грешника, готового вернуться в христианскую семью.

Герой Ипатьевской летописи говорит: «...помянухъ азъ грѣхы своя прѣ Гдѣмъ Бѣмъ моимъ, яко много оубиство кровопроліе створи хъ в землѣ крѣстьянѣхъ...». Современный читатель понимает, что, хотя грехи Игоря относятся к другим временам, а не к этому походу, начало покаяния касается его как главного героя всего цикла, в том числе как главного героя «Слова». Важнейшее наблюдение, отметим еще раз, в нашем интертекстуальном анализе — это полная подчиненность истории, рассказанной в «Слове» и в летописях, дидактически-религиозной схеме, единой для всего цикла.

Теперь мы готовы предпринять интертекстуальное исследование четвертого, и последнего, нарративного сегмента, в котором рассказывается о бегстве князя Игоря из плена и его возвращении в отечество. Экспозитивно-экзегетическую схему цикла, изложенную до сих пор, можно кратко представить следующим образом: возгордившийся воин, который не может и не хочет внимать небесным знамениям, предпринимает безнадежную военную авантюру, блуждает в вещественной и духовной ночи собственного неблагочестия, пока не терпит поражения и не попадает в плен. Однако в конце концов он освобождается и возвращается к свету свободы и веры:

Солнце свѣтитъ на небесѣ — Игорь князь въ Руской земли... Игорь ѣдетъ по Боричеву къ святѣи Богородици Пирогощен. Страны ради, гради весели.

Если, с одной стороны, нет сомнения, что три повести согласуются между собой в том, что касается «фактов», т.е. бегства и конечного спасения главного героя, то, с другой стороны, не менее очевидно, что причины этого благополучного конца не вполне ясны. В частности, не ясно, можно ли возвести описанное в «Слове» спасение к тем же причинам, которые обусловили заключение истории Игоря в повествованиях Лаврентьевской и Ипатьевской летописей. В символическо-аллегорическом плане духовное спасение



Игоря Святославича может быть оправдано только выходом его из греховного состояния (греха гордыни), которое привело его к гибели. Остается посмотреть, как и каким образом обретается это духовное освобождение, историческим аспектом которого является физическое освобождение. По свидетельству повествователя Лаврентьевской летописи, Игорь обязан своим спасением милосердию Бога, который никогда не оставляет грешников, не допускает, чтобы безбожники подчинили себе исповедников истинной веры, и внимлет молитве верных:

И по малѣ днѣх оускочи Игорь князь оу Половецѣ. Не асавить бо Гѣ праведнаго в руку грѣшничю. очи бо Гѣи на боящаяся его а оуши его в мѣтву ихъ...

В Ипатьевской летописи объяснение-оправдание более сложное. Игорь не только пользуется дарами божественного милосердия, он ищет и обретает это милосердие, проходя через процесс глубокого духовного покаяния. *Μετανοια* князя, т.е. обращение его «ума», начинается, когда он, раненный в сражении, попадает в плен, и это обращение продолжается в плену вплоть до полного спасения его «сердца».

Этот духовный процесс будет более ясным, если следовать повествованию Ипатьевской летописи, учитывая тематический ключ «Слова». Когда Лавор предлагает князю бежать, гордый воин отказывается, находит такого рода предложение не достойным его воинской доблести, как комментирует повествователь: «держаше мысль високоу своя оуности». Советчики обращают его на путь большего благоразумия: «И рекоша Игоревѣ доумци его: „мысль високоу и не оугодноу Гѣи имѣшь в собѣ“». Это духовный диагноз, который полностью подтверждает то, что нам сообщил тематический ключ «Слова». Выражение «мысль высока» эквивалентно *μεγαλοψυχία*, т.е. такой тип воинственного высокомерия, который, если мы принимаем во внимание экзегетический мотив, введенный в «Слово» тематическим ключом, объясняет все злоключения героя.

Игорь в этом месте приносит покаяние и преобразается. Решившийся бежать из плена, он уже не дерзкий воин, но дрожащий грешник:

И поклонися образу Бѣжию и крѣтоу чтѣномуу глѣ: Гѣ сеѣцевидче, аще сѣсеши мя, вѣко ты, недостойнаго. И возмя на ся крѣтъ и иконоу и подоима стѣною и лѣзе вонъ...

На первый взгляд может показаться парадоксальным, что, в то время как тематический ключ «Слова» помогает нам проникнуть в религиозный смысл ипатьевской повести, историческое повествование «Слова» само по себе недостаточно, чтобы понять, каким образом произошло спасение князя Игоря в соответствии с нарративной логикой самого «Слова». Здесь, однако, мы можем задаться вопросом, почему тот же интертекстуальный анализ, столь хорошо действующий в одном направлении, не приносит позитивных результатов в направлении обратном.

Действительно, повествование «Слова» не сообщает, покаялся Игорь или не покаялся. Однако оно указывает, что бегство князя из плена соответствовало божью изволению. Этот момент божественного вмешательства (его, отметим мимоходом, в принципе достаточно для того, чтобы понять высший религиозный смысл аллегорического сообщения) риторически выделен, представлен в библейском стиле при описании ночных необыкновенных событий<sup>25</sup>:

Прысну море полунощи идуť сморци мьглами. Игореву князю  
*Богъ путь кажетъ* изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ  
отню злату столу (Курсив мой. — Р. П.).

Того, что можно определить как «меньшую экзегетическую ясность» или «темную аллегоричность» «Слова» в сравнении с летописными хрониками, недостаточно, однако, чтобы усомниться в ценности дидактическо-аллегорической схемы «образцовой истории», очерченной посредством интертекстуального анализа. Исходя из данных этого анализа, можно осмелиться выдвинуть какую-либо интерпретативную гипотезу, при условии, однако, что мы будем помнить о разнице между гипотезой (даже наиболее привлекательной) и установленной истиной.

В тексте «Слова о полку Игореве» появление в повествовании Бога, который «Игореву князю... путь кажетъ», непосредственно следует за так называемым «плачем Ярославны». Этот «плач» можно понять как «молитву». Тот факт, что эта молитва с церковной точки зрения «неправильная», если не «языческая», функционально не имеет принципиального значения, не говоря о том, что «свѣтлое и тресвѣтлое солнце» может быть понято как выражение древнего представления о едином и троичном Боге<sup>26</sup>. Что Бог христианской Руси внял причудливой молитве простой женщины, какой является жена Игоря, приемлемо как с теологической, так и с поэтической точки зрения. Если все обстоит таким образом, то общая схема

*фабулы* оказывается выдержанной, и герой «Слова» возвращается в мир спасения, искупив в плену свой грех, — и в этом он не слишком отличается от героя Лаврентьевской летописи.

Все то, что я изложил, чтобы обосновать и проиллюстрировать религиозный характер «„Повести“ о полку Игореве», непосредственно касается, как я предупредил в начале статьи, только части всего текста, известного как «Слово о полку Игореве». Вне моего рассмотрения оставлена та часть сочинения, которая соответствует «отступлениям». Детального рассмотрения заслуживает прежде всего «большое отступление». В данной статье, однако, я не могу остановиться на нем. Ограничусь указанием на важные аспекты литературно-филологической проблемы, разъяснение которой, не являясь совершенно необходимым для решения вопросов, которые я рассматривал до сих пор, существенно, тем не менее, для оценки всего сочинения.

«Большое отступление» начинается в том месте, где повествование о военном предприятии Игоря в словах «уже бо, братіе, не веселая година вьстала» достигает своей высшей точки и продолжается вплоть до появления Ярославны; ее песнь-молитва, как мы уже видели, обозначает границу возобновления исторической *повести*, или эпилога. В то время как повесть имеет историческо-нарративный характер, «большому отступлению» присущ характер ораторский. Приведшая к катастрофе военная авантюра Игоря здесь не описывается, но вспоминается и комментируется как знак глубокого зла, которое подтачивает корни самого христианского общества Руси. Как мы уже отметили, не исключено, что это «большое отступление», которое в целом звучит только как политико-религиозное *слово*, в результате развития истории текста, нам неизвестной, образовало название всего произведения, принятое в настоящее время. Однако для комплексной интерпретации всего сочинения нам важнее увидеть, до какой степени «ораторская» часть, которую мы отделили от исторической части, может подтвердить или опровергнуть впечатление, сложившееся на основании интертекстуального анализа «„Повести“ о полку Игореве».

Интонация «большого отступления» заметно отличается от интонации историко-нарративной части. Однако достаточно очевидно, что между ними нет существенных противоречий, так сказать, идеологического характера. Возвещенный семантическим «ключом» мотив греха гордыни пронизывает и эту ораторскую часть. Осуждение

необдуманной воинственности Игоря и Всеволода в «златом слове великого Святослава» также сурово и определенно:

...О, моя сыновця, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половцкую землю мечи цвѣлити, а себѣ славы искати. Нѣ нечестно одолѣсте, нечестно бо кровь поганую проліясте. Ваю храбрая сердца въ жестоцемъ харалузѣ скована, а въ буети закалена.

Для того, кто читает этот форменный обвинительный акт великого князя в свете основных тем, уже обозначенных тематическим ключом, не может быть сомнения, что здесь идет речь о варьировании одного и того же мотива. Как для «повествователя» (по крайней мере в пределах его фиктивной функции вне зависимости от его отождествления с «автором»), так и для Святослава — как главного «оратора» в «большом отступлении» — Игорь и Всеволод виновны: а) в эгоистическом искании воинской славы («себѣ славы искати») и б) в нарушении воинского кодекса чести («нечестно одолѣсте, нечестно бо кровь поганую проліясте»). Это постыдное поведение, которое принесло Руси столько бедствий, рождается из греховного ожесточения сердца («храбрая сердца въ жестоцемъ харалузѣ скована») и из буйства дерзостного ума («въ буети закалена»). Таким образом, Святослав руководствуется ведущим мотивом гордыни, имеющим причину в *ύβρις*, подтверждая тем самым правильность целостного прочтения «Слова о полку Игореве» в свете Библии, в частности Второзакония 2: 30.

Эта констатация, как кажется, представляет большой интерес. Если библейский лейтмотив действительно лежит в основе всего «Слова о полку Игореве», то нетрудно будет поместить немногие риторические «языческие» (или, можно сказать, «нехристианские») элементы, которые действительно присутствуют в «большом отступлении», в ораторский контекст примечания к *повести*, не меняя при этом нашего прочтения самой повести в религиозном ключе в соответствии с жанровыми схемами *exemplum*'а, общими для всех средневековых христианских литератур.

Исследовательская работа, которую я пытался здесь кратко обобщить, требует более широких филологических и историко-литературных обоснований для того, чтобы принять окончательную форму интерпретирующей концепции. Хотелось бы думать, что значимость рассмотренных здесь проблем не останется незамеченной международным сообществом исследователей древнерусской литературы. Если мы действительно сможем поместить «Слово о полку Игореве» в его естественный религиозный контекст, мы будем способствовать преодолению вековых предубеждений.

## Примечания

- <sup>1</sup> (с. 504). Первый итог этого сотрудничества см. в статье: *Brogi Bercoff G. Studi sulla letteratura medievale della Rus // La slavistica in Italia. Cinquant' anni di studi (1940—1990) / A cura di G. Brogi Bercoff, G. Dell'Agata, P. Marchesani, R. Picchio. Roma, 1994. P. 129—130.*
- <sup>2</sup> (с. 505). *Goldblatt H., Picchio R. Toward a New Critical Reading of the Igor' Tale // Russica Romana. [Roma], 1995. Vol. 2.*
- <sup>3</sup> (с. 505). См.: *Picchio R. 1) On the Prosodic Structures of the Igor' Tale // Slavic and East European Journal. 1972. Vol. 16. № 2. P. 147—162; 2) Notes on the Text of the Igor' Tale // Harvard Ukrainian Studies. 1978. Vol. 2 (4). December. P. 393—422; 3) Мотив Трои в «Слове о полку Игореве» // Проблемы изучения культурного наследия / Ред. Г. В. Степанов. М., 1985. С. 86—99; 4) L'ombra di Achab e Giosafat sull'impresa di Igor' e Vsevolod // Dalla forma allo spirito. Scritti in onore di Nina Kauchtschischwili / A cura di R. Casari, U. Persi, G. Piretto (перепечатано в: *Picchio R. Letteratura della Slavia Ortodossa. Bari, 1991. P. 405—414.**
- <sup>4</sup> (с. 505). Об отношении двух литературных «типов», которые соответствуют *narratio* и *oratio*, см.: *Picchio R. Povest' e Slovo. Osservazioni sul rapporto narrativa e omiletica nella tradizione scrittoria dell' antica Rus // Europa Orientalis. [Roma], 1990. Vol. 9. P. 26—36.*
- <sup>5</sup> (с. 505). См.: *Дмитриев Л. А. История первого издания «Слова о полку Игореве»: Материалы и исследования. М., 1960. С. 77 и далее.*
- <sup>6</sup> (с. 506). Пользуюсь ставшим классическим изданием в серии «Библиотека поэта»: *Слово о полку Игореве / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост. и подгот. текстов Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Примеч. О. В. Творогова, Л. А. Дмитриева. Л., 1967. С. 43—57.*
- <sup>7</sup> (с. 506). Исходя из чтения (дескриптивного и не претендующего на интерпретацию, т. е., как можно думать, достаточно «объективного») списка Екатерины II — «начатижесять пѣсни» после «начати же ся» можно предположить возможность прочтения *тѣ* как *по*, *и* как *в*, *ни* как *тѣ*, что дает «повесть». Палеографически это представляется возможным.
- <sup>8</sup> (с. 506). «Не лѣпо ли ны бяшетъ, братие, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстїи о полку Игоревѣ Игоря Святъславлича? Начати же ся тѣи пѣсни по былинамъ сего времени, а не по замышленію Бояню!»
- <sup>9</sup> (с. 507). Мне кажется, что и это выражение, как многие другие сомнительные и противоречивые выражения «Слова», находит объяснение в соответствии с логикой историко-поэтического контекста, которую я стремлюсь выявить. Если речь идет о «достоверной повести», основанной на подлинных исторических фактах, то мне кажется несомненным, что подобные «действительно бывшие факты», т. е. «былины», касающиеся Игоря Святославича, должны быть «его времени» или же «сего времени».

<sup>10</sup> (с. 508). Неясное указание на ключевой персонаж, который в конечном счете должен обозначать исходный пункт повествования, может обескуражить читателя-критика и навести его на предположение, что это начало не соответствует тому, что потом будет сказано в «Слове». Подобного рода сомнения можно разрешить, если углубиться в проблему генезиса текстуального материала, а не при рассмотрении его функций внутри «Слова», что является нашей целью. В данной работе мы ограничиваемся «прямой» интерпретацией текста, оставляя в стороне историю его формирования.

<sup>11</sup> (с. 508). Этим я не хочу оспорить важность исследований, имеющих целью установить «точные» соотношения между Библией и «Словом о полку Игореве» на лексическом уровне или, во всяком случае, в аспекте чисто лингвистических соответствий. Такого рода исследования предпринимали крупные ученые от И. И. Вяземского до Г. М. Бараца и В. И. Перетца. Основой для таких работ до сих пор остается словарь, содержащийся в книге: *Перетц В. И.* К изучению «Слова о полку Игореве». Л., 1926. С. 55—75.

<sup>12</sup> (с. 509). Даниил говорит царю Валтасару: «Но когда *сердце его* [Навуходоносора] надмилось и *дух его ожесточился до дерзости*, он был свержен с царского престола своего и лишен славы своей» (Дан. V, 20, курсив мой. — Р. П.).

<sup>13</sup> (с. 509). Цит. по кн.: *The Septuagint Version of the Old Testament, with an English Version by Sir Launcelot Lee Brenton.* London, [s. a.]. Греческий текст Септуагинты в некоторых пределах может ориентировать нас на изводы текстов славянской Библии.

<sup>14</sup> (с. 509). См. мою статью: *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana.* Jerusalem, 1977. Vol. 1. P. 1—31 (итальянский вариант статьи напечатан в кн.: *Picchio R.* Letteratura della Slavia Ortodossa. Bari, 1991. P. 363—403) и в особенности статью: *Голдблатт Х.* Константин Костенческий и славянский тезис о преемственности апостольства: к вопросу о тематическом ключе в «Сказании изъявленном о писменех» // II международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 2: Стара българска литература. Литература на българското Възраждане. София. 1987. С. 166—176.

<sup>15</sup> (с. 510). См.: *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues... (см. примеч. 14).

<sup>16</sup> (с. 510). См.: *Голдблатт Х.* Константин Костенческий и славянский тезис... (см. примеч. 14).

<sup>17</sup> (с. 513). ПСРА. Л., 1926. Т. 1; Л., 1927. Т. 2; Л., 1928. Т. 3.

<sup>18</sup> (с. 513). «В серѣ на вѣрни бы знаменьє въ сѣнци, и морочно бѣ велми, яко и звѣзды видѣти члѣкмъ. Въ очю яко зелено бѣше, и въ сѣнци оучинися яко мѣъ, из рогъ его яко уголь жаровъ искожаш. Страшно бѣ видѣти члѣкомъ знаменьє Божье».

<sup>19</sup> (с. 513). ПСРЛ. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 2.

<sup>20</sup> (с. 513). «Они же оузрѣвше и видиша вси, и поникоша главами...»

<sup>21</sup> (с. 513). «Игорь же рѣ: Братья и дружино, тайны Бѣя никто же не вѣсть...»

<sup>22</sup> (с. 514). «...И сняшася оу Переяславля Игорь съ двѣма сѣома из Новагорода Сѣверьскаго, ис Трубѣча Всеволодъ братъ его...» (Лавр. лет.)

<sup>23</sup> (с. 514). «И то рекъ перебрѣде Донѣць и тако приида ко Осколоу и жда два дѣни брата своего Всеволода, тотъ бя шель инемъ путѣмъ ис Коурьска...»

<sup>24</sup> (с. 514). См. в этой связи мою статью «L'ombra di Achab e Giosafat sull'impresa di Igor's Vsevolod» (см. примеч. 3).

<sup>25</sup> (с. 520). Ср., например: «Вот, идет буря Господня с яростью, буря грозная» (Иер. 23: 19); «...в вихре и в буре шествие Господа, облако — пыль от ног Его. Запретит Он морю — и оно высыхает...» (Наум. 1: 3—4); «Господь отвечал Иову из бури...» (Иов. 38: 1).

<sup>26</sup> (с. 520). См.: *Якобсон Р. О.* Композиция и космология плача Ярославны // ТОДРА. Л., 1969. Т. 24. С. 33.

## Мотив Трои в «Слове о полку Игореве»\*

В «Слове о полку Игореве» загадочное прилагательное «троянь», как отмечали первые его издатели в 1800 г., встречается четыре раза<sup>1</sup>. Мы находим его во вступлении<sup>2</sup> со ссылкой на Бояна, который восхвалял дела Игоревы «рища въ тропу трояню»; когда рассказчик ссылается на войны стародавних времен и называет эти времена «вѣчи трояни»; в поэтическом описании «Обиды» (символизирующей Раздор-Несчастье), которая «вступила дѣвою на землю трояню»; в сложном отрывке, где слова на «сѣдьмомъ вѣцѣ трояни врьже Всеславъ жребии о дѣвицю себѣ любу» относятся к половецким набегам, старым междоусобицам и хитрости Всеслава.

Существует много разных интерпретаций этого прилагательного. «Троянь» соотносят со славянским языческим богом Трояном, с римским императором Траяном и *via Traiana*, названной в его честь, а также с городом Троей и связанной с ним эпической традицией<sup>3</sup>. Рассматривалась также возможность неправильного прочтения писцом слова «боянь»<sup>4</sup>. Мне кажется, что предпочтительна интерпретация прилагательного «троянь», связанная с литературным мотивом Трои.

В свое время большинство трактовок этого вопроса находилось под влиянием идей, связанных с якобы «языческими» верованиями автора (или составителя) «Слова». Однако, как указывает Д. С. Лихачев, «языческие боги, упомянутые в „Слове“, — это художественные образы, обладающие для автора сильной поэтической окраской, а не реальные культовые понятия: автор „Слова“ — христианин, а не язычник»<sup>5</sup>. Чтобы понять поэтическое значение «Слова», не следует забывать, что этот текст был создан в христианском обществе, литературные условности которого, хотя и не полностью реконструированные современной наукой, должны иметь в своей основе черты, общие с кодом христианской литературы.

---

\* Статья опубликована по-русски в: *Пиккио Р.* Мотив Трои в «Слове о полку Игореве» // Проблемы изучения культурного наследия / Ред. С. В. Степанов. М., 1985.



Всякое упоминание прилагательного «троянъ» в «Слове» подчиняется поэтическому коду, который во всей средневековой культуре Европы зависел именно от мотива Трои. Мы не считаем, что какое-то конкретное произведение «троянской литературы» оказало непосредственное влияние на «Слово о полку Игореве». Однако наличие «троянского мотива» и система аллюзий, господствующих в тексте, могут быть доказаны на основе типологических совпадений. Обращение к маркированным чертам в литературной типологии средневековой христианской культуры несомненно поможет поместить в соответствующий формальный контекст неясные произведения, такие как «Слово о полку Игореве», достоверность текстуальной передачи которых спорна.

Прежде чем приступить к рассмотрению того, когда, почему и как некоторые маркированные материалы стали частью текстовых единиц, которые дошли до нас, кажется целесообразным рассмотреть, принадлежат ли эти материалы к «набору литературных типов», т. е. к какой-нибудь конкретной «литературной типологии». Чем яснее мы обнаружим зависимость мотива Трои в «Слове о полку Игореве» от типологии средневековой «троянской литературы», тем понятнее станет этот мотив; обращение к подобной типологии поможет лучше понять и поэтическое значение «Слова» как такового. При этом не следует пренебрегать вопросом о том, когда, почему и как этот мотив стал частью конкретного множества литературных знаков. Однако этот вопрос может быть рассмотрен отдельно.

Гипотезе, согласно которой прилагательное «троянъ» в «Слове о полку Игореве» предполагает связь с эпическим циклом о Троянской войне, уже больше ста лет<sup>6</sup>. Но она никогда не пользовалась успехом. В 1938 г. А. С. Орлов писал: «П. П. Вяземский предложил видеть в Трояновых эпитетах „Слова“ отзвук повествования о Троянской войне эллинов, знакомство с которыми для Руси XII в., конечно, допустимо, так как троянские деяния пересказаны уже в „Хронике Иоанна Малалы“ (оригинал VI в., перевод X в.). Но это сближение произведено Вяземским так натянуто, что не было разделено другими толкователями. Впрочем, слабое отражение „троянской“ гипотезы Вяземского есть у А. Н. Веселовского...»<sup>7</sup>.

Несмотря на безоговорочное отрицание Орловым «троянской теории»<sup>8</sup>, следует отметить его внимание к определенному стилистическому сходству, связывающему «Слово» со славянской версией XIV в. истории Трои в изложении византийского летописца XII в.

Константина Манасси. В дальнейшем изложение Манасси «тroyанского мотива» может оказаться существенным для рассмотрения поэтического кода «Слова».

Орлов считал, что славянский перевод «Хроники Манасси» был стилистически слишком беден, чтобы позволить сравнение с изысканной поэтической структурой «Слова». Орлов ссылается на «невразумительный вычурный язык болгарского перевода, стремившегося передать изысканную лексику византийских стихов»<sup>9</sup>. Возможно, что эта негативная оценка слишком поспешна. Анализ славянской версии вступления к тroyанской истории Манасси показал, что южнославянский переводчик применял сложные приемы, пытаясь целостно воспроизвести словесную структуру греческого текста. Он не только старался оставить без изменения порядок слов, но также сохранил ритмико-синтаксическое членение оригинала. Текст Манасси написан в стихах. В славянском переводе маркирующая функция поэтических строк передается при помощи изоколического членения. Как правило, каждая строка переведена с помощью акцентуального колона, который принадлежит изоколической серии изотонических сегментов<sup>10</sup>.

Вот построчное сопоставление двух текстов, которое вскрывает словесное и ритмико-синтаксические соответствия<sup>11</sup>. В славянском тексте я отметил каждую ударную единицу косой чертой (/) и указал число ударений в каждом колоне:

- 4 Τοῦ δὲ Δαβὶδ κατάρξαντος ἄρτι τῶν ὁμοφύλων,  
Давыдоу же / обладжѣюу / еце / иноплеменными
- 3 Ὁ πρὸς τοὺς Τρῶας πόλεμος Ἑλλήσιν ἐχροτήθη,  
яже / къ троѣмъ / брань //
- 3  
елины / съставлена / бысть
- 4 Χάριν Ἑλένης γαμετῆς οὗσης τοῦ Μενελάου.  
ради Елены / жены / сжѣжж / менелаовы.
- 5 Ταύτην ἐγὼ βουλόμενος τὴν μάχην ἱστορήσας  
Сиж / азъ / въскотѣвъ / брань / съписати
- 5 Καθὼς τοῖς ἱστορήσασι γράφεται περὶ ταύτης,  
якоже / писавшіими / прежде / пишется / о ней
- 5 Καὶ μέλλον λέγειν οὐ καθὼς Ὅμηρος ἀναγράφει,  
и хотѣ / глаголати / не якоже / Омиръ / съписѣть,
- 4 Συγγνώμην ἐξαυτίσσομαι παρὰ τῶν εὐγνωμόνων.  
прощѣнія / просѣ / отъ благо- / разоумных.
- 4 Ὅμηρος γὰρ ὁ μελιχρὸς τὴν γλῶτταν καὶ θελξίνους  
Омиръ бѣ / сладкыи / ѣзыкомъ / и доброумныи
- 5 Μεθόδοις χρώμενος σοφαῖς οἰκονομεῖ τοὺς λόγους,  
различными / шаровы / прѣмждрости / оукрашаетъ / словеса,

- 4 Ἐνιαχοῦ δὲ τὰ πολλὰ στρέφει καὶ μεταστρέφει.  
иѣждѣ же / много / обрацаеть / и прѣлагаеть,
- 5 Ἀλλὰ γὰρ ἤδη μοι λοιπὸν ταῦτα διηγητέον.  
Нж се / оубо / прочее / сиа / да съповѣми.
- 5 Τῷ Λαομέδοντος παιδὶ τῷ φυλαρχοῦντι Τρώων  
Царевоу / сыноу / обладжцѣмоу / тронемъ / Приамоу
- 5 Πριάμῳ, σύζυγος συνῆν Ἑκάβῃ παῖς Κισσέως  
сыпржжница / бѣше / Екава / дѣщи / Кисова
- 5 Καὶ μήτηρ ἐχρημάτισε πολλῶν ἐκ τούτου παίδων.  
и мати / бысть / ѡтъ сего / многымъ / дѣтемъ.
- 3 Ἔχουσα γοῦν κατὰ γαστρός καὶ πρὸς τὸ τίκτειν οὔσα  
Имжщи / оубѡ / въ чрѣвъ //
- 3 и близъ / рождѣства / сжщи
- 4 Φοβήτῃροις ἐκτεδρόντο νυκτέρων ὄνειράτων.  
страхованми / оустраши сѧ / ноцных / сънѡвъ,
- 4 Βλέπειν γὰρ ἔδοξε δαλὸν φλόγεον ἀνδρακίαν  
видѣти бѡ / мнѣше сѧ / главнѧ / горащж
- 4 Ἐκ τῆς αἰδοῦς προκίπτοντα ταύτης, καὶ πυρπολοῦντο  
огнемъ / ис чрѣва / еж / проницащж
- 4 Τὴν πόλιν ἅπασαν ὁμοῦ καὶ τὰς τῆς Ἰδης ὕλας.  
и поналѣжщж / градъ / вѣсъ / въ коупѣ.
- 5 Ἀκούει τοῦτο Πριάμος τοῖς μάντεσι κοινοῦται  
Оуслыша же / сѧ / Приамъ, / и влѣхѡмъ / прѣложи:
- 6 Μανθάνει χρησίμον αὐτῷ γενέσθαι καὶ τῇ πόλει,  
разѡмѣ же / ѧко / полезно / емѣ / есть / и градѣ
- 5 Ἄν τὸ γεννηθῆσόμενον θηρίοις ἐκτεδείη  
аще / рождаетсяемое / свѣремъ / въдано / бждеть.
- 6 Ἢ τῷ πυρὶ τῷ καυστικῷ πρὸς ὄλεθρον ῥιδείη.  
или / въ огонь / полащии / на погыбѣль / въвръжено / бждеть.
- 4 Μετὰ μικρὸν δ' Ἀλέξανδρος ἐξέδορεν εἰς φάος  
По малѣ же / Алеѣандръ / изыде / на свѣтъ,
- 4 Χαρίεν βρέφος, εὐπρεπές, ἀστεῖον τῷ προσώπῳ.  
младенецъ / радостень / благолѣпень / доброобразень...<sup>12</sup>

Метрическому членению греческого поэтического текста параллельны следующие изоколические серии в славянском переводе: 4, 3 / 3, 4—4, 4—5, 4, 5—5, 5, 5—3 / 3—4, 4, 4, 4—5, 6, 5, 6—4, 4. Ритмико-синтаксическое распределение основано на изотоническо-изоколических схемах, которые в течение нескольких веков характеризовали многие тексты церковнославянской литературы от балкано-славянской территории до русских земель. Легко узнать типичные «рамочные последовательности» (такие как 4, 3, 3, 4), «простые последовательности» (такие как 4, 4, 4, 4 и 5, 5, 5, 5) и «чередующиеся последовательности» (такие как 4, 5, 4, 5 и 5, 6, 5,

6). Но что особенно интересно в этом примере — это очевидное усилие переводчика строго следовать членению греческого стихотворного оригинала. Поэтому «вычурный язык болгарского перевода» проистекает от определенного изысканного риторического подхода. Если к тому же учесть, что в «Слове о полку Игореве» присутствуют изоколические построения, которые, видимо, сосуществуют с другими ритмико-синтаксическими структурами<sup>13</sup>, то можно задаться вопросом, не является ли формальная сложность «Слова» отражением каких-либо неоткрытых «византиноподобных» направлений в средневековой славянской риторике, связанных каким-то образом с манерой письма, использованной южнославянским переводчиком Манасси.

Тот факт, что славянская версия Манасси восходит к XIV в., конечно, не значит, что эти приемы не могли быть использованы ранее. Однако важно оценить ту роль, которую играли византийские образцы в развитии средневековой славянской риторике. Славянские писатели, столь близко придерживаясь греческих риторических моделей, вместе с тем создавали новые риторические схемы для своего поэтического языка. Пока этот процесс подражания-воссоздания не описан полностью, наши заключения относительно «закономерности» и «аномалии» многих текстов, среди которых «Слово о полку Игореве» занимает важное место, могут быть преждевременными.

В цитированном выше отрывке из Хроники Манасси мотив Трои появляется в «методологическом введении» относительно типа изложения, который автор собирается использовать. Эта мысль чрезвычайно интересна из-за сходства с введением к «Слову о полку Игореве». Манасси говорит, что он не будет рассказывать историю Трои, следуя примеру Гомера (*οὐ καὶ ὡς Ὅμηρος ἀναγράφει* — не якоже Омиръ съписъеть), потому что Гомер, поддавшись поэтическому воображению, отходит от фактов (*οἰκονομεῖ τοὺς λόγους, ἐνιαχοῦ δὲ τὰ πολλὰ στρέφει καὶ μεταστρέφει* — оукрашает словеса, инждѣ же много обращаетъ и прѣлагаетъ). На явный концептуальный параллелизм между этим отказом от поэтического воображения и аналогичным во вступительных строках «Слова» («а не по замыслению Бояню») указывал Р. О. Якобсон в своем исследовании «„Слово“ и византийское наследие»<sup>14</sup>. Важно еще отметить, что сходство неслучайно, так как отражает клише, хорошо известное авторам средневековой Европы.

В своей статье<sup>15</sup> я предложил новое прочтение вступительных строк «Слова». Это прочтение в значительной степени зависит от палеографической и концептуальной интерпретации слов «начати же ся тѣи пѣсни» (согласно П (*Princeps*), в то время как в Е (Список Екатерины) — «начатигесять») как «начати же сію повѣсть». Вот текст так, как я его прочел:

4 Не лѣпо ли / ны бѣшетъ / братіе / начати  
4 — старыми / словесы / трудныхъ / повѣстїи  
4 о пѣлку / Игоревѣ, / Игоря / Святъславлича —  
3 начати же / сію / повѣсть  
3 по былинамъ / сего / времени,  
3 а не / по замышленію / Бояню?<sup>16</sup>

Цель рассказчика сложить «повѣсть», основанную на старой «повѣсти о пѣлку Игоревѣ». Его источником будут правдивые рассказы («былины»), современные описанным событиям («сего времени»). Он отказывается от поэтического воображения Бояна («замышление»), потому что, как он объясняет в последующих строках, Боян отступает от фактов. Можно сказать, что Боян, как и Гомер Манасси, «различными шаровы прѣмждрости оукрашаетъ словѣса» и «много обрацаетъ и прѣлагаетъ».

Этот способ определения собственного метода повествования как исторического, основанного на прямых (не поздних) источниках, и как не поэтического (т.е. не фантастического) типичен для средневековой традиции, связанной с легендой о Трое. Текст Манасси представляет собой только одно звено в длинной цепи. Риторическое клише, согласно которому Гомер не считается надежным источником (не только из-за его фантастического подхода, но и потому, что он писал намного позже того времени, когда Троя пала), уходит далеко в античность. Постгомеровская традиция, давшая начало большей части средневековой «тройанской литературы», утверждала, что следует верить только рассказам Дареса и Дактиса, потому что это произведения «очевидцев»<sup>17</sup>.

В Средние века противоречия между «правдивыми рассказами» («былинами») и «вымыслом» («замышлением») стали концептуальным топосом. Важную роль в том, что можно определить как риторическую лексикализацию этой оппозиции, сыграл Бенуа де Сент-Мор, который написал длинную поэму, известную как «Роман о Трое» (*Roman de Troie*) (ок. 1160—1165)<sup>18</sup>. Условия основного риторического вопроса («правда» или «поэтический вымысел») изложены следующим образом:

...Ci vueil l'estoire comencier:  
 Le latin sivrai e la letre,  
 Nule autre rien n'i voudrai metre,  
 S'ensi non com jol truis escrit...<sup>19</sup>

Эта приверженность латинскому тексту (т.е. рассказу, написанному первоначально Даресом и сохранившемся в латинской рукописи) и «букве» (безо всяких риторических прикрас) соответствует намерению рассказчика «Слова»: «старыми словесы... начати сїю повѣсть». С другой стороны, полемика «исторического повествователя» с «фантастическим певцом», который является олицетворением концептуального топоса, выражена даже сильнее в «Романе о Трое», чем в «Слове»:

...Omers, qui fu clers merveillos  
 e sages e escientos,  
 escrit de la destrucion,  
 Del grant siege o de l'acheison  
 Por quei Troie fu desertee,  
 Que onc puis ne fu rabitee,  
 Mais ne dist pas ses livres veir...<sup>20</sup>

Правда, повествователь «Слова» никогда не осуждает «своего Гомера», т.е. Бояна, так явно. Тем не менее, когда метафоры, связанные с Бояном, объяснены («Боянь же, братіе, не десять соколовь на стадо лебедѣи пущаше...»), ясно, что целью его слов является не передача исторической правды, а игра фактами и образами, так что можно заключить, что и эти слова «не передали правды» («ne dist pas veir»). Согласно Бенуа, Гомер:

...Tenu li fu a desverie  
 e a mervaillose folie...<sup>21</sup>

Более чем век спустя труд Гвидо де Колумниса «*Historia destructionis Troiae*» (1287) подтвердил распространенность антифантастического топоса и утвердил общепризнанность его модели по всей Европе. И Гвидо тоже подчеркивал свое намерение написать правдивую историю для тех, кто умеет отличить правду от лжи, и, чтобы сделать это, он опирается на старые надежные источники (функционально сопоставимые с «повѣстями о плъку Игоревѣ», переданные «старыми словѣсы»):

...in vtilitatem eorum precipue qui gramaticam legunt, ut separare sciant uerum a falso, de his que de dicta ystoria in libris gramaticalibus sunt descripta, ea quae per Dytem Grecum et Frigium Daretem, qui

tempore Troyani belli continue in eorum exercitibus fuere presentes et horum que viderunt fuerunt fidelissimi relatores, in presentem libellum per me iudicem Guidonem de Columpna de Messana transsumpta legentur... (...для пользы преимущественно тех, кто читает грамматику, дабы они умели отделять истинное от ложного в том, что описано в грамматических книгах о названной истории Диктисом Греком и Фригийцем Даретом, которые во время Троянской войны находились постоянно в своих отрядах и были вернейшими передатчиками того, что видели, пусть читают в сей книжице переданное мною, судьей Гвидо де Колумна из Мессаны...).

«Вымысел Гомера» осуждается следующими словами:

...Nonnulli etiam iam eius ystorie poetice alludendo ueritatem ipsius in figurata commenta quibusdam fictionibus transsumpserunt, vt non uera que scripserunt uiderentur audientibus perscripsisse sed potius fabulosa. Inter quos suis diebus maxime auctoritatis Homerus apud Grecos eius ystorie puram et simplicem ueritatem in uersata uestigia uariabit, fingens multa que non fuerunt et que fuerunt aliter transformando...<sup>22</sup> (...некоторые уже даже передали истину этой истории игрой поэзии: украсив (ее) различными вымыслами, чтобы слушателям показалось, что они описали не истину, но скорее подробно изложили вымышленное. Среди них в свое время особенно авторитетно Гомер у греков переложил стихотворным размером чистую и простую истину этой истории, выдумывая многое такое, чего не было, и то, что было, передавая иначе...).

В труде Гвидо яснее, чем где-либо, с помощью антифантастического топоса определяется хорошо установленный риторический «тип», основанный на оппозиции «правды» (*verum, veritas*) и «лжи» (*falsum, non vera*). Правда, которая должна быть неотъемлемой частью истории (*ystoria*), представленной читателям, зависит от свидетельств или верных свидетелей (*fidelissimi relatores*). Ложь содержится в словах тех, кто «искажает правду» (*veritatem transsumpserunt*) с помощью поэтических аллюзий (*poetice alludendo*), метафор (*figurata commenta*) и вымысла (*fictionibus*). Гомер был наиболее знаменитым «исказителем» исторической правды, хотя и не единственным (*nonnulli etiam... inter quos...*). Это значит, что можно себе представить и других создателей «поэтических аллюзий», как, например, славянский Боян.

Мы находим тот же риторический «тип» в начале «Слова о полку Игореве». На основе старых свидетельств («старыми словесы трудныхъ повѣстїи о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича»), излагающих правдивые события (былины = *pura et simplex veritas*) того

самого времени («сего времени», которое соответствует *tempore Troyani belli* Гвидо), будет рассказана правдивая история (*ystoria* = «повесть»). Рассказчик отвергает фантастические рассказы Бояна (= *non vera... sed potius fabulosa*) и его манеру «растекаться мыслию» (= *figurata commenta*). Говоря словами Бенуа де Сент-Мора, можно сказать, что и Боян, как Гомер, «*tenu li fu a desverie / E a merueilleuse folie*».

Манасси, Бенуа де Сент-Мор, Гвидо де Колумнис — только некоторые из имен, которые можно перечислить, говоря о риторической традиции, связанной с Троей. В течение нескольких веков была установлена литературная типология, которая должна быть учтена при изучении «Слова о полку Игореве». Чтобы показать, в какой степени риторический тип (который мы рассмотрели на материале «Истории Трои» Гвидо де Колумниса) был сохранен по всей Европе, ограничимся одной цитатой из среднеанглийского «*Gest Hystoriale*»<sup>23</sup>. В этих строках присутствует топос, соответствующий «старым словесам трудных повѣстѣи»:

... Yche wegh as he will warys his time,  
And has lykyng to lerne at hym list after.  
But olde stories of stithe at astate helde,  
May be solas to sum at it segh neuer,  
Be writyng of wees at wist it in dede,  
With sight for to serche, of how at suet after,  
To ken all the crafte how e case felle,  
By lokyng of letturs at lefte were of olde...<sup>24</sup>

А осуждение гомеровской лжи следует в традиционных выражениях:

...But sum poyetis full prist at put hom erto,  
With fablis and falshed fayned ere speche,  
And made more of at mater an hom maister were:  
Sum lokyt ouer litle and lympit of the sothe.  
Amonges at menye, — to myn hym be nome, —  
Homer was holden haithill of dedis...<sup>25</sup>

Есть веские причины предполагать на основании рассмотренного до сих пор материала, что первые строки «Слова» следуют определенной риторической схеме, типичной для «тройанской литературы». Это заключение может иметь большое значение для интерпретации других частей текста. Если действительно присутствует «тройанский мотив» в изначальном «утверждении риторических принципов» автора, то его последующие ссылки на Троию должны быть интерпретированы в соответствии с этим семантическим кодом.



Яркость поэтического стиля Бояна прославляла бы поход Игоря, «скача славлю по мыслену древу, летая умом под облакы», т. е., говоря словами Гвидо де Колумниса, *«poetice alludendo... in figurata commenta»*. Если учитывать этот семантический код, неудивительно, что поэт подходит к исторической (и духовной) правде «погомеровски», т. е. «рища въ тропу трояню чресь поля на горы». Это выражение предполагает пылкий, эмоциональный, импрессионистический подход. Вместо того чтобы следовать по пути правды, Боян перескакивает с предмета на предмет, уносясь на «тропу трояню», столь дорогую тем, кто, следуя по стопам Гомера, писал стихи *«fingendo multe que non fuerunt et que fuerunt aliter transformando»*. Почему бы прилагательное «троянь» не могло быть интерпретировано как «согласно манере троянской литературы»<sup>26</sup>?

Встречается еще меньше сложностей, если интерпретировать «троянь» как ссылку на Троянскую войну в той части «Слова», где прилагательное встречается во второй раз. Это начало отступления от основного хода повествования. После описания жестокой битвы сынов Руси и после особенно подробного описания сцены, когда «яръ туръ Всеволодъ» окружен сонмом врагов, рассказчик вводит «исторический» комментарий. Это отступление-комментарий начинается словами «были вѣчи трояни, минула лѣта Ярославля, были плъци Олговы, Ольга Святъславичя...», а кончается словами «То было въ ты рати и въ ты плъкы, а сицеи рати не слышано». Существовали ли стародавние времена, когда была война (можно сказать «протовойна») более памятная, чем век Трои, особенно если учесть, что именно подобная война вдохновила поэта Бояна, который любил «рыскати въ тропу трояню»?

Прилагательное «троянь» появляется снова в своего рода коротком плаче-комментарии, описывающем, как «невеселая година» «встала» после того дня, когда «падоша стязи Игоревы» и «пирь докончаша храбрии Русичии». После военной катастрофы, когда «пустыни силу прикрыла», вводится образ-символ «Обида». Его духовное и образное родство с образом «невеселая година» подчеркивается повторением тех же глагольных форм: «невеселая година въстала... встала Обида въ силах Дажь-Бога внука». В историческом плане «Обида» совершает три главных действия: «вступила дѣвою на землю трояню; въсплѣскала лебедиными крылы на синѣмъ море; у Дону, плещучи, убуди жирные времена»<sup>27</sup>. Первое и второе действия могут быть интерпретированы как риторическое символическое предвосхищение. «Обида-Елена» (причем «Елена» — классический символ раздора<sup>28</sup>) достигла старой Трои, пересекши синее

море на ахейских кораблях с лебедиными крылами. Третье действие представляет собой перенос этого символа из мира Трои в мир донской земли. «Обида», которая поражает Русь, — по-прежнему поэтический образ, персонифицирующий Раздор-Несчастье, но она уже не «Елена-дѣва». Ее крылья уже не крылья кораблей ахейцев, даже если у «Обиды» и есть крылья. «Обида» на Руси воплощает раздор, как объясняют последующие строки: «Усобица княземъ на поганяя погыбе, рекоста бо брать брату...». Обращение рассказчика к троянским символам, кажется, исполняет здесь ту же функцию аллюзии на «старые предрусские времена», которые описаны при рассмотрении риторической оппозиции формул «были вѣчи трояни» и «сицеи рати». В этом новом контексте ссыла на «вѣчи трояни» происходит через образ раздора-Несчастья, или «Обиды», которая когда-то «вступила дѣвою» («Еленой»). Эквивалент «сицеи рати» может быть найден в военной катастрофе, которая поразила «силы Дажь-Бога внука», когда «Обида», «плещучи» на Дону, разрушила богатство страны, т.е. когда «Обида», этот постоянный символ Раздора-Несчастья, «растревожила времена обилия» в русской земле<sup>29</sup>.

Четвертое, и последнее, упоминание прилагательного «троянь» характеризует крайне иносказательный язык того раздела «Слова», где авторский голос, кажется, временами перекрывается полифонической оркестровкой почти хорального изложения. Обычно интересующий нас пассаж членят следующим образом: «...которою бо бѣше насилие отъ земли Половецкой! На седьмомъ вѣцѣ трояни врѣже Всеславъ жребии о дѣвицю себѣ любу. Тѣи клюками подпрѣся о кони и скочи къ граду Киеву, и дотчеся стружиемъ злата стола Киевского». Можно задаться вопросом, не относится ли «на седьмомъ вѣцѣ», которое явно указывает на последний век (спасения и искупления) до Страшного суда, к «насилию отъ земли Половецкой». Тогда определение (во множественном числе) «трояни» будет явно относиться к «жребии». Всеслав «бросает троянский жребий», т.е. это именно он пошел на риск «по-троянски». Он сделал это из-за молодой женщины, которую нежно любил. Риск состоял в мошенническом («клюками») использовании коня, чтобы проникнуть в город. Война, которая произошла из-за молодой женщины, коня, мужчины, проникшего в город, который он хочет жестоко покорить («стружиемъ»), — разве этого не достаточно, чтобы заподозрить, что и здесь должна быть какая-то связь с «мотивом Трои»? Конечно, даже если это подозрение обоснованно,

наша риторическая интерпретация касается только уровня образного языка. Местный и исторический фон, к которому относится этот язык, вполне может быть тем, который так блестяще исследовал Д. С. Лихачев: «Всеслав... „подперся“ о те кони, которые дал киевлянам»<sup>30</sup>. «Мотив Трои» опять-таки используется для установления риторической параллели.

Даже если аргументы в пользу «троянского тезиса», продемонстрированные выше, окажутся основательными и приемлемыми, надо прояснить много других вопросов, прежде чем прийти к определенному заключению. Можно, например, задаться вопросом, считать ли использование «мотива Трои» древнерусским писателем равноценным принятию «светской литературы» как отходу от духовного кодекса русских земель, и если да, то в какой степени? Уже тот факт, что автор «Слова» отклонил (по крайней мере формально) гомеровскую ложь в пользу «правды», ставит его в один ряд с общехристианскими писателями. Он мог быть столь же хорошим христианином, как, например, Бенуа де Сент-Мор. Что касается идеологической окраски возможных источников, то следует помнить, что в византийской традиции, от Малалы до Манасси, «троянская» глава была неотъемлемой частью христианской истории. История Трои рассматривалась византийскими писателями как органическое дополнение к священной истории евреев (цитированная выше глава Манасси, например, начинается словами «Давыдоу же обладжщомоу»)<sup>31</sup>. Более того, история Трои была важна для понимания одной из толковательных схем, согласно которой Рим, наследник Трои, был избран Провидением осуществить императорскую власть в христианстве. С многих точек зрения Константинополь был не менее Римом, чем сам «первый Рим». Подобного рода соображения могут помочь нам лучше понять духовный и литературный код средневекового христианства, который, возможно, сыграл важную роль в создании такого загадочного произведения, как «Слово о полку Игореве».

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 526). См.: Ироическая песнь о походе на Половцов удельного князя Новгорода-Сѣверскаго Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие. М., 1800. С. 6. Примеч. 3.

<sup>2</sup> (с. 526). Я пользуюсь следующим изданием текста: Слово о полку Игореве / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост. и подгот. текстов Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Примеч. О. В. Творогова, Л. А. Дмитриева. Л., 1967. (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.).

<sup>3</sup> (с. 526). Основные вопросы критической дискуссии представлены в «Слове о полку Игореве» (указ. изд. С. 477) и в: Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков. Л., 1968. С. 60. См., в частности: Державин Н. С. «Троян» в «Слове о полку Игореве» // Сб. статей и исследований в области славянской филологии. М.; Л., 1941. С. 7—51; Болдур А. «Троян» в «Слове о полку Игореве» // ТОДРА. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 7—35.

<sup>4</sup> (с. 526). См.: Тихонравов Н. С. Слово о полку Игореве. М., 1968.

<sup>5</sup> (с. 526). Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» — героический пролог русской литературы. М.; Л., 1961. С. 92.

<sup>6</sup> (с. 527). Наиболее типичным и влиятельным произведением, написанным в защиту «троянского тезиса», остается труд П. П. Вяземского «Примечания на „Слово о полку Игоревѣ“» (СПб., 1875). Несмотря на беспорядочность, с которой автор излагает материал, эта старая книга содержит много замечаний, которые должны быть вновь рассмотрены современными учеными. Всякий, кто знаком с этим трудом, может легко заметить, в какой степени мое собственное исследование все еще находится в зависимости от некоторых гипотез Вяземского или некоторых его научных замечаний. Тем не менее хочу отметить, что моя работа ни в коей мере не ставит своей целью воскрешение «гомеровского тезиса» Вяземского. Постараюсь показать далее, что повествователь «Слова» не считает поэмы Гомера непосредственной моделью, а его произведение не является отзвуком гомеровской версии легенды о Трое. П. П. Вяземский писал: «Мне часто приходилось слышать... сомнения насчет возможности заниматься исследованием сродства русской эпической поэзии с греческой, тогда как уже доказано сродство с скандинавской. Одно не мешает другому, я избрал греческую литературу потому, что она доступнее и что я считаю почву классическую плодотворнее» (с. 59). Я не интересуюсь поисками следов «протомоделей» эпической поэзии в «Слове о полку Игореве», будь то классических или скандинавских.

<sup>7</sup> (с. 527). Орлов А. С. Слово о полку Игореве. М.; Л., 1938. С. 92.

<sup>8</sup> (с. 527). А. С. Орлов не был согласен ни с одним толкованием слова «троянь», существующим в современной науке. «Большинство ученых, — писал он, — производили „Троянь“ от имени римского императора Траяна; но, если допустить, что это производство имеет некую связь с реальностью, все же приложения данного имени в „Слове“ остаются невыясненными... Слабее были толкования „веков Трояних“, не говоря уже о „седьмом веке Трояни“. Но как бы то ни было, гипотеза с римским Траяном и теперь еще не лишилась популярности...» (Указ. соч. С. 92—94).

<sup>9</sup> (с. 528). Орлов А. С. Слово о полку Игореве... (см. примеч. 7). С. 42—44.

<sup>10</sup> (с. 528). К вопросу об изоколических структурах в средневековой литературной традиции православных славян см. мои статьи: *The Isocolic Principle in Old Russian Prose* // *Slavic Poetics: Essays in Honour of Kiril Taranovsky* / Ed. R. Jakobson, Ch. van Schooneveld, D. S. Worth. The Hague; Paris, 1973. P. 299—331; *On the Prosodic Structure of the Igor' Tale* // *Slavic and East European Journal*. Bloomington; Madison, 1972. Vol. 16. № 2. P. 147—162; *Isocolic Constructions in Old Serbian Prose* // *Xenia slavica: Papers pres. to Gojko Ružičić on the Occasion of his 75<sup>th</sup> Birthday*, 2 Febr. 1969; Ed. by R. L. Lenček, B. O. Unbegaun. The Haage; Paris, 1975. P. 149—161; *Structure isocolico e poesia slava medievale: a proposito dei Capitoli III e XIII della «Vita Constantini»* // *Ricerche slavistiche*. 1970—1972. 17—19. P. 419—445; *Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom* // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*. The Hague; Paris, 1973. Vol. 2. P. 439—467; *Quelques coïncidences formelles entre la prose latine de Pétrarque et les techniques littéraires des Slaves balkaniques au XIV-ème siècle* // *Picchio R. Études littéraires slavo-romanes*. Firenze, 1978. P. 23—42; *L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi nel tardo medioevo* // *Studi Slavistici in ricordo di Carlo Verdiani* / A cura di A. M. Raffo. Pisa, 1979. P. 245—262; *Върху изоколните структури в средновековната славянска проза* // *Литературна мисъл*. София, 1980. Вип. 24. С. 75—107. См. также: *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie* / Edizione critica a cura di M. Colucci e A. Danti. Firenze, 1977 // *Studia historica et philologica*. Vol. 4. Sectio Slavica. № 2. P. 197—243; *Colucci M. Le strutture prosodiche delle «Slovo Daniila Zatočniká»* // *Ricerche slavistiche*. 1973—1974. 20—21. P. 83—123; *Hercigonja E. Srednjevjekovna književnost* // *Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb, 1975. Knj. 2. C. 140—186.

<sup>11</sup> (с. 528). Греческий текст цит. по: *Migne J. P. Patrologie cursus completus. Series Graeca*. Paris. Vol. 127. P. 261—262; славянский текст цит. по: *Die Slavische Manasses-Chronik* / Nach der Ausgabe von Joan Bogdan; Mit einer Einleitung von J. Schropfer. München, 1966. S. 36—37.

<sup>12</sup> (с. 529). Полу жирным обозначены те немногие места текста, которые указывают на отклонение от основной схемы перевода: слово в слово и сегмент в сегмент. Легко можно объяснить эти отклонения, которые главным образом вызваны усилиями переводчика приспособить его собственную славянскую систему ритмико-синтаксического членения к системе стихотворного греческого образца. Эмфатическое ударение на первой части сложного существительного (блáго-разоúмныхъ) может несколько озадачить. Однако следует отметить, что переводчик столкнулся с семантически маркированной аллитерационной связью, которая предполагает риторическую эмфазу именно на «благо-». В славянском переводе есть аллитерационный эквивалент, «прошeнiя просл», который, с другой стороны, не выделяет семантическое значение «благо-»: отсюда возможность добавочного эмфатического ударения на «благо-».

<sup>13</sup> (с. 530). Это показывает мой анализ текста «Слова», которым я занимался в течение нескольких лет. Результаты этого исследования будут опубликованы в книге, написанной в сотрудничестве с Анджоло Данти (1939—1979) (Флорентийский университет) и Харви Голдблаттом (Йельский университет).

<sup>14</sup> (с. 530). *Jakobson R. La geste du prince Igor // Selected Writings. The Hague; Paris, 1966. Vol. 4. См., в частности, главу: Le «Slovo» et l'héritage byzantin. P. 238—242.*

<sup>15</sup> (с. 531). *Picchio R. Notes on the Text of the Igor' Tale // Harvard Ukrainian Studies. 1978. 2 (4). December. P. 393—422.*

<sup>16</sup> (с. 531). С тех пор как в 1800 г. «Слово» было напечатано, сменяющие друг друга поколения ученых членили первые строки на два предложения: первое предложение, содержащее риторический вопрос (Не лѣпо ли ны бяшетъ, братие, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстїи о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича?); второе предложение, отвечающее на этот риторический вопрос (Начати же ся тѣи пѣсни по былинамъ сего времени, а не по замышленію Бояню!). Согласно моему прочтению, эти строки «Слова» содержат одно вопросительное предложение. Прочтение «начяти» не гипотетично, а основано на Екатерининской копии. Единое вопросительное предложение состоит из двух составных предложений, которые соответствуют четырехударному «триколону» (4, 4, 4) и трехударному «триколону» (3, 3, 3). Риторический вопрос не кончается словами «Игоря Святъславлича», а продолжается, и заключительные его слова — «по замышленію Бояню?» Содержание этих первых строк «Слова» можно суммировать следующим образом: лучше рассказать историю похода Игоря Святославича на основе реальных исторических фактов и стилем «трудныхъ повѣстїи», которые относятся к Игореву времени («сего времени»), чем в фантастической манере, свойственной песням Бояна. Иначе говоря, больше подходит сложить «повѣсть», а не «пѣснь». Это важное программное утверждение получает дополнительное усиление позже, когда повествователь начинает собственно изложение важных событий истории следующими словами: «Почнемъ же... повѣсть сію...».

<sup>17</sup> (с. 531). Основная информация по этому вопросу, изложенная во многих научных трудах, может быть найдена в кн.: *Young A. M. Troy and Her Legend. Pittsburgh, 1948.*

<sup>18</sup> (с. 531). *Sainte-Maure, Benoît de Le Roman de Troie / Publié d'après tous les manuscrits connus par Léopold Constans. Paris, 1904. Vol. 1.*

<sup>19</sup> (с. 532). Там же, строки 134—140: «Я хочу начать историю так: / Я буду следовать латинскому тексту и букве, / Я ничего не включу в нее, / Если я не найду это написанным...».

<sup>20</sup> (с. 532). Там же, строки 45—51: «Гомер, который был замечательным ученым, / Мудрым и образованным, / Написал о разрушении, / Вели-

кой осаде и событиях, / Благодаря которым Троя была покинута, / Так что с тех пор она никогда не была населена, / Но его книга не была правдива...».

<sup>21</sup> (с. 532). Там же, строки 63—64: «У него была слава странности / И замечательного безумия».

<sup>22</sup> (с. 533). *Columnis G. de. Historia destructionis Troiae* / Ed. N. E. Griffin. Cambridge (Mass.), 1936. P. 3—4.

<sup>23</sup> (с. 534). The «Gest Historiale» of the Destruction of Troy, an Alliterative Romance Translated from Guido de Colonna's «Hystoria Troiana» / Ed. G. A. Panton, D. Donaldson; 1<sup>st</sup> ed. New York; Toronto, 1869—1874; reed. 1968.

<sup>24</sup> (с. 534). *Columnis G. de. Historia...* (см. примеч. 22). Строки 19—26 могут быть переведены следующим образом: «Каждый человек тратит время как хочет и хочет знать, что понравится ему впоследствии. Но старые рассказы об отважных людях, которые когда-то занимали высокое положение, могут доставить удовольствие тем, кто никогда не видел их поступков, посредством описаний тех, кто непосредственно их знал. Чтобы выяснить все обстоятельства свершившихся событий, следует расследовать [эти поступки] последующим поколениям, изучая оставленные документы старых времен...». Этот период основан на современной английской версии, содержащейся в кн.: *Sisam K. Fourteenth Century Verse and Prose*. Oxford, 1921. P. 228. Reed. 1950. Профессор Йельского университета Ф. Робинсон, который любезно помог мне в интерпретации этого текста, считает, что «*lokung of letturs*» может также означать «замыкание букв» — выражение, которое в других произведениях среднеанглийской литературы значит «писание аллитерационных стихов». Это подразумевало бы намек на старый способ (в аллитерационных стихах) прославления тех же событий, что и в «настоящем труде». Сходство с концептуальным топосом, содержащимся в формуле «старыми словесы», станет еще очевиднее.

<sup>25</sup> (с. 534). Там же, строки 33—38: «Но некоторые высокочтимые поэты, которые взяли на себя труд, исказили свой рассказ баснями и ложью и приписали сюжету больше, чем был на то их долг. Некоторые слишком мало исследовали и отошли от правды. Среди этого круга, следует запомнить его имя, Гомер считался достойным в своих делах...»

<sup>26</sup> (с. 535). В этой статье я исследую исключительно «поэтический код», по всей видимости связанный с «системой троянских образов» «Слова о полку Игореве». Не следует, однако, пренебрегать возможностью того, что использование «троянских» мотивов и символов могло быть вызвано историографическими мифами норманнов. Согласно этим мифам, старая Троя находилась в донских землях. О. Прицак пришел к выводу, что «из „Слова о полку Игореве“ мы узнаем не только, что историческая Троя находилась к востоку от Дона, но что она приравнивалась к наиболее

важному экономическому центру эпохи, к Тмутаракани...» (*Pritsak O. Origin of Rus' // Old Scandinavian Sources Other Than Sagas. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 1981. P. 245—249.*)

<sup>27</sup> (с. 535). Интерпретация логико-синтаксического членения этого противоречивого отрывка очень близка интерпретации М. Н. Тихомирова в его статье «Боян и Троянова земля» («Слово о полку Игореве»: Сб. исследований и статей / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 184). Хотя, по-моему, вторая часть кончается словами «на синѣм море». Поэтому «на Дону» относится к земле, где «Обида, плещучи, убуди жирные времена».

<sup>28</sup> (с. 535). К вопросу о символических функциях Елены в средневековой традиции, относящейся к легенде о Трое, см.: *Vellay Ch. Les légendes du cycle troyen. Monaco, 1957. Vol. 1. P. 90—112.*

<sup>29</sup> (с. 536). Слово о походе Игоревом, Игоря, сына Святославова, внука Олегова / Пер. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева, О. В. Творогова // Слово о полку Игореве... (см. примеч. 2). С. 60.

<sup>30</sup> (с. 537). *Лихачев Д. С.* Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве... (см. примеч. 2). С. 18—19.

<sup>31</sup> (с. 537). Аналогично в Хронике Малалы история Трои относится ко времени Самуила и Давида: «Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ καιρῷ ἐγένετο ἱερεὺς τῶν Ἰουδαίων Σαμουὴλ ὁ προφήτης καὶ προεβάλετο κατὰ κέλευσιν Θεοῦ βασιλέα τὸν Δαυὶδ τοῦ Ἰουδαίου ἔθνους, τὸν υἱὸν τοῦ Ἰεσσαί. Ἐν δὲ τοῖς χρόνοις τοῦ Δαυὶδ ἐβασίλευσε τοῦ Ἰλίου, ἥτοι τῆς Φρυγῶν χώρας, Πρίαμος, υἱὸς Λαομέδοντος...» (*Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Serie Graecae. Vol. 97. P. 176*). «В то время священником иудеев был пророк Самуил; и сделал, по предписанию господню, царем иудейского народа Давида, сына Иссаева. Во времена же Давида царствовал в Илионе, или в земле фригийцев, Приам, сын Лаомедонта...»



# Об изоколических структурах в литературе православных славян\*

1. В этой статье я представляю первые результаты моего исследования особых типов ритмико-синтаксических структур, достаточно часто встречающихся в литературе православных славян от Средневековья и до начала Нового времени<sup>1</sup>. Полагая, что собранный мною материал не является полным и исчерпывающим, я не имею намерения давать ему точную и окончательную интерпретацию. Мне хотелось бы попросить читателей сосредоточить свое внимание скорее на собранных мной объективных данных, чем на моей манере представлять эти данные. Плодотворная дискуссия может возникнуть только тогда, когда предмет данного исследования будет полностью и надлежащим образом описан.

1.1. Данные, которыми я пользуюсь, могут быть предварительно проиллюстрированы с помощью краткого экскурса в историю настоящего исследования. Мое любопытство было подстегнуто различными наблюдениями теоретического и практического характера, сделанными в прошлом многими славистами относительно формальных структур не только древнерусской прозы (на которой я сам преимущественно останавливался), но и других текстов, возникших на территории, называемой *Slavia orthodoxa*. Как и многочисленные мои предшественники, вначале я тоже задался вопросом: действительно ли в древнерусской литературе и в литературе православных балканских славян в период, предшествующий современной эпохе, отсутствовали «поэтические» структуры (под «поэзией» мы понимаем системное применение приемов словесного выражения, отличающихся, в плане риторического употребления, от выразительных средств, используемых в «прозе»). Однако вместо того чтобы продолжать поиск различий между «прозой» и «поэзией» (что является слишком старой и слишком обширной проблемой, привязанной,

---

\* Пер. с итал. по изд.: *Picchio R. Sulle strutture isocoliche nella letteratura slava ortodossa* // *Ricchio R. Letteratura della Slavia ortodossa*. Bari, 1991. P. 291–338.

помимо всего прочего, к слишком общим схемам оценки, чтобы ее можно было рассматривать на примере одного только корпуса текстов), я поставил своей целью прежде всего установить, присутствуют ли в литературных текстах православных славян формальные структуры, встречающиеся с такой регулярностью и частотой, чтобы их употребление можно было возвести к некоему общему принципу. Мне кажется, что любое суждение о «поэтическом» или «прозаическом» значении использовавшихся славянами в Средневековые приемы словесного выражения предполагает наличие по меньшей мере основного перечня этих приемов; поэтому я приступил к поиску любой возможной «повторяющейся структуры» во взятых мною для исследования текстах.

В начале моего исследования я полагался на еще смутные и основанные на одном только впечатлении предположения. Поскольку процесс чтения большого количества страниц средневековой славянской прозы все более усиливал впечатление того, что передо мной тексты, отличающиеся значительной разработанностью своей формальной структуры (впечатление, подкрепленное также мнением различных ученых, и ранее отмечавших гармоничность, ритмичность и поэтичность этих текстов), мне пришла мысль воспользоваться риторическими моделями, уже известными в классической и средневековой традиции Запада, чтобы попытаться установить прямые эквиваленты или по крайней мере аналогии с тем, что, как мне показалось, я разглядел в славянских текстах. В частности, меня привлекала гипотеза о существовании особого типа славянского *курсуса*, т.е. употребления ритмических клаузул, отмечающих конец каждой фразы<sup>2</sup>. Очень скоро, однако, я убедился в том, сколько опасностей заключено в подобном способе проведения исследования. Опора на уже известные категории при изучении того, что нам еще неизвестно, может принести пользу только в том случае, если схемы, взятые за образцы, обладают общей, а не частной применимостью. Я не думаю, что соблюдение этого условия может быть гарантировано, если мы будем использовать для этих целей классические и средневековые образцы западноевропейской традиции. В самом деле, мы имеем перед собой модели, выработанные конкретными традициями литературной практики и обладающие собственными специфическими чертами, которые не годятся для использования в качестве универсальных схем, подходящих для описания любых возможных приемов словесного выражения. Их функциональный эквивалент в других литературных традициях (за

исключением того, разумеется, что всегда существует возможность контактов, воздействий, переносов и совпадений) должен поэтому отыскиваться при помощи внутренних критериев оценки, максимально независимых и объективных.

Не претендуя, таким образом, на то, что мне удастся распознать заранее заданные образцы литературных приемов, я попытался выяснить эмпирическим путем, «как сделаны» изучаемые мной тексты. Для этих целей я счел полезным обратиться к исследованию отдельных компонентов текста, а также их отношений между собой. Поскольку мое исследование было направлено на выявление вероятных формальных констант композиции, я попробовал разложить тексты на синтаксические единицы — а именно на фразы, сложные предложения и предложения вплоть до первичных сегментов речи. По моим наблюдениям, в достаточно большом числе случаев фразы состояли из сегментов, содержащих одинаковое количество ударений, распределяясь симметричными рядами различного вида. Это показалось мне весьма интересным, так как, вопреки результатам разных проводившихся до этого исследований, основывавшихся на поиске изосиллабических структур, оказывалось, что ритмическая симметрия поддерживается при помощи изотонии<sup>3</sup>.

Убедившись, что ключевым элементом ритмических симметрий, совпадающих с симметриями синтаксическими, может быть количество ударений, а не число слогов, я попробовал «разбить» некоторые тексты на ритмические группы в соответствии с этим принципом. Вдохновившись положительным результатом, полученным в ходе различных экспериментальных «ритмических разбивок», осуществленных при участии моих студентов в Йельском университете, я выдвинул предположение, что результаты исследования внутренних структур выбранных «образцов» позволяют сопоставить их с похожими явлениями, уже известными западной классической и средневековой риторике. Сопоставление это имело своей целью выявить некоторые *аналогии* и, конечно, не претендовало на установление генетических связей между рассмотренными явлениями на чисто дескриптивном уровне, каждое внутри собственного культурного контекста.

Таким образом, для меня не представило особого труда выявить в писательской технике славян основные характеристики той стилистической фигуры, которую греческие ученые называли *ισόχωλον*, т. е. «равенство колонов», обозначая так фразы, состоящих из одинаковых сегментов (*κῶλα*). Эта фигура была хорошо известна

в античности: мы можем найти примеры ее употребления разными авторами, среди которых были Анаксимен, Горгий и Демосфен. Аристотель также дает ей собственное определение. Автор «*Rhetorica ad Herennium*» называет это же самое повторение одинаковых членов словом *compar*. В латинских трактатах по риторике начиная от Цицерона и Квинтилиана и до самого Средневековья даются и другие описания этой же стилистической фигуры<sup>4</sup>. Аквила Романус в I в. описывает изоколон как «*exaequatum membris*» и объясняет, что «*...isocolon... fit autem quotiens non pugnantibus inter se, sed paribus tantummodo verbis, duo vel plura membra, quae (κῶλα) dicimus, explicantur*»<sup>5</sup>. На основании этого положения я использую термин «изоколон» и, соответственно, прилагательное «изоколический», чтобы обозначить по аналогии особый тип славянской ритмико-синтаксической структуры, характеризующийся, как я отметил несколько выше, наличием рядов синтаксических сегментов («*duo vel plura membra*»), выделенных ритмически таким же числом ударений. В целях нашего исследования функция каждой выделяемой ударением единицы может быть приравнена к функции «слова» (*verbum*). Таким образом, «изоколические структуры» оказываются основанными на повторении «равного количества слов» (*paribus... verbis*) в том случае, если мы применим понятие *verbum* (в просодической функции) к лексическим единицам, включающим, помимо ударных слов, еще и проклитики и энклитики.

1.2. Некоторые результаты моих исследований изоколических структур были изложены мною в различных статьях<sup>6</sup>. Кроме того, у меня была возможность обсуждать эту тему на лекциях и семинарах, проводившихся в различных американских и европейских университетах. Несмотря на несомненную полезность этих контактов и замечаний, высказанных такими авторитетными специалистами, как Р. Якобсон, К. Тарановский и Дж. Трифунович, чьи предыдущие работы оказали на меня непосредственное влияние, а также О. Неделькович и В. Колесовым, до настоящего времени мне не представлялось возможным включить мою собственную работу в более широкий план исследования. Важные подтверждения действия изоколического принципа представлены в исследованиях, осуществленных в Италии под руководством М. Колуччи и А. Данти<sup>7</sup>. Э. Херцигоней широко дискутировался вопрос о функции изоколических структур в глаголических хорватских текстах<sup>8</sup>. Наблюдения,

сделанные авторитетным хорватским медиевистом, будут весьма полезны для дальнейшего изучения не только глаголической литературы, но и всей славянской средневековой стилистической традиции в целом. Я полностью согласен с профессором Херцигоней в том, что «в интересах научной объективности и полноты исследования в контекст любого рассуждения об изоколических структурах следует также включать современные хорватские литературные тексты. Средневековая хорватская литература, за исключением некоторых ее особенностей, в основном корпусе своих произведений (литургических и нелитургических) восходит, вместе с другими литературами на кириллице славянского Востока и Юга, к тому общему источнику, каковым является межславянская литературно-языковая традиция, использовавшая старославянский и церковнославянский языки»<sup>9</sup>.

1.3. Функция колонов (*жѡла*) внутри ряда, характеризующегося регулярным повторением одного и того же числа ударений, зависит от совпадения ритмической и синтаксической функций внутри границ каждого сегмента. Только в том случае, если группа слов, которые, как нам кажется, ритмически связаны между собой определенным числом ударений, образует внутри логическую единицу синтаксической структуры, мы можем выявить функциональную индивидуальность метрического «колона» внутри изоколической структуры. Если же такое совпадение ритмической и синтаксической функций отсутствует, любая «ритмическая разбивка» становится произвольной (если только перед нами не поэтические структуры, в которых «стихи» разграничиваются повторением выделительных знаков другого рода). Эта вторая гипотеза выводит нас, однако, за рамки данного исследования, поскольку мы занимаемся текстами, в которых отсутствуют, по крайней мере на уровне наших сегодняшних знаний, отчетливые «поэтические» структуры такого типа. Поэтому мы считаем более уместным настаивать на том наблюдении, что, если бы ритм не служил для выделения и подчеркивания определенных логических сегментов, читатель не имел бы никакого руководства к ритмическому разложению текста в соответствии с изоколическо-метрической схемой.

Излишне, мне кажется, напоминать в связи с этим, что жизненная связь между ритмом и синтаксисом не может изучаться при помощи описания отдельных компонентов словесного выражения

(метрических рядов, схем параллелизма, типов распределения выделительных знаков и т.д.). Основываясь на принципах структурного анализа, которые, прежде всего благодаря выдающимся русским и славянским ученым, стали общим достоянием всех гуманитарных наук нашего времени, мы должны рассматривать всякий выявляемый выразительный прием — как, например, славянские средневековые «изоколические структуры» — в качестве одной из составных частей единого органического процесса создания формы словесного выражения. Помнить об этих общих принципах нужно и полезно, учитывая практические цели нашего исследования, поскольку для выявления некоторых типов изоколической конструкции я вынужден пользоваться крайне схематичными графическими средствами. Графическая схема не должна, естественно, пониматься как абсолютно объективное отображение органических функций речи. За каждой схемой нужно признавать стремление к объективной интерпретации, сопоставимой с той, которую дает нам применение во время радиографических исследований красящих веществ, вводимых в живой организм с целью распознавания определенных процессов. На этом простом примере я хотел бы еще раз напомнить, что применяемые мной графические схемы больше похожи на статичную фотографию, чем на движущуюся киноленту.

2.1. Самый простой тип изоколическо-тонической конструкции представляет собой ряд логико-синтаксических сегментов, содержащих одинаковое число ударений — например, 2 / 2 / 2, или 3 / 3 / 3 / 3 / 3, или же 4 / 4 / 4 / 4... и т.д. В моем условном графическом изображении для отделения внутри каждого колона одной тонической единицы (= *verba*) от другой я пользуюсь косыми чертами (/). Цифра слева указывает на число ударений в каждом колоне. Простые изоколические ряды такого типа встречаются во многих текстах. Начнем наш анализ с отрывка из «Слова о Законе и Благодати» Илариона Киевского:

3 Къ живоуциимъ бо / на земли / человекомъ  
 3 Въ плоть / ѿдѣвсѧ / приде,  
 3 къ соуциимъ же / въ адѣ / распатиемъ  
 3 и в гробѣ / полежаніемъ / сьниде,  
 3 да ѡбои / и живиѧ / и мертвиѧ  
 3 познають / посѣщеніе / свое...<sup>10</sup>

В этом небольшом фрагменте древнерусской прозы логико-синтаксическое своеобразие выделяемых ударением колонов (*xōla*) вы-

является не только с помощью анализа каждого отдельного сегмента, но и с помощью других признаков, организующих «декламацию» текста в соответствии с трехударной изоколической схемой. Обратите внимание на рифму «приде»... «сниде», которая чередуется с построенной на ассонансе фигурой градации «человѣкомъ»... «распѣтиемъ». Не сразу, однако, ясно, следует ли считать первый и последний «диколоны» парными трехударными колонами или просто шестиударными колонами. Оба ответа на этот вопрос могут, в общем-то, считаться одинаково возможными. Если, однако, мы возьмем для рассмотрения весь изоколический ряд в целом, мы не сможем обойти вниманием то обстоятельство, что два центральных трехударных колона, «къ соущимъ же / въ адѣ распѣтиемъ» (грамматически и тематически независимые), а также «и въ гробѣ / полежаи́емъ / съниде» (образующие в свою очередь грамматическую и тематическую единицу, но, помимо того, напрямую вводящие заключительное подчиненное предложение) — должны восприниматься по отдельности, в том числе и потому, что они разделены паузой, которая имела особый смысл для средневекового читателя, воспитанного в христианской догме. Вершина в этом повествовательно-символическом отрывке, построенном по образцу никейского Символа веры, достигается в слове «распѣтиемъ», которое выделяет кульминационный момент и одновременно смерть Христа. Творительный падеж «распѣтиемъ» может грамматически сочетаться как с «приде», так и со «сниде». Его семантическая нагрузка требует, однако, сохранения этой амбивалентности, потому что Христос, испытывающий на кресте адские муки, является в то же время «Спасителем», который «приде» к живым, хотя Христос как человек уже умер и «сниде» к мертвым. Чтобы правильно «продекламировать» этот текст, читатель-истолкователь должен был выдержать паузу после слова «распѣтиемъ», обозначая этим окончание трехударного колона. Таким образом, центральные колоны выполняют ключевую функцию в определении ритмического рисунка всего фрагмента. Кроме того, под влиянием структурной аналогии анафорический повтор «къ живоущимъ... к сущимъ» расширяет, затрагивая первый колон, ритмическое своеобразие трехударного третьего колона.

Эти первые практические наблюдения подводят нас к заключению, которое вполне могло быть получено путем общетеоретических рассуждений: индивидуальные характеристики ритмико-синтаксических компонентов, и в особенности колонов, имеют функциональный характер внутри своего контекста, и только то, что

служит средством структурного различения внутри целого ритмико-синтаксического ряда, может помочь нам в применении изоколического принципа при «ритмической разбивке» текстов.

Прежде чем приступить к анализу других фрагментов, мне бы хотелось сделать еще одно замечание. Изоколические структуры невозможно изучать, абстрагируясь от синтаксической функции сегментов-колонов, поскольку расположение последних более или менее очевидным образом, в зависимости от особенностей строения каждого текста, подчеркивает функцию синтаксического параллелизма. Во многих случаях нам удастся достичь, при всей условности изображения изоколического ряда, *графической очевидности* семантического распределения. Это становится возможным — например, в процитированном коротком отрывке из «Слова» Илариона — благодаря *вертикальному прочтению* слов, выделяющих начало и конец стопы. С логической точки зрения выражаемая в этом фрагменте мысль очевидным образом делится на три части, передаваясь читателю/слушателю при помощи бинарной схемы повествовательного параллелизма (А, Б). А: 1) пришел к живым, 2) сошел к мертвым, 3) чтобы и живые, и мертвые его узнали; Б: 1) пришел как человек, 2) подвергся унижению и распятию, 3) явился и к мертвым. Вертикальное прочтение этого отрывка, т. е. начальных слов каждого колона под А и конечных слов колонов под Б, четко выражает именно эту мысль:

А: 1) «къ живущіимъ... въ плоть», 2) «къ соущіимъ же... в гробъ», 3) «да ѡбои... познають»; Б: 1) «человѣкомъ... приде», 2) «распѣіемъ... съиде», 3) «и мертвіи... посѣщеніе свое».

Подводя итоги этого первого анализа изоколической конструкции, мы можем заключить, что перед нами сложное словесное построение, передающее настолько же сложную мысль. Только изучив все компоненты речи, их функции и взаимоотношения на всех уровнях — структурном, композиционном, просодическом, синтаксическом и семантическом с его идеологической составляющей, — мы сможем выполнить те задачи, которые ставит перед собой «интегральная», как мне хотелось бы ее определить, филология. Только интегральное исследование текста — причем ритмическая разбивка может здесь оказаться как отправным, так и конечным пунктом — сможет привести нас к основной цели нашего поиска: проникнуть в текст, улавливая как частный смысл каждого из его компонентов, так и все сообщение, выраженное через структурное взаимодействие его составляющих.



2.2. Весь текст «Слова» Илариона Киевского может быть проанализирован с точки зрения изоколического распределения. Приведем несколько примеров «простых рядов», вводящих другие простые ряды таким образом, что это приводит к *чередованию рядов*, хотя внутреннее строение каждого ряда остается неизменным (т.е. при этом не образуется другой тип внутреннего распределения, который — как мы увидим — можно будет назвать «чередующимся рядом»):

4 ...беспрестани / кланяются / Херувими / и Серафими,  
4 яко призра / призра / на люди / своя  
4 и не посоль / ни вѣстникъ / нъ Самъ / спасе ны,  
4 не привидѣнїемъ / пришедъ / на землю / но истинно:  
4 пострадавъ / за ны / плотю / и до гроба,  
3 и съ Собою / въскрѣсивъ / ны.  
3 къ живоущимъ бо / на земли / человѣкомъ,  
3 въ плоть / ѡдѣвша / приде...

.....

4 И что успѣ / Законъ // что ли / Благодать?  
4 Прѣжде / Законъ // ти потомъ / Благодать,  
4 прѣжде стѣнь // ти потомъ / истина.  
4 образъ же / Закону / Агарьпе / и Сарра,  
4 работнаа / прѣжде // ти потомъ / свободнаа,  
4 да разжмѣть / иже / чтеть / яко:  
4 Авраамъ / оубо / ѿ оуности / своеи  
5 Сарру / имъ / женж си / свободнж / а не рабу,  
5 и Богъ / оубо / прѣжде / вѣкъ / изволі  
5 и умысли / Сына / своего / въ миръ / послати...<sup>11</sup>

На этом месте полезно будет сделать несколько замечаний общего характера. Нам следует определиться с тем, каким способом мы будем распознавать функциональное своеобразие ритмических единиц, т.е. как считать ударения, учитывая наличие клитик. Сразу же замечу, что *расположение* ударения не имеет значения. Неважно, что тоническое ударение может падать на тот или иной слог — это не меняет просодического облика колона. Следовательно, мы не нуждаемся в экскурсе в фонетическую историю наших текстов, что с практической стороны только облегчает наш труд, поскольку данные, предоставляемые исторической акцентологией, не всегда бывают достаточно убедительными. То, что ритмическая индивидуальность колонов не искажается при переносе ударения с одного слога на другой (мы можем, например, прочитать *водá*, а можем и *вóда*), имеет для нас существенное значение: поскольку количество

ударений оставалось неизменным, один и тот же текст мог быть «продекламирован» в соответствии с изоколическим принципом и по той же ритмической схеме в различных областях, образующих церковнославянскую языковую общность<sup>12</sup>, и в разные эпохи. Этим объясняется обширное и долговременное распространение изоколических структур во всей православной славянской литературе от русских до южнославянских земель.

Остается еще проблема клитик. Даже когда не возникает сомнений в отношении таких частиц, как «же», «бо» и т.п., зачастую бывает нелегко определить, нуждаются ли такие формы, как «яко», «иже», «нас», «ны», «нам», «вся», «все» и т.п., в отдельном ударении или же нет. В некоторых случаях противопоставление клитика/неклитика имеет различительное значение в семантическом плане; поэтому стоит предложить здесь какое-либо решение. Мне все же кажется, что именно общее строение изоколического ряда определяет, как правило, является ли отдельное слово клитикой или самостоятельной ударной единицей. Для этого, однако, требуется, чтобы ритмический контекст, внутри которого появляется вызывающая сомнение форма, был весьма четко очерчен.

В цитированных выше примерах следует обратить внимание на употребление «яко» как клитики во втором колоне («яко призря / призрь / на люди / своя»). В пользу такого истолкования я бы мог привести соображения стилистико-семантического характера. Не думаю, что речь идет о простой морфологической кальке с греческого<sup>13</sup>, которой находится эквивалент в какой-либо морфологической единице; здесь скорее выражается различие между всеобъемлющей заботой Бога о всем мироздании («призря») и конкретной заботой Бога-Отца о своих созданиях («призрь»). В целом же, мне кажется, группа «яко призря», где «яко» выступает в качестве клитики, образовалась под воздействием четырехударного ряда, так отчетливо выделяемого соседними колонами<sup>14</sup>. И напротив, прочтение «за ны» как подчеркнутой ударением метрической единицы пятого колона («пострадавъ / за ны / плотию / и до гроба») не обусловлено, по моему мнению, данным контекстом (так как последующие колоны не являются трехударными), но оправдано просодически (как противопоставление группе «спасе ны» третьего колона), а также потребностью в эмфатической выразительности.

2.3. В том же «Слове» Илариона я нашел образец шестиударного простого изоколического ряда. На основании моего, пусть и ограниченного, опыта исследования я считаю возможным заметить, что



зи с первыми четырьмя метрическими единицами внутри основной несущей структуры шестиударного колона, то мы можем воспользоваться термином *полуколон*. Эти двухударные полуколоны служат для завершения и подтверждения основных мыслей, уже сформулированных в предшествующих им четырех метрических единицах. Поскольку они являются ритмико-семантическими добавлениями, мы можем их обозначить также термином *кода* (*cauda*)<sup>16</sup>.

Эти разные термины должны пониматься не как синонимы, а как специальные определения, служащие для уточнения множества функций каждого из компонентов, образующих живую структуру текста. Применение «интегральной филологии», о которой я говорил выше, предполагает наличие у читателя-исследователя способности складывать отдельные, на «анатомическом» уровне сделанные наблюдения в общую картину «физиологической» реальности речи. Задача нашего исследования — описать *жизнь* выражаемых словом мыслей и суждений, а не убивать их, для того чтобы подвергнуть потом «вскрытию». Наибольшие сомнения, постоянно сопутствующие исследующего эти словесные построения читателя, вызывает один и тот же вопрос: до какого момента подобные «ритмические разбивки» и «разложения на составляющие» диктуются внутренней структурой текста, а не являются плодом произвольной интерпретации? В связи с этим считаю уместным еще раз повторить: самым надежным доказательством служит совпадение логико-синтаксических и ритмических функций. Сущность исследуемых нами явлений заключается именно в *симметрии* словесного построения. Эта *симметрия* (понимаемая во всех своих семантических оттенках, вытекающих из ее этимологии, т.е. как совпадение и согласованность размеров) обуславливает словесную *синтонию* (т.е. совпадение и согласованность ударений) и разрешается в словесной и понятийной *гармонии* (т.е. в «устанавливании связи») как на звуковом и синтаксическом уровне словесной основы, так и на уровне значений. Вертикальное прочтение процитированного отрывка также подтверждает пригодность нашей «ритмической разбивки» для подчеркивания и выделения не только синтаксической симметрии и синтонии в распределении ударений, но и общей гармонии выражаемой мысли на уровне значения. Если мы прочитаем по вертикали параллельные двухударные ряды, выделяющие внутри несущей изоколической шестиударной структуры соответственно начало и конец (который мы уже рассматривали в качестве *cauda*) всего цитируемого здесь шестиударного изоколического ряда, то мы

получим два сообщения, соответствующие двум понятийным эмфазам: А) «благословен Господь, пришедший к нам и не оставивший нас во тьме идолопоклонничества, но давший нам сначала закон-оправдание, а затем направивший нас с помощью Христа и через его распятие»; Б) «христианский бог дал своему народу, который в противном случае стал бы добычей дьявола, скрижали и другие законы и спас его через Евангелие». Эти сообщения более чем очевидны при вертикальном прочтении: А = «Благословенъ господь... како посѣти... како не презрѣ и идольскимъ мракомъ... но оправди прежде... послѣжде сыномъ... и крещеніемъ и въвода»; Б = «Богъ христіанескъ... людемъ своимъ... до конца гибноути... и бѣсовьскимъ слоуженіемъ... скрижальми и закономъ... спасе еваггеліемъ въ жизнь вѣчноую».

Центральной темой обоих сообщений является божественная Благодать, спасающая человечество через посредничество Христа; однако в сообщении Б ключевые понятия сообщения А, сосредоточенные на *мотиве божественной Благодати*, сначала приходящей на помощь, а затем спасающей людей *через Сына Божьего*, переводятся в термины, относящиеся к *инструментам Благодати*: *Ветхому Завету и Евангелию*. Понятийный параллелизм, ярко подчеркнутый изоколической структурой, выявляет со всей очевидностью следующие соответствия: «оправди — закономъ», «сыномъ — еваггеліемъ», «крещеніемъ — въ жизнь вѣчноую». Если бы от всего «Слова» Илариона ничего не осталось, кроме этого фрагмента, то и в этом случае результаты нашего анализа позволили бы сделать вывод о том, что «хвала Богу», помещенная внутри сложной изоколической структуры, характеризуется как ритмической, так и логико-синтаксической эмфазой мотива Благодати: от еврейского закона к христианскому спасению. Известно, что именно этот мотив является доминирующим в произведении Илариона.

И еще одно наблюдение формального характера, которое может доказать реалистичность сделанной нами «ритмической разбивки» этих нескольких строк «Слова». Обратите внимание на повторение ритмического сигнала в каждом втором колоне: *своимъ... слоуженіемъ... еваггеліемъ*. Поскольку подобного рода соответствия в плане симметрии, синтонии и гармонии весьма многочисленны, а роль их велика, трудно предположить, что наш разбор основывался на обманчивых и случайных совпадениях. Говоря техническим языком, на этом этапе мы можем с полным основанием оставить

сомнения в том, что «изоколические структуры» действительно отражают ритмико-синтаксическую реальность в пределах сложной словесной структуры исследуемых нами текстов. В стремлении как можно быстрее рассеять эти сомнения я, возможно, уделил слишком много внимания подробному анализу одного-единственного типа изоколического ряда, намеренно задержавшись всего на нескольких фрагментах. Теперь же настало время перейти к описанию более сложных типов изоколической конструкции, используя для этого более разнообразные и многочисленные источники.

2.4. Интонационное варьирование и переплетение параллельных отсылок в средневековой славянской прозе, распространенной от Балкан до русских земель, зачастую выявляется при помощи «чередующихся» изоколических рядов типа 2 / 3 / 2 / 3... 5 / 4 / 5 / 4... 3 / 5 / 3 / 5... или же 3 / 3 / 4 / 4 / 3 / 3 / 4 / 4... и т.п. Приведем несколько примеров:

5 ...не хощеть бо / съмръти / грѣшныкоу / нь покаѣнию / и  
животоу

4 аще / и наипаче / прилежить / на злобоу

5 нь / не оставляють / чловѣча / рода / отъпасти / ослаблєнїємъ

4 и въ съблазнѣ / неприязниноу / приити / и погыбноути...

(«Житие Константина», I)<sup>17</sup>

5 ...страннь же / нѣкои / бѣ тоу / оумѣ / граматикїю

4 и къ нѣмоу / шѣдъ / моляше / и,

5 на ногоу / юго / падае / и выдае се / юмоу:

4 добре / наоучи ме / художествоу / граматичьскомоу...

(«Житие Константина», III)<sup>18</sup>

4 ...слыши / небо / и вьноушаи / землє,

3 и чини / ангельстїи / оудивите се,

4 и роди / чловечстїи / въ коупе / съберете се,

3 и възвеличите / Бога / съ мною,

4 и възнесѣмъ / име / юго / въ коупѣ...

(«Житие Симеона»)<sup>19</sup>

4 ...якоже / пишетъ / светопѣвьць / Давид:

4 и събероуть / юмоу / прѣподобные / юго,

5 завѣштавающе / завѣтъ / юго / о жрьтвахъ / юго,

4 прежде бо / и втораго / пришьствия / своего

5 и въ сѣмъ / вѣче / избираеть / прѣподобные / своє,

5 имже / и сїи / светїи / отьць / подобе се,

4 и младъ / възлюби / слоужити / богови...

(«Житие Симеона»)<sup>20</sup>

4 ...Игорь / къ Дону / вои ведетъ.  
 5 Уже бо / бѣды его / пасеть / птиць / по дубию:  
 4 вльци / грозу / въсрочать / по яругамъ,  
 5 орли / клетомъ / на кости / звѣри / зовуть,  
 4 лисици / брешуть / на чръленыя / щиты.  
 5 О Руская / земле / уже / за шеломянемъ / еси!

(«Слово о полку Игореве»)<sup>21</sup>

3 ...Рускаго / злата / насыпаша:  
 2 Ту Игорь / князь  
 3 выслѣдѣ / изъ сѣдла злата,  
 2 а въ сѣдло / кощѣево.  
 3 Уныша / бо градомъ / забрали,  
 2 а веселие / пониче...

(«Слово о полку Игореве»)<sup>22</sup>

5 ...Притрепа / славу / дѣду / своему / Всеславу,  
 3 а самъ / подъ чрълеными / щиты,  
 5 на кровавѣ / травѣ / притрепанъ / литовскими / мечи.  
 3 И с хотию / на кровать / и рекъ:  
 5 «дружину / твою / княже / птиць / крилы / приодѣ,  
 3 а звѣри / кровь / полизаша».  
 5 Не бысть ту / брата / Брячеслава / ни другаго / Всеволода...

(«Слово о полку Игореве»)<sup>23</sup>

4 Видѣвше / ратнии / Ѹстремишася / на нь,  
 5 и притиснуша и / к водѣ / и бишася / с ними / крѣпко,  
 4 и быѣ / съча / зла / велми,  
 5 друзии / конѣ / пустиша / к нѣ / съсѣдше,  
 4 и кони бо / блху / по ними / изнемогли.  
 5 И побѣжени / бышѣ / наши / гнѣво / Бѣжимъ,  
 4 князи / вси / изымани / быша,  
 5 а боларе / и велможа / и вса / дружина / избита,  
 4 а друга / изымаѣ / и та / ѣзвена...

(Лаврентьевская летопись, под 6694 г.)<sup>24</sup>

3 Радуйся / славный / Петре,  
 4 яко / заповеди / ради / божия,  
 3 самодержьства / волею / отступи,  
 4 еже / не остати / супруги / своя!

(«Повесть о Петре и Февронии»)<sup>25</sup>

2.5. Приведенных примеров могло бы быть в два и три раза больше. Прежде всего мне бы хотелось подчеркнуть, что ритмико-синтаксические структуры одного и того же типа повторяются в текстах самого разного происхождения, характера и времени на

всем православном пространстве от России до Балкан. Кроме того, мне хотелось бы еще раз напомнить, что, по моему мнению, этот тип «ритмической разбивки» и графической интерпретации служит для выявления только *некоторых* базовых структур словесного построения, оставляя в тени другие структурные элементы, также имеющие значение. Условность графического изображения может смутить некоторых читателей, не очень хорошо знакомых с подлинной природой ритмико-синтаксических явлений, но не должна никоим образом приводить к смешению простого подчеркивания изоколической регулярности с полным описанием структурной динамики текста. Для выявления двойной функции колонов или рядов колонов — например, соединения парных трехударных колонов и тройных двухударных в несущем шестиударном ряду — мы можем прибегнуть к широко употребительным графическим обозначениям — как, например, в следующем отрывке из рассказа о походе Игоря Святославича, взятом из Суздальской летописи:

6 { Наши же / видѣвше / ихъ,  
и величаныя / своего / ѿпадоша,  
6 { не вѣдуще / глѣмаго / прѣкмъ:  
нѣ члѣву / мдрѣти,  
6 { ни ѣ / мужства,  
ни ѣ / думы  
противу / Гви.

(Лаврентьевская летопись, под 6694 г.)<sup>26</sup>

Это графическое отображение соединения разных сегментов в «высшей» (или, с функциональной точки зрения, «несущей») ритмической структуре основано на анализе ритмических и синтаксических составляющих этой фразы. То же самое сочетание двух- и трехударных сегментов в несущих шестиударных колонах может получить другое графическое изображение в зависимости от характерных особенностей каждого текста. В том случае, если разбивка на более мелкие ритмические сегменты не является необходимой при разборе более размытой структуры, можно продолжать пользоваться средствами графического выделения ритмического и синтаксического параллелизма, подчеркнутого шестиударными колонами, как в следующем отрывке из «Слова о полку Игореве»:

6 ...Чи ли вѣспѣти / было // вѣщеи // Бояне // Велесовъ / внуче:  
6 «Комони / ржуть / Сулою // звенить / слава / въ Киевѣ,  
6 трубы / трубятъ / въ Новѣградѣ // стоять / стязи / въ Путивлѣ...»<sup>27</sup>



Тот же самый критерий оценки, который мы использовали при ритмической разбивке предыдущего отрывка из Суздальской летописи, может помочь нам и при выделении «перечня аргументов», подчеркнутого двухударными колонами, как в еще одном отрывке из «Слова о полку Игореве»:

- |   |   |   |                                    |
|---|---|---|------------------------------------|
| 6 | { | 3 | Загородите / полю / ворота         |
|   |   | 3 | своими / острыми / стрѣлами,       |
| 6 | { | 2 | за землю / рускую,                 |
|   |   | 2 | за раны / Игоревы,                 |
|   |   | 2 | буге / Святъславича! <sup>28</sup> |

Важна, таким образом, не просто «изоколическая разбивка» сама по себе, понимаемая как выявление синтаксических сегментов, образующих изотонические ряды. Признание этого особого типа сегментации является не более чем предварительным этапом в изучении ритмической, синтаксической и семантической структуры во всех ее аспектах. Чем понятнее станет для нас процесс объединения различных значимых функций в некую систему, одной из многочисленных составляющих которой — и не более того — являются изоколические конструкции, тем меньше окажется риск появления произвольных и необоснованных «разбивок».

2.6. Если все изложенное мной выше имеет какое-нибудь значение в фактическом либо методологическом плане, тогда — и мне это кажется очевидным — мы должны обнаруживать в текстах множество параллельных конструкций, построенных в соответствии с изоколически-тоническим принципом, которые служат для передачи многообразия стилистических решений, применяемых различными авторами в рамках общей ритмико-синтаксической схемы. И только после исследования достаточно большого корпуса текстов мы сможем сделать попытку составления перечня *типов* изоколической конструкции. Тем не менее уже сейчас, на основании моего ограниченного опыта, я могу указать на существование некоторых других типов, помимо разбиравшихся выше «простых» и «чередующихся» рядов.

Во многих случаях простой изоколический ряд ограничивается в начале и в конце двойными или одиночными колонами, отличающимися от всего ряда, но одинаковыми между собой. Я называю этот тип изоколической конструкции «рамочным», или «обрамленным». Приведем несколько примеров:

6 Слышавъ же се / и рече // радъ / идоу / за вѣроу / християнь-  
скоую,  
5 чѣто бо / ми кѣсть / слаждыше / на семь / свѣтъ  
5 нъ за святоую троицоу / оумрѣти / и живоу / быти?  
6 Приставише же / къ нѣмоу / асикрита / Георгина / и послаше ѱ.  
3 Дошьдышемъ же / имъ / тамо,  
4 и бѣхоу / образы / написали / дѣмоньскыи  
4 вынѣюдоу / на двѣрехъ / вьсѣхъ / християнь,  
3 дивы / твореще / и роугающе се...

(«Житие Константина», VI)<sup>29</sup>

4 Вжо / победы / их / пашутся,  
3 а птицы / под облакы / летаютъ,  
3 а ворони / часто / играютъ,  
4 а галицы / своею / реч(ь)ю / говорятъ...

(«Задонщина», список ГИМ, Синод. собр. № 790, S)<sup>30</sup>

Необходимо, однако, учитывать, что эта и другие возможные классификации изоколических конструкций по повторяющимся «типам» имеют эмпирическую и относительную ценность. Граница между «чередующимися» и «обрамленными» рядами может легко оказаться размытой в текучести и разнообразии речи, насквозь пронизанной ритмико-синтаксическим параллелизмом — как, например, в этом отрывке из рассказа о походе Игоря Святославича, взятом из Ипатьевской летописи:

5 И бѣ / печаль / велика / в полкоу / его,  
6 и воеводу / имѣхуть / тотъ / напередѣ / ѱзвень / бѣ,  
6 и тако / бишѣ / крѣпко / тоу / дѣиноу / до вечера,  
6 и мнозии / ранени / и мертви / быша / в полкохъ / Роускѣ,  
5 наставши же / ноци / соуботнии / поидоша / бѣучисѣ.  
3 Бѣ же / свѣтающе / недѣлѣ,  
4 возмѣтошасѣ / Ковуеве // в полкоу / побѣгоша.  
4 Игорь же / блшеть / в то врѣмѣ / на конѣ;  
3 зане / раненъ / блше,  
6 поиде / к полкоу / ихъ / хотѣ / возворотити / къ полкомъ;  
6 оуразоумѣв же / ѱко / далече / шель / есть / ѿ людий,  
5 и сомѣ / шоломъ // погнаше / ѿпять / к полкомъ,  
5 того / далѣ / что / быша / познали князѣ.<sup>31</sup>

3.1. Установив наличие разнообразных изоколических конструкций в текстах разного содержания, времени и происхождения, пора задать себе вопрос: а что, собственно говоря, является причиной

столь широкого распространения этого особого типа писательского приема? Самым простым ответом был бы следующий: поскольку средневековая славянская литература выполняла преимущественно дидактическую функцию, все эти тексты зачитывались вслух в монастырях и других религиозных сообществах. Ритмическое подчеркивание синтаксической структуры способствовало правильной «декламации», особенно если читатель-декламатор мог распознать в каждом тексте уже знакомые схемы. Манера письма влияла таким образом на манеру чтения. Это приводило со временем к появлению стилистических традиций, основанных на обратной связи, поскольку манера чтения становилась, в свою очередь, образцом для авторов, редакторов и компиляторов.

Если это наблюдение убедительно, то, по моему мнению, из него можно сделать два важных вывода: 1) образование основанной на изоколическом параллелизме стилистической традиции могло вызвать появление настолько жизнеспособных синтаксических моделей, что они могли влиять на литературно-языковую норму; 2) диахроническое изучение различных способов применения изоколического принципа может стать фундаментом для исследования эволюции стилистических традиций в православной славянской литературе. Можно также с полным основанием полагать, что именно эта общая модель помогала писателям и читателям-декламаторам, привыкшим к определенному типу сегментации речи, распознавать над- и межсегментные связи, легко ускользающие от современного читателя. В текстах с преобладанием паратаксиса ритмический повтор способствовал выявлению не выраженных явно логических связей — как, например, в этом известном отрывке из «Повести временных лет»:

З Гнѣдрѣю / оучащю / въ Синопѣи,  
З и пришедшю / ему / въ Корсунѣ,  
З оувидѣ / ѣко / ис / Корсунѣ  
З близъ / оустѣ / днѣпрское,  
З и въсхотѣ / поити / в Римѣ,  
З и поиде / въ оустѣ / днѣпрское,  
З и ѿтоле / поиде / по Днѣпру,  
З горѣ, / и по приключая / приде,  
З и ста, / подѣ горами, / на березѣ,  
З и заоутра / въставѣ / и рече  
З к сущимъ / с нимъ / ученикомъ:  
З «видите ли / горы / сѣя,

3 ѡко / на сихъ / горѧ  
3 восинаеть / бл҃гдѣ / Бж҃ю»...<sup>32</sup>.

Если в этом отрывке настойчивое повторение трехударных сегментов помогает читателю «связать» речь, то в более сложных текстах ритмико-логическая сегментация помогает, наоборот, поделить длинные фразы на меньшие значимые единицы, более доступные непосредственному восприятию, и, таким образом, не потерять «нити» повествования. Полагаю, что любой современный читатель, давший себе труд расшифровать запутанную прозу болгарского патриарха XIV в. Евфимия Тырновского, облегчил бы себе задачу, используя, например, в первой главе «Похвалы Константину и Елене» изоколическую разбивку:

5 Сл҃нца / свѣтлѣйше / настоящее / показа сѧ / трѣжество,  
5 въсѣх / просѣщаѣи / мысли / и дѣѣж / веселѣи.  
4 Оно бѡ / въ дѣи / тѣчѧ / сіаеть,  
3 ношѣж же / покрѣвено / бываетъ,  
4 се же / и дѣѣж / и ноштию / сіаеть,  
3 и въсѣх / къ ревности / подвижеть.  
3 Кто бѡ / не оудивит сѧ / и похвалить  
3 толиким / бл҃гим / виновнаго?  
5 Вина же / бл҃гим / въсѣм / великии естъ / цр҃ь,  
5 велика же / азъ / цр҃ь / наричѧ / сѣштаго,  
4 въ истинѣж / велика / и въсѣх / вышышаго,  
4 его же / прѣстѡль / нб҃снѣи / кр҃си,  
4 землѣ же / подножіе / нѡгама / его,  
4 его же / свѣтъ / окр҃жаеть / непристѣпнии,  
4 ему же / воинства / прѣдстѡжѣ аг҃льскаа,  
4 того бѡ / влѣкѣж / и ѣа / и цр҃ь  
4 вѣдѧтъ / прѣнейсѣтеннаа / она / мнѡжества:  
5 ликове же / архаг҃льстѣи / такожде / хероувими / и серафѣими,  
5 начѧла / и господства / и власти же / и прѣстѡли / и силы.  
4 Нѣж и въсе / въсѣх / стѣх / съсловіе  
3 немлѣчное / въспѣваѣж / славословіе  
4 и ѡт пр҃сносѣштаго / его свѣта / лоучами / ѡзарѣжт сѧ  
3 сл҃нце же / коупно / и лоуна  
4 и въсѣ / ѡже / по нб҃си / свѣташѧа //  
3 съ мнѡгож / слоужѣтъ / красотож  
4 и бл҃гочиніемъ / непрѣстаннымъ / сіаѣштем / свѣтомъ.  
6 Въздоух же / и въсѧ / птица / нб҃сныѧ / и сѣкѣшѧа / въздоух,  
4 землѣ же / и сады / съ плѣжжешѣими / въсѣми,

6 морѣ же / и источници / своа / по чиноу / отдажѣ / дѣства,  
4 не гѣча же / нж и весь / члѣцкыи / рѣд:

5 и вѣсѣ / множества / азыци же / и племена / и страны,  
5 и единоголасное / възсилажѣ / славословіе / того црѣ;  
4 и влѣкж / и бѣ / вѣдати / над вѣсѣми,  
5 и прѣжде / вѣсѣх / и по вѣсѣх / и единокродное / его / Слово:  
4 печать / равнообразнж / невидимаго / ѿца,  
5 архіереа / великаго / съвѣта, / ѿтца / агла  
5 егоже / Моуси / провѣзвѣсти / и прѣрци / прорекѣша,

4 апсли / осласаша, / мѣнци / исповѣдаша,  
4 сего же / и блженни / проповѣда / Кѣнстантінъ;  
4 семоу / вѣседѣшно вѣрова / и весь,  
4 того осіанъ бысть / свѣтомъ / Кѣнстантінъ,

3 доблаа / блгочѣстіа / вѣтѣвь:  
3 Кѣнстантінъ / апостолскыи / ревнытель,  
3 Кѣнстантінъ / црковное / оутврѣжденіе,  
3 Кѣнстантінъ / идѣлскыи / раздрѣшитель,  
3 Кѣнстантінъ / Христовъ / подражатель,  
3 Кѣнстантінъ / крѣстныи / явитель,  
3 и что / много / глѣдъ:  
3 Кѣнстантінъ / црѣка / похвала.

6 Нж гради ми / нынѣ / и самъ / Кѣнстантине / и слово / даруй,  
4 въ еже / о тебѣ / начати / слово,  
6 вѣсѣ бо / твоа / чюдна / вѣсѣ / твоа / красна,  
4 вѣсѣка / цркви / тобож / оукраси сѣ...<sup>33</sup>

Мне кажется, что прочтении этого текста таким способом позволяет со всей очевидностью выявить богатую и весьма изысканную основу его формального строения. Подробный анализ всех используемых звуковых, синтаксических и понятийных знаков, превращающих эту главу в шедевр стилистической изощренности, основанной на изоколическом принципе, потребовал бы отдельного исследования. Любои читатель, который проявит достаточно терпения, чтобы чуть дольше задержаться на этой цитате, без лишнего труда сможет проследить за звуковым рисунком, образуемым не только рифмами в конце колона, но и такими приемами, как ассонанс, аллитерация, анафора и эпаналексис. Здесь представлены все основные типы описанного мной ранее изоколического ряда, а также их сочетания. Их распределение подчеркивает варьирование смысловой основы. В связи с этим нелишне, я думаю, отметить, что одного подобного примера прозаического текста было бы достаточно, чтобы продемонстрировать, насколько ошибочно, поверх-

ностно (и, в сущности, свидетельствует о невежестве или непонимании текстов) мнение, согласно которому средневековая литература православных славянских народов была лишена каких-либо формальных «хитростей». Процитированный мной сейчас отрывок не может, конечно, служить примером на уровне обобщения. Когда будет написана полная история православной славянской литературы, Евфимию Тырновскому, который, несомненно, является одним из самых выдающихся авторов славянского Средневековья (если не самым выдающимся), должна быть отведена отдельная глава. В любом случае отнюдь не лишен значения тот факт, что ритмико-синтаксические структуры, которым мы сейчас стараемся дать описание, самым очевидным образом присутствуют в поэтической прозе этого великого болгарского писателя. И, поскольку это затрагивает интересы нашего исследования, мы обязаны подчеркнуть, что важность и значение изоколического принципа как нормы и риторико-стилистической модели полностью подтверждаются тем искусным применением, которое находит ему Евфимий.

3.2. Когда формальные структуры, которым я сейчас стараюсь дать предварительное описание, будут изучены систематически, станет, наверное, возможным обрисовать стилистическую историю православной славянской литературы таким образом, чтобы стали понятны особые риторические тенденции, основанные на употреблении изоколически-тонических повторов. Связь между произведениями Евфимия и Григория Цамблака, восходящая к болгарской традиции, со временем распространившейся и до русских земель, станет более очевидной, если мы произведем изоколическую разбивку начала «Похвального слова», которое Цамблак сочинил в честь Тырновского патриарха:

6 Аце / Аарѡнь / древнїи / онъ / законныѡ / сѣни / свѣщенникъ,  
 6 жрътвами / бесловесных / и крѣвьж / юнчеж / и козлѣж / и  
 пепелѡм,  
 6 юницѣж / кроплѣ / оскврѣненыѡ / и освящаше / к тѣлесной /  
 чистотѣ,  
 6 и ѡтсждоу / памяти / сподоблѣм / слоугам / божїим / ключимой,  
 6 ако / въсегда / того / въ книсѣ / ѡсломстѣи / поминати,  
 6 пророкоу / «Моўси / и Аарѡнь / глаголащюу / „въ ереех / его“»,  
 5 и паки / «посла / Моўсеа / раба / своего  
 ? и Аарѡна / егоже / избра / себѣ»,  
 5 и паки / «Извель / еси / ѡко / ѡвца  
 5 люди / своѡ / ржкож / Моўсеѡвож / и Аарѡнеж»,  
 5 не много ли / паче / Евѡимїе / похвалам / достоинъ?

- 6 Таинникъ / недооумѣнныхъ / таинствѣ / и съпричастникъ / славы / апостольскыа,  
4 великыа / оножъ / жрътвы / свѣщенникъ  
4 и оучитель / и апостоль / истины / оножъ  
4 въ нѣже / желажъ / аггели / приникнжти,  
6 жже / оубо / чисто / съблюде / и непорочно / прѣбысть,  
3 и послѣди / самъ себе / свѣтитель;  
3 ради / многообразныхъ / страданій  
5 свѣщен'нж / принесе / жрътвж / благооуднж / господеви.  
5 Нж которыа / похвалы / словомъ / прѣдставимъ  
6 иже / паче / слова / исправленіи / вѣтж / любословныа,  
6 млѣчаніемъ / вмѣсто / слова, / добродѣтель / похвалити / наказав-  
шомуу?  
4 И самого / естѣства прѣвѣзшедшомуу / мѣры,  
4 и вѣсего / видѣніемъ / вѣсхищеннаго / горнихъ,  
5 и не инако / жже, / въ тѣлѣ / оувѣрѣжца / жизнь,  
4 развѣ / богословнаго / ѡзыка / оученіемъ?  
5 Емуже / и пѣвецъ / плетжъ / слово / глаголааше:  
4 «ѡзыкъ мой / трѣсть / книжника / скорописца».  
3 Дръзнемъ ли / оубо / къ похваламъ?  
3 Дръзнемъ / вѣсеко оусрѣдію / вѣкжщюу,  
4 ниже бѡ / безбѣдно / намъ / млѣчати  
4 такѡва / ѡтца / нарекшіимъ сѧ / чѧдомъ.  
6 Не ѡко / да онъ / нашими / похвалами / лоучши / бждет!  
7 Како бѡ / иже / съ апостолы / вѣдварѣжи сѧ / и тѣхъ / вѣзрацаа /  
число?  
7 Нж / да слышатель / къ ревности / подвигнемъ / и къ подоб-  
номуу / желанію / вѣспалимъ  
6 И понеже / многа / тоговаа / и нашего / ѡзыка / вышша,  
6 малыми / нѣкоими / вѣспоминаніи / оустроимъ / познати / мжжа,  
6 ѡко би / рекъ кто / ѡрла / ѡт пера / и ѡт ноктеи / лѣва.  
6 А ѡко / съ апостолы / вѣдарѣетъ сѧ / — ѡкоже прѣдваривъ — /  
ѡтсждоу / ѡвленно  
6 понеже / тѣхъ / житіе / ѡт самыа / юности / изволи,  
6 Петроу / поревновавъ / апостольскомуу / врѣхоу / и Зеведеѡвѣмъ /  
сынѡвомъ.  
5 И не ѡставъ / вѣсѣ / просто / нж / и вѣзненавидѣвъ:  
6 послѣдова / иже / ницѣтжъ / вѣзлюбльшомуу / и наоучившомуу /  
Владыцѣ,  
5 и ради / сего / небеснаа / она / обѣщавшомуу

6 ѡже / свѣдѣтельствова / Павелъ / до третіаго / въсхищенъ бывъ /  
небесе;

5 гражданина / СЕБЕ / написа / вышнѣго / Іероусалима,

4 иже / ѡт живыхъ / каменіи / съставлен'наго,

4 емоуже / хытрець / и съдѣтель / богъ,

4 ѡтчѣство / въмѣнѣж / едино / рай,

4 древнее / чловѣчьскаго / естѣства / селеніе.

6 Единъ же / рѡда / похвалъ / еже / къ богу / присвоеніе

6 еже нѣсть / възможно / инако / развѣ / ѡт оусрьдїа / стѣзати:

6 «Елици бѡ / прѣшѣ / его» / рече / божьствныи / глас

6 «дасть / им область / члѡдомъ / божіимъ / быти».

6 Таковаго же / благоуодїа / что / оубо / чьстнѣише / бѣдетъ?<sup>34</sup>

Тот, кто когда-либо изучал этот трудный текст, сможет заметить, что эта «разбивка» на тонические колоны требует особого подхода к разбору синтаксической структуры. Анализ ритмической основы этого богословского вступления к «Похвальному слову» означает в то же время выявление и изучение его логической основы. Разложенное на логико-ритмические сегменты, нагромождение сложных предложений у Цамблака обнаруживает свою настоящую фактуру и становится более доступным для понимания. Мы можем теперь разглядеть все его составляющие: экзегетические формулы, библейские цитаты, изложения доктрины. Логические сегменты, соответствующие ритмическим колонам, сохраняют собственную индивидуальность, даже вплетаясь в общую ткань изложения. Это помогает читателю-слушателю следовать, ориентируясь на обусловленные принципом изоколического параллелизма паузы, за основными пунктами аргументации Цамблака: 1) Евфимий достоин восхваления, поскольку является христианским священником (выше Аарона, верховного священника Ветхого Завета), а также распространителем и хранителем веры (как апостолы и мученики); 2) Евфимия можно превозносить, используя хвалебные слова, хотя сам Евфимий учил прославлять добродетели в молчании (в соответствии с концепцией исихазма), а не с помощью цветистых слов: даже оставаясь невыразимой, слава Евфимия может быть отдаленно передана словами, если эти слова *вдохновлены*, как тому учит псалмопевец (Пс. 44: 2), и если они пытаются не выразить невыразимое, а лишь напомнить и рассказать о нем; 3) Евфимий равен первым среди апостолов, Петру и Павлу, потому что он «получил» послание Христа (на что указывает цитата из Евангелия от Иоанна (1: 2), подчеркивающая в



этом контексте основной мотив всего «Похвального слова»). Выявляя ритмико-синтаксическую сегментацию этого текста, мы выполняем таким образом задачу интерпретации, чье значение и смысл выходят далеко за рамки простого формального анализа.

3.3. Трудно предугадать, до какой степени открытие других средневековых славянских приемов словесного выражения сможет — и сможет ли вообще — облегчить нам понимание текстов. Мне все же кажется, что многое еще не описано, не объяснено и не открыто. Мой личный исследовательский опыт привел меня к мысли, что славянские православные авторы пользовались формальными «хитростями» (тесно связанными с полученным богословским образованием и, возможно, в значительной степени производными от византийских образцов), гораздо более сложными, чем принято было до сих пор думать. Позволю себе остановиться в связи с этим на одном примере, особенно привлечшем мое внимание. Речь идет об отрывке из «Устава» Нила Сорского:

←  
5 Понеже / мнози / отъ святыхъ / отецъ / рекоша,  
6 о дѣланіи / сердечномъ / и мысленомъ / блюденіи / и умномъ /  
храненіи,  
5 различными / бесѣдами, / якоже / кийждо ихъ / научень бысть —  
5 отъ божія / благодати, / едінемъ же / разумомъ / преже,  
5 отъ самого / господа, / глаголь / приѣмше, / рекша:  
6 отъ сердца / исходятъ, / помышленія / зла / и сквернѣя /  
человѣка;  
5 и внутренняя / съсуда / научивша / очищати, / и еже:  
6 духомъ / — рече — / и истиною / подобаетъ / отцу / кланятися.

→  
4 Въ сие же / приводитъ / и апостолу / глаголющю:  
5 «аще / молюся / языкомъ / сирѣчь / усты  
5 духъ / мой / молится / рекше / гласѣмъ,  
4 умъ же / мой / бесплоденъ / есть.

←  
5 Помолюся / убо / духомъ, / помолюся и умомъ,  
5 и се / апостолу / завѣщавшу / о умнѣй / молитвѣ,  
5 и утвердѣвшу / наипаче / еже / сие / рекшу:  
5 «хощу / пять / словъ / умомъ / реши  
5 неже / тму / словъ / моимъ / языкомъ»<sup>35</sup>.

Мы находим здесь все основные типы описанных мной выше изоколических рядов: «простой», «чередующийся» и «обрамленный».

В первом сложном предложении присутствует особый тип «рамочной» конструкции, характеризующийся чередованием тройных колонов по «зеркальной» схеме (сначала 5 / 6 / 5, потом 6 / 5 / 6). Это служит отражению понятийных взаимоотношений между двумя тройными колонами: сначала идет голос, вдохновленный отцами церкви, затем вступает божественный глас Евангелия (от Матфея и от Иоанна).

Начала и завершения колонов, выделенные мной курсивом, помогают нам прочесть текст, используя описанную мной выше схему «вертикального прочтения». Стрелки указывают на то, что семантическое выделение при вертикальном прочтении происходит также в соответствии с «чередующейся» схемой: повествование маркируется по вертикали — сперва в начале колона, потом в конце, а потом опять в начале.

Посмотрим теперь, в чем заключается значение этих «вертикальных» семантических маркировок. В первом вертикальном ряду утверждается, что: 1) жизнь человеческого сердца много раз была предметом изучения для отцов церкви; 2) вдохновение божественной Благодатью во времена Ветхого Завета достигалось только умственным путем, в то время как в эпоху христианства оно приходит к людям напрямую через глас Божий, воплотившийся в слове Евангелия; 3) Христос, помещая источник страстей в сердце и внутренних органах человека, выделяет значение очищающего духа. Вся эта система рассуждений<sup>36</sup> хорошо видна при вертикальном прочтении начала каждого колона.

Второй изоколический ряд смещает понятийную эмфазу рассказа о поучении св. Павла (цитируется ключевая часть 1-го Послания к Коринфянам, в котором дар «языков» противопоставляется духовному дару «пророчества»): слова, т.е. обыкновенный человеческий голос, не имеют значения, если они не вдохновлены; поэтому нужно молиться, чтобы получить божественный дар вдохновения.

Хорошо известно, что эта цитата из св. Павла<sup>37</sup> находится в основании духовной доктрины, проповедовавшейся Нилом Сорским, а также служит обоснованием исихастской практики так называемой умной молитвы.

Третий ряд подчеркивает, опять-таки со ссылкой на св. Павла, утверждение, что несколько вдохновленных слов лучше тысяч слов «в языках». Нельзя не отметить, что в данном контексте слову «тму» сознательно придается двусмысленное значение: оно является переводом греческого *μυρίους*<sup>38</sup>, но, кроме того, вызывает еще ассоциации с «туманом», т.е. тенью, застилающей божественный свет.

Размещение эмфазы в речи в зависимости от чередований, которые я выделяю при помощи стрелок, подчеркивает следующую прогрессию: 1) *возвещающий* голос ветхозаветных отцов и евангелистов; 2) *истолковывающий* голос св. Павла; 3) *поучающий* голос св. Павла.

То, что понятийная эмфаза так хорошо выделяется при вертикальном прочтении, не является неожиданностью. Я бы даже сказал, что это просто один из графических приемов, примененный для выявления настоящего назначения одной существенной особенности различных типов художественной речи, а именно тенденции к организации повествования в соответствии со схемами синтаксического параллелизма, функционально совпадающими со схемами параллелизма ритмического (или, в общем, звукового). Особого внимания в нашем анализе текста заслуживает, следовательно, не фонетико-синтаксическое распределение как таковое, а регулярное использование риторических инструментов, способных *обучить*<sup>39</sup> читателя-слушателя. Постоянное употребление различных типов фонетико-синтаксической структуры в соответствии с каким-либо «принципом» (в нашем случае с «изоколическим») предоставляет в распоряжение читателя-слушателя парадигматическую схему, служащую для распознавания компонентов и способа функционирования риторического метода на синтагматическом уровне. В процитированном отрывке *Устава* Нила Сорского характерным элементом ораторского приема является не только смещение понятийной эмфазы от начала к концу сегмента и обратно, но — и даже в большей степени — подчеркивание чередования с помощью тонического параллелизма, выявляющегося при вертикальном прочтении.

3.4. Мысль, передаваемая посредством особых ритмико-синтаксических повторов, обретающих графическую очевидность с помощью вертикального прочтения, передается при чтении вслух задержанием голоса на компонентах особого семантического ряда, с паузами, обусловленными изоколической сегментацией. Подобный способ декламации позволяет нам, например, обнаружить во вступлении «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» наличие выраженного семантического ряда, выделяющего генеалогию героя, как в каком-нибудь «родословии»:

4 Сїи / убо / князь / Дмитріи

4 родися / отъ благовѣрну / родителю / и пречестну:

4 сынъ / князя / Ивана / Ивановича

4 и матере / его / княгини / Александры;

6 внукъ же / бысть // православного // князя / Ивана /  
Даниловича

3 събрателя / Рускои / земли

4 корене / святого / и Богомъ / насаженного,

4 отрасль / благоплодна / и цвѣтъ / прекрасныи

4 и царя / Володимера / новаго / Костянтина,

3 крестившаго / Рускую / землю,

6 сродникъ же / бысть // новою / чудотворцю / Бориса / и  
Глѣба.

4 Въспитанъ же / бысть / въ благочестіи / и въ славѣ

3 съ всяцѣмъ / наказаніемъ / духовнымъ

4 и отъ самѣхъ / пеленъ / Бога / възлюбил.

? Отцю же / его / (великому) князю Ивану

4 оставльшю / житіе / свѣта / сего

3 и приимшю / небесное / селение,

4 сии же / оста / младъ / сии,

3 яко / лѣтъ / 9,

3 съ любимымъ си / братомъ / Иваномъ,

3 потомъ же / и тому / преставльшюся...<sup>40</sup>

Колон с вопросительным знаком прерывает течение чередующегося ряда 4 / 3 / 4 / 3... Это вовсе не значит, что ритмическая нерегулярность возникла в результате «просодической ошибки» писателя или случайного отклонения от нормы. В подобного рода случаях следует задаться вопросом: не является ли эта нерегулярность следствием вмешательства какого-нибудь редактора или переписчика? Ведь ее появление может восходить к той эпохе, когда титул «великий князь» стал до такой степени обязательным в кодексе формул московского политического этикета, что любой переписчик-редактор считал своим долгом включить его в текст любой ценой, не обращая внимания на возникающие стилистические несообразности.

Я выделил те парные колоны, которыми, используя прием зеркального параллелизма (6, 3 / 3, 6), автор заканчивает два сложных предложения, начинающиеся четырехударным рядом. Параллельная связь двух шестиударных колонов подчеркивается повтором «же бысть». Последние три слова («князя / Ивана / Даниловича») первого из этих длинных колонов находятся, в свою очередь, в параллельной связи со следующим далее трехударным колоном («събрателя / Рускои / земли»), обладающим, кроме того, ярко выраженным значением *коды* (а также антифонного сегмента). Форма

прилагательного «п р а в о с л а в н а г о» может сочетаться с обоими трехударными сегментами: «православного / князя / Ивана / Даниловича» или же «православного / събрателя / Руской / земли». Этим создается соответствие по аналогии с формой прилагательного «новоу» второго шестиударного колона («...новоу / чудотворцю / Бориса / и Глѣба»). Это настойчивое повторение одной и той же формы глагола («же бысть») и одной и той же функции прилагательного вынуждает нас, в свою очередь, выделить два шестиударных колона, а также обозначить их отношения с прилегающими трехударными колонами. Первый (6, 3) из этих парных колонов имеет, однако, более сложное строение. Учитывая взаимозаменяемость сегментов «князя / Ивана / Даниловича» и «събрателя / Руской / земли», мы можем считать пару 6, 3 не только ритмико-семантической единицей, используемой в качестве *коды* (= 6 + 3), но и обыкновенным шестиударным колоном, характеризующимся *риторическим повторением/варьированием* завершающих *метрических единиц*. В пользу такой интерпретации говорит довольно частое (по последним известным мне данным) появление колонов такого типа в текстах, характеризующихся особой риторической эмфазой. Мы имеем перед собой образец сложного словесного построения, и очень возможно, что причиной его появления послужили специфические формальные тенденции православной славянской литературы.

3.5. *Механическая* разбивка этих текстов выявляет иногда присутствие «лишних слов», т.е. тонических единиц, нарушающих, на первый взгляд, регулярность распределения ударений. При более внимательном рассмотрении мы видим, однако, что в действительности речь идет о хорошо продуманной стилистической игре. «Лишнее слово» требует паузы. За этой паузой часто следует или синоним данного слова, или другое слово, аллитерирующее с ним таким образом, что голос должен задержаться на обоих словах, чтобы связать их семантически и создать у читателя/слушателя впечатление происходящей «замены». Возникающий при этом эффект соответствует «риторической отмене» слова, когда его хотят заменить другим. После паузы «новое слово» встраивается в ритмическое течение колона. Как мы увидим ниже, такой же эффект может быть достигнут риторическим «замещением» определенного сегмента *кодой* или целыми «внутренними рядами». Читателю/слушателю кажется, что автор поправляет себя или же колеблется в выборе точного слова, не искажая, однако, при этом основной ритмико-

логической структуры повествования. В качестве примера этого и подобных ему ритмико-стилистических приемов я бы хотел привести начало «Жития Симеона», принадлежащего перу выдающегося южнославянского биографа XIII в. серба Доментиана:

- 5 Помышляю / дѣло / сие / великое / и прѣславное  
 5 { и дивлю се / отькоудоу / начьноу / прѣвѣ / глаголати.  
 и недоумѣю се  
 5 Не обыштити / испрѣва / намъ / источьникъ  
 5 божьствьные / благодати / прѣсветыѣ / и животворештиѣ /  
 тройце  
 5 юже / молеште се / и оть нѣю / разоума / просеште?  
 5 { понюже / вьсакъ даръ / съврѣшен / съвыше / съходит.  
 оть нѣю  
 5 Тъжде / / даръ / светааго / доуха  
 4 да и нам / отьврѣзет / оуста / разоумьная,  
 3 и испльнивъ / ны / благодѣтная  
 3 и дасть / гласъ / благовѣствоуюштимъ  
 3 силою / своєю / мноюу,  
 3 и слово / дасть / намъ  
 3 на отьврѣзене / оустомъ / нашимъ,  
 6 2 и разоумъ / добръ // оутврѣждень / благодѣтию /  
 високоугльнаго / камене,  
 6 { 4 Христа / истиннаго / бога / нашего,  
 2 да вѣзмогоу / и азъ //  
 4 неключимый / рабъ / светые / тройце  
 6 { 3 глаголати // яко довлить / тайна //  
 3 смотреение / светаго / духа...<sup>41</sup>

Исследование этого отрывка не может быть отделено от исследования мировоззренческой концепции автора. Только в свете специфической мистической интерпретации словесного выражения, которая в произведении Доментиана приобретает значение богословской доктрины, мы сможем понять как смысл этой тщательно выстроенной ритмической прозы, так и функцию используемых формальных приемов. Мистическая интерпретация, о которой я говорю, основывается на следующем положении: человеческое слово может *значить* только в том случае, если оно «вдохновлено». Чудо словесного выражения, согласно той религиозной концепции, которой придерживается Доментиан, состоит в обретении значимости словами, не имевшими до этого какого-либо смысла. Согласно наставлению св. Павла, содержащемуся в его 1-м Послании к Коринфянам (которое является ключевым текстом для изучения всей славянской православной литературной традиции начиная с

Константина-Кирилла и заканчивая Нилом Сорским и даже более поздними временами), не «боговдохновенные» человеческие слова подобны шуму, производимому «кимвалами бряцающими» (1 Кор. 14: 7). Для того чтобы слова обрели свой истинный смысл, нужно, чтобы они были сказаны или записаны под руководством божественной Благодати, проявляющейся посредством Святого Духа. Писателю необходимо было молиться о ниспослании «дара Святого Духа», потому что без этого дара невозможно было *глаголати* осмысленно и разумно. С точки зрения христианских догм слова приобретают *смысл* (т.е. перестают быть просто *звуками* и становятся *знаками*), только если они соотнесены с некими общими понятиями, имеющими для верующих божественное происхождение.

В своем вступлении-молитве Доментиан, следовательно, стремится к тому, чтобы придать истинный (т.е. «боговдохновенный») смысл своему рассказу. Он не знает, как изложить подобающими словами жизнь святого Симеона, о которой он слышал, что это «дело великое и преславное». Слово «глаголати» находится в центре первого сложного предложения; затем мы встречаем его уже в конце этого мистического вступления. Это указывает на то, что главная, центральная проблема заключается в поиске правильного словесного выражения. В светской риторике из этого мотива рождается понятие невыразимости (*topos ineffabilitatis*); в нашем же контексте этот топос еще привязан к конкретной мистической системе. Поскольку автор *молится*, чтобы получить дар вдохновенного слова (и не знает, будет ли ему этот дар ниспослан), его речь не может быть плавной и уверенной. Первое слово Доментиана, «помышляю», передает именно эту муку поиска. Писатель останавливается в нерешительности и не знает даже, как выразить собственную неуверенность. Он знает, что должен сочетать известное с неизвестным, ясность образца с приблизительностью словесного выражения, вдохновляющее совершенство (предстающее здесь в виде божественной Троицы) с несовершенством того, кто молит о вдохновении. В формальном плане этот контраст передается при помощи четкой и хорошо очерченной ритмико-синтаксической структуры, внутри которой автор помещает собственные риторические «колебания» и «сомнения». Техника повторения/варьирования метрической единицы, о которой я говорил выше, в полной мере демонстрирует здесь свою эффективность, производя впечатление риторической «отмены» или «вычеркивания» тех слов, присутствие

которых в противном случае разрушило бы гармоничное распределение ритмико-синтаксических сегментов.

Говоря «и дивлю се / и недоумею се», Доментиан как будто бы хочет сказать: «и дивлю се...», нет! Это не точное слово... лучше сказать: «и недоумѣю се отъкоуду начьноу пръвѣе глаголати». То, что первое слово (и дивлю се) риторически «отменяется», видно по незамедлительному включению второго, окончательного выбранного термина (и недоумѣю се) в четко прослеживаемую пятиударную изоколическую структуру; при этом совершенно очевидно, что первое слово вовсе не «отменено», а, наоборот, остается в качестве особой экстраритмической эмфазы.

Второй раз «колебание» передается словами «понѣже отъ нѣе». Остановка голоса на тонической единице обусловлена здесь аллитерационной игрой между двумя словами<sup>42</sup>. Заметим, однако, что эта игра, стремящаяся к своей кульминации на словах «понѣже отъ нѣе», не только предвосхищена словом «ѣе», открывающим предшествующий колон, но и прочно вплетается затем в общую звуковую ткань, подтверждением чему служат в первую очередь предшествующие глагольные рифмы («просеште... молеште»).

Вступление-молитва заканчивается тремя шестиударными диколонами (2 + 4, 2 + 4, 3 + 3). Первый из этих «диколонов» состоит в действительности не из двух, а из *трех* колонов. Однако — на что я и указал графически — два четырехударных полуколона могут быть прочитаны как повторяющиеся и взаимозаменяемые сегменты. Используя те же приемы, которые мы применяли при разборе «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича», мы можем связывать первый полуколон как с одним, так и с другим из двух дополняющих его «взаимозаменяемых» полуколонов: «и разоумь / добрь // оутврѣдѣнь / благодѣтию / високоугольнаго / камене», или же «и разоумь / добрь // Христа / истиннаго / Бога / нашего». Поскольку два идущих вслед колон имеют такое же строение (2 + 4), этот колон с повторяющимся заключительным сегментом также становится частью изоколического *ряда*. Декламация текста здесь также может основываться на технике риторической «отмены» и «замены» сегмента.

Но что дает нам уверенность в том — можно было бы здесь возразить — что эта риторическая «замена» выявляется из внутренней структуры текста, а не в результате нашего произвольного толкования? Мне кажется, что ответ можно найти при помощи других



«сигналов», легко открывающихся внимательному читателю. Отметим, например, что три полуколона, стоящие в начале каждого из этих сложных колонов, складываются во вполне ясное при вертикальном прочтении сообщение. Доментиан просит, чтобы ему был ниспослан «и разоум добрь... да възмогу и азь... глаголати». Эта мольба, подчеркнутая к тому же ритмическим разрывом с предыдущим трехударным изоколическим рядом, семантически объединяет три сложных колона, подтверждая их общую принадлежность к одному ряду.

3.6. Пример, взятый из произведения Доментиана, не является единичным. Словесные переплетения и другие игры подобного типа характерны для многих произведений православной славянской литературы. Размеры этой статьи, к сожалению, не позволяют мне подробно останавливаться на том, какое значение могут иметь для изучения так называемого *плетения словес* приемы, аналогичные описанному мной выше. Замечу, однако, что при разработке рассматриваемого здесь «сложного» типа колона многие писатели создавали подчиненные ряды полуколонов, образуя как бы сплетения концовок (*caudae*), которые приобретали характер ритмических подструктур с собственной независимой функцией. Подобные типы подчиненных рядов, появившихся в результате распространения повторяющихся полуколонов, а также использования риторических «колебаний» и «замен», делают возможным применение виртуозных стилистических ухищрений при устойчивом соблюдении общего ритмико-синтаксического параллелизма, управляющего всей сложной изоколической конструкцией.

Когда основанные на изоколическом принципе формальные приемы будут описаны систематически и на достаточно большом количестве примеров, настанет, я думаю, время для интерпретации полученных данных с исторической точки зрения. При настоящем же уровне наших знаний приходится ограничиться следующим наблюдением: одни и те же приемы словесного выражения используются в памятниках разного времени, происхождения и содержания. Игра ритмико-синтаксического параллелизма, основанная на эмфатическом повторе, риторической «замене», а также на распределении сегментов по «внутренним рядам» характерна, например, для некоторых разделов «Слова о полку Игореве». Неоднократно, как только голос рассказчика начинает преобладать над изложением

событий, изоколические ряды внезапно начинают ломаться, не разрушая, однако, при этом общей ритмико-синтаксической структуры этого знаменитого памятника восточнославянской литературы:

4 ...Другаго / дни / велми / рано  
 4 кровавыя / зори / свѣтъ / повѣдаютъ,  
 4 чръныя / тучя / съ моря / идутъ:  
 4 хотятъ прикрыти / 4 / солнца,  
 4 а въ нихъ / трепещуть / синии / мльнїи.  
 5 { 3 { Быти / грому / великому,  
 { ити / дождю / стрѣлами //  
 { 2 съ Дону / Великаго!  
 { 3 Ту ся / копїемъ / приламати  
 { 3 ту ся / сабля мѣ? / потручати //  
 5 { 2 о шеломы / половецкыя  
 { 2 на рѣцѣ / на Каялѣ  
 { 2 у Дону / Великаго!  
 5 О Руская / землѣ // уже / за шеломянемъ / еси!  
 3 Се вѣтри / Стрибожи / внуци  
 3 вѣютъ / съ моря / стрѣлами  
 3 на храбрыя / плѣкы / Игоревы.  
 2 Земля / тутнеть,  
 3 рѣкы / мутно / текутъ,  
 3 пороси / поля / прикрываютъ,  
 2 стязи / глаголютъ:  
 3 «Половци / идутъ / отъ Дона,  
 3 и отъ моря / и отъ всѣхъ / странъ,  
 3 Рускыя / плѣкы / оступиша!»...

Мне кажется, что и здесь, как и в других приведенных мной примерах, именно очевидная изоколическая регулярность текста позволяет обнаружить природу стилистического варьирования. То же самое можно сказать о других тематических, а также формальных отклонениях в «Слове о полку Игореве»:

6 { 3 Были / вѣчи / Трояни, //  
 { 3 минула / лѣта / Ярославля,  
 5 { 3 были / плѣци / Олговы, //  
 { 2 Ольга / Святъславичя,  
 { 2 Тѣи бо / Олегъ //  
 5 { 3 { мечемъ / крамолу / коваше  
 { и стрѣлы / по земли / сѣяше.  
 6 { 3 Ступаетъ / въ златъ / стремя / //  
 { 3 въ градъ / Тьмутороканъ.  
 6 { 3 Тои же / звонъ / слыша //  
 { 3 давныи / великыи / Ярославъ.

- 2 А сынъ / Всеволожь //  
 5 { 3 { Владимиръ / по вся / утра  
       уши / закладаше / въ Черниговѣ.  
 5 { 2 Бориса же / Вячеславича //  
       3 слава / на судъ / приведе,  
       3 и на Канину / зелену / паполому //  
 6 { 3 { постла / за обиду / Олгову,  
       храбра / и млада / князя.  
 6 { 3 Съ тоя же / Каялы / Святоплѣкъ //  
       3 полелѣя / отца / своего  
 6 { 3 между / угорскими / иноходьцы //  
       3 ко Святѣи / Софии / къ Киеву.  
 6 { 3 Тогда / при Олзѣ / гориславичи //  
       3 сѣяшется / и растяшеть / усобицами  
 5 { 2 Погибашеть / жизнь //  
       3 Дажь / Божа / внука,  
 5 { 2 въ княжихъ / крамолахъ //  
       3 вѣци / человѣкомъ / скратишась.  
 6 { 3 Тогда / по Рускои / земли //  
       3 рѣтко / ратаевѣ / кикахуть.  
 6 { 3 нъ часто / врани / граяхуть //  
       3 трупиа / себѣ / дѣляче.  
 6 { 3 А галици / свою рѣчь / говоряхуть:  
       3 хотять / полетѣти / на уедие.  
 6 { 3 То было / въ ты рати / и въ ты плѣкы //  
       3 а сицеи / рати / не слышано!  
 2 Съ зараниа / до вечера,  
 2 съ вечера / до свѣта,  
 3 летять / стрѣлы / каленыя,  
 3 гримлють / сабли / о шѣломы.  
 3 Трещать / копиа / харалужныя  
 2 въ полѣ / незнаемѣ,  
 3 среди / земли / половецкыи.  
 3 Чръна / земля / подъ копыты  
 3 костьми / была / посяяна...

Все эти примеры изоколической разбивки взяты из полного комментированного текста «Слова о полку Игореве», который будет вскоре опубликован. Здесь же мне хотелось бы подчеркнуть полное соответствие между ритмико-синтаксической структурой «Слова» и других произведений древнерусской литературы. Прочтение «Слова» в соответствии с изоколическим принципом со всей ясностью подтверждает, что этот настолько же знаменитый, насколько вызывающий острые дискуссии текст вовсе не «ненормален» с формальной точки зрения. Не только общая регулярность распределения

тонических единиц, но и употребление специальных и достаточно разработанных в соответствии с изоколическими схемами стилистических вариаций позволяют включить «Слово о полку Игореве» в общий поток древнерусской литературной традиции. Эта простая констатация очевидного подтверждает правильность позиции многочисленных ученых защитников «подлинности» или, другими словами, «неподдельности» произведения, дошедшего до нас благодаря первым издателям утерянной в 1812 г. рукописи. Дальнейшие исследования, возможно, дадут нам ответ на вопрос о том, до какой степени изоколические структуры «Слова о полку Игореве» сосуществуют с другими типами поэтической организации текста.

3.7. На самом деле мы всегда должны допускать вероятность того, что автор или редактор какого-либо средневекового славянского текста мог приспособить ритмическую структуру существовавшего ранее литературного материала к общей изоколической структуре нового сочинения. Мне уже представлялся случай исследовать это интересное явление на примере некоторых разделов «Жития Константина»<sup>43</sup>. Опираясь на замечания, сделанные Н. С. Трубецким и Р. Якобсоном по поводу некоторых «поэтических вставок» в тексте этого знаменитого агиографического произведения, я смог установить, что в акцентный тонико-изоколический контекст нового сочинения (в данном случае это «Житие Константина») могли включаться фрагменты силлабической славянской поэзии. Для этого достаточно было, чтобы кроме регулярности распределения слогов выдерживалась еще соответствующая изоколическая регулярность. Подобный пример совпадения изосиллабической и изоколической структур можно обнаружить в «Молитве о даровании божественной Мудрости» (ЖК III). Стремясь «извлечь» этот поэтический текст из прозаического контекста агиографического повествования, Р. Якобсон разделил «Молитву» на семь силлабических стихов:

Боже отць нашихъ / и господи милости //  
 иже яси сотвориль / всакаѧ словомъ, //  
 и прѣмудростию своєю / създавъ чловѣка //  
 да владеть сътвореными / тобою тварми, //  
 даждь ми соущоую въскраи / твоихъ прѣстолю прѣмудрость //  
 да разоумѣю чьто ясть / оугодно тебѣ съпасоу се, //  
 азъ бо ясмь рабъ твои / и сынъ рабы твоєѧ. //

Могу, в свою очередь, отметить, что эти строчки хорошо вписываются в изоколическую структуру, характеризующую — и организующую — текст всей третьей главы «Жития Константина». Чтобы как можно ярче выявить внутреннее просодическое строение

«Молитвы», Якобсон отделяет ее от остального контекста «Жития» и разбирает как «вставку». Мне кажется, что без этой операции (вызывающей слишком много сомнений с точки зрения дискурсивного анализа) вполне можно было обойтись. Кроме того, прочтение Якобсона основывается на реконструированных формах. Я же уверен, что смогу прочесть этот текст в дошедшем до нас виде, и предлагаю следующий вариант:

- 5 ...отрокъ же / оуслышавъ се // радостно / поути се / ють,  
5 и на поути / поклонъ се, // молитвоу / сътвори / глаголюе:  
5 «Боже / отьць / нашихъ / и господи милости,  
5 иже / сотворишь / юси / вьсакаѧ / словомъ,  
4 и прѣмудростию / своєю / създавъ / чловѣка  
4 да владеть тобою / сътвореными / тварми,  
6 даждь ми / соушоую / вьскрай / твоихъ / прѣстолю / прѣмудрости,  
6 да разоумѣю / чьто / юсть / оугодно / тебѣ / и сыпасу се.  
6 Азь бо / юсмь / рабъ твои / и сынъ / рабы / твоѣю».   
5 И къ семоу / прочее / Соломоню / молитвоу / изглаголавъ...

То, что моя изоколическая разбивка и силлабическое чтение Р. Якобсона членят текст совершенно одинаковым образом, кажется мне весьма поучительным. Как и в случае со «Словом о полку Игореве», редакторы и компиляторы могли и здесь прибегнуть к «аннексии текстов», приспособлявая к более гибкой изоколической схеме «поэтические» структуры, наличествующие в текстах-источниках.

4.1. Природа изоколических структур такова, что можно вполне оправдать поведение тех ученых, которые до сих пор отказываются принять точку зрения, согласно которой многочисленные примеры средневековой славянской художественной прозы могут быть сведены к определенным моделям поэтической техники. Думаю, что вполне могу подписаться под словами такого большого специалиста и глубокого знатока древнерусской литературы, как Д. С. Лихачев, чьими исследованиями древнерусских формальных структур, и в частности структуры «Слова о полку Игореве», вдохновлена частично и моя работа. Вот что писал Лихачев в 1961 г. по поводу «Слова о полку Игореве»: *«Многие ученые неоднократно пытались разделить на стихи текст „Слова“, обнаружить в нем тот или иной поэтический размер. Одни пытались разложить „Слово“ на трохеи и амфибрахии, другие находили в нем дактило-хореические гекзаметры. В ритмике „Слова“ усматривали родство с ритмикой украинских „дум“, с*

аллитерационным стихом скандинавских скальдов, с ритмом византийской церковной песни, со стихом русских былин и т. д. и т. п. Уже одно перечисление тех стихотворных форм, с которыми сопоставлялось „Слово“, отчасти разъясняет несостоятельность попыток найти в „Слове“ какую-либо определенную стихотворную систему. *Да, перед нами ритмический текст, но обладающий своим, совершенно особым ритмом, связанным со своим временем, т. е. с XII в., и размером, не сводимым ни к какому современному поэтическому размеру. Ритм „Слова“ глубоко связан с синтаксической структурой фразы, неотделим от смысла и содержания текста. Вместе с тем ритмичность „Слова“ теснейшим образом связана со всей его композицией...*»<sup>44</sup>

Эти замечания русского ученого нашли подтверждение в моем исследовании. Но, кроме подтверждения того, что уже было установлено в предыдущих работах, изученный мною материал может, как мне кажется, пролить новый свет на два следующих вопроса: 1) представляя собой тип композиции, связанный именно с «синтаксической структурой фразы, неотделимый от смысла и содержания текста», изоколические структуры выявляют с филологической объективностью, *каким образом славянский текст оказывается «связанным со своим временем»*; 2) возможность сосуществования в составе более сложных текстуальных построений изоколических структур и других типов синтаксической и просодической организации (например, изосиллабических структур) позволяет устранить из нашей методологической практики заранее заданные схемы интерпретации (создававшиеся на основе других литературных образцов и непригодные для анализа внутренних особенностей славянской средневековой литературы) — например, противопоставление между типами стиха и другими типами ритмико-синтаксической организации речи.

Во избежание возможных недоразумений я бы хотел подчеркнуть, что с самого начала моего исследования я старался избегать заведомого противопоставления «поэзии» «прозе». Рискнув начать изучение весьма сложного явления, называемого «ритмической прозой», я всегда помнил, наряду со многими другими наставлениями современных ученых, об одном замечании Цицерона: «*Sit igitur hoc cognitum in solutis etiam verbis inesse numeros eodemque esse oratorios qui sint poetici*»<sup>45</sup>. В общем, я попытался описать ораторское искусство православных славянских писателей, эмпирически исследуя его на всех уровнях. То, что мне удалось распознать и описать особый тип формального приема, каковым является тонический

изоколизм, представляет собой, вероятно, позитивный результат, но наше исследование этим никоим образом не исчерпывается. Вполне возможно, что более углубленные поиски позволят в будущем обнаружить наличие каких-нибудь новых типов средств словесной выразительности. Сосуществование или совпадение формальных приемов в пределах общей стилистической традиции может реально помочь нам в понимании некоторых ключевых аспектов литературной и языковой истории православных славян. Мне кажется, например, что широкое распространение изоколических конструкций может быть объяснено в том числе контрастом между функциональной гибкостью этой изотонической парадигмы и относительной жесткостью силлабических симметрий.

Можно предположить, что некоторые славянские тексты наиболее раннего периода, составленные в соответствии с правилами силлабической поэзии, потеряли впоследствии семантическую выразительность своей метрической структуры, т.е. способность обнаруживать перед читателем/слушателем суть сегментации, что могло произойти в результате фонетических, морфологических или лексических изменений, произошедших в языковом узусе в разные времена и в разных географических областях. Для нарушения метрической регулярности силлабического сегмента достаточно было появления таких феноменов развития языка, как падение редуцированных, полногласие, изменения в употреблении местоименных форм, а также замены устаревших и непонятных для новой аудитории слов. Ни одно из этих явлений, взятое само по себе, не могло, однако, ослабить выразительности изоколических структур. Хотя количество ударений внутри сегментов оставалось одним и тем же, длина сегмента, его фонетические характеристики, а также места ударений могли меняться. Корректированию и адаптации подвергались не только церковнославянские тексты; сами слова тоже могли произноситься по-разному (сербами, болгарами или восточными славянами), не теряя при этом своей ритмико-синтаксической функции. Не затрагивая других возможных объяснений причин этого явления или его зависимости от различных социолингвистических факторов, скажем, что изоколический принцип утвердился в качестве инструмента, способствующего широкому хождению текстов, а также сохранению функционального единства системы церковнославянских языковых норм на всей территории *Slavia orthodoxa*, несмотря на продолжающееся развитие местных узусов и стилей.

4.2. Одним из наиболее интересных аспектов истории славянских формальных структур в Средние века и в начале Нового времени являются связи между общими моделями ритмико-синтаксического построения, к которым относится и тонический изоколизм, и другими, более яркими и специфичными типами риторического подчеркивания логических сегментов речи. Как мы уже видели из некоторых приведенных выше примеров, изоколическая структура тоже нередко может подчеркиваться такими приемами, как рифма, аллитерация или другие формы звуковой и семантической переключки. Эти различные способы подчеркивания определенного типа сегментации могут сосуществовать, хотя в текстах будет заметно преобладание какого-либо одного типа над другим. Мы должны, следовательно, ожидать, что если в качестве основного каркаса звуковой и синтаксической структуры выступит какая-либо другая система подчеркивания, то изоколическая регулярность потеряет свое значение и начнет нарушаться. Это, как мне кажется, подтверждается и результатами моего исследования, проведенного пока что на ограниченном числе текстов. Приведу в качестве примера один отрывок из «Новой повести о преславном российском царстве» (XVII в.). Чтобы как можно отчетливее показать отсутствие изоколической регулярности, я разбил эти строки, следуя тем же правилам и используя те же самые графические приемы (но на этот раз чтобы подчеркнуть противоположное явление), что и во всех моих предыдущих разборах:

3 Преименитаго / великаго / государства,  
 4 матере / градовом / Росийскаго / царства,  
 2 православном / христианом,  
 3 всяких / чинов / людем,  
 6 которые / еще / душъ / своих / от бога / не отщети́ли  
 3 и от православные / веры / не отступи́ли  
 4 и верою / прелести / не последуют // и держатся / благочестия  
 3 и к соперником / своим / не прилепи́лися  
 2 и во отпадшую их / не уклони́лися  
 7 и паки / хотят // за православную / свою / веру // стояти / до  
 крове...<sup>46</sup>

Нет никакого сомнения в том, что рифма или почти переходящий в рифму ассонанс «христианом... людем», где оппозиция *о* — *е* почти полностью устраняется заударной позицией обоих гласных, лежит в основе системы подчеркивания сегментации. Два раза мы встречаем внутренние рифмы, которые, как мне кажется,



подчеркивают единство логико-синтаксического сегмента, а вовсе не указывают на его разделение. Учитывая, что этот тип признаков функционирует очень четко и определенно, для правильного прочтения текста количество слогов или ударений уже не имеет никакого значения. Должно ли это, однако, значить, что перед нами произведение, свидетельствующее о наступлении переходной фазы — от преобладания тонического изоколизма к новым приемам, которые достигнут вершины своего развития в виршах эпохи барокко? Такое предположение нельзя сбрасывать со счетов; думаю, однако, что на этот вопрос еще слишком рано давать точный ответ. В целях настоящего исследования было бы полезнее просто еще раз отметить тот факт, столь ярко проиллюстрированный нашим примером, что изоколические структуры начинают терять прочность и значение перед лицом других приемов стилистического выделения. Это поможет нам определить природу славянского изоколизма, сравнив его с формальными приемами другого типа.

4.3. Упадок изоколической традиции, сопровождавшийся одновременным утверждением других формальных приемов, не привел — по крайней мере на русской территории — к полному исчезновению этой риторической составляющей языкового стандарта. Типично изоколические конструкции используются, хотя и нерегулярно, некоторыми русскими писателями XIX и XX вв. Это заставляет думать как о продолжении древней традиции в более современной — что совсем неудивительно, учитывая характер отношений между церковнославянским и современным русским языком, — так и о жизнеспособности этой синтаксической схемы, ставшей благодаря длительному применению постоянным компонентом языковой системы. Для адекватного описания этого процесса необходимы, однако, более полные и систематические сведения; я же сделал только предварительный набросок. Тем не менее мне кажется заслуживающим интереса то обстоятельство, что наиболее ценные сведения по этому вопросу я нашел у такого «теоретика литературы» XVIII в., как В. К. Тредиаковский. Придворная проза этого первого «законодателя Парнаса» России Нового времени, несмотря на свою барочную вычурность и классико-гуманистическую направленность, кажется выстроенной по все тем же старым церковнославянским образцам. Техника построения сложных предложений подчинена требованиям синтаксического равновесия и параллелизма, а иногда просто повторяет традиционный для изоколических конструкций

ритмико-синтаксический рисунок. Приведу в качестве примера известное предисловие к «Новому и краткому способу к сложению российских стихов», вышедшему в 1735 г.:

- 3 ВСЕМ / ВЫСОКОПОЧТЕННЕЙШИМ / ОСОБАМ,  
3 ТИТУЛАМИ / СВОИМИ / ПРЕВОСХОДИТЕЛЬНЕЙШИМ,  
3 В РОССИЙСКОМ / СТИХОТВОРСТВЕ / ИСКУСНЕЙШИМ,  
3 И В ТОМ / ОХОТНО / УПРАЖНЯЮЩИМСЯ;  
3 МОИМ / МИЛОСТИВЕЙШИМ / ГОСПОДАМ:
- 2 Высокопочтеннейшие / господа!  
2 Не без основательной / причины
- 3 новый сей / и краткий / мой способ  
3 к сложению / российских / стихов  
3 вам / покорнейше / приписываю.
- 6 Правил / которые / в нем / я положил / и по силе / которых  
6 не прямыми / называю / стихами / старые / наши / стихи  
3 кому лучше / как вам / искуснейшим  
3 рассмотреть / надлежит / правость?  
3 А охотно / в том / упражняющиеся  
3 несколько / стихов / здесь,  
3 доньше / в России / невиданных,  
6 в пример / себе найти / могут / и оные / употребить,  
6 буде / за благо / рассудят / им следовать / к своей / пользе.
- 2 Вас / искуснейших  
4 ежели / правила / мои / не правы,  
4 или / к стихотворству / нашему / недовольны,  
2 нижайше / прошу
- 5 и купно / исправить / и купно / оные / дополнить;  
2 но в том / упражняющиеся  
5 чрез них же / повод / возымеют / тщательнее / рассуждать  
2 и стихи / наши:
- 3 чрез / свое / рассуждение  
3 от часу / в большем / совершенстве  
3 в российский / свет / издавать.
- 4 Одним же / и другим / не / бесполезен  
4 правилами / моими / быть / уповаю,
- 5 что / одних вас / и других / новостью / возбужду,  
5 либо / старые / наши / стихи / освидетельствовать  
5 и по правде ли / те носили / имя / стихов / доньше
- 2 разыскав / уведомить:  
2 сие / есть  
2 мое / намерение

3 в сем новом / и кратком / способе  
3 к сложению / российских / стихов  
3 который / как достойнейшим / вам  
3 в честь / вашу / посвящаю,  
3 как благоразумнейшим / в исправление / отдаю.  
  
5 Но / как во всем / так / либо / и в сем  
5 правду / любящим / в покров / и защиту / вручаю,  
5 не больше / поистине / малую / и весьма / недействительную  
5 искру / моего / ума / показать / хотевший  
  
2 коль вам / и услужить,  
2 и вас / глубочайше  
2 тем почтить / желающий.  
  
2 ВАШ / ПОКОРНЕЙШИЙ  
2 И НИЖАЙШИЙ / СЛУГА  
2 ВАСИЛИЙ / ТРЕДИАКОВСКИЙ<sup>47</sup>

Как при разборе произведений таких мастеров древнего славянского ораторского искусства, как Доментиан, Евфимий Тырновский и Григорий Цамблак, так и в случае с этой орнаментальной прозой русского ритора XVIII в. изоколическая разбивка помогает нам оценить по достоинству продуманность синтаксического построения текста. Показав со всей очевидностью и своеобразие каждого из колонов, и существующую между ними связь параллелизма, мы сможем лучше понять строение логико-ритмической основы, а также следить за игрой звуковых переключек. В запутанном и прихотливом латинизирующем стиле Тредиаковского, удаляющемся, на первый взгляд, от свойственных древней традиции преимущественно бессоюзных схем, старая изоколическая техника оказывается нужной для подчеркивания логического единства некоторых колонов, которое не оказалось бы столь же очевидным при использовании других типов чтения. Это относится, например, к колону «Правил / которые / в нем / я положил / и по силе / которых», служащему логическим основанием всей системы рассуждений. Если бы мы не стали выделять этот колон, то эмфатическая приподнятость следующего колона, содержащего утверждение «называю / стихами / старые / наши / стихи», легко бы могла от нас ускользнуть при первом прочтении. Индивидуальность первого из этих двух колонов выделяется разными способами. Начало и завершение колона подчеркивают смысл рассуждения с помощью игры звуковых и логических повторов: «Правил которые... и по силе которых». Внутренние «ложные рифмы» («правил... положил») также способствуют

связыванию единиц колона в звуковое целое, подчеркивающее в свою очередь целостность логического сегмента.

Прочитанный в соответствии с изоколическими схемами, этот текст действительно заставляет вспомнить о некоторых особенностях поэзии Тредиаковского: та же формальная изошренность и та же торжественная тяжеловесность. Поневоле хочется задать вопрос — в чем же тогда состоит истинная разница между поэзией и прозой этого писателя?

Если, однако, вместо того, чтобы торопиться с собственным ответом, мы обратимся к теоретическим произведениям этого автора, мы легко обнаружим, что «отец русской поэзии» посвятил значительную часть своих теоретических рассуждений именно этой проблеме. Его поиски новой, более совершенной и ясной поэтической манеры отражают в значительной степени его собственный непосредственный опыт сочинителя, а не только теоретика литературы. И в качестве деятельного труженика литературы, и в качестве претендента на звание законодателя русского Парнаса Тредиаковский должен был на определенном этапе поставить перед собой вопрос: как новое поэтическое искусство должно вести себя по отношению к старым образцам церковнославянской и древнерусской традиции? Как ни удивительно для некоторых современных славистов, одним из важных пунктов его дискуссии о новой технике стихосложения являлся, как мне кажется, именно вопрос об *изоколической традиции*.

Чтобы убедиться в этом, нам достаточно прочитать один известный отрывок из трактата о стихосложении, опубликованного в 1752 г. в дополнение и уточнение «Нового и краткого способа к сложению российских стихов», вышедшего в 1735 г. Тредиаковский говорит: «...*постоянное число слогов в старом стихе — не в нашем, а в польском, введенном у нас без достаточных оснований, — не позволяет отличить такой стих от прозы, потому что клаузулы так называемого „риторического изоколона“ тоже разделены на почти равные части, но эти клаузулы не являются стихами*»<sup>48</sup>.

Таким образом, Тредиаковский не только был знаком с *риторическим изоколоном* (что не должно нас удивлять, принимая во внимание его занятия классической филологией), но, вероятно, имел в виду именно интересующий нас тип изоколона — не обусловленного жестко количеством слогов, но составленного из *почти* одинаковых частей. Конечно, это определение могло быть взято Тредиаковским из известных ему классических авторов — напрямую или через какой-нибудь учебник (см. «*Rhetorica ad Herennium*», где фигура

«*compar*» определяется именно как «*quod habet in se membra orationis... quae constant pari fere numero sillabarum*»<sup>49</sup>). Можем ли мы, однако, быть уверены в том, что обращение к этому типу изоколона, т. е. к способу разбиения фразы на параллельные части, не зависящие от постоянного количества слогов, не понималось Третьяковским как возврат к церковнославянской и древнерусской традиции? Принимая во внимание, что Третьяковский учился в Славяно-греко-латинской академии и, несомненно, имел непосредственный опыт знакомства со славянской риторикой, такое предположение совсем не лишено оснований. Если мы добавим ко всему сказанному прямое свидетельство, представленное нам такими текстами, как предисловие к «Новому и краткому способу», из которого следует, что Третьяковский умело пользовался изоколическими конструкциями в собственных текстах, то наша гипотеза обретает полную конкретность. Новые исследования помогут нам найти более существенные основания для вынесения окончательного суждения. Как бы то ни было, уже сейчас наших данных вполне достаточно для нашей уверенности в том, что, когда в России времен В. К. Третьяковского и М. В. Ломоносова возникла проблема упорядочения и кодификации новых литературных приемов, древняя и богатая изоколическая традиция допетровской литературы не была еще окончательно забыта.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 543). Первая редакция этой статьи была опубликована на болгарском языке в 1980 г.: *Пикио Р. Върху изоконните структури в средновековната славянска проза* // *Литературна мисъл*. София, 1980. 24 (3). С. 75—107.

<sup>2</sup> (с. 544). *Курсус* в средневековой славянской прозе должен изучаться в рамках общей проблемы ритмической прозы, о чем уже очень много написано (начиная, в пределах современной эпохи, с известного исследования Б. Томашевского «Ритм прозы», в «О стихе» (1929)); нельзя, однако, сказать, что при этом были обнаружены действенные методологические ориентиры для изучения литературной истории. Так как *курсус*, т. е. техника просодического маркирования завершения предложения или периода, является лишь одним из разнообразных стилистических средств, действующих в рамках общих ритмических схем, мне кажется, что следует прежде всего выяснить, какая именно ритмическая схема регулярно использовалась в определенном корпусе текстов. Мне же, я полагаю, удалось найти очевидные примеры употребления *основанного на тоническом изоконизме курсуса* не только у средневекового автора, а именно у болгарского патриарха Евфимия Тырновского, но и у Н. М. Карамзина.

<sup>3</sup> (с. 545). Наличие несиллабических метрических структур в средневековой художественной славянской прозе и их важность для изучения стилистических эффектов, основанных на синтаксической просодии, установлены проведенными в этой области исследованиями, и прежде всего благодаря специалистам, занимающимся как средневековой восточнославянской литературой, так и литературой южных славян (см., например, следующие труды: *Hamm J.* Starohrvatski prijevod Pjesme nad pjesmama // *Slovo*. № 6—8. Zagreb, 1957; *Трифунувић Ђ.* Прилог познавању реторске ритмичности у старој руској и српској књижевности: на примеру Кирила Туровског и Теодосија Хиландарца // *Књижевност и језик*. Београд, 1965. № 12. (3); *Тарановский К.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI—XII вв. // *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists*. The Hague, 1970).

<sup>4</sup> (с. 546). По истории изоколона см. введение Г. Барабино в: *Rutilii Lupi P.* Schemata dianoeas et lexeos // *Pubblicazioni dell' Istituto di Filologia Classica dell' Università di Genova*. 27. Genova, 1967, особенно с. 17—19. Описание и определение этой *фигуры* см.: *Lausberg H.* Elemente der literarischen Rhetorik. 3. Aufl. München, 1967. S. 110—112.

<sup>5</sup> (с. 546). Ср. *Barabino G.* Op. cit. (см. примеч. 4). P. 18.

<sup>6</sup> (с. 546). The Isocolic Principle in Old Russian Prose // *Slavic Poetics: Essays in Honor of Kiril Taranovsky* / Ed. R. Jacobson, C. H. Van Schoneveld, D. S. Worth. The Hague; Paris. 1973. P. 299—331; On the Prosodic Structure of the Igor' Tale // *Slavic and East European Journal*. Bloomington; Madison, 1972. Vol. 16. № 2. Summer. P. 147—162; Isocolic Constructions in Old Serbian Prose // *Xenia slavica: Papers pres. to Gojko Ružičić on the Occasion of his 75<sup>th</sup> Birthday*, 2 Febr. 1969; Ed. by R. L. Lenček, B. O. Unbegaun. The Haage; Paris, 1975. P. 149—161; Sulla struttura prosodica di una pagina romana di Gogol // *Strumenti critici*. 1973. 20. P. 101—116; Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XI—II della *Vita Constantini* // *Ricerche slavistiche*. 1970—1972. 17—19. P. 419—445; Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*. Vol. 2. The Hague; Paris, 1973. P. 439—467; Su alcune analogie fra la tecnica scrittoria del Petrarca e gli stili della letteratura slava balcanica del XIV secolo // *Petrarca i petrarkizam u slavenskim zemljama* = Petrarca e il petrarchismo nei paesi Slavi: Radovi Međunarodnog simpozija. Dubrovnik, 6—9. 11. 1974 / Prired F. Čale, Zagreb; Dubrovnik, 1978. S. 411—424; L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli Slavi Ortodossi nel tardo Medio Evo // *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani* / A cura di A. M. Raffo. Pisa, 1979. P. 245—262; Notes on the Text of the Igor' Tale // *Harvard Ukrainian Studies*. 1978. 2 (4). December. P. 393—422; Hesychastic Components in Gregory Camblak's Eulogy of Patriarch Euthymius of Trnovo // *Proceedings of the Symposium on Slavic Cultures*. Columbia University. 1980. November. 14 / Ed. R. Lenček, R. Picchio, H. Hristov. Sofia, 1983. P. 132—143; VC and VM's Pauline Connotations

of Cyril and Methodius' Apostleship // *Paleobulgarica* = Старобългаристика. София, 1982. № 6. P. 112—119.

<sup>7</sup> (с. 546). *Daniil Zatočnik. Slovo e Molenie* / Edizione critica a cura di M. Colucci, A. Danti // *Studia historica et philologica*. Vol. 4. Sectio Slavica. № 2. Firenze, 1977, особенно с. 197—243.

<sup>8</sup> (с. 546). *Hercigonja E. Srednjevjekovna književnost* // *Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb, 1975. Knj. 2. особенно с. 115 и сл. и гл. «Stihovi, retorička ritmika», с. 140—186.

<sup>9</sup> (с. 547). *Ibid.* S. 191.

<sup>10</sup> (с. 548). Цитирую по изданию: *Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis* / Nach der Erstausgabe von 1884 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von L. Müller. Wiesbaden, 1962. S. 60.

<sup>11</sup> (с. 551). *Ibid.* S. 63—64.

<sup>12</sup> (с. 552). Ведущая функция изоколической структуры, которая может оставаться неизменной, несмотря на перемещения текста внутри всей территории церковнославянской языковой общности, не предполагает, однако, что декламирование текста остается всегда одинаковым на всех уровнях. Тот факт, что один и тот же текст может быть «продекламирован» в русской, сербской, болгарской манерах (а также в соответствии с нормами употребления церковнославянского языка в румынских землях), облегчает его свободное хождение, но и приводит к варьированию ритмико-риторической эмфазы — в том числе в результате вмешательства редакторов-писцов.

<sup>13</sup> (с. 552). Ср. употребление в тексте Септуагинты слова ἐπιβλέπων в соответствии с конструкцией, которая в качестве кальки укореняется в славянском *призря*: 1 Regn. 1: 11: «Ἄδωνα ἰ κύριε ἐλὼν σαβαώθ, ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου...»

<sup>14</sup> (с. 552). Заметим, однако, что если бы мы захотели выделить с помощью эмфазы просодическую независимость *яко* в начале этого колона и *ны* в конце следующего, то изоколическая симметрия (4, 55, 4) равным же образом оказалась бы выделена при помощи «рамочной» конструкции. Это не значит, что наша разбивка сделана произвольно, просто параллельное соответствие колонов подчеркнуто также и симметричным расположением «двусмысленных» тонических единиц. Поэтому следует еще раз отметить тот факт, что при изучении отношений параллелизма единственно значимой является функциональная связь структурных компонентов.

<sup>15</sup> (с. 553). «Гыбнути» здесь включено в текст рукописи А по предположению — на основании рукописей В, С, Сг и в соответствии с критическим аппаратом, предложенным Л. Мюллером (*Des Metropolitens Ilarion...* (см.

примеч. 10). S. 58). Необходимость в таком исправлении обобщающего характера признана Л. Мюллером («das bei A fehlende „гынуги“ ist schwer zu entbehren...»), а также подсказывается типичностью, характерной для священных текстов переключки. И действительно, перед нами формула, часто повторяющаяся в славянских православных текстах (ср. «Житие Константина», 1) и образованная по модели, использовавшей в посланиях св. Павла (1 Кор. 10: 9—13). Это один из тех случаев, когда выявление изоколической структуры текста может оказаться весьма полезным при текстуальном анализе.

<sup>16</sup> (с. 554). Под термином *cauda* я подразумеваю независимый, но логически и ритмически связанный с предшествующим ему колоном ритмико-синтаксический сегмент. Это не должно, естественно, приводить к полной идентификации данного ритмико-синтаксического образования с *versus caudatus*.

<sup>17</sup> (с. 556). Цитирую по изданию: Constantinus et Methodius Thessalonicensis: Fontes = Konstantin i Metodije solunjani: Izvori / Prired. F. Grivec (dio I, II, IV), F. Tomšič (dio III) // Radovi staroslavenskog instituta. Knj. 4. Zagreb, 1960. S. 95.

<sup>18</sup> (с. 556). Ibid. S. 98.

<sup>19</sup> (с. 556). Живот светого Симеуна и светого Саве / Написао Доментијан; На свијет издао Ђ. Даничић. Биоград, 1865.

<sup>20</sup> (с. 556). Там же.

<sup>21</sup> (с. 557). Цитирую по критическому тексту моего прочтения «Слова», сделанного в соответствии с изоколическим принципом. Ср. для сопоставления с изданием: Слово о полку Игореве / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост. и подгот. текстов Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Примеч. О. В. Творогова, Л. А. Дмитриева. Л., 1967. (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.). С. 46.

<sup>22</sup> (с. 557). Ср. Там же. С. 50.

<sup>23</sup> (с. 557). Ср. Там же. С. 53.

<sup>24</sup> (с. 557). ПСРЛ. Т. 1—2. Лаврентьевская и Ипатьевская летописи.

<sup>25</sup> (с. 557). Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и иссл. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 222.

<sup>26</sup> (с. 558). ПСРЛ. Т. 1—2.

<sup>27</sup> (с. 558). Ср. Слово о полку Игореве... (см. примеч. 21). С. 44.

<sup>28</sup> (с. 559). Ср. Слово о полку Игореве... (см. примеч. 21). С. 53.

<sup>29</sup> (с. 560). По рукописи № 19 Московской духовной академии. Ср. Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской



письменности. [Photomecanic Reprint. Slavistic Printings and Reprintigs / Ed. C. H. van Schoonefeld; 67], The Hague; Paris, 1966. P. 8.

<sup>30</sup> (с. 560). Ср. Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла / Ред. Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев. М.; Л., 1966. С. 552.

<sup>31</sup> (с. 560). ПСРЛ. Ипатьевская летопись. С. 641—642.

<sup>32</sup> (с. 562). ПСРЛ. Т. 1. С. 7. 8-е изд. М., 1973. С. 5. Я уже дал анализ этого отрывка в статье: *The Isocolic Principle in Old Russian Literature*. *Op. cit.* P. 307—308.

<sup>33</sup> (с. 563). Ср. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393) / Nach den besten Handschriften herausgegeben von E. Kalužniacki*. Wien, 1901. P. 103—104.

<sup>34</sup> (с. 566). Ср.: Русев П., Гълъбов И., Давидов А., Данчев Г. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. София, 1971. С. 112—123.

<sup>35</sup> (с. 567). Ср.: Боровкова-Майкова М. А. Нила Сорского Предание и Устав с вступительной статьей. СПб., 1912. С. 11. (Памятники древней письменности. Т. 179).

<sup>36</sup> (с. 568). См. в связи с этим: *Maloney G. A. S. J. Russian Hesychasm: The spirituality of Nil Sorskij*. The Hague; Paris, 1973, особенно главу II «The Way Back to God». P. 73—101.

<sup>37</sup> (с. 568). 1 Кор. 14—15.

<sup>38</sup> (с. 568). 1 Кор. 14: 19 «...θέλω πέντε λόγους τῷ νοῦ μου λαλῆσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυσίους λόγους ἐν γλώσσῃ».

<sup>39</sup> (с. 569). Только узнавая ритмико-синтаксическую структуру и приспособиваясь к ней, читатель *учится читать* текст, а следовательно, и понимать его.

<sup>40</sup> (с. 570). Текст приводится по ПСРЛ. Т. 4. СПб, 1848. С. 340

<sup>41</sup> (с. 572). Ср. Живот светого Симеуна... (см. примеч. 19).

<sup>42</sup> (с. 574). Заметьте еще что переплетение звуков имеет ясное значение (для средневекового христианского читателя, сведущего в толковании Священного Писания), поскольку подчеркивает беспомощность человеческого слова; при этом само изложение этого фундаментального принципа будет сделано только во второй части колона. Принцип, по которому *дар* благодати может быть ниспослан только Богом, а не достигнут человеческим усилием (только свыше может явиться семантическое оправдание слов), излагается («высак дар съвършен съвыше съходит») в виде цитаты из Послания ап. Иакова (1: 17).

<sup>43</sup> (с. 578). *Ricerche slavische*. 17—19: In *Memoriam Giovanni Maver*. 1970—1972. P. 419—445.

<sup>44</sup> (с. 580). *Лихачев Д.* Слово о полку Игореве — героический пролог русской литературы М.; Л. 1961 С. 93—95 (перевод с ит. мой).

<sup>45</sup> (с. 580). *Cicero*. Orator. LVI, 190.

<sup>46</sup> (с. 582). *Гудзий*. Хрестоматия по древнерусской литературе XI—XVII веков. 7-е изд. М., 1962. С. 305.

<sup>47</sup> (с. 585). *Тредиаковский В. К.* Избранные произведения (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.). М.; Л., 1963. С. 365.

<sup>48</sup> (с. 586). Сочинения Тредиаковского / Изд. А. Смирдин. СПб., 1849. Т. 1. С. 123.

<sup>49</sup> (с. 587). *Cornifici*. Rhetorica ad C. Herennium / Ed. G. Galboli. Bologna, 1969. 6. 27—XX.

## О просодической структуре «Слова о полку Игореве»\*

В этой статье<sup>1</sup> я собираюсь вынести на суд читателей некоторые результаты моих исследований просодических принципов, которыми, по-видимому, руководствуется значительная часть древнерусской прозы. Тот факт, что главным предметом моего внимания стала не поэзия, а именно проза, не означает, что выводы, к которым я пришел на основе анализа «Слова о полку Игореве», обязательно подразумевают отсутствие «поэтической» структуры в этом спорном литературном памятнике. Новизна моего подхода, как я надеюсь, состоит в попытке избежать традиционного противопоставления прозы и поэзии, когда дело касается литературного наследия, чьи характерные черты до сих пор не были по достоинству оценены с точки зрения их природы. Как я постараюсь показать в рамках своей статьи, многие недоразумения в ходе изучения средневековой славянской литературы возникают вследствие подмены нами логических условий задачи, которую мы стремимся решить. В сущности, мы не вправе относить древнерусские произведения к какой-либо определенной риторической категории. Поэтому первый вопрос, на который нам, видимо, следует постараться ответить, — действительно ли дошедший до нас текстовый материал обнаруживает последовательное использование риторических приемов? Лишь убедившись в этом, мы сможем применить верные критерии классификации. Мне кажется очевидным, что определение прозы и поэзии относится ко второй фазе этой работы. Прежде чем ответить на вопрос, относится ли «Слово о полку Игореве» к прозе или к поэзии, нам следует выяснить, что мы подразумеваем под прозой и поэзией в специфическом контексте древнерусской литературы<sup>2</sup>.

---

\* Пер. с англ. по изд.: *Picchio R. On the Prosodic Structure of the Igor' Tale // Slavic and East European Journal. 1972. Vol. 16. № 2. Summer. P. 147—162. Bloomington; Madison.*

Историография «Слова о полку Игореве» включает, начиная с начала прошлого века, множество статей и монографий, посвященных упомянутой мною проблеме<sup>3</sup>. Вне всяких сомнений, ряд блестящих исследователей внесли значительный вклад в изучение просодической структуры «Слова», продвинувшись в понимании различных отличительных качеств данного текста. Тем не менее в итоге более чем полутора столетий полемики ни одно из предложенных решений не получило общего признания. Мысль, впервые высказанная Востоковым в его «Опыте о русском стихосложении» (СПб., 1817), о том, что «Слово о полку Игореве» ритмически выстроено в соответствии с древнейшими моделями эпического повествования и состоит из регулярных параллельных строк, очень похожих на библейский стих или украинские *думы* (Ржига, с. 352), периодически повторялась и развивалась вплоть до нашего времени. Большинство ученых, настоятельно предлагавших искать образцы или подобия в народной поэзии, соглашались с Востоковым, считавшим «Слово» весьма консервативным текстом. Поэтому предпринимались попытки раскрыть первоначальную поэтическую структуру посредством реконструкции текста и принятия конъектур. В этой связи упомяну лишь Дубенского, в 1828 г. переложившего весь текст гекзаметром (Wollman, s. 12), и Э. Зиверса, который почти век спустя, в 1926 г., опубликовал «Das Igorlied metrisch und sprachlich bearbeitet», полный «просодический прототекст», где были гипотетически реконструированы даже носовые гласные (реконструкция, признанная Ржигой весьма произвольной). Помимо библейской модели, а также народной русской или украинской поэзии сравнительным исследованиям подверглись византийская, римская и германская эпические традиции, в которых пытались обнаружить неславянские поэтические образцы, от которых риторически зависело «Слово о полку Игореве» либо в силу непосредственного влияния, либо благодаря универсальному распространению типологических структур. Некоторые из этих сравнительных анализов оказались достаточно плодотворными, опровергнув в глазах современных исследователей утверждение, что «Слово о полку Игореве» с точки зрения европейской средневековой традиции якобы представляет собой аномальное явление. Определение «Слова» как «ein Denkmal der höfischen Kunstdichtung im Kijewschen Russland», принадлежащее Р. Абихту, весьма спорно, однако с чисто технической точки зрения он был недалек от истины, когда в 1906 г. утверждал, что наш текст обнаруживает ритмическую структуру, весьма близкую к ранним германским поэмам, и

состоит из коротких просодических единиц, выделяемых двумя-тремя ударениями либо тоном<sup>4</sup>. Не следует недооценивать и аналогии со староитальянской, провансальской, франкской и древнегерманской поэзией, отмеченные в 1908 г. Дашкевичем<sup>5</sup>, или отголоски византийской риторики и церковного песнопения, на которые указывал Бирчак в своем сравнительном исследовании 1910 г. (Ржига, с. 357—359). Так же и Корш в 1906 г. имел полные основания утверждать, что в «Слове о полку Игореве» есть просодические ряды, состоящие из единиц с переменным числом слогов, но с устойчивой ритмической структурой (Ржига, с. 359—372). Пусть Ржига доказал, что Корш ошибочно сводит структуру «Слова» к обычному знаменателю построчного ритма, это не умаляет справедливости общих наблюдений Корша касательно сосуществования силлабического непостоянства и ритмического постоянства в средневековых славянских текстах.

Дальнейшие попытки обнаружить поэтическую структуру в «Слове о полку Игореве» по сей день не получили общего признания. В последние десятилетия разные исследователи старались интерпретировать стихотворный размер этого загадочного произведения в категориях прозы. В 1945 г., обращаясь к жанру «Слова», И. П. Еремин сравнил функциональное значение терминов *песнь* и *повесть* с риторическим понятием *ὕμνη* (т.е. «оды» в ее частном этимологическом значении) в свете греческой поэтики (Wollman, s. 30—37). Д. С. Лихачев подчеркивал просодическую сложность, выражаясь его словами, шедевра древнерусской поэтической прозы<sup>6</sup>. Меткая характеристика такого рода поэтической прозы присутствует в опубликованной в 1951 г. статье Н. К. Гудзия об истории печатного текста «Слова о полку Игореве». «Нельзя отрицать, — пишет Гудзий, — наличия в „Слове“ большого числа ритмически организованных разделов; однако в целом „Слово“ не признает ритмического скандирования, или, если угодно, признает его в той же мере, в какой это относится ко многим отрывкам из летописи»<sup>7</sup>. В своем скепсисе автор исходит из сложившегося мнения, что в древнерусских летописях невозможно обнаружить какого-нибудь просодического постоянства. Однако к настоящему времени у меня сложилось впечатление, что эта посылка более не может служить отправной точкой при рассмотрении данной проблемы.

Как я уже отмечал, главным препятствием в нашем исследовании является отсутствие сколько-нибудь последовательного описания риторических приемов, свойственных средневековой славян-

ской литературе. Поэтому многие слависты до сих пор были вынуждены работать, опираясь на мнимые сходства с неславянскими литературами и тщетно стараясь доказать полное тождество разбираемых явлений. Однако, если результаты исследования, проводимого мною последние два года в Йельском университете, получают подтверждение, выход из создавшейся тупиковой ситуации, возможно, будет найден.

Изучая некоторые просодические черты, периодически встречающиеся в древнерусской прозе, я обнаружил феномен, который, судя по всему, не привлек внимания моих предшественников, но часто присутствует во многих разновременных текстах. Оказывается, в изученных мною памятниках изложение организовано в виде простых или чередующихся групп словосочетаний с равным числом ударений. Помимо регулярного распределения ударений были выявлены различные знаки, маркирующие начало или конец каждой единицы, а также их стилистическую и/или логическую взаимосвязь. Каждая из этих групп, по-видимому, соответствует логической и стилистической единице, которая — несмотря на свою риторическую функцию, во многих случаях относящуюся к категории *ornatus*, — помогает читателю ухватить смысл, простирающийся за предложением или более крупным разделом текста. Данный принцип организации текста основан на равном числе ударных единиц, принадлежащих к каждой группе. Эти единицы, основанные на тоническом принципе независимо от переменного числа слогов, я называю *колонами*, а группы с равным числом колонов — *изоколонами*. Сам принцип называется *изоколическим принципом*<sup>8</sup>. Мне удалось обнаружить устойчивое присутствие данного типа чисто тонических изоколических конструкций во многих различных по времени создания и характеру произведениях, включая «Повесть временных лет», Киево-Печерский патерик, «Сказание о Борисе и Глебе», «Слово о Законе и Благодати» Илариона, «Моление» Даниила Заточника, «Слово о погибели Русской земли», «Житие Стефана Пермского» Елифания, «Задонщину», «Повесть о взятии Царьграда» Нестора-Искандера, переписку Курбского с Иваном Грозным, «Казанскую историю», Физиолог и апокрифическую литературу<sup>9</sup>. Совсем недавно мои изыскания ясно показали, что изоколическим принципом руководствуются не только многие произведения русской средневековой литературы, но и значительное число текстов, написанных в южнославянских землях<sup>10</sup>. В древнесербской литературе отмечу четыре варианта Летописей сербских правителей, «Слово любви» о деспоте Стефане, «Житие Симеона Немани» и произведения Доментиана<sup>11</sup>.

Идея проверить, применим ли изоколический принцип к «Слову о полку Игореве», пришла в голову мне, а также моим студентам и сотрудникам по Йельскому университету, как только мы осознали, что имеем дело с феноменом, влияющим на всю средневековую славянскую традицию не только в русских землях, но и во всей культурной общности, которую я называю *Slavia orthodoxa* и которая (согласно исследованиям, проводимым мною последние двенадцать лет<sup>12</sup>) соотносится с церковнославянской языковой общностью, куда вплоть до конца XVII столетия входили Россия, Сербия и Болгария. Просодическая структура «Слова о полку Игореве» стала главной темой курса, который я предложил в Йеле в 1971 г. Выяснилось, что «Слово» может читаться в соответствии с изоколическим принципом, что его просодическая структура обнаруживает многие черты, характерные для значительного числа других славянских средневековых текстов, и, следовательно, оно идеально вписывается в риторические модели древнерусской литературы.

По моим подсчетам, текст «Слова о полку Игореве» состоит из более чем тысячи двухсот колонов. Поскольку эти просодические единицы весьма кратки, все произведение для большей наглядности может быть разделено на «простые» или чередующиеся изоколические серии двух- и трехударных колонов. Однако такой тип ритмического скандирования выйдет слишком механическим, не только потому, что изоколизм, как правило, обнаруживает скорее текучесть прозы, чем ритмическую строгость поэзии, но и в силу того, что ряд из двух двухударных колонов, например, вполне может читаться как четырехударная единица. Во всяком случае, в специфическом контексте «Слова о полку Игореве» эта просодическая двухвалентность встречается в комбинации четноударных колонов, тогда как нечетноударные (т.е. трехударные единицы) имеют тенденцию к сохранению своей индивидуальности даже в нечередующихся изоколических рядах.

Ограниченные рамки статьи не позволяют провести исчерпывающую дискуссию об изоколической структуре «Слова о полку Игореве». Здесь я считаю важным лишь подчеркнуть, что, поскольку опознанные мною колоны соответствуют логическим и стилистическим единицам, ритмическое чтение текста по изоколическому принципу приобретает особую важность при выявлении текстовых повреждений и, следовательно, предлагает структурную основу для более правильного прочтения *loci obscuri*<sup>13</sup>. В этой связи мы не должны недооценивать то обстоятельство, что текст «Слова о полку

Игоре́ве» демонстрирует просодическую изошренность, подразумевающую весьма высокую степень искусственности в области риторики. Структурное расположение колонов, видимо, предназначено маркировать индивидуальность каждой просодической фразы посредством переплетения параллелизмов, симметричных конструкций, различного рода рифмующихся перекрестных отсылок или чередующихся ритмических рядов. Выделив все эти риторические особенности, мы почти каждое слово можем вписать в строго определенную стилистическую и синтаксическую схему. Таким образом, логическая интерпретация текста и внесение конъектур в испорченные места становятся делом риторической последовательности.

На данной стадии исследования особую помощь читателю в понимании значения так называемой изоколической регулярности «Слова о полку Игореве» могут оказать наглядные примеры моего просодического прочтения текста. Однако, прежде чем обратиться к «Слову о полку Игореве», полезно рассмотреть некоторые образцы средневековых славянских текстов, чтобы читатель увидел, как просодическая структура «Слова» соотносится с древнерусской стилистической традицией.

Взаимодействие чередующихся (5 / 4 / 5) и простых (4 / 4 / 4; 3 / 3 / 3; 5 / 5 / 5) триколонов и диколонов (4 / 4) легко обнаружить в следующем отрывке из «Слова о Законе и Благодати» Илариона<sup>14</sup>:

5 Яко / отдоися / отроча / Исаакъ / и укрѣпѣ  
 4 и сътвори / Авраамъ / гостивству / велику  
 5 егда / отдоися / Исаакъ / сынъ / его.  
 4 Егда / бѣ / Христось / на земли  
 4 и еще / Благодать / не укрѣпѣла / бѣаше  
 4 но дояшеся / еще / за [тридесѣть] / лѣтъ  
 3 въ няже / Христось / таяшеся  
 3 егда же / отдоися / и укрѣпѣ  
 3 явися / Благодать / божиа  
 4 спасеннаа / челоуѣкомъ / въ Иерданстѣй / рѣцѣ  
 4 сътвори / Богъ / гостивству / велику  
 5 и пиръ / великъ / тельцемъ / упитаннымъ / отъ вѣка  
 5 възлюбленнымъ / сыномъ / своимъ / Исусъ / Христомъ  
 5 съзвавъ / на едино / веселіе / небесныхъ / и земныхъ  
 4 съвъкупивъ / въ едино / ангелы / и челоуѣкы.  
 4 По сихъ же / видевши / Сарра / Измаила...<sup>15</sup>

То, как ритмическая организация изоколической структуры идеально вписывается в течение агиографического повествования даже



там, где вставлены библейские цитаты, видно на примере отрывка из «Жития Александра Невского»:

5 Съи бѣ / князь / Олександр / Богом / рожен  
 5 от отца / милостилюбца / и мужелюбца, / паче же / и кротка  
 5 князя / великаго / Ярослава / и от матере / Феодосии.  
 4 Яко же / рече / Исая / пророк:  
 3 «Тако / глаголетъ / господь:  
 4 „князи / аз учиняю, // священни бо / суть,  
 3 и аз / воюю / я“».  
 3 Воистинну бо / без божия / повелѣния  
 3 не бѣ / княжение / его.  
 5 Но възрост / его / бе паче / инѣх / человек,  
 5 и глас / его / акы / труба / в народѣ,  
 5 лице же / его / акы / лице / Иосифа,  
 3 иже / бѣ поставил / его //  
 2 египетскый / царь  
 3 второго / царя / в Египтѣ.  
 2 Сила же / бѣ его //  
 3 часть / от силы / Самсоня<sup>16</sup>.

Простые изоколические ряды достаточно часто встречаются в различных текстах — например, в следующем отрывке из «Повести о взятии Царьграда» Нестора-Искандера. Отметим, что концовка каждого колона несет смысловой акцент. В данном случае главным мотивом являются «места преславная» — *Макидония, Визандия, Трояда и фряги*.

5 сказаваху / цесарю / различныя / мѣста / преславная  
 5 а наипаче / похвалиша / ему / Макидонію / и Визандію  
 5 онъ же / болма / прилежааше / мыслию / на Трояду  
 5 идѣже / и всемірная / побѣда / бысть грекомъ / на фряги<sup>17</sup>

Изоколические конструкции характерны и для разных частей Физиолога, как, например, в следующем отрывке:

4 три / естества / имать / левъ  
 3 егда бо / раждаетъ / лвица  
 3 мертво / и слепо / раждаетъ  
 4 сидить же / и блюдетъ / до третьего / дни  
 4 по трехъ же / днехъ / приидеть / левъ  
 4 и дунеть / в ноздри / ему / и оживеть  
 3 тако / и о вѣрныхъ / языцѣхъ  
 4 прежде бо / крещеніа / мертвы / суть  
 4 по крещеніи же / просвѣщаются / отъ святаго / духа  
 3 второе / естество / лвово...<sup>18</sup>

5 По мнозѣхъ же / времѣянь / сѣли суть / словѣни /  
по Дунаеви,  
5 гдѣ есть / ныне / Оугорьска / землѣ / и Болгарьска.  
4 { 2 И ѿ тѣхъ / словѣнь //  
2 { 2 разидошасѣ / по землѣ  
3 и прозвашасѣ / имени / свѣми,  
3 гдѣ сѣдше / на которомъ / мѣстѣ.  
3 Юко / пришедше / сѣдоша  
3 на рѣцѣ / имѣнемъ / Марава,  
2 и прозвашасѣ / морава  
3 а друзии / чеси / нарекошѣ.  
2 А се ти же / словѣни:  
4 { 2 хровате / бѣли //  
2 { 2 и серебъ / и хорутане.  
4 { 2 Волхомъ бо / нашедшемъ //  
2 { 2 на словѣни / на дунайскии,  
2 и сѣдшемъ / в ѣи //  
2 и насилѣщемъ / имъ,  
3 словѣни же / ѿви / пришедше  
4 сѣдоша / на Вислѣ, / и прозвашасѣ / лѣхове,  
4 а ѿ тѣхъ / лѣховъ / прозвашасѣ / полѣне,  
3 лѣхове / друзии / лутичи,

- 4 { 2 ини / мазовшане, //  
       2 ини / поморане.  
 4 Тако же / и ти / словѣне / пришедше  
 4 и сѣдоша / по Днѣпру / и нарекошася / полане<sup>21</sup>.

Чередующаяся серия трехударных и четырехударных колонов (т.е. пары двухударных колонов) характерны для многих нарративных отрывков из «Повести временных лет», как например:

- 3 Изъгнаша / варяги / за море,  
 3 и не даша / имъ / дани,  
 4 { 2 и почаша / сами //  
       2 в собѣ / володѣти,  
 3 и не бѣ / в нихъ / прѣвды,  
 3 и вѣста / родъ / на родъ,  
 3 и быша / в нѣ / усобицѣ,  
 4 { 2 и воевати / почаша //  
       2 сами / на сѧ<sup>22</sup>.

В той части «Повести временных лет», где приводится легенда о святом Андрее, мы находим трехударную изоколическую серию, которая в конце каждого колона содержит топоним. Как и в приведенном выше отрывке из «Повести о взятии Царьграда», при прочтении отрывка по вертикали сверху вниз получается своего рода список «мест преславных»:

- 3 Гѣндрью / учаю / въ Синопии  
 3 и пришедшо / ему / в Корсунь,  
 3 оувидѣ / яко / ис Корсунѧ  
 3 близъ / оустье / Днѣпрское,  
 3 и вѣсхотѣ / поити / в Римъ<sup>23</sup>.

Поэтому нас уже не удивляет, что при обращении к «Слову о полку Игореве» мы обнаруживаем тот же самый прием:

- 3 Комони / ржутъ / за Сулою;  
 3 звенить / слава / въ Киевѣ;  
 3 трубы / трубятъ / въ Новѣградѣ;  
 3 стоять / стязи / въ Путивлѣ<sup>24</sup>.

Вертикальное прочтение изоколических рядов такого рода, когда ключевое слово (или несколько слов) описания или повествования следует искать в конце каждого колона, может оказаться полезным при структурной и поэтической интерпретации текста. В следующем отрывке из «Слова о полку Игореве» последние слова

двухударных колонов могут читаться как перекрестное предложение: «днем рано зори возвещают тучи: они идут прикрыть солнца: трепещут молнии»:

2 Другаго / дни  
 2 велми / рано  
 2 кровавыя / зори  
 2 свѣтъ / повѣдаютъ;  
 2 чръныя / тучя  
 2 съ моря / идутъ  
 2 хотять / прикрыти  
 2 [четыри] / солнца;  
 2 а въ нихъ / трепещуть  
 2 синии / мълнии,

То же относится и к очередным двум отрывкам, состоящим из переменных (2 / 3) тетраколонов:

2 стязи / глаголють,  
 3 Половци / идутъ / отъ Дона,  
 2 и отъ моря, / и отъ всехъ странъ.  
 3 Рускыя / плъкы / оступиша.  
 3 Дѣти / бѣсови / кликомъ  
 2 поля / прегородиша,  
 3 а храбрии / Русици / преградиша  
 2 чрълеными / щиты.

Что касается изоколического скандирования отрывка, приведенного ниже, его правильность подтверждается следующим непосредственно за ним предложением, которое также содержит переменный (3 / 2) тетраколон с добавочным заключительным двухударным колоном.

3 Ярѣ / туре / Всеволодѣ!  
 2 стоиши / на борони,  
 3 прыщещи / на вои / стрѣлами,  
 2 гремлещи / о шеломы  
 3 мечи / харалужными.

Благодаря просодической и логической двухвалентности колона *гремлещи / о шеломы* (который маркирует завершение глагольного ряда *стоиши... прыщещи... гремлещи* в рамках структурной единицы, ознаменованной рифмующей функцией ассонансов *Всеволоде-стрѣлами* и *борони-шеломы* и управляющей инструментальным падежом *мечи харалужными*) предложение фактически состоит из чередующегося тетраколона и заключительного диколона. Просодическая

функция этого диколона становится более очевидной, если мы примем к сведению, что он также знаменует переход от чередующейся к простой серии изоколонов в следующих сроках. Это противоречивый отрывок я читаю так:

3 Камо / Турь / поскочяше  
 3 своимъ / златымъ / шеломомъ,  
 3 посвѣчивая / тамо / лежать  
 3 поганья / головы / Половецкыя  
 3 поскепаны / саблями / калеными  
 3 шелома / Оварьскыя / отъ тебе  
 3 Ярѣ / Туре / Всеволоде.

Мое прочтение, основанное на просодическом единстве этого ряда трехударных изоколонов, отличается от традиционного, ибо учитывает грамматическую функцию неоднозначного адвербиально-го причастия *посвечивая*<sup>25</sup>. Если многие исследователи полагают, что оно относится к златому шелому Всеволода, то я отношу его к отрубленным головам куманов; именно эти головы, с моей точки зрения, «лежат светясь» на поле битвы. Поэтическая функция данного причастия вполне ясна: метонимическое равенство голов и шлемов (*головы половецкыя* = *шелома оварьскыя*) объясняется тремя последними изоколонами в отрывке: головы куманов лежат, светясь, на земле, ибо вместе со шлемами, защищавшими их, они были порублены калеными саблями Всеволода. Если мое прочтение подтвердится, значит, изоколическая структура предложения докажет свою пользу при интерпретации темного для понимания отрывка.

В «Слове о полку Игореве» мы находим примеры такого типа изоколической композиции, который я называю «обрамленными рядами». Это нарративные элементы, чье начало выделено колоном (или диколоном), который повторяется в конце просодической фразы. Другой ряд изоколонов, представляющий основную часть композиции, помещен между этими двумя обрамляющими колонами (или диколонами). Проиллюстрирую вышесказанное:

4 { 2 Хошу бо, / рече, //  
     2 копие / приломити  
     3 конецъ / поля / Половецкаго  
     3 съ вами / Русици, / хошу  
     3 главу / свою / приложить,  
 4 { 2 а любю / испити //  
     2 шеломомъ / Дону.  
     3 Трубы / трубятъ / Городеньский:

4 Ярославѣ, / и вси / внуце / Всеслави  
 4 уже / понзите / стязи / свои,  
 4 вонзите / свои / мечи / верезени;  
 4 уже бо / выскочисте / изъ дѣдней / славѣ.  
 4 Вы бо / своими / крамолами / начасте  
 4 наводити / поганя / на землю / Рускую  
 4 на жизнь / Всеславию / которо[ю] / бо бѣше  
 3 насилие / отъ земли / Половецкыи!<sup>26</sup>  
 3 Ярославна / рано / плачетъ  
 3 въ Путивлѣ / на забралѣ, / аркучи:  
 2 О вѣтрѣ / вѣтрило!  
 2 чему / Господине  
 2 насильно / вѣши?  
 2 Чему / мычещи  
 2 Хиновскыя / стрѣлки  
 3 на свою / не трудною / крилю  
 3 на моя / лады / вои?<sup>27</sup>

В другом месте центральная часть «обрамленного ряда» содержит добавочное внутреннее обрамление, демонстрируя таким образом изощренную сложность просодической структуры, основанной на взаимодействии «простых» и чередующихся комбинаций изоколонов:

3 Присну / море / полунощи;  
 3 Идутъ / сморци / мъглами;  
 2 Игоревѣ / князю  
 3 Богъ / путь / кажетъ  
 3 изъ / земли / половецкой  
 2 на землю / рускую,  
 3 къ отню / злату / столу.  
 3 Погасоша / вечеру / зари:

Взаимодействие нечетных и четных серий изоколонов характерно также для других частей текста, обнаруживающих особую плавность повествования, как в следующем отрывке:

3 Съ зарания / въ пят[ъ]къ / потопташа  
 3 поганя / плѣкы / половецкыя;  
 3 и рассушяся / стрѣлами / по полю,  
 2 помчаша / красныя //  
 2 дѣвки / половецкыя<sup>28</sup>  
 2 а съ ними / злато,  
 3 и паволокы, / и драгыя / оксамиты;  
 3 орьтмами / и япончицами, / и кожухы  
 3 начаша / мосты / мостити

3 по болотомъ / и грязивымъ / мѣстомъ,  
 3 и всякими / узорочыи / половѣцкыми.  
 2 Чрьлень / стягъ  
 2 бѣла / хорюговъ  
 2 чрьлена / чолка  
 2 сребрено / стружие  
 2 храброму / Святъславличю!

Нечетные и четные колоны и диколоны могут быть попеременно использованы как обрамляющие либо обрамленные просодические компоненты ритмико-синтаксического плетения, что, разумеется, заслуживает дальнейшего изучения в контексте «Слова о полку Игореве» и на более широкой сравнительной основе. Следующий отрывок приводится в качестве одного из самых типичных примеров такой техники:

2 а не сороки / втроскоташа	3 Млѣвить / Гзакъ / Кончакови:
2 на слѣду / Игоревѣ	2 аже / соколъ
3 ѣздить / Гзакъ / съ Кончакомъ.	2 къ гнѣзду / летить
3 Тогда / врани / не граахуть,	2 соколича / рострѣляевѣ
2 галици / помлѣкоша,	3 своими / злачеными / стрѣлами.
2 сороки / не троскоташа,	3 Рече / Кончакъ / ко Гзѣ:
2 Полозие / ползоша:	2 Аже / соколъ
3 только / дятлове / тектомъ	2 къ гнѣзду / летить,
3 путь / къ рѣцѣ / кажутъ,	2 а вѣ / соколца
3 соловии / веселыми / пѣсньми	3 опутаевѣ / красною / дивицею <sup>29</sup> .
2 свѣтъ / повѣдають.	

Позволю себе вновь подчеркнуть, что такого рода изоколическая структура характерна для всего «Слова о полку Игореве», как и для многих древнерусских и средневековых церковнославянских произведений. В сущности, я полагаю, что изоколические конструкции являются наиболее типичной чертой средневековой славянской прозы. Однако это не значит, что настоящие поэтические тексты не могли быть включены в текст, написанный преимущественно в прозе; изоколический принцип сам по себе пока не позволяет нам отделить прозу от поэзии. Еще многое нужно сделать, чтобы достичь более четкого разграничения с этой формальной точки зрения, однако я не думаю, что оппозиция «проза—поэзия» так уж важна на данной стадии нашего исследования. Гораздо важнее дать точное описание риторических приемов, которые используются в интересующих нас текстах. Надеюсь, и я внесу свою скромную лепту в столь актуальные предварительные изыскания.

## Примечания

<sup>1</sup> (с. 593). Перед вами расширенная версия доклада, прочитанного 18 мая 1971 г. на VI конференции по изучению Средних веков в Университете Западного Мичигана.

<sup>2</sup> (с. 593). Под специфическим контекстом древнерусской литературы я имею в виду как природу дошедших до нас памятников, так и характер их исполнения. Что касается последнего, главное различие, по-видимому, следует проводить между текстами, которые пелись или декламировались нараспев, и текстами, которые зачитывались вслух. Усовершенствовав наше пока скудное знание о древнерусской технике чтения вслух, мы, несомненно, лучше оценим поэтическую или прозаическую функцию просодической структуры. О средневековой славянской ритмической строке (*ритамски низ*), отличной от обычной поэтической строки (*стих*), см.: Трифуновић Ђ. Прилог познавању реторске ритмичности у старој руској и српској књижевности: на примеру Кирила Туровског и Теодосија Хиландарца // Књижевност и језик. Београд, 1965. Год. 12. № 3. С. 67—72.

<sup>3</sup> (с. 594). Критический обзор см.: Ржига В. Проблема стихосложения Слова о полку Игореве // *Slavia*. 1927—1928. 6. С. 352—379. См. также: Wollman Sl. Slovo o polku Igorevě jako umělecké dílo // *Rozpravy Československé Akademie Věd. Rada SV. Praha*, 1958. 68. № 10. S. 1—48.

<sup>4</sup> (с. 595). Abicht R. Das südrussische Igorlied und sein Zusammenhang mit der nordgermanischen Dichtung // 84-er Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur. Pt. 4c. Breslau, 1907. S. 23. Тезис Абихта резюмирован следующим образом: «Die höfische Kunstdichtung in altrussischer Sprache ist erwachsen in Anlehnung an die nordische Poesie, deren Vertreter (Sighvat und Harald) gleichzeitig mit slavischen Sängern (Trojan [?], Bojan) im 11. Jahrhundert an russischen Fürstenhöfen nachweisbar sind, wie denn auch das Igorlied durchaus den Geist der Skaldenlieder atmet» (S. 23).

<sup>5</sup> (с. 595). Дашкевич Н. Опыт указания литературных параллелей к «плачу Ярославны» в Слове о полку Игореве // *Zbornik u slavu Vatroslava Jagića*. Berlin, 1908. S. 415—422. Дашкевич крайне осторожно указывал на «литературные параллели», которые могли навести на мысль о культурной атмосфере, общей для *chansons de toile, vers de lonh, lamenti* и *canti di crociata*, а также *Reuterliedlein*, с одной стороны, и плачем Ярославны — с другой. Тем не менее его основные замечания не утратили новаторской остроты и несомненно заслуживают пристального внимания и развития в современной науке. Той же точки зрения придерживается Д. С. Лихачев, как видно из его недавней работы, опубликованной на английском и русском языках. См.: Lihachev D. S. On the genre of the Igor Tale // *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione / Accademia Nazionale dei Lincei. Roma*, 1970. Quaderno № 139. P. 315—322,



323—330. Сравнив «Слово о полку Игореве» и некоторые западноевропейские эпические поэмы (в особенности «Песнь о Роланде»), Лихачев приходит к выводу, что в обоих случаях мы имеем дело с «литературной версией устной традиции». О взаимосвязи средневековой русской литературы и устной традиции см. также: Picchio R. Le canzoni epiche russe e la tradizione letteraria // Ibid. P. 469—480.

<sup>6</sup> (с. 595). Лихачев Д. С. Слово о полку Игореве: Историко-литературный очерк. 2-е изд. М., 1955. В связи с этим см. также гл. «Стилистическая симметрия» в кн.: Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 168—175.

<sup>7</sup> (с. 595). Гудзий Н. К. Судьбы печатного текста Слова о полку Игореве // ТОДРА. М.; Л., 1951. Т. 8. С. 51. Однако это замечание не дает представления об основной аргументации статьи, посвященной проблемам критики текста. Предостерегая издателей «Слова о полку Игореве» от соблазна любого рода поэтического «скандирования» текста, автор главным образом осуждал произвольные трактовки или исправления, производящиеся по далеким от самого текста соображениям. Эта методологическая установка особенно правомерна, если учитывать характер некоторых поэтических реконструкций с их вопиющим игнорированием базовых принципов критики текста.

<sup>8</sup> (с. 596). Я употребляю эти термины в свете классических определений схожих *figurae sententiae* и *figurae verborum*. В греческом ораторском искусстве мы находим примеры *isôkolôn* у Горгия, а затем у Лисия и Демосфена, а описания этого приема имеются у Аристотеля и Анаксимена. Основной принцип изоколических конструкций, т. е. равенство *колонов* (как просодических единиц), принадлежащих к некоей группе, также отчетливо сформулирован в латинской «*Rhetorica ad Herennium*», где эта *figura* называется *compar*. Другие описания того же стилистического приема содержатся еще в нескольких трактатах о риторике от Цицерона или Квинтилиана вплоть до Средних веков. Более того, сходные просодические конструкции характерны для значительной части германских средневековых текстов. Однако то, что я называю изоколическим принципом применительно к средневековой славянской литературе, относится к древнерусской стилистике скорее по аналогии, чем в силу тождества. Из классической риторики я заимствую лишь термин; но сущность данного феномена следует рассматривать непосредственно на славянском материале, на чью внутреннюю просодическую структуру я и стремлюсь пролить свет.

<sup>9</sup> (с. 596). См.: Picchio R. The Isocolic Principle in Old Russian Prose (статья вскоре выйдет в сборнике, посвященном юбилею К. Тарановского). (Picchio R. The Isocolic Principle in Old Russian Literature» // Slavic Poetics: Essays in Honor of Kiril Taranovsky / Ed. R. Jakobson, C. H. van Schooneveld, D. S. Worth. The Hague; Paris, 1973. P. 299—331. — Примеч. ред.).

<sup>10</sup> (с. 596). Я не готов теперь ответить на вопрос, использовались ли сколько-нибудь последовательно изоколические конструкции в первых текстах на церковнославянском языке, однако располагаю достаточными свидетельствами того, что изоколический принцип брали на вооружение авторы или составители «Жития Константина» и «Жития Мефодия». Что касается взаимоотношения тонической и силлабической просодических систем в раннеславянском, в ближайшее время я рассчитываю опубликовать свой анализ приписываемой Константину Азбучной молитвы, который может пролить новый свет на проблему в целом. См.: *Picchio R. Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XI—II della «Vita Constantini» // Ricerche slavistiche. 1970—1972. 17—19: In memoriam Giovanni Maver. P. 419—445.*

<sup>11</sup> (с. 596). О функции просодических единиц, т.е. колонов, в средневековой сербской церковной поэзии см. блестящую статью Дж. Трифуновича: *Трифунувић Ђ. Стара српска црквена поезија // Књижевна историја. Београд, 1968. 1. № 2. С. 239—307. Репринт см. в кн.: О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 9—93. Эта статья явилась одной из главных отправных точек моего исследования. Однако вынужден подчеркнуть, что термин *колон* должен быть здесь интерпретирован в соответствии с определением изоколона, приведенным выше. См. также: *Picchio R. Isocolic construction in Old Serbian Prose* (в печати) (см. примеч. 9).*

<sup>12</sup> (с. 597). Недавний критический обзор моих работ см.: *Birnbaum H. Grundkonzept und Aufgabenkreis einer vergleichenden kirchenslavischen Literaturforschung // Das heidnische und christliche Slaventum: Acta II Congressus internationalis historiae slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati. Wiesbaden, 1970. S. 127—147. О дискуссии по поводу концепции *Slavia orthodoxa* см.: *Picchio R. Questione della lingua e Slavia cirillometodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi = Исследования о вопросе языка у славян = Studies on the Language Question among the Slavs / Ed. R. Picchio. Roma, 1972. P. 11—13.**

<sup>13</sup> (с. 597). Это лишь подтверждает наше предположение, что одной из функций изоколизма было облегчение чтения вслух средневековых произведений такого рода.

<sup>14</sup> (с. 598). Я использую косые скобки (/.../) для обозначения каждого ударного сегмента. Наши сомнения касательно места ударения в средневековом славянском языке несущественны в рамках этого анализа. Важно не то, куда падает ударение в отдельно взятом слове, а сам факт наличия лишь одного ударения в каждом просодическом сегменте.

<sup>15</sup> (с. 598). *Гудзий Н. К. Хрестоматия по древнерусской литературе XI—XVII веков. 7-е изд. М., 1962. С. 31.*

<sup>16</sup> (с. 599). Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси / Ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. М., 1969. С. 328.

- <sup>17</sup> (с. 599). *Гудзий Н. К. Хрестоматия...* (см. примеч. 15). С. 196—197.
- <sup>18</sup> (с. 599). Там же. С. 134—135.
- <sup>19</sup> (с. 600). Там же. С. 99.
- <sup>20</sup> (с. 600). Там же. С. 155.
- <sup>21</sup> (с. 601). ПСРА Т. 1. М, 1998. С. 5.
- <sup>22</sup> (с. 601). Там же. С. 19.
- <sup>23</sup> (с. 601). Там же. С. 7.
- <sup>24</sup> (с. 601). Текст приводится по изд.: Слово о полку Игореве / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; Сост. и подгот. текстов Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева; Примеч. О. В. Творогова, Л. А. Дмитриева. Л., 1967. (Библиотека поэта. Большая серия. 2-е изд.).
- <sup>25</sup> (с. 603). Будучи исторически формой *masc.-neut. nom. sg.*, эти причастия рано утратили согласование с подлежащим, что явилось шагом в развитии современного русского деепричастия. Ср. сходный пример из «Новгородской Кормчей», приведенный В. И. Борковским и П. С. Кузнецовым в кн.: Историческая грамматика русского языка. М., 1965. С. 318: *жены кланяются тако молва.*
- <sup>26</sup> (с. 604). В своем прочтении я основываюсь на аналогии формулы «трубы трубят» с процитированным ранее отрывком («стязи глаголют...»). Я согласен с В. П. Адриановой-Перетц, что здесь в соответствии с библейской традицией трубы возвещают нашествие язычников. Вслед за первым из трехударных обрамляющих колонов поэту вторит «трубный глас». См.: «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков. Л., 1968. С. 158.
- <sup>27</sup> (с. 604). Следует отметить, что аналогичные рамочные секвенции есть и в других древнерусских произведениях, как, например, в уже цитировавшемся «Житии св. Алексия» (*Гудзий Н. К. Хрестоматия...* (см. примеч. 15). С. 99):
- 4 бяху же / у него / триста / отрокъ  
3 а вси / съ златыми / поясы  
3 а драгы / ризы / носяще,  
3 и не бѣ / ему / чада,  
4 занеже / бѣ жена / его / неплоды.
- Или в «Житии Стефана Пермского» Епифания (СПб, 1897. Написанное Епифаниемъ Премудрымъ житие св. Стефана епископа пермского. С. 71—72):
- 5 Коль много / лѣтъ / мнози / ѿлѡсоѡи / елліѣіи  
4 събирали / и составлявали / грамотоу / греческоюу  
4 і едва / оуставили / мнозѣми / труды  
4 и многыми / времены / едва / сложили;  
5 пермскоую же / грамотоу / единъ / чрьнець / сложѣ.

<sup>28</sup> (с. 604). Здесь пара двухударных колонов, очевидно, может читаться как единый четырехударный элемент.

<sup>29</sup> (с. 605). Здесь не место обсуждать мою интерпретацию данной части текста, особенно что касается колона, вставленного мною после «полозюю ползоша» (выражение, которое, по-моему, относится к двум всадникам, а не к птицам). Как бы то ни было, мое прочтение основано на связи, которая, по-видимому, существует между логической конструкцией и ее просодическим выражением.

# Изоколическая традиция и возникновение русского стихосложения\*

Этот доклад посвящается особой стороне процесса развития, приведшей в период с XVI—XVII до XVIII в. к введению точных правил стихосложения в восточнославянской литературе. Я не претендую на то, чтобы дать исчерпывающий ответ на сложные вопросы, которые на протяжении более двух веков были предметом дискуссий специалистов и все еще затрудняют любую попытку описать процесс зарождения новой русской поэзии. Я хочу только предложить способ анализа данных, имеющихся в нашем распоряжении, который мог бы помочь нам расширить границы исследования именно благодаря своему отличию от некоторых традиционных методологических установок.

По моему мнению, еще более чем отдельные интерпретативные тезисы, многие оттенки которых было бы трудно представить схематически, две главные концепции обуславливают существующий подход к изучению процесса развития русской поэзии:

1. Поскольку на протяжении более полутысячелетия поэзия отсутствовала в древнерусской литературе, поиски источников нового стихосложения ведутся в направлении традиций, *не только отличающихся, но даже противоположных* по отношению к предшествующей литературной культуре: действительно, считается, что русская поэзия в целях своего самоутверждения вынуждена была прибегнуть к совершенно новым образцам, поскольку она почти ничего не могла заимствовать от явно непоэтической, полностью прозаической предшествующей литературы православного славянства.

2. Проза и поэзия рассматриваются как совершенно *противоположные термины* не только с точки зрения их теоретического

---

\* Печатается по: *Ликкио Р.* Изоколическая традиция и возникновение русского стихосложения // *Europa Orientalis*. 7. 1988.

определения, но и в связи с описанием их исторических функций: рассматривая поэзию как явление, полностью отличающееся по своей сущности от прозы, можно прийти к заключению, что результаты изучения одного явления невозможно использовать при изучении второго явления.

По моему мнению, категорическое утверждение фактора *противоположности* не способствует исследованию. Более гибкий и открытый критический подход приведет нас к представлениям, более близким к динамике исторического процесса. Идея о том, что в восточнославянской культуре утверждение стихосложения было возможно только при полном отказе от прежних приемов писательской техники, возникает, как мы увидим, не из объективного анализа данных, имеющих в нашем распоряжении, а скорее из историографических тезисов прошедших поколений и их идеологических споров. Что касается соотношения поэзии и прозы, думаю, что не следует слишком настаивать на теоретических различиях, типичных для нашего теперешнего подхода. Было бы полезнее придать бóльшую важность функциям этих приемов, чем их специфическому существу.

Русская поэзия, понимаемая как кодифицированное искусство стихосложения, зарождалась по крайней мере дважды: в XVI—XVII вв. и затем в более торжественной и «узаконенной» форме в XVIII в. Общие схемы политической и культурной историографии приучили нас в течение долгого времени считать решающим перелом, отмеченный петровскими реформами. По этим схемам, если новая литература зародилась только после Петра, предшествовавшая литература всегда в целом могла быть только устаревшей и, с точки зрения новаторов XVIII в., грубой и отсталой, как если бы поколение Тредиаковского и Ломоносова было призвано распахнуть неожиданно литературное «окно» на Запад.

Теперь уже ясно многим исследователям, что дело обстоит иначе. Новый критический пересмотр восточнославянской литературы XVII в., которая явилась общим источником вдохновения для новой национальной украинской, белорусской и русской литературы, становится все больше одной из главных задач современного литературоведения. Речь идет, в частности, о том, чтобы определить, до какой степени широкое распространение моды на стихосложение повлияло в XVIII в. на возникновение настоящей *литературной системы*. Я думаю, что можно говорить о новой литературной системе, отличающейся от *древнерусской* системы, на которой основывалась

писательская деятельность с XI до XVI в. Это подтверждается появлением новых видов литературной деятельности, от поэзии до драматургии, ярко представленных творчеством такого литератора, как Симеон Полоцкий. Не менее важным нам кажется то, что новшества в XVII в. в области формы были связаны с новой концепцией писательского искусства, то есть с новой *теорией литературы*.

Необходимо еще раз поставить вопрос, не началось ли, действительно, разложение древнерусской литературной системы в связи с тяжелым кризисом Смутного времени, то есть за век до петровских реформ.

Если мы согласимся с этой гипотезой, перед нами возникнут две еще большие проблемы: 1) по какой причине кодификаторы новой русской литературной системы в XVIII в. отвергли результаты модернизации, начатой в предыдущем веке, занимая часто позицию создателей *ex novo*; 2) как и в какой мере первые новаторы XVII в. изменили, приспособили или отвергли некоторые *древнерусские* концепции писательского мастерства?

Не претендуя дать точный ответ на проблемы, связанные с этими основными вопросами, кажется разумным подвести тезисы русских литературных кодификаторов первой половины XVIII в. под общий знаменатель полемически реформаторской идеологии, пронизанной государственным патриотизмом. От Феофана Прокоповича до Ломоносова главной идеей русофильского течения (выраженной в дискуссиях с академическими властями) было утверждение, что местная культура была способна создать новую торжественную литературу, достойную возникающей Российской империи. Это стремление привело не только к той программной оппозиции по отношению к *старой Руси*, которая так понравилась просветителям и затем выразилась в конфликте между западниками и славянофилами, но и к отвержению всего того, что было связано с идеологией завоевателей, которые первыми выступили против *старой Руси*. Отсюда систематическое отвержение любого культурного опыта, связанного с польскими, католическими, латинскими образцами. Тогда еще невозможно было угадать в явлениях латино-католической и польской культуры исторических носителей великой гуманистической цивилизации, которая уже в течение двух веков обновляла литературную жизнь большей части Европы. Распространение среди восточных славян в течение XVII в. литературной культуры с гуманистическими и католическими тенденциями не могло быть

рассмотрено иначе, чем в свете местных трагических событий, последовавших за Брестской унией 1596 г. Действительно, при первых Романовых в то время, как происходил развал Речи Посполитой, имело место возрождение русско-православной традиции, и присоединение Украины способствовало тому, чтобы процесс европеизации, начатый в Смутное время, пошел в направлении централизации России. Именно против культуры такого типа, не отвечающей насущным требованиям политики и все еще имеющей польские и латинские тенденции в разных областях начиная с литературы, развернулась реформаторская деятельность Петра. Государственный патриотизм не мог не следовать по пути исторической перспективы, которая навязывалась событиями того времени, отодвигая именно в мир *старой Руси* подлинно новаторские опыты, которые отошли в тень прошлого, хотя и были недавними.

Эти замечания и реконструкция в общих чертах атмосферы, в которой развернулась в XVIII в. дискуссия о новой поэзии, наводят нас на мысль, что идея четкой оппозиции между *старым* и *новым* возникла не из непосредственного изучения литературного достояния, которое можем назвать *древнерусским*, а скорее из полемики против «ошибочной» манеры обновления, характерной для литераторов и, в частности, для поэтов XVII в.

Хотя критические усилия поколения Тредиаковского и Ломоносова были направлены на то, чтобы добраться до «исконных» источников национальной поэзии, оставляя в стороне «ошибочный» путь, по которому пошли последователи польской тенденции *силлабизма*, в действительности оно не могло на практике не приспособиться к тем же самым схемам гуманистической тенденции, в рамках которых действовали последователи польской тенденции. Как уже произошло в большей части Европы начиная с Италии XV—XVII вв., обновление литературных форм, то есть создание нормативной риторики, включая также и стихосложение, не могло происходить в отрыве от *вопроса о языке*. Со времени Зизания и Смотрицкого вырабатывались первые правила стихосложения в грамматических трактатах, составленных с целью утверждения *достоинства* и установления *нормы* церковнославянского языка. В первой половине XVIII в. проблемы риторики и языка все еще ставятся вместе, хотя главным предметом изучения становится новый русский язык вместо церковнославянского, к тому времени уже устаревшего.

Нетрудно понять, как эти переплетения между отвержением и зависимостью, между идеологическими конфликтами и фактической



преемственностью *первого* (в XVII в.) и *второго* (в XVIII в.) *зарождения русской поэзии* в какой-то мере запутали исторические и критические перспективы современных исследователей. Тот, кто недооценивает или недостаточно подчеркивает решающую роль *первого зарождения*, может быть вынужден применить для анализа эволюционного кризиса XVII в. научные схемы, которые в действительности отражают более позднюю полемику, касавшуюся *второго зарождения* русской поэзии. По мнению реформаторов XVIII в., новая поэзия не могла родиться из средневековой литературной традиции. Тредиаковский («О древнем, среднем и новом стихосложении») обвинял средневековую церковную культуру в том, что она, по его мнению, задушила первичный голос непринужденной поэзии славян дохристианского периода. Ломоносов, со своей стороны, был согласен на то, чтобы дать новую оценку старых *церковных книг*, но не для того, чтобы искать в них голос поэзии. Таким образом, источники русской поэтической традиции разыскивались в устной традиции, красивой и *подлинной*, но не достигшей литературного достоинства, не будучи записанной, или в экспериментах почитателей силлабизма, неполноценных и к тому же чуждых национальному духу. Та литература, которую мы теперь называем древнерусской, веками создававшая только прозу, категорически игнорируя стихи, и к тому же мало знакомая литераторам XVIII в., не могла в такой исторической перспективе не оказаться отодвинутой на задний план.

Нет особых причин для того, чтобы приписывать подобный образ мыслей также и стихотворцам, которые с конца XVI в. заполнили множество томов поэзией в различных формах восточнославянского литературного языка. Со времени Герасима Смотрицкого до времени его сына Мелетия и еще на протяжении по крайней мере ста лет не было бы места для модернистической полемики против местной старой традиции, во всяком случае среди восточных славян. История вопроса о языке в тот период указывает скорее на то, что защита церковнославянского языка от обвинений его в культурном несоответствии, исходивших с польско-латинской стороны, отражает сильную привязанность ко всему тому, что было местным выражением славянско-православных традиций, воспринятых от предков. Поэтому можно подумать, что введение стихосложения среди православных славян, живших как в Речи Посполитой, так и на территориях, присоединенных к Москве, рассматривалось как способ обогащения и облагораживания национального языка и местной литературной традиции.

\*

\* \*

Нет сомнения в том, что обширная картина истории культуры, набросанная мною здесь в общих чертах с тем, чтобы определить по крайней мере основные линии сложной проблемы, требует дальнейшего изучения и уточнения. Однако мне кажется, что есть достаточно оснований, чтобы предположить, что стихотворцы XVII в. не руководствовались только новыми образцами и модой, с которыми сталкивались благодаря все более ярко выраженному польско-русскому симбиозу, и что роль *народных песен* как стилистической модели не могла быть решающей. Их специфический опыт читателей старой местной прозы с церковными интонациями, а также их чувство и литературный вкус, сформировавшиеся на этих текстах, должны были сыграть важную роль. Поэтому я думаю, что использование *стихов* авторами, сформировавшимися в православно-славянской книжной традиции, возможно, включилось в определенные схемы литературного творчества, уже существовавшие в старой прозе.

В частности, мне кажется, что типичный объединяющий элемент *старой прозы* и *новой поэзии* можно найти в приспособлении к новой системе стихосложения традиционного типа ритмо-синтаксического членения, которым я много занимался в прошлые годы и которое я называю *изоколической сегментацией*. Речь идет, как уже доказано многочисленными исследованиями, о *figura sententiae*, использовавшейся в течение веков в различных текстах на всей территории православного славянства. Подобно *ισόκλιον* классической риторики, этот формальный прием заключается в регулярном распределении во фразе *сегментов*, или *членов* (греч. *κῶλα*, лат. *tembra*), с одинаковыми свойствами. В случае славянских изоколических структур эти свойства во взаимосвязанных колонах определяются *одинаковым количеством ударений независимо от количества слогов*. Особенность каждого колона зависит, естественно, от совпадения ударного сегмента с границами независимого логико-семантического выражения.

Справедливо, что тонические изоколические структуры украшают прозу, но не свойственны поэзии. В прошлом, разбирая как древнерусские тексты, так и тексты других ареалов православного славянства, я согласился, хотя и не полностью, с этой точкой зрения. Однако на этом новом этапе исследования считаю нужным уточнить: то, что тонический изоколизм имеет место прежде всего в прозаических текстах, не исключает возможности того, чтобы

изоколические структуры получили место в структуре поэтического текста. Это означает, что изоколизм с этой точки зрения не является отличительным элементом. Даже если изоколизм сам по себе не может достичь той же формальной эффектности, как стихосложение, это не означает, что стихосложение не может хотя бы частично следовать тем же структурным моделям, что и изоколизм.

Эти замечания важны для настоящего исследования. Я считаю, что традиционные изоколические структуры древнерусской прозы должны рассматриваться как возможные протомодели, а может быть, даже как *источники* новой поэзии XVII в. Создается впечатление, что в определенной мере старая проза как бы вскормила новую поэзию, указывая ей композиционные схемы и передавая ей некоторые риторические образцы.

Прежде чем иллюстрировать конкретными примерами эти выводы, считаю нужным сделать сначала одно технически-методологическое замечание. Как может изоколически расчлененная проза вскармливать или даже порождать стих, если для стиха характерна именно особая внутренняя структура, которая по своему существу должна отличаться от структуры прозы? По моему мнению, решение этих в основном исторических проблем затрудняется, если слишком настаивать на специфике текста. Конечно, стих *не только* сегмент, но *также* сегмент. С точки зрения синтаксиса и композиции колоны и стихи могут играть одну и ту же роль. Итак, это исследование имеет целью осветить эволюционный процесс, благодаря которому изоколическая сегментация прозы могла дать руководящие схемы для сегментации в стихах. Кроме того мы увидим, что два вида сегментации могли иметь место одновременно не только в так называемых *неравносложных виришах*, где трудно разграничить поэзию и прозу, но и в более зрелых примерах силлабического стихосложения XVII в. и начала XVIII в.

Кажется, что слияние стихотворной и изоколической сегментации в одно синтаксическое русло отвечает постоянным требованиям векового развития писательских приемов православного славянства. Если в XVI—XVII вв. мы можем наблюдать разветвление новых форм стиха от традиционного потока изоколических структур, то в истоках православно-славянской литературы можно заметить противоположный процесс: поэтические структуры присоединяются к изоколическому прозаическому контексту.

В статье, написанной для выходящего в Париже сборника в честь Роже Бернара, я попытался выяснить два типа сегментации,

анализируя так называемый Проглас. Я заметил, что изоколическая организация ясно ощутима в тексте, в то время как о предполагаемой зависимости этого текста от первоначальной схемы стихосложения можно только строить гипотезы, прибегая к *реконструкции*. Что касается присоединения поэзии, я привел примеры («Ricerche slavistiche» 17—19 (1970—72): 419—445), исходя из *стихотворений*, обнаруженных Трубецким и Якобсоном в «Житии Константина» (R. Jakobson, *Selected Writings*, V/1, с. 207—239). В то время, как в случае молитвы, обращенной Константином к священной чаше Святой Софии в Константинополе (ЖК XIII) наблюдается полное совпадение стихов, указанных Якобсоном, с прозаической присоединяющей структурой, молитва Константина, обращенная к Григорию Богослову (ЖК III), должна быть прочитана в контексте с сегментацией, отличающейся от предложенной Трубецким и Якобсоном. Пример кажется мне особенно интересным. Трубецкой — Якобсон читают:

СѦ Григоре, тѣломъ / чловѣче, а душеж / анѣле! //  
 ты бо, тѣломъ / чловѣкъ сыи, / анѣль ѣви сѧ, //  
 оуста бо твоѣ, / ѣко единъ / отъ серафимъ, //  
 бога прославляѣтъ, / и вьсь миръ / просвѣщаѣтъ //  
 правьѧ вѣры / казаниемъ, / тѣмъ же и мене, //  
 припадаѣщъ / къ тебѣ любвьвиж / и вѣроуж, //  
 прими и бжди ми / просвѣтитель / и оучитель. //

Мое чтение той же молитвы по ритмически-синтаксической схеме целой главы ЖК приводит к иной сегментации:

3 сѣдѣаше / в дому / своемъ,  
 3 оуче се / изъ оустѣ / книгамъ  
 3 светаго / Григоріа / Богослова,  
 3 и знаменіе / крѣстное / сътвори,  
 2 на стѣнѣ / и похвалу  
 2 светому / Григорію  
 2 написавъ / сицеву  
 5 { 3 «СѦ Григоріе / тѣломъ / чловѣче //  
     2 а доушею / агтеле,  
     3 ты тѣломъ / чловѣкъ / сы //  
     2 агтель / ѣви се.  
     2 Оуста бо / твоѧ //  
     3 ѣко / единъ / отъ серафимъ  
     2 Бога / прославляють  
     2 и вьселенѣную / просвѣщаютъ //  
     3 правьѧ / вѣры / казаниемъ.

- 2 Тѣмъ же / и мене,  
 4 { 2 припадающа / к тебѣ //  
   2 любовию / и верою,  
 4 { 2 приими / и боудими //  
   2 оучитель / и просвѣтитель».
- 2 Такова завещаване.  
 2 Вышьдь же въ многыи бесѣды,  
 2 в оучение велико вниде...

Графическое изображение сегментации этого отрывка третьей главы ЖК позволяет с первого взгляда заметить *безболезненное* вклинивание молитвы Константина в ритмический контекст агиографического повествования. Сама молитва проявляет лучше свою синтаксически-семантическую структуру как в пятиударных (3 + 2 и 2 + 3), так и в четырехударных (2 + 2) комбинациях, полуколонны имеют четко определенную роль комментария: их должен был бы произносить другой голос в антифонной игре литургической декламации. Симметрия отработана в деталях. При поверхностном чтении может показаться, что *автономный* колон с двумя ударениями **Бога / прославяють** прерывает регулярное течение ритмического ряда. В действительности в этом нет ничего нерегулярного. Этот колон сразу же находит соответствие в другом *автономном* колоне с двумя ударениями **Тѣмъ же / и мене**, расположенном «рамкой». Однако ясно, что **Бога / прославяють** подсказывает читателю паузу. Эта пауза семантически необходима и риторически удачна, потому что помогает именно подчеркнуть славу, воспетую Богу. В действительности речь идет скорее о выразительной остановке, чем о паузе: это подсказано нам рифмой **прославяють — просвѣщаютъ**, введенной сразу же, чтобы как бы придать движение голосу, который иначе задерживается на мгновение больше необходимого.

По сравнению с *изолированным* чтением Трубецкого и Якобсона это *контекстное* чтение имеет филологическое преимущество, потому что основывается на поддающейся проверке логике выражения, насколько оно засвидетельствовано рукописями. Гипотеза Трубецкого о метрической схеме основывается, наоборот, на предположении, что эта похвала является *стихотворением*, *вставленным в прозаический контекст*. Рассмотрение этого *стихотворения* как автономной единицы приводит к большему интерпретационному риску. Действительно, мне кажется, что стих **правыа вѣры / казаниемъ, / тѣмъ же / и мене** лишен семантически-синтаксической самостоятельности. Но самое главное — это впечатление, что как в этом, так

и в других случаях, поэзия и изоколическая проза могут не только сосуществовать, но и включаться в общие структуры.

Таким образом, в древнерусской прозе мы не должны будем неизбежно обнаруживать «антипоэтическую» традицию. Поскольку изоколические схемы могли быть носителями поэтических структур, наш способ рассмотрения разбросанных «остатков» предполагаемой славянской церковной поэзии более архаического периода тоже должен быть пересмотрен. Мне кажется полезным остановиться в этом связи на «Похвале», которой начинается Изборник 1073 г. Речь идет о знаменитом тексте (см.: Изборник Святослава: Сборник статей. М., 1977), в котором сегменты, которые можно назвать *строками*, *стихами* или *колонами*, четко размечены — как в Прогласе — знаками препинания, поставленными переписчиками.

Два варианта, содержащиеся в Изборнике 1073 г., начинаются стихом-колоном с четырьмя ударениями, за которым следуют стихи-колоны с тремя ударениями:

4 Великыи / в князьхъ / князь / Святославъ.

3 Въжделаниѣмъ / зѣло / въждела(въ).

3 Дръждаливии / владка / обавити.

3 Покръвеныи / разоуми / въ глоубинѣ.

...

Изоколическая аномалия первого сегмента отсутствует в Кирилло-Белозерском списке XV в., в котором читаем:

3 Великы / въ црѣхъ / Сѣмѣонъ.

3 Желаниѣмъ / зѣло / въжела(въ).

3 Дер'жалівиі / влдка / собавіти.

3 Съкровеныи / разоумы / въ глоубинѣ.

Это наблюдение очень поучительно. В ходе текстологического анализа наличие изоколической «сетки» дает нам новый довод в пользу чтения, по которому первым вдохновителем-адресатом этого текста был не киевский великий князь Святослав, а Симеон, царь Болгарии. Регулярная изоколическая сегментация, сохраненная в таком позднем кодексе, кроме того, оказывается не помехой, а хранительницей ритмико-синтаксической индивидуальности текста: это усиливает впечатление, что древняя славянская православная проза бывала не только не «враждебной», а наоборот, могла оказывать риторическую поддержку поэтическим структурам.

Конечно, трудно угадать, в какой мере поэтические «подлинники» структуры по ходу истории текста «Слова о полку Игореве» смогли

приспособиться к контексту (редакторскому?) художественной прозы, или, наоборот, в какой мере эта проза навязала сегментацию, близкую к «стихам», но не связанную с настоящими схемами стихосложения. Например, кажется, что в данном отрывке изоколизм совпадает с шестисложной структурой:

3 заря / свѣтъ / запала,  
3 мѣгла / поля / прикрыла,  
3 щекоть / славыи / успѣ,  
3 говоръ / галичь / убуди.

Не менее ритмичен, хотя и иначе, следующий отрывок:

4 Другаго / дни / велми / рано  
4 кровавыя / зори / свѣтъ / повѣдаютъ,  
4 чръныя / туча / съ моря / идутъ  
4 хотять / прикрыти / четыре / солнца,  
4 а въ нихъ / трепещутъ / синии / мльнии.

Кажется, что изоколическая структура опять становится носителем поэтических схем в следующем отрывке из Эпилога:

3 Солнце / свѣтитса / на небесѣ  
4 Игорь / князь / въ русской / земли!  
3 Дѣвицы / поють / на Дунаи,  
4 вьютса / голоса / чрезъ море / до Киева.

3 Игорь / ѣдетъ / по Боричеву,  
3 къ святѣи / Богородици / Пирогощеи.  
4 Страны / рады / грады / весели,  
4 певше / пѣснь / старымъ / княземъ.

3 А потомъ / молодимъ / пѣти  
3 слава / Игорю / Святъславличю!

4 Буи-Туру / Всеволоду, // Владимиру / Игоревичу  
3 Здрави / князи / и дружина,  
4 покарана / за христьяны, // на поганыя / плъки!  
3 Княземъ / слава / а дружинѣ!

Поэзия или проза? Проза в поэтическом облачении или наоборот? Возможно, что наши теперешние сомнения происходят от недостаточного знания гаммы писательских приемов, которые использовались в Древней Руси, и в будущем будет легче найти ответ на эти вопросы. Однако уже сейчас кажется непродуктивным различать категории *поэзии* и *прозы*. В целях нашего исследования считаю рациональным учесть возможность сосуществования

риторических эффектов, которые в художественной сегментации явно находят общий знаменатель.

С другой стороны, то, что одни и те же ритмико-синтаксические формулы могут порождать различные эффекты — то приобретая силу поэзии, то почти подчеркивая разговорный тон повествования в прозе — станет совершенно ясным тем, кто сравнит эти отрывки из «Слова о полку Игореве» с некоторыми отрывками из летописей, рассказывающих ту же историю.

*Лаврентьевская летопись*

- 2 Половци же / услышавше  
 4 всю / землю / Русскую / идуще,  
 2 бѣжаша / за Донъ.  
 4 Святославъ же / слышавъ / ихъ / бѣжавшихъ,  
  
 4 възвратиса / къ Киеву / со всею / князьею.  
 3 И разидошася / въ страны / своя.  
 4 Половци же / услышавше / ихъ / отшедшихъ,  
 3 гнаша / отди / къ Переяславлю.  
  
 4 И взяша / всѣ / городи / по Сули,  
 4 и у Переяславля / бышаша / весь / день.

*Ипатьевская летопись*

- 3 И тако / идяхоуть / тихо,  
 3 собирающе / дружиноу / свою.  
  
 5 Бяхоуть бо / и оу нихъ / кони / тоучни / велии.  
 4 Идоущимъ же / имъ / к Донцю / рѣки,  
 5 в годъ / вечернии / Игорь жь / возрѣвъ / на небо,  
 4 и виде / слънце / стояще / яко мѣсець,  
 5 и рече / боляромъ / своимъ / и дружинѣ / своим  
 4 видите ли / что есть / знамение / се?  
  
 4 Они же / оузрѣвше / и видиша / вси,  
 4 и поникоша / главами / и рекоша / моужи...

Как «облачение не создает монаха», так тип сегментации не создает ни прозы, ни поэзии. Однако бесспорно, что в древнерусских текстах мы находим часто одно и то же облачение, под которым могут скрываться и проза, и поэзия.

Можно было бы подумать, что православные славянские книжники веками использовали православные изоколические структуры,



не прибегая к таким «специальным эффектам», которые, как рифма, только в пору виршей открыли путь *новой поэзии*. Однако и этот интерпретационный тезис не поможет подтвердить обвинение в неодолимой апоэтичности, которое часто выдвигается против литературы православного славянского Средневековья. Только тот, кто продолжает ограничиваться частичными представлениями о «древнерусской» традиции, упуская из виду как раз взятый в целом эволюционный процесс, который характеризовал писательские тенденции православного славянства, может не принимать во внимание документы изысканной риторичности, дошедшей до нас из Сербии Доментиана или из тырновской Болгарии патриарха Евфимия. Вот, например, начало «Похвалы Константину и Елене» Евфимия:

5 Сл(ъ)нца / свѣтлѣши / настоящее / показа се / тръжество,  
5 въсѣх / просвѣщаючи / мысли / и доуше / веселещи.

4 Оно бѡ / въ д(ь)ни / тѣчию / сѣдеть,  
3 нощю же / покръвено / бываетъ  
4 се же / и дѣнью / и нощю / сѣдеть  
3 и въсехъ / къ ревности / подвижеть.

3 Кто бѡ / не оудивит се / и похвалить  
3 толикымъ / благым / виновнагоѡ

В этом случае изоколическая регулярность ударений — это только одно из использованных риторических украшений. Полные рифмы *сѣдеть — бываетъ — сѣдеть* предвосхищает за три века технический приемы рифмованных виршей. С другой стороны, не менее показательно не столь точное, очаровательно неопределенное сплетение звуковых соответствий в ассонансе: *тръжество — веселещи — подвижеть — похвалить*.

Пройдет еще двести лет, и после упадка средневековой Болгарии и Сербии, в Смутное время и после него восточные славяне вновь вернутся к искусству рифмы. Обычно считается, что они сначала создали рифмованные *вирши* без внутренней меры (*неравносложные стихи*) и только позже начали заботиться о вычислении слогов вплоть до извращения самого своего внутреннего поэтического голоса (который, однако, к счастью, продолжал жить в «народе»), запутав его в препонах польской системы силлабизма.

Мне кажется, что такого рода схема неточна. Более внимательный анализ позволяет нам определить в этих *неравносложных стихах* наличие именно старых изоколических структур. Первым примером

может служить манера стихотворства Ивана Наседки (1570—1660). На первый взгляд кажется, что длинные *вирши* не подчиняются никакому внутреннему правилу (Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII веков / Под ред. А. М. Панченко и В. П. Адриановой-Перетц. Л., 1970. С. 58). Только парные рифмы соединяют их в ряды двустий. Количество слогов меняется, и, несмотря на регулярное использование рифмы, интонация весьма прозаична. Однако все управляется тоническим изоколизмом. Указываю в скобках справа количество слогов, а слева, как обычно, количество ударений в каждой строке-колоне, для того чтобы стала яснее разница между чтением с учетом изоколизма и чтением с учетом количества слогов:

- 6 Дива / убо / есть / велика / та палата / видети, (15)  
 6 Христианом же / истинным / зело / ю / достоин / ненавидети,  
 (18)  
 6 Златом / убо / и серебром / много / устроена / телеснаго та, (18)  
 6 В них же / тайна / блудная / вся / открыта / срамота, (15)  
 6 Их же / блудним / рачителем / в виде / зрети / утешно, (15)  
 6 Конец же / зрения / есть / мучение / вечно / безутешно. (15)  
 6 В толику / убо / гордость / король он / Христианус / прозыде,  
 (18)  
 6 Яко же / и сатана / на северныя / горы / мыслию / възде... (19)

Казалось бы, подсчет слогов указывает на слабо выраженную симметрию, как будто бы «поэт-ученик» безуспешно пытается овладеть силлабической регулярностью. Однако разумнее думать, что дезорганизованная последовательность одинакового количества слогов — это не что иное, как второстепенное и незначительное отражение ударно-изоколической симметрии, на которой основана в основном *рифмованная речь*.

Действительно, стихотворные приемы Ивана Наседки весьма грубы. Трудно согласиться с идеей, что такое неумелое использование рифмованных сегментов представляет собой прогресс по сравнению с формальными приемами, которые породили в балканском православном славянстве в XV в. красноречие Евфимия Тырновского.

Поскольку проделанные до сих пор мною выборки ограничены, любое обобщение несвоевременно. Во всяком случае, не думаю, что изоколический принцип отражает в целом все ритмо-синтаксические приемы, использованные в древней литературе. Ни средневековая проза, ни поэзия в *виршах* не следуют с постоянством изоколическим схемам. В стихах Наседки ударный изоколизм тоже появляется и

исчезает без четких правил. То же самое можно сказать о других приверженцах рифмы начала XVII в., например о Иване Хворостинине (умер в 1625 г.), в чьей рифмованной поэзии нетрудно найти примеры полномерного использования наиболее традиционных схем изоколизма:

5 Аз / обличитель / бых / ереси их / издавна (13)

5 И хотех / убо / нечто / оставити / народу; (14)

3 Христианскому / священному / роду; (11)

4 Но злы / быша / сопостатныя / породы, (12)

4 Смутили / наши / блаженныя / роды. (11)

4 Прострох / руку мою / на спасение, (11)

3 На еретическое / известное / потребление. (15)

5 И въместо / чернил / быша / мне / слезы, (11)

5 Зане / окован / бех / того ради / железы. (13)

Основное различие между рифмованными *вирилами* XVII в. и рифмованными *колонами* в древней прозе состоит в *типе* использованной *рифмы*. В древнерусской прозе тоже находим пример того же *рифмованного изоколизма*, который мы заметили в тексте болгарина Евфимия. Напомню по этому поводу только один отрывок из «Повести о разорении Рязани Батыем», хорошо известный русистам, потому что его цитирует Н. К. Гудзий в своей «Истории древней русской литературы» именно как пример *ритмического склада*. Изоколическое чтение не только подчеркивает ритмические особенности, на которые ссылается Гудзий, но и выявляет глагольные рифмы, риторическая функция которых не очень отличается от функций, которые мы наблюдаем у Евфимия:

3 великую / княгинию / Агрилену,

3 мать / великаго / князя,

5 з снохами / и с прочими / княгиниemi / мечи / исекоша;

5 а епископа / и священнический / чин / оню / предаша,

3 во святей / церкви / пожгоша,

4 а иней / многи / от оружия / падоша;

3 а во граде / многих / людей

4 и жены / и дети / мечи / исекоша;

3 и иных / в реце / потопиша,

4 и ерей, / черноризца, / до останка / исекоша;

5 и все / узорочие, / нарочитое / богатство / Резанское,  
5 и сродника / ихъ / Киевское / и Черниговское / поимаша...

Хотя и ясна разница художественного уровня между тем, что мы можем назвать высокой *поэтической прозой* Евфимия Тырновского, и более приглушенной и условной *ритмической прозой* этой «Повести», однако кажется, что использование глагольных форм в контексте, построенном на изоколической сегментации, представляет собой прием, широко использовавшийся в писательском творчестве. При внимательном взгляде основная роль *приема* остается одной и той же у Наседки и у Хворостинина, но с той разницей, что использованный тип *рифмы* может иметь определяющее значение в деятельности стихотворцев XVII в. На место использования глагольных *рифм* приходит широкое использование *рифм с существительными*. Если речь идет на самом деле о глубоком и устойчивом обновлении (что можно будет установить, благодаря более широкому текстологическому анализу), мы сможем заметить в этом факте признак более глубокой эволюции от *поэзии* к *прозе*. Это подтвердило бы во всяком случае, что наши поиски корней и даже прототипов нового стихосложения в древней прозе имеют основания.

Если, с одной стороны, есть основания для того, чтобы проследить определенную эволюционную последовательность между средневековой манерой писания в прозе и регулярным использованием настоящих стихов в XVII в., то мы не должны из-за этого уменьшать значение общего большого обновления, которое привело к формированию новой литературной системы в XVII в. Первые восточнославянские стихотворцы XVI—XVII вв. начали использовать риторические принципы и методы — в определенной мере происходившие от культуры позднего гуманизма, — которые старая Русь традиционно отвергала. «Поганые хитрости» Запада распространились прежде всего благодаря польско-украинскому посредничеству и вошли не только в школы иезуитского типа, но и в антикатолические школы братств. Таким образом — со времени изолированной «Риторики» Макария до периода окруженного почтением преподавания Феофана в Могиланской Академии — настоящая *теория литературы* пришла на место старинного литературного учения, которое веками основывалось на изучении Священного Писания и отцов церкви. Необходимо задать себе вопрос, действительно ли и в какой мере подобный культурный поворот, в ходе которого произошло также и *первое зарождение* русской поэзии в XVII в.,

позволил включение в новую риторическую систему старых писательских приемов. Этот вопрос должен быть рассмотрен скорее с помощью текстологического анализа, чем в рамках общей истории литературной цивилизации.

Хотя я и не думаю, что при наших теперешних знаниях можно позволить себе обобщения, мне кажется, что можно извлечь довольно значительную информацию из анализа весьма показательного текста. Речь идет о «*Carmen serpentinum*» Евстратия (1613), опубликованного Панченко в его ценной антологически русской поэзии XVII в. (цит. соч. С. 39—40). Этот столь сложный памятник словесного искусства, построенный по греко-латинским образцам, характерным для позднегуманистической дидактики, скрывает в себе четкую изоколическую структуру старого образца, и мне кажется, что этот факт имеет значительный интерес. Текст Евстратия так воспроизведен Панченко:

Едино	Славимо	му	Богу в Трои	цы							
			в едини								
Безначаль	Сыну сначала	нуму	от	цу	без	от	отца	без	матери	не	ро-
			...		от			без		по	жденну
Отцю же и сынови	Богу равнопрестоль	ну	духу животворя	щу							
			святому всясвяты								
Богу в бо	В простом сло	зе	свету от све	та							
			в вечная ле								
Воспева	Велича	ние	и сла	ва	честь поклоне	ние					
			держа		благодаре						
Благословив	И способив	шему	на	чати	сей Алфо	вит					
			скон		и сосло						

Сам Панченко в примечаниях дает нормальное чтение стихотворения, ставя в колонну двенадцать *вишней*, отличающихся по длине, но хорошо оркестрованных регулярной последовательностью рифмованных пар:

Единому богу в Троици,  
 Славивому в единицы;  
 Безначальному отцу, без отца, без матери не рожденну,  
 Сыну сначаланому, ... цу, от отца без матери порожденну;  
 Отцю же и сыновину, духу животворящу,  
 Богу равнопрестольну, святому всясвятышу;  
 Богу в бозе свету от света,

В простом слозе в вечная лета  
 Воспевание и слава. Честь, поклонение,  
 Величание, держава, благодарение,  
 Благословившему начати сей Алфовит  
 И способившему скончати и сословит.

Мое чтение предполагает более длинный текст (22 строки), в котором очень ясно видна изоколическая сегментация, отмеченная композиционными схемами (простые и чередующиеся ряды с изменчивым распределением), хорошо известными во всей литературе православного славянства. При моем чтении текст удлинняется, потому что словесный «змей» прослеживается во всех своих поворотах для того, чтобы обнаружить все фонические и семантические эффекты, порождаемые синтаксическими сочетаниями. На практике я читаю дважды там, где Панченко считает достаточным читать один раз. Думаю, что повторение требуется не только содержанием, но и формой сочинения Евстратия:

2 Единому / в единицы,  
 2 Славимому / в единицы,  
 3 Единому / богу / в Троицы,  
 3 Славивому / богу / в Троицы;

5 Безначальному / отцу, / Без отца, / без матери, / не рожденну;  
 5 Сыну / изначальному / от отца / без матери / порожденну;

4 Отцю же / и сыновину / духу / животворящу,  
 4 Отцю же / и сыновину / святому / всесвятящу;  
 4 Богу / равнопрестольну / духу / животворящу,  
 4 Богу / равнопрестольну / святому / всясвятящу;  
 4 Богу / в бозе, / свету / от света,  
 4 Богу / в бозе / в вечная / лета,  
 4 В простом / слозе / свету / от света,  
 4 В простом / слозе / в вечная / лета.

4 Воспевание / и слава, / честь, / поклонение,  
 3 Воспевание / и держава, / благодарение,  
 4 Величание / и слава, / честь / поклонение,  
 3 Величание, / держава, / благодарение

4 Благословившему / начати / сей / Алфовит,  
 3 Благословившему / скончати / и сословит,  
 4 И способившему / начати / сей Алфовит,  
 3 И способившему / скончати / и сословит.

Здесь трудно провести границу между старой и новой теорией красноречия, между трудом по *плетению словес*, которое напоминает слово-молитву исихастов, и трудом нового риторика, очарованного семантической синтаксической игрой *carmen serpentinum*. Трудно сказать, открывает ли Евстратий новые методы красноречия или чудеса латинского Средневековья, оставшиеся неизвестными до тех пор в его стране. Во всяком случае, тут мы оказываемся в другом мире, в литературном мире, открытом приемам, которые в свое время могли быть преследуемы и отвергнуты как бесовщина. Однако, можно сказать, что зарождающаяся новая поэзия, прежде чем украситься новыми побрякушками и лентами, еще воспринимается на старый манер.

Поэзия Евстратия, Хворостинина и Наседки представляет собой переходный этап, называемый обычно *пресиллабическим*. Такие остатки древнерусских *хитростей*, как тонический изоколизм, становятся в ней незначительными по мере постепенного утверждения силлабического стихосложения. Новый силлабический стих благодаря своему хорошо отрегулированному внутреннему строю, может, действительно, отмечать настолько точные ритмо-синтаксические сегментации, что становится ненужным использование других указаний. Но это не всегда так.

Стих, построенный из слогов, расположенных по раз установленным схемам и четко выделенный рифмой, становится как бы независимым организмом, который не нуждается больше в том, чтобы зависеть категорически и исключительно от мыслительного процесса. Он не вьется больше, как плющ, за логической конструкцией, а создает сам, как дерево, собственный, хотя и ограниченный, пейзаж общения. Логическая и риторическая сегментация не обязаны больше поддерживать друг друга, как в изоколических структурах. Поэтому происходит переход логического сегмента из одного стиха в другой благодаря, в частности, приему *enjambement* (переносу).

Бывают случаи, в которых это одновременное наличие в структуре стихотворения несовпадающих стиха и логического сегмента выдает, что в силлабических текстах XVII, и даже начала XVIII в. продолжают существовать изоколические схемы.

«Первоначальное» выражение как будто образовано из ударных колонов по машинальной привычке, почти ставшей уже естественной манерой располагать параллельно компоненты мысли одинаковыми сегментами. Затем эта речь упорядочивается по вторичным размерам метрической структуры. Не знаю, составляют ли эти

случаи исключение или они так распространены, что составляют риторический тип. Во всяком случае, вот каким образом это одновременное наличие стиха и изоколической структуры регулируется *enjambement* (отмечаю курсивом) в стихотворении Симеона Полоцкого (см. Калачева С. В. Эволюция русского стиха. М., 1986. С. 89). Сначала читаем текст в его «нормальном» графическом расположении, как этого требует структура рифмованных стихов:

Аще не тщится игрец *натягати*  
 струны, во гуслах та не может *дати*  
 сладкого гласа; тако силы тела  
 невождержанна не дают весела  
 богови гласа; убо *сохранити*  
 воздержание, тем богу служить.

Затем расположим этот текст по логическим сегментам, выделяя заглавными буквами рифмующиеся слова так, чтобы одновременно иметь наглядное представление о том, чем отличается от этой сегментации та, которая требуется для стихотворной структуры. Эта операция выявляет совершенно изоколическое расположение логической структуры, производя, таким образом, впечатление скрытой структуры, почти риторического палимпсеста:

5 Аще / не тщится / НАТЯГАТИ / струны,  
 5 во гуслах / та не может / ДАТИ / сладкого гласа;

4 тако / сылы / ТЕЛА / невождержанна  
 4 не дают / ВЕСЕЛА / богови / гласа;

3 убо / СОХРАНИТИ / воздержание,  
 3 тем / богу / СЛУЖИТИ.

Такого же рода структурную «рентгенографию» можно применить к тексту Антиоха Кантемира (1708—1744), самого знаменитого из «диссидентов» обновительного движения, которое привело к радикальным и вызвавшим столь яростные споры законодотворческим предложениям Тредиаковского и Ломоносова. Начнем опять с чтения стихотворения в его первоначальном виде (см.: Калачева С. В. Цит. соч. С. 92). Затем выделим посредством иного графического расположения логическую сегментацию, которая и в этом случае имеет четкую (хотя и неявную на первый взгляд) изоколическую сегментацию. Кроме выделения курсивом *enjambements*, отмечаю здесь жирным шрифтом две синтаксически-композиционные особенности: а) вступительные слова, *мудрый первосвященник*, должны быть



прочитаны как восклицание: (*Sapiens ille sacerdos summus!*), как риторически независимый сегмент, хотя служат для грамматической связи (ему же... ему же...) последующих хвалебных высказываний; б) между сказуемым *показа* — которым начинается четвертый стих — и подлежащим *Феофан* — которым начинается пятый стих — находится оборот, зависящий от подлежащего *Феофан*: жирный шрифт помогает выделить единство предложения (*показа Феофан*), которое, будучи разделенным на два стиха, требует от читателя *передвижения* от сегмента к сегменту, функционально сходного с тем, какого требует *enjambement*.

Мудрый первосвященник! Ему же *Минерва*  
*откры* вся сокровенна и все, что *исперва*  
в *твари бысть* и днесь уже мир весь исполняют,  
*показа*, изъяснив ти отчего бывают,  
**Феофан**; ему же известно, что *знати*  
*может* человек, и ум человекъ поняти.

Мудрый первосвященник!  
5 ему же / МИНЕРВА / *откры* / *вся* / сокровенна;  
5 и все, / что / ИСПЕРВА / во *твари* / *бысть*  
5 и днесь / яже мир / весь / ИСПОЛНЯЮТ,  
5 *показа*, / изъяснив ти / отчего / БЫВАЮТ, / Феофан;

3 ему же / все / известно,  
3 что / ЗНАТИ / *может* / человек  
3 и ум / человекъ / поняти.

Мне кажется излишним настаивать на чисто экспериментальном значении такого типа анализа. Различие между *первоначальным* выражением и *вторичными* структурами стихосложения, конечно, не подразумевает идеи действительной последовательности фаз в создании текста, отличающихся одна от другой. Сосуществование двух схем, изоколической и стихотворной, доказывает, однако, что древние модели продолжали и постоянно действовали внутри риторической системы.

Не думаю, что само по себе мое теперешнее сообщение достаточно для того, чтобы наметить новый интерпретативный синтез многообразного процесса, в ходе которого зародилась и приобрела форму русская поэзия с XV—XVII до XVIII в. Я намеренно следовал по единственной линии, представленной изоколической традицией, потому что только так я мог рассчитывать на то, чтобы объяснить специфические проблемы, которым посвящено мое

исследование. Это не значит, однако, что другие исторические компоненты русского стихосложения и другие факторы его изменения и развития не заслуживают такого же внимания. Кроме изоколических структур древнерусские тексты передали нам немало прото-моделей поэзии: начиная с форм приспособления текста к интонациям литургического пения и с остатков записей устной поэзии до *кондакарного стиха*, исследованного Позднеевым, и до *молитвословного стиха*, так полноценно представленного К. Тарановским. Мне кажется, однако, что изоколические структуры именно благодаря их широкому распространению в прозе православного славянства в ходе веков представляют собой особенно благоприятную область исследования. Если то, что теперь мы можем предугадывать, примет более четкую форму благодаря более обширным, тщательным и углубленным исследованиям, мы не должны будем ограничиваться поисками спорадических оазисов поэзии в обширной *пустыне* древнерусской литературы, а должны будем искать именно в древней прозе — которая оказывается гораздо богаче формальными приемами, чем предполагалось несколько десятилетий назад, — многие корни новой поэзии.

# «Плетение словес» и литературные стили православных славян в позднем Средневековье\*

1. О природе и происхождении так называемого второго южнославянского влияния велось множество дискуссий. Уже с начала нашего века эта формулировка получила широкое распространение благодаря работам П. А. Сырку и К. Радченко, посвященным средневековой болгарской культуре, а также благодаря той интерпретации связей между южными славянами и древнерусской литературной цивилизацией, которую дал в одной своей работе 1894 г. А. И. Соболевский<sup>1</sup>. Поскольку в памятниках русской литературы, создававшихся в конце XIV — начале XV вв., появляются различные особенности, не характерные для произведений более раннего периода, логично было бы предположить, что новые приемы и новые понятия пришли к восточным славянам из Болгарии и Сербии. И действительно, в этих южнославянских землях наблюдался довольно значительный расцвет литературы и филологии, грубо оборванный турецким нашествием на Балканы. Хронологическое совпадение между политическим возвышением Москвы (Куликовская битва, 1380 г.) и закатом Сербии и Болгарии (битва на Косовом поле, 1389 г.; падение Тырново, 1393 г.) способствовало историческому проникновению этого «южнославянского влияния» в идеологическую схему, держащуюся на традиционной идее переноса (*translatio*) культуры из византийско-балканского мира в русские земли. Оговариваясь, что речь идет о «втором» влиянии, многие ученые настаивали на непрерывности процесса, начавшегося в X—XI вв. христианизацией Киевской Руси славяно-византийскими миссионерами — носителями «первого» влияния южных славян на русскую культуру. Хотя намерением первых русских исследователей, которые занялись изучением подобного рода связей, было прежде

---

\* Печатается по: *Picchio R. L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi // Studu slavistici in ricordo di Carlo Verdiani. Pisa, 1979.*

всего расширение перспектив исторического исследования, руссоцентристский характер такого подхода очевиден.

Более поздние исследования поставили под сомнение как новизну явлений, обнаруженных в русской литературе позднего Средневековья (прежде всего XV в., но развитие продолжалось в течение всего следующего столетия), так и их зависимость от упомянутого переноса культуры (*translatio*) с Балкан в Россию. Особенный резонанс получили в этой связи тезисы, выдвинутые Д. С. Лихачевым, согласно которым восточные и южные литературные стили этого периода должны быть включены в более широкую картину культурного обновления, определяемую Лихачевым как «восточно-европейское Предвозрождение»<sup>2</sup>. В ответ на традиционное мнение, что первый центр разработки и распространения характерных для «второго южнославянского влияния» литературных приемов должен быть идентифицирован с «Тырновской школой» XIV в., возглавлявшейся болгарским патриархом Евфимием, М. Мулич<sup>3</sup> заявил о существовании славянской и, в частности, сербской традиции, предшествовавшей болгарскому литературному и филологическому расцвету XIV в. Другие ученые настаивали на присутствии различных других компонентов в тех культурных феноменах, к которым возможно отнести формулировку «второе южнославянское влияние»<sup>4</sup>. В общем, у многих исследователей обнаруживается стремление объяснить появление многих предполагаемых формальных и понятийных новшеств православной славянской культуры XIV—XVI вв. развитием уже существовавших до этого тенденций.

Поскольку те культурные события и явления, о которых мы сейчас говорим, предлагается приравнять к «Возрождению» или к чему-то похожему на него, в интерпретирующих схемах славистов неотвратимо будут более или менее явным образом задействованы те историографические положения и категории, которые применялись для изучения так называемых византийских «Возрождений» IX и XIV вв. И действительно, для разговора о *церковнославянской языковой общности*, соответствующей духовной общности православных славян, мы можем использовать, хотя бы частично, схемы, аналогичные тем, что применялись для изучения «византийского Commonwealth» (определение Д. Оболенского)<sup>5</sup>. На применении именно этих терминов и понятий (*церковнославянская языковая общность* и *Slavia orthodoxa*) я и настаивал в течение последних пятнадцати лет, стараясь, с одной стороны, преодолеть русско-, болгарско- или сербоцентристские интерпретации, а с другой — ограничить четко

очерченным этноязыковым и духовным пространством наднациональный взгляд на проблему, предложенный Д. С. Лихачевым<sup>6</sup>. По моему мнению, те культурные и литературные течения, чье появление объяснялось ранее результатом воздействия «второго южнославянского влияния» на русскую цивилизацию, могут быть гораздо лучше изучены, если мы возьмем в качестве отправной точки православную славянскую традицию, объединяющую как южных, так и восточных славян и получившую выражение на общем для них языке культуры.

1.1. Возможно, слишком много исследований было посвящено историко-культурному положению рассматриваемых явлений, т.е. их происхождению и их возможной зависимости от различных политических или религиозных обстоятельств, вместо того чтобы дать им сначала определение, основывающееся на аналитическом описании их компонентов. Наиболее слабым местом остается, по видимому, то, с чего дискуссия начала свое движение примерно семьдесят лет назад: описание формальных стилей и приемов, распространившихся между XIV и XV вв. в литературе балканских и восточных славян. Специалисты в различных филологических дисциплинах сделали многое: выявили изменения, которые в этот период затронули технику письма<sup>7</sup>, художественное оформление рукописей<sup>8</sup>, орфографию<sup>9</sup>, грамматические нормы<sup>10</sup>, некоторые аспекты риторической техники<sup>11</sup>, отношения между «новым стилем» и такими духовными течениями, имевшими большое значение для всего православного мира, как исихазм<sup>12</sup>, возможное влияние государственных и династических устремлений на идеологию писателей<sup>13</sup>, а также некоторые соответствия между литературой и изобразительными искусствами<sup>14</sup>. Однако только в последнее время и все еще не самым удовлетворительным образом были предприняты попытки определить, в чем же именно заключался «новый стиль», т.е. новая (или предполагаемая таковой) манера письма. Годами дело практически ограничивалось замечаниями, что в эпоху так называемого второго южнославянского влияния авторы прозаических сочинений на церковнославянском языке (действовавшие в рамках различных местных традиций, более или менее поддающихся влиянию унифицирующих нормативных тенденций XIV—XV вв.) применяли напыщенный, орнаментированный, запутанный стиль, следуя архаизирующим нормам, вдохновляемым некой новизной языкового пуризма.

В настоящее время благодаря исследованиям таких филологов и критиков, как О. Ф. Коновалова, Д. С. Лихачев, М. Мулич, Ф. Вигзель и В. П. Зубов, мы окончательно убедились в необходимости строгого формального анализа<sup>15</sup>. Наиболее успешные результаты этих исследований достигнуты в изучении семантической функции синтаксических структур, ритмичности как базового элемента приемов, используемых особенно в гомилетике и агиографии, а также применяемых в патристике и библейских текстах моделей. Речь идет, однако, о типичных не только для «второго южнославянского влияния» или «восточноевропейского Предвозрождения», или «православного славянского Возрождения» — как угодно назовите, — явлениях. Те же самые категории могут быть применены к разным областям и периодам православной славянской литературы, от Киевской Руси через Сербию Неманей и тырновскую Болгарию эпохи византийского Палеологовского Ренессанса, до русских земель времен провозглашения московской автокефалии, конца Византии и расцвета западного Гуманизма<sup>16</sup>. Следует поэтому выяснить, могут ли — а если могут, то каким образом — традиционные приемы и методы, которые сами по себе не являются чем-то особенным и необычным, превратиться в составную часть новаторских и несущих индивидуализирующую функцию приемов в контексте данной литературной цивилизации. Прежде чем пытаться делать какие-либо обобщающие или окончательные выводы, будет полезно рассмотреть эти приемы и методы, пользуясь критериями аналитической филологии.

2. Ритм и синтаксические структуры, сами по себе и в их функциональном взаимоотношении, являются основными компонентами стиля, понимаемого как синтез формальных приемов выражения. В средневековой литературе православных славян эти компоненты приобретают особое значение, учитывая многовековую традицию употребления базовых ритмико-синтаксических структур, основанных на метрическом *изоколоне*<sup>17</sup>. Имея перед собой прозаический текст, поддающийся разложению на метрические изоколоны, эквивалентные логическим и синтаксическим единицам, мы получаем возможность разложить на составные и стилистическую основу такого текста, исследуя ее внутреннюю фактуру в соответствии с объективно контролируемыми критериями. Проще говоря, выявление расположенных рядами *колонов* позволяет нам изучить фактуру и функцию *частей*, чтобы увидеть, как «устроен» и как «действует» «формальный механизм».

Изоколические структуры как таковые не являются типичными только для какого-либо периода или какой-либо особой области распространения православной славянской литературы. И все же их присутствие свидетельствует о наличии весьма важной структурной константы, лежащей в основе поэтической грамматики. Если нам удастся выделить различные *типы* изоколической структуры, связанные с особыми синтаксическими функциями и специфическими семантическими понятиями, то мы сможем приблизиться к первой цели нашего исследования, заключающейся в выявлении отличительных черт стиля.

Конечно, этот способ ведения исследования еще слишком нов для того, чтобы быть полностью принятым в своих методологических предпосылках. Нам могут возразить, что действительность существования и важность роли изоколических структур в православной славянской прозе еще недостаточно доказаны и что применяемые нами критические методы находятся пока что в экспериментальной фазе<sup>18</sup>. Надеюсь, однако, что используемый и обсуждаемый в этой статье материал, со специальной ссылкой на стили так называемого второго южнославянского влияния, может предоставить новые доказательства общей важности изоколических структур при изучении значительной части православной славянской литературной традиции от ее начала и до порога Нового времени<sup>19</sup>.

2.1. Изоколические структуры, употребление которых характерно, по-видимому, для значительной части наиболее ранней средневековой славянской прозы, предстают перед нами в виде ритмической канвы, подчеркивающей и в то же время обуславливающей синтаксическую структуру. Можно предполагать, что их функция заключалась в том, чтобы вести читателя-декламатора к пониманию смысла текста, следуя устойчивой схеме логического развертывания. Это, например, относится к древней «Легенде о Св. Венцеславе» (по глаголической версии Люблянского breviaria 161):

- 2 ... И **взраст** / **Већеслав**
- 4    **наче** / **строити** / **люди** / **свою**
- 2    **благодѣтию** **же** / **божичю**
- 2    **Већеслав** / **кнез**
- 4    **не такмо** / **кн'иги** / **навиче** / **добрѣ**
- 2    **на и вѣрою** / **свршен бѣ**
- 4    **Всѣм** **же** / **нишчим** // **добра** / **твораше**
- 4    **нагию** / **одѣваше** // **лачущю** / **питѣваше**

- 4 страніе / примаѣ // по еван'елску / гласу  
 3 Вдовиц же / не дадеѣ / обидѣти  
 4 люди все / убогіе / и богатиѣ / миловаше  
 3 Богу / работающим / служаше  
 4 цркви / многіе / златом / крашаше  
 3 Вѣруе / убо / в Бога  
 3 всем / срцем / своим  
 3 вса / благая / твораше  
 3 яже / колиждо / можаше...<sup>20</sup>

Ритмическая индивидуальность двух-, трех- и четырехударных колонов подчеркнута здесь очевидной аллитерационной переключкой и рифмой. Тот, кто «декламирует» этот текст, полностью доверяясь ритмико-фонетической структуре, может увидеть логические связи, не прибегая отдельно к синтаксическому анализу. Другими словами, для того чтобы «понять», достаточно уметь «декламировать», и наоборот — можно «декламировать», не «поняв» заранее. Отметим, кроме того, что эффективность применения ритмической канвы усиливается, если периоды распределяются на отрезки из трех и четырех колонов симметрично, как на «строфы».

В тех случаях, когда речь была риторически не очень изысканна, а также когда основную ритмическую структуру нужно было приспособить к технике цитирования (что оставляло меньше свободы писателю-компилятору), присутствие уже стандартизированных к тому времени традицией изоколических рядов позволяло читателю «декламировать» текст, выводя его толкование из правильной сегментации ритмических единиц. Посмотрим, например, начало восьмой главы «Жития Мефодия», в котором приводится знаменитое (и сомнительной подлинности) папское послание:

- 3 Посълавъ же / коцель / къ апостоликоу  
 5 проси / меѡодія / бл̑женаго / оучителя / нашего  
 3 да бы / и юмоу / ѿпустилъ  
 5 и рече / апостоликъ / не тебе юдиномоу / тъкъмо  
 5 нъ и всѣмъ / странамъ / тѣмъ / словѣньскимъ / сѣлю  
 5 и оучитель / ѿ ба / и ѿ стго / апостола / петра  
 5 първаго / настольника / и ключедърѣца / пр̑ствию / нб̑ьномоу.  
 4 И посъла / и написавъ / епистолию / сию:  
 4 Андрианъ / еп̑спъ / и рабъ / божи  
 3 къ ростиславѣ / и сто̑пълкоу / и коцѣлю  
 3 слава / въ вышньихъ / бо̑  
 4 и на земли / миръ / въ челоуцѣхъ / бл̑говоление.  
 4 ѡко / о васъ / д̑ховнаѣ / слышахомъ



3 нынѣ / же / жадахомъ / съ желаниємъ  
 4 и млтвою / вашего / ради / сїсєнїя  
 3 како ѡсть / въздвигль / гѣ  
 4 срѣца / ваша / искати / юго  
 5 и показаль / вамъ / ѡко не тѣкѣмо / вѣрою  
 5 нѣ и бл҃гыми / дѣлы / достоятъ / слоужити / боу...<sup>21</sup>

Следование за разбивкой, структура которой подсказывалась уже известными ритмическими образцами, вне всякого сомнения также способствовало правильному чтению и интерпретации более сложных риторических формул, которые с самого начала существования христианской традиции на Руси славянские писатели переносили из византийской гомилетики, стараясь трансформировать сложные синтаксические построения в ряды ритмико-логических сегментов. Наличие «ритмического ключа» облегчает, например, понимание вступления к «Литургическому чтению о Святых Мучениках Борисе и Глебе», принадлежащему перу Нестора:

3 Владыко / Господи / Вседержителю  
 3 створивый / небо / и землю  
 3 и вся / яже / на ней  
 3 Ты / и нынѣ сы / Владыко  
 3 призри / на смирение / мое  
 4 и подай же / разумъ / сердцю / моему  
 4 да съповѣдь / оканьный азъ / всѣмъ / слушающимъ  
 6 жития / и мучения / святу / страсотерпцю / Бориса / и Глѣба.  
 6 Но о Владыко / вѣси / грубость / и неразумие / сердца / моего,  
 5 но надѣюся / твоему / милосердию / и молитвы / ради  
 5 святою / мученику / Бориса / и Глѣба  
 5 елико / слышашъ / отъ нѣхъ / христолюбець / то да исповѣде.  
 5 Нѣ да послушайте / братие / не зазрите / грубости / моей...<sup>22</sup>

2.2. В южнославянских текстах более позднего происхождения, в которых принято узнавать основные характеристики изощренного стиля, распространившегося с Балкан в Россию во времена «второго южнославянского влияния», изоколические структуры тонического типа также остаются в основании синтаксической конструкции. Легко, однако, заметить, что их риторическая структурированность другого рода. Периоды более сложны, лексика расплывается в синонимических рядах, система сочиненных предложений строится не так, как в более старых текстах, отличающихся частым преобладанием паратаксиса, сложные глагольные формы перемежаются зависимыми именными формами, и сама ритмическая структура, столь изощренная риторически, стремится ускользнуть из-под

контроля читателя-декламатора. В целом можно сказать, что эти тексты весьма и весьма сложны для понимания. Неопытному читателю придется приложить немало усилий для их расшифровки, и это будет довольно затруднительным занятием, потому что мы не знаем «шифра», т.е. той структурной схемы, на базе которой они выстроены.

Внимательно присмотревшись, придется сказать, что ни одна из вышеперечисленных особенностей не может быть признана в качестве характерной черты, присущей исключительно текстам этой литературной эпохи. Для определения этих формальных приемов обычно прибегают к формуле, взятой у русского писателя XIV—XV вв. Епифания Премудрого, который говорит о «плетении глаголь», т.е. о «плетении словес»<sup>23</sup>. Вернемся к истинному значению этого слова. Следует, однако, сразу же отметить, что это определение, взятое в качестве научного термина, явно страдает тавтологичностью. Если наша задача заключается в том, чтобы понять, в чем состоит особенность определенной манеры письма, то присвоение этой манере условного обозначения никак не может стать ее решением. Мы должны задать себе вопрос: каким литературным приемам соответствует так называемое «плетение глаголь»? Так как понятие «плетение» нам неясно, оно нуждается в определении посредством исследования отношений между рассматриваемыми нами «словесами», т.е. прибегая к формальному анализу текстов.

Уже у сербских писателей XIII в. появляется тенденция избирать более сложные и размытые конструкции, чем те, которые использовались в первые века существования православной славянской традиции. Это не значит, что в начальный период существования у них христианской литературы южным славянам были неизвестны различные приемы «ухищренного» стиля (*хатаσκευή*), напрямую следующие византийским образцам. В Сербии Неманей, однако, эти стилистические ухищрения обретают более четкие функциональные признаки, ассоциируясь с местными типами литературного творчества — такими как жития политических и религиозных деятелей. На этом культурном фоне, где главную роль играли монастырь и царский дворец, особую важность приобретает использование синонимических градаций и аллитерационных групп, подчеркивающих поиск «истинного», т.е. идеального, выражения, лежащего вне вещественной оболочки слов<sup>24</sup>. На первый взгляд, этот вид поисков словесного выражения, основанный на внушительном сближении значений и звуков, а не на уверенности



Поэтому, рассказав о своем смущении, повествующий голос останавливается, ритмически «отменяет» то, что было сказано до этого, и «заменяет» первое слово новым, которое только теперь открывает ритмико-логическую единицу пятиударного колона.

Тот же самый прием, т.е. тот же вид риторической паузы, открывает последний колон. «Замена» выражения «по неже» (= «по которой / потому что») на «оть нее» (= «от нее», т.е. от Троицы) подчеркивается здесь аллитерационной игрой, которая устанавливает звуковую и семантическую связь с первой единицей предшествующего колона («еиже» = «которая»), в свою очередь подчеркнутой звуковой переключкой с «оть нее» (= «от нее») в том же колоне.

В противоположность тому, что мы видели на примерах стандартных изоколических структур самого раннего периода, самой по себе просодической схемы здесь уже недостаточно для того, чтобы указать на смысл. Если для того, чтобы «понять» ранние тексты, нужно было «декламировать» их в соответствии с известными ритмическими образцами, то в данном случае, чтобы правильно «продекламировать» текст, следует прежде «понять» внутреннюю семантику синтаксической и риторической структуры. Перед нами, таким образом, пример глобальной инверсии отношений между ритмом и функцией значения. Явления такого типа могут иметь различительное значение, поскольку характеризуют особый формальный прием даже при устойчивом сохранении уже ассимилированных традицией схем.

2.3. Типичность этой особой манеры применения пауз внутри изоколической схемы подтверждается в риторическом контексте стилей так называемого второго южнославянского влияния ее развитием и усовершенствованием в произведениях Тырновской школы XIV в. Перед нами фрагмент прозаического текста болгарского патриарха Евфимия:

- |     |   |                                     |                                    |
|-----|---|-------------------------------------|------------------------------------|
|     | 3 | ...врѣмени же / малу / прѣшедшу     |                                    |
|     | 3 | прѣходить / отъ тѣду / въ ино мѣсто |                                    |
| (5) | 3 | { идеже / пештерѣ / обрѣтъ, //      |                                    |
|     | 2 | { тамо / <b>въселисе</b> : //       |                                    |
|     |   | (3) <b>прилагаа</b> //              | (2) труды / къ / трудомъ           |
|     |   |                                     | (2) и къ желаниу / желание         |
| (5) |   | (3) <b>сълагаа</b> //               | { (3), якоже / любодѣлнаа / пчела, |
|     |   |                                     | (2) медъвныа / съты                |
|     |   | (3) и полагаа //                    | (2) въ съкровиштехъ / срѣдечных.   |
|     | 3 | въ сихъ / убо / ту сжшту            |                                    |

3 сынъ / брата / его

3 отца / и матери / утаивша

(4) **приде** / **въ пустыня** // (2) идеже / прѣподобныи //

(2)

прѣбываа / бѣ

(4) **и много** / **трудься** (2) едва / **възможе** //

(2)

того / **обрѣсти**...<sup>26</sup>

Идея «плетения словес» приобретает в этих сложно построенных периодах тырновского патриарха еще более конкретный смысл, чем у Доментиана. Мы видим, как в основную структуру изоколических рядов, состоящих из двух- или трехударных сегментов, вплетаются вторичные структуры, поддерживаемые глагольными формами, которые, в свою очередь, располагаются изоколическими рядами внутри подчиненного предложения. После двух начальных трехударных колонов третий колон, также трехударный, логически дополняется до сложного пятиударного колона благодаря завершающему значению следующего колона/полуколона, представляющего собой род конечной клаузулы («где нашел / пещеру // и там поселился»: «идеже / пештерж / обрѣтъ // тамо / **въселисе**»). Этот же самый колон-концовка связан, кроме того, с рядом следующих за ним логико-ритмических сегментов, так что мы можем прочесть это как еще один пятиударный колон, имеющий следующий состав: «тамо / **въселисе** / **прилагаа** / труды / къ трудомъ». То же самое можно сказать и о последующих фрагментах, управляемых глагольными формами «собирая» («**сълагаа**») «и кладя обратно» («**полагаа**»). Таким образом, мы видим перед собой внутренние изоколические ряды, «порожденные» логической связью между первой глагольной формой «поселился» («въселисе») и идущими вслед причастиями, которые дополняют ее новой информацией. Эти три причастия, в свою очередь, управляют скандированными при помощи пауз ритмико-логическими рядами. В двойном колоне, управляемом формой «прилагаа», второй колон «замещается» первым с помощью ораторского приема, аналогичного тому, о котором мы уже говорили в связи с Доментианом. Таким образом, мы можем прочесть сначала «прилагаа / труды / къ трудомъ», а затем «[прилагаа] / и къ желаниу / желание», придавая скрытому повторению глагола ритмическое значение паузы. Оба способа прочтения дают нам трехударный колон, открывающий новый внутренний изоколический ряд, но вместе с тем по-прежнему включенный в ритм сложного пятиударного логического сегмента. Причастие «сълагаа» связывается,

находясь внутри трехударного сегмента, со вторым колоном подчиненного двойного колона: «сѣлагаа / медѣвнаа / сѣты». Такое прочтение требует, однако, чтобы было хорошо подчеркнуто значение вводного слова, отведенное первому подчиненному коlonу: «якоже / любодѣлнаа / пчела». Это подчеркивание подсказывается как значением, так и независимостью, которая придается этому коlonу / вводному слову тремя его ударениями: он не имеет надобности включаться в ритмический поток, движущийся от «сѣлагаа», а напротив, требует включения двух пауз — перед «якоже» и после «пчела», чтобы облегчить связь между «сѣлагаа» и «медѣвнаа сѣты». Эта ритмико-семантическая игра подчеркивается, а также завершается последним колоном управляемого причастиями внутреннего ряда. И после нового «регулярного» трехударного тройного колона мы можем применить ту же самую технику чтения к последним коlonам, управляемым соответственно формами «приде» и «труждьсѣ» и завершающимися глагольной формой «възможе... обрѣсти», которая при помощи логического параллелизма соединяется еще и с начальным управляющим глаголом: «поселился... смог найти» («въселисе... възможе... обрѣсти»).

Несмотря на это переплетение ритмических и синтаксических структур, данный отрывок не особенно труден для «декламации» — достаточно лишь подчеркивать регулярное следование изоколических рядов и повышать голос на управляющих глаголах. В действительности же ритмическое прочтение становится легким, только если нам удастся точно определить основную функцию глагольных форм. Все это подтверждает сказанное нами по поводу Доментяна: этот тип риторически осложненного письма отличается от стандартных изоколических структур инверсией отношений между ритмом и значимой функцией синтаксических компонентов. Ритм здесь обусловлен смыслом. Чтобы «хорошо декламировать», нужно сначала правильно уловить логический мотив. Только тот, кто хорошо понял текст, может заставить заиграть всеми красками его изысканный просодический рисунок.

2.4. На данном этапе нашего исследования пришла пора сравнить стилистические приемы таких южнославянских авторов, как Доментяна (XIII в.) и Евфимий Тырновский (XIV в.), с приемами, использовавшимися писателями Руси в эпоху так называемого второго южнославянского влияния. Мы уже упоминали о Епифании Премудром (ум. в 1420 г.), принадлежавшем поколению, еще близкому по времени к Евфимию Тырновскому. Его агиографическое



- 4 прѣбнаго / ѿца / нашего / Стеѡана  
 4 бывшаго / епіа / иже / в Перми.  
 4 ѡ немже / слово / изначала / приходить...<sup>28</sup>

Как и у Доментиана и Евфимия, традиционное расположение изоколических рядов осложняется здесь запутанным синтаксисом, хотя нельзя сказать, что ритмическая основа этого вступления выстроена на столь же искусной игре пауз и переходов в подчиненные ряды. Более заслуживающим интереса представляется стремление Епифания уже с самого начала оправдать свой писательский труд. Ссылаясь на авторитет Василия Великого, агиограф ставит перед собой задачу писать «на скрижалях чувства», приближаясь этим к высшей цели сообщения, заключающейся в том, чтобы писать «в сердце». Это не только исповедуемое автором кредо, но и объяснение поэтики. Обращение к «сердцу» равносильно применению писательских приемов, имеющих целью скорее взволновать духовными средствами, чем убедить доводами разума. Этот мотив развивается впоследствии во введении к «Житию». Описав источники, послужившие ему для написания «Жития», Епифаний настойчиво подчеркивает свою приверженность образцам и правилам, взятым из Священного Писания, и просит простить ему грубость и отсутствие красноречия, пользуясь при этом словами, которые на первый взгляд кажутся обычной рутинной риторикой, выдержанной в традициях *topos modestiae*:

- 6 { 2 Есть же / другое  
     4 яко / и своиа / ѡчима / видѣхъ  
 6 { 4 иноѡ / и с самѣм / бесѣдовахъ / многажды  
     2 и ѿ того / навѣко,  
     5 и прочаа / елико / впрашахъ / ѿ старыхъ / моужъ  
     4 яко / рече / стое / писаніе  
     5 Вопросы / ѿца / твоего / и въ звѣстї / тебѣ  
     4 и старцы / твои / рекоу / тебѣ,  
 6 { 2 но молю вы сѧ / бгѡлюбци  
     4 дадите ми / прѡстыню / и мѡтвуйте / ѡ мнѣ  
 6 { 4 аз бѡ / есмь / грубъ / умѡ  
     2 и словѡ / невѣжа...<sup>29</sup>

Объявление себя неотесанным и несведущим в риторике, конечно же, входит в риторические каноны топоса. Однако Епифаний идет еще дальше. В следующем отрывке (часто цитируемом, поскольку именно здесь говорится о *плетении глаголь*, т.е. о «плетении



нии словес») он продолжает настаивать на своей антириторической концепции, добавляя одно уточнение, которое, несмотря на свою обусловленность топосом, придает всему заявлению статус теоретической доктрины:

- 5 ...хоудъ / имѣа / разоу / и промыслъ / вредооумѣ  
 5 не бывшоу ми / въ Аѳинѣхъ / ѿ оуности / и не наоучихсѧ /  
 оу ѿлѡсоѡвъ ѿ  
 4 ни плетеніа / риторьска / ни вѣтїискѣ / глѣ  
 4 ни Платоновыхъ / ни Аристотелевыхъ / бесѣдъ / не стѣжахъ  
 4 ни ѿлѡсоѡіа / ни хитрорѣчіа / не навыхохъ / испроста  
 4 ѡтиноу / весь / недооумѣніа / наполнихсѧ  
 4 но надѣюсѧ / на Б҃га / всемѡлтивѡго / і всемогущаго  
 4 ѿ негоже / всѧ / възмѡна / соуть  
 5 иже / даеть / намъ / мѡть / свою  
 5 ѡбилно / своею бл҃гѣтію // и мѡлюсѧ емѸ  
 5 Преже / прѡсѧ / оу него / слова / потребна  
 7 { 4 аще / дастми / словѡ / подобно //  
 3 въ ѿверсеніе / оустъ / моихъ  
 5 ѧкѡ / древле / Ісаіа / прѣркъ / рече  
 4 Г҃ъ / дасть ми / ѧзыкъ / сказаніа  
 5 вѣдати / вѣгда / подобае ми / рещи / слово  
 7 { 4 такѡ / и Дѣдъ / прѣркъ / рече //  
 3 Г҃ъ / дасть / гл҃ъ...<sup>30</sup>

«Исповедание поэтической веры» Епифания, т. е. изложение тех принципов, которых агиограф намеревается придерживаться при написании своего произведения, может быть вкратце представлено следующим образом: «Я не пользуюсь риторикой, я не научился риторическому плетению словес и не усвоил даже речей Платона и Аристотеля — я просто не учился ни философии, ни красноречию; мое единственное вдохновение исходит от Бога и передается через Святое Писание, особенно через поучение Исаии (50: 4) и Давида (Пс. 67: 12)». В сущности, перед нами открытое осуждение языческой (или эллинской) риторики и красноречия и восхваление боговдохновенного книжника, подкрепленное цитатой из Василия Великого, согласно которой цель литературного выражения — волновать мистическими средствами, а не убеждать оружием слова, состоящего на службе разума<sup>31</sup>.

Если такое истолкование слов Епифания правильно, то перед нами встает один любопытный вопрос: можно ли понимать — как это обычно делают переводчики данного произведения — выражение «плетение словес» (здесь *плетение... глаголь*) как некую формулу,

выражающую манеру письма Епифания? Если придерживаться приведенного выше текста, то как раз нет. Этот текст утверждает скорее совершенно обратное. Епифаний дает себе слово не пользоваться риторическими «плетениями», потому что подобное умение ему чуждо.

Что же должно обозначать в этом контексте слово «плетение»? Принимая во внимание, что речь идет об Афинах, Платоне, Аристотеле и о греческой риторике, можно с законным основанием полагать, что славянское слово является переводом греческого термина. Греческими терминами, буквально соответствующими слову *плетение* и означающими «плетение, вязь», могут быть существительные, связанные с глаголом *πλέκω*. Еврипид («Rhesus», 834) и Платон («Hippias minor», 369б) используют выражение *πλέκω... λόγους* в значении «сочинять литературно», Платон («Sophistes», 262б) использует слово *πλέγμα*, являющееся формальным эквивалентом «плетения», чтобы обозначить сочетание слов. *Πλοκή*, которое тоже является полным эквивалентом «плетения», имеет хорошо документированное отрицательное значение: Еврипид («Ion», 826) употребляет выражение *πλοκάς πλέκειν* в значении «плести сеть обмана»<sup>32</sup>. Таким образом, может показаться, что «плетение словес», о котором говорит Епифаний, — это вовсе не формальный метод, который использует автор «Жития», а наоборот, наибольший литературный грех, опасность, которой следует избежать, — в общем, как раз то, чего Епифаний не хочет делать.

Многим покажется странным, что самые разные слависты (включая автора данной статьи) вплоть до настоящего времени неправильно понимали программные слова Епифания. Однако прежде чем делать какие-либо радикальные заключения, следует еще раз окинуть взглядом разные аспекты этой проблемы. Тот, кто читает «Житие Святого Стефана, епископа Пермского», не задерживаясь на приведенной выше цитате из вступления, но рассматривая стилистическую ткань всю целиком, может с полным основанием убедиться в том, что Епифаний отдает предпочтение словесным играм, сложным конструкциям, ритмам, размытым синтаксическим контекстом, т. е. тому типу словесного украшения, который можно определить именно как «плетение словес». Эти особенности, приглушенные и почти незаметные во вступлении, все более явно выступают в конце произведения. Посмотрим, например, на один отрывок из «Плача и похвалы монаха-писца», которым Епифаний Премудрый заканчивает свое сочинение:

- 4 Аз же / ѿче / гдѣне / еѣпе  
 4 аще / оуже / и оумершоу / ти  
 3 хошоу / принести ти / хвалоу  
 3 или срѣцемъ / или ѡзыкомъ / или ѡумомъ
- 4 иже / и н о г д а / живоу / сушоу ти  
 4 { 2 бых ти / досадитѣ //  
 2 н ѣ ѣ же / похвалитель
- 5 { 3 и н ѣ к о г д а / с тобою / спирахсѧ //  
 2 ѡ нѣкихъ / ѡ приключшихсѧ
- 5 { 3 или / ѡ словѣ / етерѣ //  
 (3) или / ѡ коемѣ / стисѣ //  
 2 или ѡ строцѣ
- 5 { 3 но ѡбаче / п о м и н а а / нѣѣ //  
 2 твое / долготерпѣнїе  
 (3) и твое / многоразоумїе / бл҃гопокоренїе
- 2 сам сѧ / себе //
- 5 { 2 оусрамляю / и ѡкаю  
 3 сам сѧ / ѡбрыдаю / и плачю.  
 2 оувѣй / мнѣ  
 6 егда / преставленїе / чѣнаго / тѣла / твоего / бысть  
 6 тогда / множайшемъ / и братїамъ / ѡступльшимъ / ѡдрѣ /  
 твой
- 5 { 2 Ѹвѣй / мнѣ //  
 3 мнѣ / не соущоу / тоу
- 5 { 3 не сподобихсѧ / послѣднѧго ти / целованїа //  
 2 и конечнаго / прощенїа
- 2 оувѣй мнѣ
- 5 каа / спона / ѿторже мѧ ѿ лица / твоего  
 5 і азъ рѣхъ / ѿриноухсѧ / ѿ лица / очю / твоею  
 5 но приложоу ли / оубѡ / призрѣти ми / видати тѧ /  
 когда?
- 4 { 2 оуже бѡ / не имамъ //  
 2 видѣти тѧ / коли
- 4 { 2 оу же / не има //  
 2 прочее / к тому  
 2 оузрѣти тѧ / здѣ...<sup>33</sup>

Перед нами, несомненно, риторический рисунок изысканнейшей фактуры. Первые четыре колона связаны настойчивыми звуковыми переключками между начальными просодическими единицами — как при вертикальном («Аз же — аще — хочу»), так и при горизонтальном («Аз же — отче // аще — уже»), а также при перекрестном («Аз же — уже // хочу — отче») прочтении. Четвертый колон, с его настойчивым повтором «или», требует не только «эмоционального чтения», где «или» становится клиткой, но и подчеркивает в общих чертах всю поэтическую программу. Епифаний говорит здесь о том, что хочет воздать хвалу Св. Стефану Пермскому «как сердцем, так и языком, так и умом». Из того, в каком порядке даются эти слова (даже не рассматривая их связей с духовной техникой исихазма), видно, что главная роль отводится *сердцу*. Язык и ум, однако, также являются действенными орудиями. Это заставляет нас думать, что Епифаний, отвергнув языческую риторику, представленную «плетением словес» (под которым понимается обманчивая словесная игра невдохновленных риториков), принимает риторику христианскую; другими словами, он не отвергает «плетения» как такового, но ему важно, чтобы сердце, т.е. источник священного вдохновения, оставалось путеводителем языка и ума.

И в этом прозаическом произведении, как и у Евфимия Тырновского, одной только базовой изоколической структуры недостаточно для того, чтобы вести читателя. И здесь перед нами не текст, ритмически «объясненный» читателю/слушателю, а скорее ритм, обусловленный логической структурой, обозначенной синтаксисом. Не задерживая голос на ведущих словах (которые я обозначил разреженным жирным шрифтом) и не подчеркивая выделенных рифмой, ассонансом и повтором (обозначено жирным шрифтом) логико-фонетических переключек, невозможно правильно «декламировать» эту прозу, т.е. невозможно прочитать целиком все сложное предложение, не теряя «путевой нити». Как и у Евфимия, мы обнаруживаем здесь двойные колоны, выполняющие функцию подчиненных рядов, а также колоны, которые прочитываются как бы вместо других, «отмененных» паузой единиц. Во многих аспектах этот отрывок еще более сложен, чем другой отрывок из Евфимия, который мы приводили выше. Кроме ведущей глагольной основы здесь присутствуют подчеркнутые логико-синтаксические соответствия (как, например «треугольник» «иногда, нынѣ, нѣкогда» во втором изоколическом ряду). В любом случае, близость приемов Епифания и

Евфимия очевидна. Наиболее заметной отличительной чертой, объединяющей обоих авторов, является гибкость изоколической схемы, изменяющейся в соответствии с требованиями ведущей синтаксической функции.

Ошибка в интерпретации словесного «плетения» (в том виде, в котором этот термин предстает перед нами в контексте вводной части «Жития»), таким образом, легко объяснима. В связи с этим мы должны еще добавить, что сам Епифаний в другом знаменитом отрывке из того же «Жития» как будто противоречит самому себе, говоря о своем «плетении словес» не в том смысле, в котором говорил о нем во вступлении. В конце длинного ряда риторических вопросов на тему «как назвать тебя, как определить тебя?...», задаваемым в соответствии с исихастским вариантом топоса невыразимости, понимаемом как усилие и поиск вдохновенного слова, агиограф как будто хочет подчеркнуть недостаточность этого словесного поиска, описывая самого себя как человека, который неискусно «плетет словеса», не умея при этом достичь истины. Речь идет, следовательно, не о противоречии, а о подчеркивании тщетности всякого риторического поиска:

- 5 ...но что / тѧ нареку / ѿ епѣ / или что / тѧ именуоу  
 5 или / чим / тѧ призову / и како / тѧ провѣщаю  
 5 или / чим / тѧ мѣню / или что / ти приглашу
- 5 { (2) како / похваляю //  
 (2) како / почтоу //  
 (2) како / разложу // (+3) и како / хвалу / ти съплету?
- 4 тѣм же / что / тѧ / нареку? / Прѣрка ли?  
 4 ѡко прѣрческаа / пророченіа / прѣтолковаль / еси  
 4 і гаданіа / прѣркѣ / оужсниль / еси  
 4 і посредѣ / людіи / невѣрныхъ / невѣгльныхъ  
 4 ѡко прѣркѣ / имѣ / былѣ / еси...
- 3 Да и азъ / многогрѣшный / и неразумный  
 4 послѣдоуѧ / словесемъ / похваленіи / твоихъ  
 4 слово / плетуши / и слово / плодѣщи  
 3 и словомъ / почтити / мнѣши  
 4 и ѿ словѣ / похваленіе / събираа  
 4 и приобрѣтаа / и приплѣтаа / пакы / глѧ  
 3 что еще / тѧ нарекоу?...<sup>34</sup>

Образ плетения встречается здесь три раза. В первом случае («и как я тебя „сплету“ — т.е. „вытку“ — хвалу?», «и како хвалу ти

сплету?») перед нами обычный речевой оборот, который не имеет определяющего значения для решения нашего терминологического спора. Во втором же случае термин «плетение» относится именно к словам («сплетая слова... и из слов собирая мою похвальную речь», «слово плетуши... и от словесъ похваление събираа»). То же самое можно сказать и о заключительном слове («приплетая, вновь сплетая», «приплѣтаа»), которое также выражает словесные поиски автора. Не следует поэтому слишком осуждать тех исследователей и историков средневековой славянской литературы, которые, основываясь на этом текстуальном свидетельстве, приписали формулировке «плетение словес» значение определения стилистических приемов Епифания. Необходимо, однако, принимать во внимание и другие значения, которые эта формула приобретает в тех разнообразных контекстах, в которых находит ей применение Епифаний. И будет лучше избегать в дальнейшем еще большего запутывания этой двусмысленной формулой тех идеологических и художественных понятий, на которых основываются «украшенные» стили как южнославянских — таких, как Доментиан и Евфимий, так и русских писателей (например, Епифания Премудрого).

3. Выявление у этих писателей определенных формальных приемов, затрагивающих жизненно важную связь между ритмом и синтаксисом и позволяющих нам определить в качестве объективных признаков приемов письма общие черты стиля, распространившегося от Балкан до русских земель, подтверждает, по крайней мере частично, впечатления первых ученых, которые попытались охарактеризовать в литературном плане так называемое второе южнославянское влияние. Однако мы находимся пока что в стадии предварительного исследования. Многие другие аспекты этого этапа развития православной славянской литературы нуждаются в дальнейшем прояснении. До какой степени стиль Епифания может считаться типичным для всей восточнославянской литературы XV в.? Какие действительные совпадения и аналогии мы сможем объективно установить между произведением Епифания и, например, «Словом о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского», если подвергнем эти тексты внимательному анализу со стороны их формальных структур? Не должны ли мы будем сделать вывод, что литературные приемы, рассмотренные в этой статье, имеют отношение только к одному из того множества стилей, которые сформировались в русских землях XV в. на базе более многочисленных и сложных, чем можно было предполагать до сих пор, культурных парадигм?

## Примечания

<sup>1</sup> (с. 633). Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии. 1. 1; Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1899; 2. 2; Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1890; Радченко К. Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898; Соболевский А. И. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках: Речь, читанная на годичном акте Археологического института 8 мая 1894 года. СПб., 1894 (2-е изд.: Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903).

<sup>2</sup> (с. 634). Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М., 1960.

<sup>3</sup> (с. 634). Mulić M. I. Srpsko «pletenje sloves» 14 stoljeća // Radovi za slavenšku filologiju (= RZSF). 5. Zagreb, 1963; *Idem.* Pletenje sloves i hesihazam // RZSF. 7. Zagreb, 1965; Мулич М. Сербские агиографы XIII—XIV вв. и особенности их стиля // ТОДРА. Л., 1968; Mulić M. I. Jevtimije Trnovski i uloga njegove škole u stvaranju stila «Pletenija sloves» u srpskoj i ruskoj književnosti // Zbornik za slavistiku. 1972. 3; *Idem.* Prilog pitanju ruskoga utjecaja na južnoslavenske književnosti u srednjem vijeku // RZSF. 1971. 12.

<sup>4</sup> (с. 634). Ср. обширную библиографию, содержащуюся в недавно вышедшей книге: Talev I. Some Problems of the 2<sup>nd</sup> South Slavic Influence in Russia. München, 1973.

<sup>5</sup> (с. 634). Obolensky D. The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453. London, 1971 (итал. пер.: Il Commonwealth bizantino. Laterza; Bari, 1974).

<sup>6</sup> (с. 635). Picchio R. «Prerinscimentu esteuropeo» e «Rinascità Slava Ortodossa». A proposito di una tesi di D. S. Lichačev // Ricerche slavistiche. 1958. 6. *Idem.*, O cerkiewnosłowiańskiej wspólnotie kulturalno-językowej // Sprawozdania z posiedzeń Komisji Oddziału Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Lipiec-grudzień 1962; *Idem.*, Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition // Die Welt der Slaven. 1962. 7. 1. *Idem.* Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Warsaw. August 21—27. 1973. Vol. 2: Literature and Folklore. 5 / Ed. V. Terras, The Hague; Paris, 1974. Ср. особенно: Лихачев Д. С. Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио // ТОДРА. М.; Л., 1961. 17. и Birnbaum H. On Medieval and Renaissance Slavic Writing: Selected Essays. The Hague; Paris, 1974.

<sup>7</sup> (с. 635). См.: *Щепкин В. М.* История русской палеографии. М., 1920 (особенно 11—12—13).

<sup>8</sup> (с. 635). *Тихомиров М. Н.* Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины 17-го века // *Славянский сборник*. М., 1947; *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний... (см. примеч. 6); *Соболевский А. И.* Южнославянское влияние... (см. примеч. 1)

<sup>9</sup> (с. 635). *Соболевский А. И.* Южнославянское влияние... (см. примеч. 1); *Talev I.* Some Problems... (см. примеч. 4)

<sup>10</sup> (с. 635). *Talev I.* Some Problems... (см. примеч. 4). Микаэла Иовине подготавливает в настоящее время критическое обобщение всех работ, посвященных изучению так называемого второго южнославянского влияния (докторская диссертация, Отделение славянских языков и литератур, Йельский университет, Нью-Хейвен (Коннектикут), США) (*Iovine M. S.* The History and Historiography of the Second South Slavic influence. Yale, 1977. — *Примеч. изд.*). Другая докторская диссертация, принадлежащая Харви Голдблатту, посвящена изучению вопросов орфографии этого периода, в частности на основании произведений Константина Костенечского.

<sup>11</sup> (с. 635). *Зубов В. П.* Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: К вопросу о редакциях Жития Сергия Радонежского // *ТОДРА*. М.; Л., 1953. Т. 9. *Коновалова О. Ф.* Плетение словес и плетеный орнамент XIV в.: К вопросу о соотношении // *ТОДРА*. Л., 1966. 22. *Она же.* Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского, написанного Епифанием Премудрым (автореферат). Л., 1970; *Вигзель Ф.* Цитаты из книг священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // *ТОДРА*. Л., 1971. Т. 26. *Вранска Ц.* Стилни похвати на Патриарх Евтимий. София, 1942.

<sup>12</sup> (с. 635). *Иванова-Константинова К.* Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в.: Изихазмът и неговото проникване в България // *Старобългарска литература: Изследвания и материали*. 1. 1971; *Stierman D.* Bulletin sur le Palamisme // *Revue des études Byzantines*. 1972. 30. *Maloney G.* Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorskij. The Hague; Paris. 1973; *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в восточной Европе в XIV в. // *ТОДРА*. Л., 1968. Т. 23.

<sup>13</sup> (с. 635). *Радченко К. Ф.* Религиозное и литературное движение... (см. примеч. 1); *Лихачев Д. С.* Несколько замечаний (см. примеч. 6)

<sup>14</sup> (с. 635). *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV — начало XV в.). М.; Л., 1962; *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись: Статьи и исследования. М., 1970; *Алпатов М. В.* Андрей Рублев и его время. М., 1971; *Vašić M. M.* L'hésychasme dans l'art des Serbes du moyen Age // *L'art byzantin chez les Slaves des Balkans*. Paris, 1936.

<sup>15</sup> (с. 636). Ср. примеч. 3 и примеч. 15.



- <sup>16</sup> (с. 636). *Picchio R.* On Russian Humanism: The Philological Revival // *Slavia*. Praga, 1975. 44(2).
- <sup>17</sup> (с. 636). *Picchio R.* The Isocolic Principle in Old Russian Prose // *Slavic Poetics: Essays in Honor of Kiril Taranovsky* / Ed. R. Jakobson, C. H. van Schooneveld, D. S. Worth. The Hague; Paris, 1973; *Idem.*, On the Prosodic Structure of the Igor' Tale // *Slavic and East European Journal*. Bloomington; Madison. 1972; Vol. 16. № 2. *Idem.* Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XIII della *Vita Constantini* // *Ricerche slavistiche*. 1970—1972. 17—19.
- <sup>18</sup> (с. 637). «Изоколический принцип» являлся предметом специального обсуждения на недавнем Международном конгрессе по славянской поэтике, состоявшемся в сентябре 1975 г. в Калифорнийском университете Лос-Анджелеса (акты находятся в стадии публикации).
- <sup>19</sup> (с. 637). Об общих характеристиках изоколических структур см. соответствующие замечания (а также пример изоколического прочтения всего текста «Слова» Даниила Заточника, опубликованный в приложении) М. Колуччи, в его статье *Colucci M.* Le strutture prosodiche della «Slovo Daniila Zatočnika» // *Ricerche slavistiche*. 1973—1974. 20—21. P. 83—124.
- <sup>20</sup> (с. 638). Ср. *Hrvatska književnost srednjega vijeka*. 1. Zagreb, 1969, глаголический текст в транскрипции: с. 247—251.
- <sup>21</sup> (с. 639). Я пользуюсь изданием Томшича и Гривеца, опубликованным в: *Radovi Staroslavenskog instituta*. 1960. Vol. 4. Sectio Slavica. № 2.
- <sup>22</sup> (с. 639). Я пользуюсь текстом, опубликованным в: *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb* / Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von L. Müller. (Slavische Propyläen; Bd. 14). München, 1967. S. 1.
- <sup>23</sup> (с. 640). Как будет видно из приведенных мной ниже отрывков, Епифаний использует в начале своего агиографического сочинения термин *глагол*, а в завершающей части — *слово*. Оба термина могут считаться эквивалентами *verbum*. *Слово*, однако, относится скорее к *verbum/logos* в его духовном понимании, в то время как *глагол* больше выражает техническое определение слова как физической сущности — звука, который может обладать разнообразными значениями.
- <sup>24</sup> (с. 640). Ср. *Лихачев Д. С.* Культура Руси времени Андрея Рублева... (см. примеч. 14).
- <sup>25</sup> (с. 641). Живот светого Симеуна и светого Саве / Написао Доментијан; На свијет издао Б. Даничић. Биоград, 1865. Я использую частично те же примеры, что и в другой моей статье, посвященной доказательству сходства между культурой балканских славян XIII и XIV вв. и латинской культурой того же периода в Италии (ср. *Picchio R.* Su alcune analogie fra

la tecnica scrittoria del Petrarca e gli stili della letteratura slava balcanica nel XIV secolo; в печати).

<sup>26</sup> (с. 643). Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius / Ed. E. Kałuźniacki. Vienna, 1901.

<sup>27</sup> (с. 645). Текст приводится по изд.: Житие святого Стефана Епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. Издание Археографической комиссии. СПб., 1897.

<sup>28</sup> (с. 646). Там же.

<sup>29</sup> (с. 646). Там же.

<sup>30</sup> (с. 647). Там же.

<sup>31</sup> (с. 647). Из библейских цитат, а также из всей христианской риторической аргументации, приводимой Епифанием, ясно видно, что автором движет вдохновение исихастского толка, которое, по-видимому, лежит в основе всей православной славянской поэтики этого периода как на территории Руси, так и у балканских славян. Здесь, однако, не место дискутировать о том, насколько в этом специфическом случае в применении поэтики исихазма можно разглядеть влияние византийских или же «родных» славянских образцов (по мнению М. Мулича, *op. cit.* (см. примеч. 3)). Прежде чем *объяснять* литературные явления, следует прежде *дать* им более или менее точные *описания*.

<sup>32</sup> (с. 648). Ср. Picchio R. La letteratura russa antica (2 ed.), Firenze; Milano, 1968. P. 120—133.

<sup>33</sup> (с. 649). Ibid.

<sup>34</sup> (с. 651). Ibid.

## «Поэтика моления» Епифания Премудрого\*

Большинство исследований, посвященных Епифанию Премудрому (ум. ок. 1420), сосредотачивают внимание на его изысканном стиле, который оказал значительное влияние на восточнославянскую агиографическую литературу в начале XV в.<sup>1</sup>

Современные исследователи обычно отождествляют стиль Епифания с «плетением словес» — формальным приемом, суть которого состоит в использовании сложных синтаксических конструкций и синонимических (парономастических) фигур, предназначенных для того, чтобы «намекать» на объекты и понятия вместо того, чтобы прямо называть их. Несомненна зависимость таких литературных приемов от религиозных принципов, подчеркивающих несовершенство человеческого языка. Вопрос, следовал ли способ литературного выражения Епифания местным («русским») протомоделям, или же он был связан с переносом на русские земли византийского и южнославянского исихазма после завоевания Сербии и Болгарии турками, остается открытым<sup>2</sup>.

Существует функциональная связь между настойчивым утверждением Епифанием *topoi modestiae* и *ineffabilitatis* и тем, что он постоянно использует синонимические ряды и сочетания однокоренных слов (*anpnominatio*). Из-за ограниченности своего знания и понимания книжник может предложить лишь неполноценные замены истинному слову. В надежде, что каждый словесный знак отражает какую-либо грань семантического целого — а оно может быть выражено только через полное тождество с Высшим «творцом значений», — «плетущий словеса» как бы зажигает во тьме смысловые маяки. В то же время высшая природа того, что он хочет выразить, вынуждает его иметь дело лишь с тенями невыразимых идей<sup>3</sup>.

В то время как формальные приемы Епифания уже основательно изучены, невыясненным остается, отражает ли их мистическая

---

\* Пер. с англ. по изд.: Picchio R. Epiphanius the Wise's «Poetics of Prayer» // *Russica Romana*. 1994. Vol. 1.

окраска только духовный настрой или же представляет собой применение теоретических принципов христианской «поэтики»<sup>4</sup>. В последующих кратких заметках я сосредоточусь именно на этом важном вопросе.

Введение к «Житию Стефана Пермского»<sup>5</sup>, которое предшествует непосредственно агиографическому повествованию, содержит оправдание автором своего труда<sup>6</sup>. Можно сказать, что эти страницы играют роль *тематического ключа*. Действительно, библейские отсылки снабжают читателя семантическим руководством, которое помогает ему уяснить высший смысл *Жития*<sup>7</sup>. Однако задачи этого предисловия оказываются шире, чем у обычного тематического ключа. Мне кажется, что здесь мы, наоборот, сталкиваемся с определенным теоретическим высказыванием, которое основывается на своего рода христианско-православной *ars poetica*.

В целях нашего анализа введение можно разделить на пять частей<sup>8</sup>, в которых последовательно говорится о причинах, мотивах, предмете, вдохновляющей идее и духовном смысле труда Епифания. Первая часть объясняет причины, по которым агиограф предпринял столь нелегкую попытку. Как утверждает Епифаний в начале, «иже прѣбныхъ моужей житіе добро есть слышати или и преписати памѣти рѣ...»<sup>9</sup>. Чтобы сохранить эту память живой, добавляет он, записанное слово будет гораздо лучше устного рассказа<sup>10</sup>.

Поскольку задача агиографа определена и объяснена, остается выяснить, оправдано ли его сочинение в религиозном плане. Переходя ко второму, более деликатному вопросу, Епифаний цитирует св. Василия: «Пишет же и великий Василей, в поученіи своемъ, г҃ѣ: буди ревнитель право живущій, и сихъ имена и житіа и дѣла напиши на своемъ ср҃дцы»<sup>11</sup>. Но для того чтобы писать *на чьем-либо сердце*, требуется слишком высокий духовный уровень: «Емѣ азъ не достигохъ в тоу мѣроу и не придохъ в сіе праслѡ, еже невидимо на разоумнѣ скрѣжалѣ ср҃чны, написати, но на чювьственныхъ хартіахъ изволю писати»<sup>12</sup>.

Через посредничество святоотеческих толкований (Василий, Григорий Назианзин) образ-понятие писания *на скрижалях сердечных* (которые являются носителями божественной мудрости) восходит к св. Павлу: «Вы — наше письмо, написанное в сердцах наших... вы — письмо Христово... написанное... не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3: 2—3)<sup>13</sup>. Чтобы с полным смирением воспроизвести эту библейскую модель (которая обобщает

превознесение ап. Павлом Нового Завета по сравнению с каменными скрижалями Моисея — Исх. 24: 12), агиограф не предполагает писать на *скрижалях*. Его слова будут записаны на тленных хартиях и будут нацелены не на скрытый источник духовного поведения, т.е. человеческие сердца (что требует более высоких талантов), но на реальные выражения внутреннего состояния человека, т.е. на человеческие чувства. Это значит, что писатель намерен обратиться к человеческой чувственности: «Азъ хоудый недостойный, оубогый инѡкъ, — заявляет Епифаний, — желаніемъ ѡбдержѣ есмь и любовію подвижаемъ, хотѣл бы написати...»<sup>14</sup>.

Таким образом, словесное искусство Епифания предполагает: а) что автор оказывает эмоциональное воздействие на свою аудиторию, б) что сам он чувственно «ѡбдержѣ желаніемъ» (которое можно понять как «рвение») и «любовію подвижаемъ».

Третья часть утверждения Епифания касается главной темы и ее документальной достоверности. Автор намерен следовать стандартной схеме христианского (византийского) агиографического сочинения — «ѡ немже слово изначала приходить, ѣ ѿ роженіа его, и издѣтска, и въ оуности, і въ иночествѣ, і сщѣнничествѣ, и въ оучительствѣ і въ стльствѣ дѣ и до самого преставленіа его», иллюстрируя в то же время «добродѣаніа» Стефана и добавляя в конце «похвалу і елико подобнаи симъ»<sup>15</sup>. Его источники включают собственные записи того, о чем рассказали ему ученики и сподвижники героя жизнеописания, а также непосредственные воспоминания о встречах автора со Стефаном<sup>16</sup>. На первый взгляд этот фрагмент звучит как сухой отчет, не требующий вдохновения. В заключительном предложении, тем не менее, мотив высшего руководства вводится вновь. Ссылаясь на расспросы старых людей, которые рассказывали ему о св. Стефане, Епифаний обращается к Второзаконию (32: 7): «Спроси отца твоего, и он возвестит тебе, старцев твоих, и они скажут тебе». Это означает, что обязанность агиографа — постоянно следовать в своих писаниях опыту прошлых поколений, как он выражен в библейской мудрости.

До этого момента Епифаний только намечает в общих чертах свою «теорию писательства». Его психологический и эмоциональный подход предстает зависимым от «приемлющего» смирения, имплицитно противопоставленного индивидуальному «творчеству». В предложении, непосредственно следующем за этой мыслью (в четвертой части нашей разъяснительной схемы), мы находим более

разработанное объяснение этих принципов. В начале этой теоретической части находится хорошо известное заявление Епифания<sup>17</sup>, которое звучит как семантически важный *topos modestiae*:

Но молю вы сѧ, бѣлюбцы, дадите ми простыню, смѣтваете ѿ мнѣ, аз бѣ есмь оумѣ грубѣ, и словѣ невѣжа, хоудѣ имѣа разоу и промыслъ вредоумѣ, не бывшоу ми въ Аѣинѣхъ ѿ оуности и не научихсѧ оу ѡилософовъ ѣ ни плетѣнїа риторьска, ни вѣтїискѣ глѣ, ни Платоновыхъ, ни Аристотелевыхъ бесѣдѣ не стажихъ, ни ѡилосоѡїа ни хитрорѣчїа не навыхохъ, испроста ѡтїѣ весь недооумѣнїа наполнихсѧ...<sup>18</sup>

Безусловно, такая «декларация невежества» не должна восприниматься буквально, точно так же как не следует прочитывать ее вне ее логического и риторического контекста. Тот факт, что здесь Епифаний отвергает такие эллинские формальные средства, как «плетение словес», а впоследствии постоянно сам «сплетает слова» на протяжении всего своего сочинения, не удивит нас, если мы не станем упускать из виду основополагающее различие между практическим использованием риторических приемов, с одной стороны, и их теологическим обоснованием — с другой. Отвергая эллинское красноречие, Епифаний вовсе не подразумевает, что определенные формы словесного выражения заведомо хороши или плохи. Важно не то, какие средства словесного выражения употребляет писатель, но то, где берет начало его словесное искусство. Языческая риторика отвергается как источник мудрости именно потому, что истинная мудрость не может быть достигнута посредством человеческого умения; она исходит исключительно от Бога. Об этом и говорит Епифаний в последующих строках:

...но надѣюсѧ на Бѣа всемѣтвѣаго і всемогущаго, ѿ неже всѧ възмѣна соутѣ (Мт 19: 26; Мр 14: 36), иже даетъ намъ мѣ свою ѡбилно своею блѣтїю (Рим. 5: 15), и молюсѧ ему...<sup>19</sup>

Оппозиция ясна: нет — «Платону» и «Аристотелю», т.е. земной мудрости, и да — молению, в данном случае не как религиозной деятельности, а в как альтернативному литературному приему. Через моление можно получить «слово», т.е. верный способ выражения мысли.

Функциональное понимание Епифанием моления в связи с определенными потребностями писателя тщательно объяснено. Сначала («преже») агиограф молит Бога, чтобы получить «словѣ потребно, словѣ подобно въ ѿверсенїе оустъ моихъ»<sup>20</sup>. Последняя формула,

которая часто встречается в православной славянской литературе и на библейских коннотациях которой Епифаний подробно останавливается в дальнейшем, выступает здесь как первый сигнал лейтмотива, в котором отзываются библейские мотивы обращения народов от *ἀλογία* (от немоты) к *λόγος* (к слову).

Агиограф основывает свой христианский ответ на эллинскую «теорию литературы» на тщательно отобранных библейских отсылках, которые составляют богословское руководство для того, что может быть определено как православная «поэтика антипоэтики», или «противопоэтика».

...ѡакѡе древле Ісаіа прѣркъ рече: ꙗ дасть ми ѡязыкъ сказаніа вѣдати, внегда подобает ми рещи слово (Іс 50: 4). Такѡ и Дѣвъ прѣркъ рече: Гѣ дасть глѣ (Пс. 68 (67): 12); сего ради прекланяю колѣни мои къ ѡцоу Гѣ нашего Іса Хѣ, ѡ негѡ всако даніе блгѡ и всакъ даръ сверженъ, свѣше естъ сходѣй (Іак. 1: 17); и превѣчному роуцѣ простираю безначалному Сѣоу Бжѣю, и словоу искии дарѡдавца (1 Кор. 14: 1), призываю Гѣ нашего Іса Хѣ, ѡ негоже и имѣ всѣ быша, и всѣ тѣ быша без негоже не бысть ничтѡ, еже бысть (Ін. 1—3); тои бѡ рече: не можете без мене творити ничтѡ (Ін. 15: 5); просите и дастьсѣ вамъ (Мф. 7: 7)...<sup>21</sup>

Этот образец «плетения цитат» должен установить основные принципы христианской «теории слова», а именно: (а) верное словесное выражение — это дар; (б) только Господь Иисус Христос может дать этот дар тому, кто просит о нем; (с) нет никакого языка истины без Христа.

Затем Епифаний разрабатывает свое собственное «моление», которое, как я предположил выше, представляет собой метод словесного *inventio*:

...Прѡшоу же, да ми подасть блгѣ и даръ Стѣо Дѣа, тѣмъ въздыханіи не ѣнеными молю Престѣго Дѣа, ѡт негѡ всакъ живѡ въздыхаетсѣ, о нем же всѣческаа живоу и движуотсѣ, ѡ негоже точитсѣ всѣа премѣрѡсть, ѡ негоже точатсѣ блгѣныѣ воды, иже Іѡилемъ прѣркомъ реченое: излѣю ѡ Дѣа моего на всаку плѡ (Іои. 3: 28) и другиѣ прѣркъ рече: ѡверси оуста своѣ, и исполню ѡ (Пс. 81 (80): 10). Тѣм же ѡверзу оуста моѣ и наполнѣсѣ Дѣомъ и слово ѡригноу и глѣ азъ: Гѣ оустнѣ мои ѡверсеши, и оуста моѣ възвѣстѣ хвалоу твою (Пс. 51 (50): 17); да исполнатсѣ оуста моѣ похвалы (Пс 71 (70): 81). ѡко да восхваляю славу твою и приложу на всакоу похвалоу твою; да ѡко вѣроую въ Ба ѡца, такѡ славлю і чту Сѣа Хѣ, одинако блгѡдарю и поклоняюсѣ стѣмоу Дѣоу, и молюсѣ Сѣи Трѣцы единосѡущнѣй, нераздѣлимѣи...<sup>22</sup>

Когда «уста его отверсты», т.е. когда писатель-христианин готов получить «дар» от Святого Духа, его мольба становится более конкретной. Он уточняет — в терминах религиозной «поэтики», — какого рода словесный дар он ищет:

...прошоу дара да ми послеть блѣтъ свою, въ помощь мою; да ми подасть слово твердо, разумно и пространно: да ми възвѣгнеть оумъ мой ѡтагченныи оуныніемъ и дебелствоѡ плѣннымъ (ср. 2 Кор. 7: 1) да ми ѡчисти сѣце мое (ср. Иак. 4: 5) ѡструпленное многими струпы дѣшевныхъ вредовъ и тѣлесныхъ стѣпей (ср. Пс. 38 (37): 5—8); ѡако да быхъ възмогъ поне мало нѣчто написати...<sup>23</sup>

Таким образом, поиски «слова твердо, разумна и пространна» становятся высшей точкой в иллюстрации Епифанием его теории словесного выражения. В то время как моление предоставляет агиографу метод, который, в свою очередь, дает ему возможность достичь того, что с точки зрения как «языческой», так и религиозной поэтики определяется как «вдохновение», идеальный способ выражения определяется тремя характеристиками — «твердо, разумно, пространно», — что передает идею «крепости»/«непоколебимости» (слова с «прочными», «основательными», не приблизительными коннотациями), «правильного понимания» (в теологическом смысле) и «постижимости» (чтобы быть понятым всеми людьми).

Поскольку в начале Епифаний заявляет, что он еще не достиг столь высокого уровня, «еже невидимо на разумныхъ скрижалехъ сердечныхъ писати», и потому все, что он может сделать, — это обратиться к человеческим чувствам, его «поэтика моления» неизбежно оказывается связанной с непрерывным, простым поиском хотя бы частичного откровения: отсюда его «плетение словес».

Пятая, и последняя, часть введения Епифания рассматривает именно этот конфликт между поисками писателем высшей правды и провозглашенной им самим неспособностью эффективно выразить ее в понятных, вразумительных словах.

Настоящее, истинное выражение видится как чудо. Несмотря на это, Епифаний не обращается к чуду Пятидесятницы, которое предполагает слишком претенциозную параллель с боговдохновенной проповедью апостолов. Его мысль состоит в том, что Бог, если пожелает, может сотворить чудо не только с избранными, но с кем или с кем угодно, независимо от того, сколь недостойными они могут быть:



...ѡбрѣтаю бѡ в ветсѣмъ писаніи, иже при Моисеи, древле прѣрцѣ, ис камени несѣкомаго, ис кременнаго вѡды потокоша (Исх. 17: 1—6; Чис. 20: 2—11; Ис. 48: 2—11) и не худо, ѡко и потоцы навѡнишасѣ; и из суха жезла плѡѡ процвѣте (Чис. 17: 8); и при Валаци цари бывшаго влѣхва Валаама древле под нимже ѡсла бесловесное прогѣа члѣѡскѣ глѡсомъ глаголомъ (Чис. 22: 28—30); и ис пламене рѡсоу источи (Дан. 3: 50), еже сѣ чресь ѣство: възвеличиша бѡ сѣ дѣла Гѣа всегда (Дан. 3: 57—81, Пс. 145 (144): 4)...<sup>24</sup>

Отсылка Епифания к образу Валаамовой ослицы<sup>25</sup> содержит очень тонкий смысл. В качестве обычного *topos modestiae* это может означать, что книжник всего лишь хотел сказать: «Если даже ослица смогла заговорить, то почему не смогу и я?». Тем не менее перед нами более проникновенное и богатое оттенками сообщение. Когда Валаам продолжал свой путь помимо воли Господа, его ослица увидела ангела Господня. Это она, видя то, что не способен был увидеть ее хозяин, «своротила с дороги», «прижалась к стене» и в конце концов «легла под Валаамом» (Числ. 22: 23, 25, 27). Валаам, не понимая в чем дело, трижды ударил ослицу. «И отверз Господь уста ослицы» (Числ. 22: 28) и передал свою божественную весть через уста животного. Это означает, что до тех пор, пока Бог не «отверзет их уста», люди столь же духовно бессловесны, как и животные. Действительно, подразумевая самого себя в своей заключительной молитве к Господу несколькими строками ниже, Епифаний говорит: «ѡко скѡѡ бѣ» (ср. Пс. 73 (72): 22)<sup>26</sup>. Библейский пример с Валаамовой ослицей дает читателю заключительный комментарий к «поэтике моления» Епифания и указывает на ее лейтмотив: не может быть никакого истинного слова, несмотря на всю человеческую изобретательность и искусство, *пока Господь не отверзет уста своих созданий*.

Наконец, принцип, согласно которому чудеса могут делать физически ощутимыми («чрезъ еѣство») для людей знаки, подаваемые Богом, подчеркивается ссылкой на эпизод Книги пророка Даниила (3: 50) о «пещи огненной»<sup>27</sup>.

Здесь кажется уместным подвести итоги нашему анализу введения. Пять частей, на которые я условно разделил текст, иллюстрируют следующие основные принципы: (1) *сохранение памяти* есть духовная обязанность; (2) эмоционально писатель должен быть движим *желанием и любовью*; (3) писатель должен следовать *традиционным агеографическим образцам в соответствии с библейской мудростью*;

(4) слово — это духовный дар, который исходит исключительно от Бога; (5) истинное словесное выражение есть чудо, которое Бог может явить любому созданию.

Перед нами хорошо структурированное изложение теоретических принципов. И все же встает вопрос, приложимы эти принципы только к «Житию Стефана», или же они отражают широко распространенный на Руси в начале XV в. литературный подход. Мне кажется, что ответ может быть найден в другом произведении Елифания того же периода — в «Житии Сергия Радонежского»<sup>28</sup>. Первоначальный вариант «Жития», составленный Епифанием, утрачен; дошедший до нас переработанный текст содержит редакторские изменения, принадлежащие Пахомию Сербу.

В «Житии Сергия» также имеется вступительная часть, которую автор (или «редактор») точно называет *предисловием*:

...зде убо окончавше предисловие... начнемъ же уже основу слова, имемся по беседе, еже положить начало повести...<sup>29</sup>

Цель этого вступительного фрагмента — представить основные принципы, согласно которым написано «Житие Сергия».

Здесь снова в первую очередь декларируется мысль о том, что сохранение памяти есть духовная обязанность. Изначально эта идея представлена так:

Слава Богу вышнему... показавшему нам житие мужа свята и старца духовна!<sup>30</sup>

Далее в тексте этот мотив, передающий основную идею, возникает снова, но уже в выражениях, более близких тем, что мы находим в «Житии Стефана»:

Аще бо мужа свята житие списано будет, — говорит агиограф св. Сергия, — то от того плъза велика есть и утѣшение вкупѣ списателем, сказателем, послуштелем...<sup>31</sup>

Основное различие между двумя предисловиями касается их риторической структуры. Поскольку «Житие Сергия» подробно останавливается на каждом пункте и разрабатывает его снова и снова, у читателя может сначала сложиться впечатление, что эти два текста являют собой примеры разных литературных подходов. В то же время, если сосредоточиться на их содержании в целом, оказывается, что они следуют одной и той же понятийной схеме. Это тождество подчеркивается также наличием общих отсылок. Как в

«Житии Стефана», так и в «Житии Сергия» за вводным утверждением — о том, что жизнеописание святых мужей является добрым делом, — следует одна и та же цитата из св. Василия Великого.

Аще ли будет писано, — говорит агиограф св. Сергия, — и сие нѣкто слышавъ, поревнуетъ въслѣд житиа его ходити и от сего прииметъ ползу. Пишет же Великий Василие: Буди ревнитель право живущимъ, и сих житие и дѣianie пиши на сердци своемъ<sup>32</sup>.

Таким образом, оба текста утверждают одну и ту же идею в одних и тех же словах.

Что касается второго ведущего принципа, который я выделил в связи с «Житием Стефана» — а именно что писатель должен быть движим *желанием и любовью*, — то нетрудно обнаружить присутствие и роль этого принципа и в предисловии к «Житию Сергия». После описания долговременного душевного сопротивления перед необходимостью приступить к столь трудному делу агиограф Сергия пишет:

Пребых убо нѣколико лѣтъ, акы бездѣленъ в размышлении, недоумѣниемъ погружаяся, и печалию оскръбляяся, и умомъ удивляяся, и желаниемъ побѣждаася. И наиде ми желание несыто еже како и коимъ образомъ начяти писати, акы от многа мало, еже о житии преподобнаго старца... И да никто же ми зазиратель на сие дрѣзаящу будет: ни бо азъ самъ възможнѣ имамъ, или доволенъ к такому началу, аще не любовь и молитва преподобнаго того старца...<sup>33</sup>

Структурное и текстуальное сходство обоих предисловий не так очевидно, пока мы не обратимся к третьей части нашей толковательной схемы, а именно — намерению автора следовать *традиционным агиографическим образцам в соответствии с библейской мудростью*. Личные воспоминания и рассказы старых людей вновь упоминаются в качестве основных источников сведений о жизни святого не только в соответствии с образцами византийской агиографии, но и в соответствии с предписанием Второзакония, которое мы выделили, анализируя «Житие Стефана»:

И оттолѣ нужда ми бысть распытовати и выпрашати древнихъ старцовъ, прилежно свѣдущихъ, въистинну извѣстно о житии его, яко же Святое глаголетъ писание: Въпроси отца твоего, и възвѣститъ тебѣ, и старца твоя, рекутъ тебѣ (ср. Втор. 32: 7) ...елика от старецъ слышахъ, и елика своимъ очима видѣхъ, и елика от самого устъ слышахъ... ова же от инѣхъ старцевъ древнихъ, достовѣрныхъ

бывших самовидцев рождеству его, и въспитанию, и кѣниговиченію, възрасту его и юности даже и до постриженія его; друзии же старци самовидци суще и свидѣтели неложнии и постризанию его, и начатку пустынножителству его, и поставленію его еже на игуменьство...<sup>34</sup>

Теперь мы подходим к наиболее значимому (т.е. четвертому) пункту: слово *есть духовный дар*, который только Бог может дать тому, кто должным образом молит его об этом. В «Житии Сергия» это провозглашение основных христианских принципов также звучит как ритуальное *исповедание* посредством терминов теории литературы.

Важно отметить, что в обоих «Житиях» превознесение духовного дара как единственного источника словесного выражения следует за признанием автором несовершенства профанных словесных способностей:

Откуда ли приобрящу хитрость да възможна будет к таковому сказанию? Како убо таковую, и толикую, и не удобъ исповѣдимую повѣмъ повѣсть, не вѣдѣ, елма же чрезъ естъ нашу силу творимое? Яко же не мощно естъ малѣй лодии велико и тяшѣко бремя налагаемо понести, сице и превъсходитъ нашу немощъ и умъ подлежащая бесѣда<sup>35</sup>.

Основное значение этих слов легко могло бы ускользнуть от нашего внимания, если бы не их формульное сходство с предыдущим утверждением Епифания в предисловии к «Житию Стефана». В этом хорошо известном высказывании также глубокомысленно говорится о «худом разуме» и незнании эллинской риторики. Эллинское искусство слова представлено как сочетание «философии» и «хитрорѣчия»; последняя наука («хитрорѣчие») характеризуется далее как использование «плетений риторских» в целях создания «витийских глаголов». В предисловии к «Житию Сергия» та же самая идея передается только одним исчерпывающим термином — «хитрость». Таким образом, смысловое тождество обоих текстов обнаруживается в основном за счет их аналогичного строения.

В обоих случаях обращение агиографа за помощью к Богу представлено как единственная альтернатива тщетным человеческим усилиям.

Агиограф св. Стефана говорит:

Ни ѿлософіа ни хитрорѣчіа не навыхохъ... но надѣюся на Бѣга всемѣтливаго і всемогущаго...<sup>36</sup>

Агиограф св. Сергия отвечает:

Откуда ли приобретаю хитрость?... но обаче молимся всемилостивому и всесилному Богу...<sup>37</sup>

Налицо заметные различия в молении автора двух предисловий. Однако они не отражают расходящихся друг с другом теоретических подходов. В действительности это вариации на одну и ту же тему.

Агиограф Сергия обращается с молением не только к Богу, но и к «Пречистой Его матери». Он не надеется только на свою молитву, но рассчитывает на помощь своих братьев-монахов. В дополнение ко всему он обращается с просьбой и к самому св. Сергию присоединиться свыше к этой коллективной молитве<sup>38</sup>. Ясно, что этот переход от индивидуальной молитвы к коллективной — черта значимая. В то же время, что действительно имеет значение для нашего исследования, так это то, что принципы Епифания остаются неизменными:

Аще бо и побѣждаетъ нашу худость, но обаче молимся всемилостивому и всесилному Богу... яко да уразумит и помилует мене грубаго и неразумнаго, яко да подастъ ми слово въ отвръзение устъ моих...<sup>39</sup>

Таким образом, в этом предисловии также присутствуют все теоретические составляющие «четвертого пункта».

В обоих текстах два последних пункта нашей схемы — а именно (четвертый) *слово* — это духовный дар, исходящий только от Бога и (пятый) *истинное словесное выражение* есть чудо, которое Бог может явить любому существу — трактуются в одном ключе, как грани одной истины. Кажется, что благодаря своим более разработанным и повторяющимся композиционным признакам «Житие Сергия» более настойчиво утверждает это сочетание мотивов. Формальное различие, однако, не может помешать нам легко увидеть в этой заключительной части «декларации принципов агиографа», как и в предыдущей, существенное сходство с концептуальной схемой «Жития Стефана». Идея, что истинное словесное выражение является чудом, вводится в обоих текстах почти одними и теми же (подчеркнуто библейскими) словами:

«Житие Стефана»:

Да аще ГѢ подастъ можетъ бо аще хощеть: могоу свѣтъ слѣпымъ даровати, и нѣмымъ проглати, и бесплодный плѣ, и бесловеснымъ слово, и безгласнымъ гла...<sup>40</sup>

«Житие Сергия»:

И аще Богъ подасть ми, и вразумит мя, и наставит мя, своего си раба неключимаго, не отчаю бо ся милости его благыя и благодати его сладкыя. Творит бо елико хочет и может, могый даровати слѣпымъ прозрѣние, хромымъ хождение, глухимъ слышание, нѣмымъ проглаголаніе<sup>41</sup>.

Дальнейшая разработка этой темы в «Житии Сергия» предлагает дополнительное свидетельство не только общего подхода в обоих предисловиях, но также использования одних и тех же библейских отсылок, а именно Ин. 15: 5 и Мф. 7: 7, которые цитируются вместе, представляя своего рода дидактическую группу в обоих агиографических сочинениях:

«Житие Сергия»:

Сице может и мое омрачение просвѣтити, и мое неразумие вразумити, и моему недоумѣнію умѣние подати да убо о имени Господа нашего Исуса Христа, рекшаго: Без мене не можете творити ничто же (Ин. 15: 5); ищите и обрящете, просите и примете (Мф. 7: 7)<sup>42</sup>.

Таким образом, почти не остается сомнений в том, что в этих агиографических текстах гармонично воплощен набор устойчивых литературных принципов, существование которого равносильно изложению религиозной *ars poetica*. Признавая этот факт, можно сделать ряд важных выводов.

Исследователи древнерусской литературы долгое время недоумевали, почему до наших дней не дошли никакие средневековые трактаты по «теории литературы». То, что мы находим в «Житии Стефана» и в «Житии Сергия», кажется, подтверждает мысль о том, что, как правило, светская «риторика» и «поэтика» не развивались как автономные дисциплины в культурной среде православного славянства по крайней мере до XVII в. Это не значит, что литературное развитие вообще не имело никаких «правил», что подразумевало бы отсутствие литературы как таковой. Отсутствие средневековых руководств по риторике и поэтике означает, наоборот, что забота об установлении моделей, образцов и правил письменного искусства являлась в этом обществе прерогативой определенного направления церковного учения, которое можно назвать «литературной доктриной».

В рамках моего ограниченного исследования я не могу сказать, отражает ли частная форма этой литературной доктрины, которую

я определил как «поэтика моления» Епифания Премудрого, литературный подход одного автора, или же она соотносится с обширным литературным наследием, которым пользовались и другие авторы. В любом случае мне кажется, что основные признаки этого «теоретического манифеста» достаточно ярки, чтобы провести различие между произведениями, которые придерживались этих правил, и теми, которые не использовали их.

Это соображение приложимо, например, к выдвинутой некоторыми учеными гипотезе, согласно которой наличие стилистически сходных черт может указывать на то, что Епифаний мог являться автором как «Жития Стефана Пермского», так и «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича»<sup>43</sup>. Если мои замечания<sup>44</sup> верны, такая атрибуция становится маловероятной. Исчерпывающий сравнительный анализ этих двух текстов явным образом превышает объем данной статьи. Тем не менее ясно, что в «Слове» нет никаких следов мистической «теории слова» Епифания. «Слово» базируется не на смысловых «намёках», но на конкретном «языке истории». Повествование не предваряется никаким теоретическим введением, и голос рассказчика (или рассказчиков) — не считая некоторых пассажей, где последовательное нанизывание риторических вопросов может быть воспринято как форма «плетения словес», — звучит скорее как голос религиозно-политического апологета, чем как голос отшельника, взыскающего Бога.

«Поэтика моления» Епифания Премудрого отражает духовный настрой, очень близкий течению исихазма. Это впечатление усиливается, если обратиться к исихастскому «методу молитвы»<sup>45</sup>. Мы также должны помнить, что к концу XIV в. исихазм утвердился в качестве официального компонента восточнохристианской догматики на всем пространстве *Slavia orthodoxa*. Писатели типа Епифания могут рассматриваться как представители литературного направления, которое не воздействовало на всю восточнославянскую литературную деятельность, но, напротив, сосредоточилось на воссоздании православной духовности в монашестве. Это «неоконсервативное» течение можно рассматривать как одно из первых выражений зарождающегося конфликта между «политически ориентированными» и «мистически ориентированными» церковными писателями, конфликта, который достигает своей наивысшей точки в последние десятилетия (XV в.) в связи с расширением московского влияния. Этим объясняется, почему такой писатель, как Епифаний, — в противоположность «политическим» писателям, подобным тому, кто скомпилировал «Слово» для восхваления московского князя Дмитрия

Ивановича, — ощущал потребность создать хорошо обоснованную систему теоретических принципов.

Подобные соображения, однако, могут быть преждевременными. До тех пор, пока другие положения относительно православной славянской *ars poetica* не будут определены и полностью изучены, полезно воздержаться от предложения слишком далеко идущих интерпретаций. Но в любом случае мне кажется, что прочитываемое в предисловиях Епифания оправдывает надежду на то, что дальнейшее исследование убедит большее число славянских ученых в необходимости лучше описать природу и действие «литературной теории», т. е. «религиозной поэтики» в древнерусской литературе<sup>46</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 657). Всеобъемлющее описание жизни и творчества Епифания, исследования и библиографию см.: Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 211—220. См. в частности: Holthusen J. Epifanij Premudryj und Gregory von Nyssa (ein Beitrag zur Erforschung der enkomiaistischen Literatur bei den Slaven) // Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag / Hrsg. v. P. Brang et. al. Heidelberg, 1967. S. 64—82; Wigzell F. Convention and Originality in the Life of Stefan of Perm: A Stylistic Analysis // Slavonic and East European Review. 1971. 49/116. P. 64—82; Бегунов Ю. К. Проблемы изучения торжественного красноречия южных и восточных славян IX—XVI веков (к постановке вопроса) // Славянские литературы. VII Международный съезд славистов. Варшава, 1973: Доклады советской делегации / Под ред. М. П. Алексеева, Д. Ф. Маркова, А. Н. Робинсона. М., 1973. С. 380—399; Грихин В. А. Принципы воплощения нравственного идеала в сочинениях Епифания Премудрого // Вестник Московского университета: Серия «Филология». 1973. № 4. С. 15—23; Грихин В. А. Проблемы стиля древнерусской литературы XIV—XV вв. М., 1974; Коновалова О. Ф. Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в Житии Стефана Пермского // ТОДРА. Л., 1974. Т. 28. С. 325—334; Kitch F. C. M. The Literary Style of Epifanij Premudryj. Pletenie Sloves. München, 1976; Грихин В. А. Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого // Проблемы типологии и истории русской литературы. [Ученые записки Пермского университета. Т. 304]. Пермь, 1976. С. 193—213; Пон Р. Несколько замечаний о литературном методе Епифания Премудрого // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 88—94; Антонова М. Ф. Некоторые особенности стиля Жития Стефана Пермского // ТОДРА. Л., 1979. Т. 34. С. 127—133; Picchio R. L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi nel tardo Medio evo // Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani / Ed. A. M. Raffo. Pisa, 1979. P. 245—



262; Байчева М. Григорий Цамблак и Епифаний Премъдрий // Трудове на Великотърновски университет «Кирил и Методий». 1981. Т. 16. Кн. 1. С. 31—59; Она же. Интерес към психологично изображение в «Похвално слово за Евтимий» и «Житие на Стефан Пермски» // Трудове на Великотърновски университет... 1981—1983. Т. 18. Кн. 1. С. 67—87; Børtnes. The Function of Word-Weaving in the Structure of Epifanius' «Life of Saint Stephan, Bishop of Perm» // Medieval Russian Culture [California Slavic Studies; № 12] / Ed. H. Birnbaum, M. Flier. Berkeley; Los Angeles; London, 1984; *Idem*. Hesychast Doctrine in Epifanius' «Life of Stephan, Bishop of Perm» // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1985. 31—32. P. 83—87.

<sup>2</sup> (с. 657). См.: Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. М., 1960. С. 95—151; Мошин В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв. // ТОДРА. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 28—106; Mulić M. Pletenije sloves i hesihasam // Radovi zavoda za slavensku fililogiju. Zagreb, 1965. Knj. 7. S. 141—156; Mulić M. Prilog pitanju ruskoga utjecaja na juznoslovenske književnosti u srednem vijeku // Radovi zavoda za slavensku fililogiju. Zagreb, 1971. Knj. 12. S. 21—32; Iovine M. S. The History and Historiography of the Second South Slavic Influence: Ph. D. Dissertation. Yale University, 1977. Ср. также: Goldblatt H. Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenecki's Treatise on the Letters. [Studia Historica et Philologica; 16]. Firenze, 1987 (в частности, гл. «The Search for the True Doctrine among the Balkan Slavs», p. 3—39). О связи учения исихазма с литературной практикой см. из недавних работ: Herbert M. L. Hesychasm, Word Weaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Euthymius. München, 1992. (Sagners slavistische Sammlung. № 18).

<sup>3</sup> (с. 657). См.: Picchio R. L'intreccio delle parole... (см. примеч. 1).

<sup>4</sup> (с. 658). Я использую термин «поэтика» для обозначения того, что современные критики обычно называют «теорией литературы», т.е. для обозначения «руководящих принципов» литературной работы. И хотя мой подход не подразумевает какого-либо четкого разделения области поэтики и риторики, мои соображения не будут касаться основных аспектов «риторической структуры» произведений Епифания, например их *dispositio* и *elocutio*. Природа и функции «панегирической диспозиции», используемой Епифанием, тщательно изучены Ю. Алиссандранос в ее прекрасной книге «Medieval Slavic and Patristic Eulogies» [Studia Historica et Philologica; 14]. Firenze, 1982.

<sup>5</sup> (с. 658). Обычно на это произведение ссылаются именно как на «Житие Стефана, епископа Пермского», хотя термин «Слово», встречающийся в литургическом наименовании этого памятника «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа», играет важную роль при характеристике произведения именно как панегирического агиографического памятника. Цит. по «Житие святого Стефана Епископа



<sup>22</sup> (с. 661). Там же. С. 3.

<sup>23</sup> (с. 662). Там же.

<sup>24</sup> (с. 663). Там же. С. 3—4.

<sup>25</sup> (с. 663). Ср. Числ. 22: 22—31: «И воспыал гнев Божий за то, что он пошел, и стал Ангел Господень на дороге, чтобы воспрепятствовать ему. Он ехал на ослице своей, и с ним двое слуг его. И увидела ослица Ангела Господня, стоящего на дороге с обнаженным мечом в руке, и своротила ослица с дороги, и пошла на поле; а Валаам стал бить ослицу, чтобы возвратить ее на дорогу. И стал Ангел Господень на узкой дороге, между виноградниками, где с одной стороны стена и с другой стороны стена. Ослица, увидев Ангела Господня, прижалась к стене, и прижала ногу Валаамову к стене; и он опять стал бить ее. Ангел Господень опять перешел, и стал в тесном месте, где некуда своротить, ни направо, ни налево. Ослица, увидев Ангела Господня, легла под Валаамом. И воспыал гнев Валаама, и стал он бить ослицу палкою. И отверз Господь уста ослицы, и она сказала Валааму: что я тебе сделала, что ты бьешь меня вот уже третий раз? Валаам сказал ослице: за то, что ты поругалась надо мною; если бы у меня в руке был меч, то я теперь же убил бы тебя. Ослица же сказала Валааму: не я ли твоя ослица, на которой ты ездил сначала до сего дня? имела ли я привычку так поступать с тобою? Он сказал: нет. И открыл Господь глаза Валааму, и увидел он Ангела Господня, стоящего на дороге с обнаженным мечом в руке, и преклонился, и пал на лице свое».

<sup>26</sup> (с. 663). Житие святого Стефана... С. 4.

<sup>27</sup> (с. 663). Этот фрагмент из Книги пророка Даниила не был включен в греческий текст Септуагинты. В Вульгате говорится, что когда *tres juvenes* (три отрока) были брошены в горящую печь, ангел Господень *descendit cum Azaria, et sociis eius, in fornacem; et excussit flammam ignis de fornace, et fecit medium fornacis quasi ventum roris flantem; et non tetigit eos omnino ignis, neque contristavit, nec quidquam molestiae intulit* (ср.: «...и сделал, что в середине печи был как бы шумящий влажный ветер...»; см. также: Острожская Библия. Фототипическое переиздание / Под ред. И. В. Дергачева. М.; Л., 1988: «и сътвори среде печи яко д[у]хъ хладенъ шумящъ...»).

<sup>28</sup> (с. 664). Житие Сергия Радонежского / Подгот. текста и коммент. Д. М. Буланина; Пер. на совр. рус. М. Ф. Антоновой и Д. М. Буланина // Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV века. М., 1981. С. 256—429 и 570—579. Далее — ЖСР.

<sup>29</sup> (с. 664). ЖСР. С. 264.

<sup>30</sup> (с. 664). Там же. С. 256.

<sup>31</sup> (с. 664). Там же. С. 258.

- <sup>32</sup> (с. 665). Там же.
- <sup>33</sup> (с. 665). Там же. С. 258, 260.
- <sup>34</sup> (с. 666). Там же. С. 258, 260.
- <sup>35</sup> (с. 666). Там же. С. 260.
- <sup>36</sup> (с. 666). Житие святого Стефана... С. 2.
- <sup>37</sup> (с. 667). ЖСР. С. 260.
- <sup>38</sup> (с. 667). «...Яко да подасть ми слово въ отвръзение устъ моих, не моего ради, глаголюще, недостойнства, но молитвъ ради святых старецъ. И самого того призываю Сергиа на помощь... яко да поспешникъ ми будет и слову способникъ...» (Там же. С. 260).
- <sup>39</sup> (с. 667). Там же.
- <sup>40</sup> (с. 667). Житие святого Стефана... С. 4.
- <sup>41</sup> (с. 668). ЖСР. С. 262.
- <sup>42</sup> (с. 668). Там же. С. 262—264.
- <sup>43</sup> (с. 669). Ср. тексты, опубликованные в: *A Historical Russian Reader: A Selection of Texts from the XIth to the XVIth Centuries* / Ed. J. Fennell; D. Obolensky. Oxford, 1969. P. 86—98 и в: *Памятники литературы Древней Руси. XIV—середина XV века*. М., 1981. С. 208—229 (подгот. текста М. А. Салминой).
- <sup>44</sup> (с. 669). Надежной отправной точкой для моих заключений послужил тезис, высказанный в: *Ziolkowsky Margaret C. The Style and Authorship of the Discourse on Dmitrij Ivanovič Donskoj*. Yale, 1978. На основе тщательного сравнительного анализа М. Жолковски показывает, что формальные структуры двух сочинений столь различны, что нет никаких оснований приписывать их авторство одному человеку.
- <sup>45</sup> (с. 669). Ср.: *Hausherr S. I. Hésychasme et prière*. Roma, 1966.
- <sup>46</sup> (с. 670). Ср.: *Goldblatt H.; Picchio R. The Formalist Approach and the Study of Medieval Orthodox Slavic Literature // Russian Formalism: A Retrospective Glance. A Festschrift in Honor of Victor Erlich* / Ed. R. Jackson; S. Rudy. New Haven, 1985. P. 272—288.

# Агиографическое обрамление древнерусской повести о князе Петре Муромском и мудрой деве Февронии\*

1. На протяжении более ста лет древнерусская повесть о Петре, благочестивом и доблестном князе Муромском, убившем змея, и Февронии, простой «мудрой деве» из Рязани, которая чудесным образом излечила раненого князя и взошла на муромский престол, ставила в тупик литературоведов и историков<sup>1</sup>. Источник, символический смысл и авторство этого сложного произведения, известного под условным названием «Повесть о Петре и Февронии», остаются неясными и для исследователей нашего времени<sup>2</sup>. Еще в 1859 г. Филарет пришел к выводу, что «Повесть» является произведением Ермолая-Еразма, выдающегося церковного деятеля XVI в., связанного с Иваном Грозным и митрополитом Макарием<sup>3</sup>. Последующие поколения ученых периодически принимали, отвергали или переадресовывали эту атрибуцию.

В критическом введении к изданию «Повести» (1979) Р. П. Дмитриева утверждает: «...хотя „Повесть о Петре и Февронии“ и выпадает из общего стиля агиографического жанра середины XVI в., но дошедший фактический материал заставляет появление ее связывать с именем писателя и публициста Ермолая-Еразма»<sup>4</sup>. Осторожная формулировка этого научного заключения контрастирует с недвусмысленным названием, данным Дмитриевой одной из глав книги, где она рассматривает литературные характеристики «Повести» на фоне истории ее текста. Заголовок гласит: «Ермолай-Еразм — автор „Повести о Петре и о Февронии“», что означает: «Ермолай-Еразм является автором „Повести и Петре и Февронии“»<sup>5</sup>.

---

\* Пер. с англ. по изд.: *Picchio R. The Hagiographic Framing of the Old Russian Tale on Prince Petr of Murom and the Wise Maid Fevronija // Language and Literary Theory in Honor of Ladislav Matejka. Papers in Slavia Philology. № 5 / Ed. B. Stolz, I. Titunik, L. Doležel. Ann Arbor (Mich.), 1984. P. 489—503.*

Другие ученые, включая Д. С. Лихачева, не готовы принять ни датировку «Повести» XVI веком, ни ее принадлежность перу Ермолая-Еразма<sup>6</sup>. Более того, «народные» и «фольклорные» мотивы, которые можно обнаружить в сюжете, подчеркиваются исследователями, чтобы подвергнуть сомнению факт создания «Повести» в среде книжников<sup>7</sup>.

Что делает проблему атрибуции столь сложной, так это в первую очередь неясная «текстовая личность» «Повести». Безусловно, ответ на вопрос «кто что написал» не может быть получен до тех пор, пока не будет удовлетворительно разрешен предшествующий вопрос о том, «что», читаемое нами сегодня, было создано автором или несколькими «соавторами», компиляторами и редакторами в разные периоды времени. Ермолай-Еразм (или другой влиятельный «писатель») мог придать новую форму более старым текстовым материалам. Создав новый семантический контекст, новый «автор» «Повести» в таком виде, как мы знаем ее, мог придать новый смысл предшествующему изложению фактов, мотивам, предложениям и словам. То, что именно так произошло с этой «Повестью», можно предполагать, опираясь не только на факт широкого распространения в древнерусской литературе такого явления, как текстовая переработка, но и на свидетельства того, что легенда о Петре и Февронии существовала до XVI в.<sup>8</sup>

2. В шести «вариантах» редакций «Повести» (согласно предложенной Р. П. Дмитриевой классификации рукописей) содержатся «Вступление» и заключительная «Похвала»<sup>9</sup>. Чтобы лучше определить генетическую связь этих структурных единиц с основным повествованием, необходимо предпринять тщательное исследование обращения писцов с текстовым материалом «Повести», который представлен более чем 360 списками<sup>10</sup>.

Источниковедческое издание Р. П. Дмитриевой может послужить основой для такого предприятия, хотя, разумеется, нельзя считать само собой разумеющимся, что распределение ею имеющихся списков по «редакциям» и «вариантам» редакций (согласно традиции, установленной более полувека назад В. Ф. Ржигой) описывает историю текста «Повести» с достаточной точностью. Частичный анализ *variae lectiones*, предпринятый мной в процессе подготовки к более обширному исследованию, позволяет утверждать, что «Вступление» и «Похвала» не выявляют таких следов вмешательства переписчиков, которые могут оправдать отнесение тех или иных текстовых свидетельств к разным «редакциям».

В противоположность тому, что утверждалось рядом ученых от Ржиги до Дмитриевой, текстовые варианты «Вступления» и «Похвалы» оказываются результатом обычной деятельности писцов и не свидетельствуют о намерении последовательно изменить текст. Для доказательства этого важного положения требуется длительный и детальный анализ всех вариантов. Однако нет нужды в таком сложном текстологическом исследовании, если речь идет о частном предмете данной статьи, которая сосредоточена на тематическом уровне «Повести». Я только приведу несколько типичных примеров, могущих дать читателю представление о текстологических вариантах, о которых идет речь.

2.1. В первой строке списка Е<sup>11</sup>, который Р. П. Дмитриева называет «авторским вариантом» «первой редакции», читаем: «Богу Отцу, и сприсносущному слову Божию...»<sup>12</sup> Три списка (О, Т, Д) этого же «авторского варианта» содержат *присносущному* вместо *сприсносущному*<sup>13</sup>. Чтение *присносущному* встречается также во всех списках «второй редакции», в то время как варианты *соприсносущному* и *присносущному* сосуществуют в списках так называемой «редакции Гермогена»<sup>14</sup>. Даже если подумать, что присутствие или отсутствие *с(о)*-подразумевает тонкое теологическое различие, которое может отражать «редакторский» выбор на грани ереси, остается фактом, что эти варианты не распределяются в соответствии с классификацией редакций, предложенной Р. П. Дмитриевой. Если бы эти варианты были значимы, то часть списков «первой редакции» должна была быть объединена с аналогичными из «второй редакции», так же как и с некоторыми списками «редакции Гермогена»<sup>15</sup>.

В списках трех «вариантов» «первой редакции» (Ав, Бп, МДА) читаем:

Яко же бо (а) исперва (b) сотвори на небеси аггелы (с) своя, духы (d) и слуги своя, огонь палящ, умнии чинове, бестелесная воинства (e), их же неисповедимо величество есть, тако и вся невидимая сотвори, о них же недостижно (f) есть (g) уму (h) человеческу. Видимая же небесная стихия сотвори: солнце, и луну, и звезды<sup>16</sup>.

После «воинства» списки «второй редакции» и «редакции Гермогена» дают:

...их же неисповедимо есть величество, яково (a) уму человеческому невозможно (b) постигнуть, и вся невидимая сотвори, яже не суть ведома человеком. Видимую же тварь сотвори, небесная стихия, солнце, луну, звезды<sup>17</sup>.

Последнее чтение происходит из-за (1) обратного порядка слов: «есть величество» вместо «величество есть»; (2) пропуска слова «так»; (3) вставок: слова «яково уму человеческому невозможно постигнуть» добавлены перед «и вся невидимая сотвори», а слово «тварь», подразумевающая «видимую» вместо «видимая», вставлено после «видимую же»; (4) изменения конструкции фразы: «яже не суть ведома человеком» вместо «о них же недостижно есть уму человеческу».

Гипотеза о том, что такие текстовые изменения могут отражать вмешательство скорее «редактора», нежели писца, как будто подтверждаются пунктами (3) и (4). В то же время более пристальный анализ этих прочтений приводит нас к противоположному заключению. Первая вставка, «яково уму человеческому невозможно постигнуть», отражает попытку переписчика навести порядок в тексте, который плохо сохранился в списке или списках, которыми пользовался писец. Присутствие в его изложении слов «уму человеческому» указывает, что он пользовался тем же текстовым материалом, который включают в себя «варианты» «первой редакции»: «о них же недостижно есть уму человеческу»<sup>18</sup>. Из-за однажды возникшей в предложении перестановки сложившаяся шаблонная практика переписывания текстов потребовала переформулировки заключительной фразы: «яже не суть ведома человеком» вместо «о них же недостижно есть уму человеческу». Здесь мы сталкиваемся со случаем исправления писцом поврежденного отрывка текста. Вмешательства такого рода не характеризуют «редакцию». Они просто свидетельствуют о порче текста в рамках обычного процесса переписывания.

Следует отметить, что варианты данного фрагмента представляют собой максимум текстовых изменений, которые можно найти во всем «Вступлении». Все другие пропуски, вставки, замены слов и отличия в порядке слов явно зависят от деятельности писцов, которые стремились реконструировать приемлемое прочтение, когда сталкивались с дефектами текста, обусловленными его переписыванием<sup>19</sup>. Если принять во внимание большое количество сохранившихся списков (что доказывает популярность «Повести» среди древнерусских читателей), то можно сказать, что ее текстовая индивидуальность сохранилась с замечательной точностью.

2.2. Сходные соображения приложимы и к «Похвале», которая последовательно помещается в конце «Повести» в тех же списках,



которые содержат и «Вступление». Действительно, как во «Вступлении», так и в «Похвале» можно обнаружить вставки и пропуски слов, на первый взгляд как будто отражающие определенную степень «редакторского» участия. Писец мог добавить или убрать одно-два слова, чтобы сохранить ритмико-синтаксическую изометрию предложения или последовательности предложений. Это касается тех фрагментов, в которых явно проявляется изоколическое деление. В самом начале «Похвалы» слова «има» и «от бога», заключающие первые два ритмических колона, в ряде рукописей не встречаются. Несмотря на это, с точки зрения ритмического параллелизма их совместное присутствие или отсутствие здесь нерелевантно. Ситуация изменяется несколькими строками ниже, где наличие «от бога» влияет на изометрию предложения:

(5) 6 Мы же / по силе / нашей / да приложим / хваление / ИМА<sup>20</sup>.

(5) 6 Радуйся / Петре / яко / дана ти / бысть / ОТ БОГА<sup>21</sup>

5 власть / убити / летящего / свирепаго / змия!

5 Радуйся / Февроние / яко / в женстей / главе

5 святых / муж / мудрость / имела / еси!

4 Радуйся / Петре / яко / струпы

4 и язвы / на теле / своем / нося

4 доблестеве / скорби / претерпел / еси!

(5?) 6 Радуйся / Февроние / яко / ОТ БОГА<sup>22</sup> / имела / еси

5 дар / в девственной / юности / недуги / целити!

3 Радуйся / славный / Петре

4 яко / заповеди / ради / божия

3 самодержьства / волею / отступи

4 еже / не остати / супруги / своя..

Ритмико-синтаксическая роль разнотчений такого рода должна безусловно приниматься во внимание редактором, цель которого — *constitutio textus* этого фрагмента «Повести». Мне кажется в то же время, что даже если считается необходимым трактовать некоторые из этих вариантов как *lectiones adiaphorae*, и в этом случае *constitutio* будет возможным. С другой стороны, мой анализ показывает, что изоколическое членение не определяет текст целиком ни во «Вступлении», ни в «Похвале»<sup>23</sup>.

Независимо от того, какое решение примут в будущем ученые при попытке подготовить «критическое» издание этого текста (во многом основанное на преимущественно «документальном» издании Р. П. Дмитриевой, но по существу отличающееся от него), на основании фактов, имеющих в нашем распоряжении, можно сделать один важный вывод<sup>24</sup>. И «Вступление», и «Похвала», содержащиеся

в значительном количестве списков «Повести о Петре и Февронии», должны расцениваться как самостоятельные и хорошо структурированные текстовые единицы. Они встречаются в одной и той же форме на протяжении всей рукописной традиции памятника и не должны рассматриваться как части разных «редакций».

3. «Вступление» и «Похвала» не являются частями «Повести» ввиду того, что они не «рассказывают историю», но дают «комментарии», прямое отношение которых к основному сюжету некоторые читатели могут даже не осознавать во всей полноте. Тем не менее несомненно, что эти «комментарии» предлагают истолкование сюжетного повествования. Если принять их экзегетическую направленность, события, описываемые в «Повести», приобретают совершенно определенное значение. «Повесть» не может более восприниматься как просто светская *повесть* или *народная сказка*, где присутствуют чудеса, приключения, любовь, болезни, социальные и политические конфликты. Она становится агиографическим сочинением и в качестве такового рассказывает историю двух святых, т.е. историю об избранных, чьи деяния суть знаки божественного откровения.

Подчеркивая специфическую функцию «Вступления» и «Похвалы» как агиографических маркирующих единиц, я совсем не хочу сказать, что «история любви» Петра и Февронии не может быть прочитана и совсем в ином ключе. Тот факт, что некоторые версии «Повести» представлены списками, где эти агиографические маркеры отсутствуют, показывает, что интерпретационная схема, заложенная во «Вступлении» и «Похвале», не обязательно всегда принималась.

Я также не хочу сказать, что агиографическое толкование, предложенное во «Вступлении» и «Похвале», лучше или хуже любого другого толкования. По-видимому, московское духовенство не было убеждено в том, что это произведение заслуживает литургического статуса. Оно не было включено в агиографический свод Макария. В то же время мы располагаем неопровержимыми доказательствами того, что в ряде мест конфессионального пространства Древней Руси литургический статус «Повесть» получила<sup>25</sup>. Таким образом, проблема, стоящая перед нами, не в том, чтобы решить, дает ли представленное во «Вступлении» и «Похвале» «агиографическое обрамление» «правильное» или «неправильное» истолкование «Повести». Скорее мы должны попытаться с определенной точностью описать экзегетический смысл, выраженный посредством данного

«обрамления». В процессе этого вместо того, чтобы сосредоточиться на «внутреннем» или «исходном» значении истории о Петре и Февронии, мы можем сделать вклад в изучение ее агиографической (и литургической) функции, что является важным аспектом семантической истории памятника.

3.1. «Вступление» составляет около одной шестой части всей «Повести»: немногим более полутора страниц печатного текста против одиннадцати страниц повествования в «авторском варианте» по изданию Дмитриевой. Это относительно пространное рассуждение. На первый взгляд может создаться впечатление, что оно здесь не к месту, что какой-то неискушенный монах-компилятор механически добавил его к ранее существовавшему тексту, составляя паралитургический свод. Но более подробное изучение содержания «Вступления» с легкостью рассеивает это впечатление.

Начальные строки содержат посвящение Единому и Триединому Богу, Отцу, Сыну и Святом Духу. Определения Господа подчеркнута настойчиво перечисляются, с тем чтобы создать сеть семантически маркированных словесных последовательностей, которые помогают установить связь с последующим описанием акта Божественного творения. Семантически отмеченная риторическая функция этой синтаксической структуры гораздо лучше обнаруживается при следующем графическом выражении:

БОГУ ОТЦУ,

и присносущному слову божию СЫНУ,

и пресвятому и животворящему ДУХУ;

ЕДИНОМУ БОЖИЮ ЕСТЕСТВУ,

безначальному,

купно В ТРОИЦЫ воспеваемому,

и хвалимому,

и славимому,

и почитаемому,

и превозносимому,

и исповедуемому,

и веруемому,

и благодаримому;

СОДЕТЕЛЮ И ТВОРЦУ

НЕВИДИМОМУ И НЕОПИСАННОМУ,

искони самосилно,

обычную си премудростию

свершающему

и строящему всяческая,

и просвещающему,  
и прославящему, еже хотящу,  
своим самовластием;  
ЯКО ЖЕ БО ИСПЕРВА СОТВОРИ  
на небеси аггелы своя,  
духы и слуги своя,  
огнь палящ,  
умнии чинове,  
бестелесная воинства,  
их же неисповедимо величество  
есть,  
тако и вся невидимая сотвори  
о них же недостижно есть уму  
человеческу;  
ВИДИМАЯ ЖЕ НЕБЕСНАЯ СТИХИЯ СОТВОРИ:  
солнце, и луну, и звезды,  
И НА ЗЕМЛИ ЖЕ ДРЕВЛЕ СОЗДА ЧЕЛОВЕКА  
по своему образу...

Это графическое расположение показывает роль синтаксических «матриц», которые порождают подчиненные ряды, образуя в то же время посредством акростиha фразу, которая гласит: БОГУ ОТЦУ... СЫНУ... ДУХУ... ЕДИНОМУ БОЖИЮ ЕСТЕСТВУ... В ТРОИЦЫ...; СОДЕТЕЛЮ И ТВОРЦУ НЕВИДИМОМУ И НЕОПИСАННОМУ... ЯКОЖЕ БО ИСПЕРВА СОТВОРИ... ВИДИМАЯ ЖЕ НЕБЕСНАЯ СТИХИЯ СОТВОРИ... И НА ЗЕМЛИ ЖЕ ДРЕВЛЕ СОЗДА ЧЕЛОВЕКА<sup>26</sup>.

Будучи сотворенным по образу Божию, человек — это живое отражение божественного. Здесь писатель чувствует, что он привел уже достаточно общих отсылок к основам христианского вероучения и что пора напомнить читателям-слушателям собственно о цели его повествования. Он говорит: «И да не продолжим слова в твари человечесей, но на подлежащее возвратимся».

Следующая тема — страсти Иисуса Христа как высочайший пример милосердного божественного вмешательства на благо грешному роду человеческому. Автор вводит эту тему через отсылку к 1-му Посланию апостола Павла к Тимофею. Бог любит грешников не меньше, чем праведников. Он хочет спасти всех людей и «в разум истинный привести», т. е. чтобы «все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. II: 4)<sup>27</sup>. Любой исследователь, знакомый с основными формулами православной славянской агиографии, отдает себе отчет в традиционно значимой функции именно этой

цитаты из апостола Павла. Эти же слова св. Павла встречаются, например, в самом начале «Жития Константина»: «Богъ милостивъ и щедръ, ожидае покаание чловечско, да быше вси сыпасени были и въ разумъ истинный пришли...»<sup>28</sup>.

Очевидно, что «Вступление» должно поместить житие Петра и Февронии в догматический контекст, подтверждающий, что эти святые — согласно экзегетической традиции православного славянства — выражение божественного милосердного вмешательства<sup>29</sup>. Ни в коей мере не являясь механической компиляцией, «Вступление» представляет собой продуманно составленный пример христианской экзегезы. Постоянное обращение к первому акту божественного творения, с тем чтобы показать, что святые — это тоже часть божественного замысла, напоминает сходные фрагменты, характеризующие гораздо более пространное «Вступление» к «Житию Мефодия». Изысканная форма «Вступления» соответствует его содержательной точности.

После объяснения физической смерти Иисуса и одновременно его бессмертия — т.е. страстей Христа без страданий («безстрастие») — через сравнение со срубленным деревом, на которое солнце продолжает посылать свои лучи, автор «Вступления» дает следующий комментарий в виде прекрасно структурированной «простой» изоколической последовательности:

4 понеже / тварь / его / есть,  
4 зиждитель же / и содетель / неизглаголим / есть.  
4 Сей бо / пострада / за ны / плотию,  
4 грехи / наша / на кресте / пригвозди,  
4 искупив / ны / миродержителя / лестка  
4 ценою / кровию / своего / честною

Другая отсылка к апостолу Павлу еще раз подчеркивает главную тему «Вступления» — мотив спасения через страдание в подражание Иисусу Христу: «О сем бо рече сосуд избранный Павел: „Не будите раби чловеком, куплени бо есте ценою“» (1. Кор. 7: 23: «Вы куплены ценою; не становитесь рабами чловеков»). Христос-Спаситель, купивший «ценою» спасение чловечества — высший образец святости. Он, претерпев страдания на земле и вернувшись к Отцу, вдохнул благодать Пятидесятницы в своих учеников и апостолов: «и в пятидесятный / день ото отца послав Дух святой своя ученики и апостолы: они же всю вселенную просветиша верою, святым крещением».

Теперь, показав, что избранные — часть системы знаков, которые Господь непрерывно подает своей твари, агиограф может перейти к своей основной теме — святости. И, в частности, он может поговорить о святости Петра и Февронии, героев истории, которую он намерен представить, объяснить и оправдать.

3.2. В самом начале последнего ряда предложений, составляющего тематическое единство, экзегетическое заключение ко всему «Вступлению», находится еще одна цитата из апостола Павла, на этот раз из Послания к Галатам. Незначительное исправление текста, изданного Р. П. Дмитриевой, поможет читателю уловить связь между этой цитатой и предшествующей ссылкой на 1-е Послание к Коринфянам.

Перед союзом «и», открывающим первое из этих предложений «И елицы...», нужно поставить двоеточие. Слова, следующие непосредственно за этим, выделим кавычками, как цитату. С этими поправками текст будет читаться так: «И: „елицы во Христа крестившася, во Христа облекушася“», т.е. «крестившиеся во Христа облеклись во Христа» (Гал. 3: 28). «И» означает: и (тот же ап. Павел) говорит: «...».

Эта цитата играет ключевую роль. Она — главный референциальный сигнал «тематического ключа» «Повести». Для того чтобы понять ее семантическую функцию, нужно непременно учесть ее выделенное положение в контексте, явно выстроенном по самым авторитетным образцам православной славянской литературы.

3.3. «Тематический ключ» можно распознать потому, что он появляется в отмеченной позиции: в конце вводной части текста непосредственно перед началом повествования, или изложения фактов, или аргументации. Такой «ключ» состоит из одной или нескольких цитат из Писания, цель которых заключается в том, чтобы установить референциальную связь между «историческим», то есть земным, смыслом повествования, и его высшим, то есть «духовным» смыслом, который может быть явлен только через боговдохновенные слова священного текста<sup>30</sup>. Очевидно, что цитата из Послания к Галатам 3: 28, открывающая заключительный параграф «Вступления», соответствует этим признакам.

Третья глава Послания к Галатам (Гал. 3: 1—21) развивает тему оправдания верой, а не добрыми делами в соответствии с Законом и подчеркивает значение крещения как акта, благодаря которому добрые люди облачаются в духовные ризы Христа. Этот мотив из

Павловых посланий занимает центральное место в корпусе агиографических и гомилетических формул, канонизированных многими поколениями православных славянских книжников. Не будем забывать, что главная тема «Слова о Законе и Благодати», приписываемого киевскому митрополиту XI в. Илариону, почерпнута из того же Послания к Галатам (4: 22: «Ибо написано: „Авраам имел двух сынов, одного от рабы, другого от свободной“»).

Духовный смысл цитаты Гал. 3: 28 и ее семантическую связь с историческим смыслом «Вступления» легче понять, читая эти слова в их непосредственном контексте:

А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; По пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. (Гал. 3, 23—28)

Нетрудно установить экзегетическую связь между этим отрывком из ап. Павла и «Повестью о Петре и Февронии». Князь Петр, *облекшись в Христа*, предпочитает пострадать за неповиновение политическому закону, на котором основана его земная власть, чем предать носительницу духа, исцелившую его силою Благодати (судя по всему, от дьявольских отметин внутреннего греха) и рассчитывающую на его христианскую преданность ей.

Конечно, необязательно верить, что целительский дар Февронии послан свыше. Однако с точки зрения агиографа, тут вряд ли возможно какое-либо сомнение. Не будь чудотворство Февронии знаком ее святости, лежащего на ней благословения, память о ней должна была бы быть истреблена, а дела ее осуждены как чародейство.

Облекшись во Христа, князь Петр уже не мог отвергать чужеземку, поскольку написано, что «несть ни эллина, ни иудея», то есть ни Мурوما, ни Рязани; он не мог отвергать человека низкого происхождения, не принадлежащего, как он, к господствующему классу, поскольку написано: «несть раба, ни свободного»; и он не мог считать себя свободным от обязательств по отношению к женщине, поскольку написано: «несть ни мужеского пола, ни женского». Вероятно, такого рода христианский эгалитаризм мог вызвать смущение среди церковных и светских сановников в обществе, основанном

4 о них же / нам / слово / предлагает.



Тематический ключ состоит из (а) цитаты из Гал. 3: 28, которая дает основную отсылку к высшему смыслу агиографии; (b) *исторического* объяснения этой отсылки посредством примеров «христианского» жития, данных нам пророками, апостолами, мучениками и всеми святыми, чьи подвиги известны только тому, кто знает тайны сердца, т. е. Богу, как сказано об этом в Пс. 43: 22; (с) определения святости как дара, отмеченного чудотворством («чудотворенми») и данного избранным благодаря их мужеству и смирению; (d) заключительной сентенции, проясняющей, что святые, о которых идет речь («яко же сих святых прослави, о них же нам слово предлежит»), восприняли именно этот божественный дар.

3.5. В краткой «Похвале» (20 строк по изданию Дмитриевой) святость Петра и Февронии провозглашается более определенно. В то время как «Вступление» обращается непосредственно к героям «Повести» только в заключительном предложении, весь текст «Похвалы» посвящен деяниям святых. Литургическая природа этого композиционного фрагмента безусловна. Он читается как молитва. Ритуальный повтор «Радуйся! Радуйся!» каждый раз вводит перечень оснований для их почитания. Такие основания — звучащие как церковные постановления — представлены в соответствии со схемой тройного чередования. Тройное подтверждение святости Петра переплетается с тремя подтверждениями святости Февронии, а в заключение даны три подтверждения их совместного святого ликования.

Петр радуется, потому что (1) Бог дал ему силу победить змея;<sup>34</sup> (2) его тело было отмечено мученическими ранами;<sup>35</sup> (3) он добровольно отрекся от княжеской власти, чтобы исполнить свой христианский долг и не покинуть избранную супругу<sup>36</sup>.

Феврония радуется, потому что (1) ее «женстей главе» была придана мудрость «святых муж»;<sup>37</sup> (2) Бог наградил ее чудесными целительскими силами;<sup>38</sup> (3) ее чудотворный дар позволил ей всего за одну ночь вырастить и дать зацвести маленькому деревцу<sup>39</sup>.

Петр и Феврония вместе радуются тому, что (1) они прожили вместе в смирении, скромности и любви;<sup>40</sup> (2) могли вместе предстать перед Господом, в то время как их тела были погребены в одной могиле;<sup>41</sup> (3) вместе творят чудеса после смерти<sup>42</sup>.

4.1. Независимо, как другая аудитория могла отзываться о «Повести о Петре и Февронии», но несомненно, что читатели рукописей, в которых содержались «Вступление» и «Похвала», не оставались без

экзегетического руководства. Агиографическое «обрамление», образованное этими двумя композиционными сегментами, давало ясно понять, что (а) жизнь Петра и Февронии может служить примером святости в соответствии с православной экзегетической традицией, учением апостола Павла в целом и тезисом, заключенным в Послании к Галатам (3: 28) в частности; (б) чудотворная сила, данная победителю змея и целительнице раненого князя, есть знак богоизбранности.

4.2. Если полагать, что ни текст «Вступления», ни текст «Похвалы» не подвергались влиянию сложного процесса текстового изменения, приведшего к появлению разных «редакций» «Повести», можно предположить, что семантически-маркирующая функция этих двух фрагментов была отдельно привнесена религиозными толкователями истории о Петре и Февронии. Если это предположение верно, то трудно поверить, что «исходный текст», включающий как саму «Повесть», так и ее «агиографическое обрамление», был создан за один раз каким-либо одним автором.

### Примечания

<sup>1</sup> (с. 675). См.: *Филарет, митроп.* Обзор русской духовной литературы. Т. 1. Харьков, 1859 (3-е изд.: СПб., 1884); *Он же.* Русские святые, чтимые всею церковью или местно (июнь). Чернигов, 1862; *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. СПб., 1861. С. 269—300; *Соколовский В.* Народное предание о жизни преподобных муромских Петра и Февронии // *Странник*. № 3. 1865, с. 87—95; *Ключевский В.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 286—287, 464; *Веселовский А. Н.* Новые отношения муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодброке // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1871. № 4. отд. II. С. 95—142; *Ржигза В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая-Еразма // *Летопись занятий Археологической комиссии за 1923—1925 годы*. Вып. 33. Л., 1926. С. 103—199; *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии Муромских в ее отношении к русской сказке // *ТОДРА*. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 131—167; *Зимин А. А.* Ермолай-Еразм и Повесть о Петре и Февронии // *ТОДРА*. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 229—233; *Клибанов А. И.* Повесть о Петре и Февронии как памятник русской общественной мысли // *Исторические записки*. 1959. Т. 65, С. 303—315; *Он же.* Сборник сочинений Ермолая-Еразма // *ТОДРА*. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 178—207; Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. Далее — *Дмитриева*. Повесть...

<sup>2</sup> (с. 675). Обзор тематических связей «Повести» с многочисленными литературными и фольклорными памятниками на Руси и в Западной Европе

см.: История русской литературы X—XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 295—300.

<sup>3</sup> (с. 675). *Филарет*. Обзор... С. 155; ср.: *Ржига В. Ф.* Литературная деятельность... (см. примеч. 1). С. 104; *Зимин А. А.* Ермолай-Еразм и Повесть... С. 228.

<sup>4</sup> (с. 675). *Дмитриева*. Повесть... С. 118.

<sup>5</sup> (с. 675). Там же. С. 95.

<sup>6</sup> (с. 676). *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 92; *Он же*. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958, с. 104—116; *Он же*. Великое наследие. М., 1975. С. 253—259; ср.: *Дмитриева*. Повесть... С. 3—4.

<sup>7</sup> (с. 676). *Дмитриева*. Повесть... С. 5.

<sup>8</sup> (с. 676). Ср.: *Скрипиль М. О.* Повесть о Петре и Февронии... (см. примеч. 1). С. 133.

<sup>9</sup> (с. 676). *Дмитриева*. Повесть...: первая редакция, авторский вариант, с. 209—211 и 222; Первая редакция, вариант Бп, с. 223—224 и 239—240; первая редакция, вариант МДА, с. 241—242 и 249—250; вторая редакция, вариант с подзаголовками, с. 250—252 и 263; вторая редакция, вариант без подзаголовков, с. 264—265 и 274—275; редакция Гермогена, с. 275—276 и 286—287. Заключительная «Похвала» находится также в Причудской редакции (Там же, с. 303). Ее текстологические черты и композиционные образцы заставляют предположить, что это часть литературной традиции, отличающейся от той, что представлена в вышеперечисленных списках. Композиция данной версии не выявляет никакой связи с «агиографическим обрамлением», которое является основным предметом этой статьи.

<sup>10</sup> (с. 676). Издание Дмитриевой не содержит детального описания и анализа *recensio codicum*. Оно содержит, тем не менее, фактическую информацию в Приложении (Указатель шифров использованных рукописных материалов / Сост. В. И. Охотникова. С. 329—333). Мои подсчеты основаны на этом Указателе.

<sup>11</sup> (с. 677). Е = ГПБ, собр. Соловецкого монастыря, № 287/307. Дмитриева использует этот список как основу для своего издания; по ее мнению, он представляет собой «авторский вариант» «первой редакции». Следует отметить, что условное обозначение списков буквами подразумевает в издании Дмитриевой отделение одной редакции от другой. Одинаковые символы встречаются в разных «редакциях» и относятся к разным спискам. Русский термин «вариант», который я использую здесь в соответствии с принятым в издании Дмитриевой значением, должен пониматься как подразделение внутри «редакции» и не смешиваться с «текстовым вариантом», или «чтением» (*lectio*).

<sup>12</sup> (с. 677). *Дмитриева*. Повесть... С. 209.

<sup>13</sup> (с. 677). Там же, примеч. 10.

<sup>14</sup> (с. 677). Там же. С. 275, текст и примеч. 13.

<sup>15</sup> (с. 677). *Присносущному*: 1-я ред., О, Т, Д, вариант МДА; 2-я ред. вариант с подзагол., вариант без подзагол.; редакция Гермогена, М, Б. — *сприсносущному* [*соприсносущному*]: 1-я ред., Е, Х, С, П, А, В; вариант Бп., редакция Гермогена.

<sup>16</sup> (с. 677). Цитируется по Ав, согласно: *Дмитриева*. Повесть... В текстах и справочном аппарате, опубликованном в том же издании (с. 209—210; 224, 241) можно обнаружить следующие *variae lectiones*: (а) в некоторых списках опущено *бо*; (b) *исперва/сперва*; (с) *ангели/аггелы*; (d) *духи/духы*; (е) *воинства/воиньства*; (f) *недостижимо/недостижно/недостижимому*; (g) опущено *есть/быть*; (h) опущено *уму*. Ясно, что речь идет просто о разночтениях, возникающих при переписке, не смысловых различительных. В данном и ряде других случаев читатели книги Р. П. Дмитриевой (составляющей, безусловно, ценный научный вклад) могут удивляться, действительно ли нужно было публиковать один и тот же текст несколько раз, каждый раз с собственным аппаратом. Очевидно, что эта избыточная работа является результатом механического объединения списков в «редакции».

<sup>17</sup> (с. 677). (а) в одном списке опущено *яково*; (b) *невозможно/недостойно*.

<sup>18</sup> (с. 678). Пропуск слова *яково* и чтение *недостойно* (см. примеч. 17) в некоторых списках «второй редакции» может быть связано с попытками исправить ситуацию, возникшую из-за неправильного прочтения «от строки к строке».

<sup>19</sup> (с. 678). Идея о том, что *variae lectiones*, содержащиеся в списках «Вступления», представляют собой «редакционные» варианты, восходит к работам Ржиги (см. его: Литературная деятельность Ермолая-Еразма... (см. примеч. 1). С. 116 и сл.). В то же время варианты, которые он приводит, являются типичными для деятельности писцов. Они включают некоторые пропуски и неправильные прочтения, но не отражают намеренных текстовых изменений.

<sup>20</sup> (с. 679). Опущено в списке Б «второй редакции» (*Дмитриева*. Повесть... С. 263). В «редакции Гермогена» (Там же. С. 286): *да приложим хваление има вопиюще*.

<sup>21</sup> (с. 679). Опущено в списках Б, А, У «первой редакции» (*Дмитриева*. Повесть... С. 222, 239).

<sup>22</sup> (с. 679). В рукописи «первой редакции» *от бога* вставлено на поле внизу (*Дмитриева*. Повесть... С. 240). Во всех остальных списках *от бога* стоит в основном тексте.

<sup>23</sup> (с. 679). Это замечание не подразумевает противопоставления «изоколических» и «неизоколических» текстов или фрагментов текстов. Другие

типы *ornatus*, в отличие от изоколического, обнаруживаются с большим трудом, вероятно только потому, что они до сих пор еще не достаточно подробно изучены. Синтаксическое распределение начального фрагмента «Вступления», которое я опишу далее в этой статье, есть один из примеров «других» типов риторически маркированных синтаксических построений.

<sup>24</sup> (с. 679). Под «критическим изданием» я подразумеваю результаты комплексного анализа всех *lectiones*, что имеет целью определить количество текстовых изменений. Исследования Р. П. Дмитриевой «История текста первой редакции Повести о Петре и Февронии» (*Дмитриева. Повесть...* С. 50–78) и «Археографический обзор списков Повести о Петре и Февронии» (Там же. С. 147–208) представляют собой весомый вклад в такого рода издание.

<sup>25</sup> (с. 680). Согласно спискам как «первой» (ср. *variae lectiones*), так и «второй» редакций, память Петра-Давида и Февронии-Ефросинии отмечалась 25 июня. «Подзаголовки», имеющиеся по крайней мере в 8 списках, исследованных Дмитриевой (*Дмитриева. Повесть...* С. 250), содержат наставления по проведению соответствующей службы. То, что «Повесть» имела «литургические функции», является историческим фактом, признаваемым всеми учеными, включая тех, кто подчеркивает ее «нелитургическое» содержание и стиль. Можно задаться вопросом, представляют ли собой «неагиографические» черты нечто особенное, исключительное в агиографической литературе. Однако остается фактом, что эта история читалась как «житие святых» и переписчиками, которые донесли ее до нас, и их единоверцами.

<sup>26</sup> (с. 682). Очевидно, что «акростиховая структура» синтаксических матриц делала текстовые изменения (пропуски, вставки, замены терминов) более допустимыми во «вторичных» рядах. Эта текстовая традиция не показывает сколько-нибудь серьезных следов текстового изменения в «матрицах», которые я выделил прописными буквами.

<sup>27</sup> (с. 682). Ср. 1 Тим. 2: 3–4: «Ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». Цит. по синодальному переводу — *Примеч. перев.*

<sup>28</sup> (с. 683). Цит. по: Constantinus et Methodius Thessalonicensis: Fontes = Konstantin i Metodije solunjani: Izvori / Prired. F. Grivec (dio I, II, IV), F. Tomšič (dio III) // Radovi staroslavenskog instituta. Knj. 4. Zagreb, 1960. P. 95.

<sup>29</sup> (с. 683). О православной славянской доктрине «непрерывного апостольского служения» см. мою статью: *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana* // Studi sulla Questione della lingua presso gli Slavi / A cura di R. Picchio. Roma, 1972. P. 7–120.

<sup>30</sup> (с. 684). См.: Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavia Hierosolymitana. Jerusalem, 1977. Vol. 1. P. 1—31; *Idem*. The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques // Medieval Russian Culture / Ed. H. Birnbaum; M. S. Flier. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. P. 247—279.

<sup>31</sup> (с. 686). В этом «списке» терминов индивидуальность каждого колона не так легко определить, если опираться только на семантический критерий. Писатель, тем не менее, помогает читателю, отмечая каждый ритмико-синтаксический сегмент цепочками грамматических окончаний: а) *-ах*; б) *-их/ех*; с) *-е/и*.

<sup>32</sup> (с. 686). Незначительное отклонение от изоколической регулярности в этом фрагменте (даже если допустить, что *суть* читалось как клитика) может зависеть от последующего добавления библейской отсылки.

<sup>33</sup> (с. 686). Ср. Пс. 43: 21—22: «Если бы мы забыли имя Бога нашего [отметим связь с предыдущим колоном „по крещении оставльшие заповеди божи“] и простерли руки наши к богу чужому, то не взыскал ли бы сего Бог? Ибо Он знает тайны сердца».

<sup>34</sup> (с. 687). «Радуйся, Петре, яко дана ти бысть от Бога власть убить летящаго свирепаго змия!»

<sup>35</sup> (с. 687). «Радуйся, Петре, яко срупы и язвы на теле своем нося, доблествене скорби претерпел еси!»

<sup>36</sup> (с. 687). «Радуйся, славный Петре, яко заповеди ради Божия самодержьства волею отступи, еже не остави супруги своея!»

<sup>37</sup> (с. 687). «Радуйся, Февроние, яко в женстей главе святых муж мудрость имела еси!»

<sup>38</sup> (с. 687). «Радуйся, Февроние, яко от Бога имела еси дар в девьственной юности недуги целити!»

<sup>39</sup> (с. 687). «Радуйся, дивная Февроние, яко твоим благословением во едину ночь малое древие велико возрасте и изнесоша ветви и листвие!»

<sup>40</sup> (с. 687). «Радуйтася, честная главо, яко во одержании ваю в смирении, и молитвах, и во милостыни без гордости пожиста».

<sup>41</sup> (с. 687). «И Христос дасть вам благодать, яко и по смерти телеса ваю неразлучно во гробе лежаще, духом же предстоита владыце Христу!»

<sup>42</sup> (с. 687). «Радуйтася, преподобная и преблаженная, яко и по смерти исцеление с верою к вам приходящим невидимо подаете!»

# О библейском семантическом обрамлении «Повести о Горе-Злочастии»\*

Мои заметки на тему «Повести о Горе-Злочастии»<sup>1</sup> являются частью более обширного исследования русского нарративного творчества XVII в. Недавние разыскания продемонстрировали острую необходимость в пересмотре современных точек зрения именно на этот период истории литературы<sup>2</sup>. Как представляется, в десятилетия, последовавшие за Смутным временем, обычаи, в течение шести веков строго соблюдавшиеся в письменной традиции православных славян, наконец устарели. Новые правила литературной игры были привнесены авторами, которые по различным причинам начали прибегать к беллетристическим приемам западного происхождения. В предыдущие столетия приемы эти неоднократно осуждались церковной элитой.

Распознать в текстах формальную структуру и темы, отражающие упомянутые новшества, не представляет затруднений. Однако гораздо труднее выяснить, при каких обстоятельствах и до какой степени авторы и/или компиляторы в действительности отвергали понятия и формальные приемы, принадлежавшие средневековой традиции. Ведь на самом деле на примере некоторых текстов видно, что в литературе семнадцатого столетия традиционные образцы по-прежнему играли решающую роль. По-моему, наша недостаточная осведомленность о писательских обыкновениях Древней Руси даже более, чем искаженное представление о новых литературных процессах, происходивших в Рутении и Московии XVII в., мешают нам понять взаимосвязь между старыми и новыми чертами.

Мои соображения являют собой попытку вырваться из тупика. Возможно, они покажутся спорными для тех, кто не вполне согласен с моим видением некоторых приемов, которые последовательно

---

\* Пер. с англ. по изд.: *Picchio R. On the Scriptural Semantic Framing of the Tale of Sorrow-Misfortune // The Language and Verse of Russia: In Honor of Dean S. Worth on His Sixty fifth Birthday* = Язык и стих в России: Сб. в честь Дина С. Ворта к его 65-летию / Ed. H. Birnbaum; M. S. Flier. M., 1995.

применялись в средневековой православной славянской литературе. Однако здесь я надеюсь продемонстрировать решающую важность описания этих «старых приемов» для понимания особых методов, которыми пользовались авторы/компиляторы XVII в. при создании своих произведений.

«Повесть о Горе-Злочастии», вероятно, не самый подходящий пример для доказательства того, что старые *формальные* приемы по-прежнему соответствовали стилистическому строению *повести* семнадцатого столетия. Однако я выбрал этот текст потому, что его *тематическая* композиция зависела от семантического кода, типичного для средневековой православной славянской литературы.

Существует множество интерпретаций загадочной истории о молодом человеке, который долгие годы бродит в тщетных поисках удачи, а Горе-Злочастие следует за ним по пятам до тех пор, пока он не находит убежище в монастыре, где становится монахом. В мои планы не входит вновь задерживаться на общем смысле произведения. Здесь я сконцентрируюсь на так называемом «вступлении» к «Повести» и на заключительных строках текста, которые, по-видимому, содержат мораль истории. Примечательно, что обе эти части отсутствуют в *народных песнях* на ту же тему.

Вступление и эпилог «Повести», видимо, играют особую роль, которая, по всей вероятности, обусловлена использованием традиционного композиционного приема, основанного на семантических маркерах и предназначенного помочь читателю постичь скрытый смысл повествования. В предыдущих статьях я описал этот прием, который назван мной *тематическим ключом*, и высказал предположение, что он играл весьма существенную роль во многих произведениях средневековой православной славянской литературы<sup>3</sup>. Мои главные выводы получили поддержку других исследователей<sup>4</sup>.

*Тематический ключ* состоит из одной или более библейских цитат, которым отведена фиксированная и структурно маркированная позиция, т.е. либо в самом начале текста, либо непосредственно перед *expositio* (которой могут предшествовать различные типы вводных высказываний). Переноса скрытый смысл библейской отсылки на конкретные события, изложенные в тексте, пытливый читатель мог воспринять духовное сообщение, которое желал донести повествователь.

Хорошо известный тематический ключ присутствует в начале такого важного памятника средневековой славянской агиографии,



как «Житие Константина»<sup>5</sup>. Он состоит из набора библейских отсылок, которые подчеркивают сначала универсальную роль божественной Благодати и милосердия Господа на протяжении всей истории грешного человечества, а затем — особую роль Константина-Кирилла как избранного орудия Божьей милости и как второго святого Павла<sup>6</sup>. В самом начале «Жития Константина» агиограф заявляет, что «Богъ милостивъ и щедръ»<sup>7</sup>, вторя Псалтыри (85, 102, 110, 115) и некоторым другим библейским книгам (включая Иоил. 2: 13). «Бог ждет от людей покаяния („ожидае на покаяние чловѣчско“), чтобы все были спасены и познали правду... („да быше вси сыпасени были и въ разоумъ истиньныи пришьли...“ [1 Тим. 2: 4]). В «Житии Мефодия» обнаруживаем на удивление сходное утверждение: «Милостив Бог, желающий, чтобы каждый был спасен и познал правду...» («Богъ милостивый, иже хоцетъ да бы всьскъ чловѣкъ сыпасенъ былъ и въ разоумъ истиньныи пришьль...»). В течение столетий эта квазилитургическая декларация милосердия Господа, постоянно помогающего грешникам найти путь к спасению, превратилась в лейтмотив православной славянской литературы, который мы обнаруживаем в целом ряде текстов. Она стала дидактическим клише, объясняющим любой аспект человеческой жизни и дающим духовное наставление к христианскому поведению. Нет проступка или греха настолько тяжелого, чтобы окончательно направить на погибель Божье создание, помешать вернуться на верную дорогу. Даже когда его безрассудные чада становятся жертвой дьявола, Бог сам указывает им путь к спасению.

На протяжении XVII в. в русских землях библейский мотив по-прежнему использовался как легко узнаваемый семантический маркер. Он встречается в качестве тематического ключа в начале «Повести о Савве Грудцыне»<sup>8</sup>. В этой повести, имеющей с «Горем-Злочастием» общие мотивы людских скитаний, дьявольских искушений, страстей, отчаяния и конечного спасения, первые строки предстают подобием краткого подзаголовка: «Удивительная и правдивая история, произошедшая в наши дни, о том, как милостивый Бог являет свое человеколюбие христианскому народу» («Повесть зело предивна и истина, яже бысть во дни сия, како человеколюбивый Бог являет человеколюбие свое над народом христианским»).

Эти стандартные ссылки на милосердие Господа немедленно привлекают внимание читателя к высшему смыслу повести. Идея о том, что Бог всегда стремится направить грешника к спасению

(«приводит ко спасению»), вновь акцентируется в финальном тематическом ключе: «Итак, братья, — говорит повествователь, — я хочу рассказать вам эту удивительную историю, полную страха и ужаса и достойную молчаливого изумления: о том, как Господь, человеколюбивый и долготерпеливый, ожидая нашего покаяния, скрытыми судьбами ведет нас к спасению» («Хощу убо вам, братие, поведати повесть сию предивную, страха и ужаса исполнену и неизреченного удивления достойну, како человеколюбивый Бог долготерпелив, ожидая обращения нашего, и неизреченными своими судьбами приводит ко спасению»). Устойчивое положение таких формул в православной славянской традиции становится очевидным, если сравнить этот текст с «Житием Константина»<sup>9</sup>.

Первые сорок пять строк «Повести о Горе-Злочастии», которые, с моей точки зрения, содержат тематический ключ истории, содержат практически аналогичное сообщение. Начиная с сотворения мира, в этих строках пересказывается история о первородном грехе Адама и Евы, их изгнании из Эдема, Божьем гневе и наказании, развращенности человечества и упрямой греховности. Этот микросинтез библейской истории должен восприниматься как вариант тематической сентенции, которая в отмеченной мной традиции обычно оплакивала то, что человек — выражаясь вновь словами из «Жития Константина» — «склонен к злобе» («прилежить на злобоу»).

Можно задаться вопросом, почему референциальный мотив людской греховности представлен в виде библейской «истории», т.е. в нарративной форме. Скорее всего, таков был композиционный выбор автора/компилятора, который, вероятно, придал новую форму исходному текстовому материалу. Каковы бы ни были источники этого произведения, важно, что здесь мы имеем дело с типичной семантической функцией традиционного «тематического ключа». Божий гнев — неизбежный ответ на людскую греховность («И за то на них Господь Богъ разгневался», строка 37). Однако в соответствии с традиционной формулой милостивый Господь не только наказывает нас, но — как мы читаем в самом конце тематического ключа (т.е. непосредственно перед началом самой истории о молодом человеке) — также выводит нас «на путь спасения» («И приводя нас на спасенный путь», строка 45).

Читатель, знакомый с условной системой семантических маркеров в православной славянской литературе и понимающий значение конкретного тематического ключа, на этом месте узнает, каким образом интерпретировать последующую историю. Юноша, попавший

в ловушку земных страстей и грез, преследуемый повсюду «Горем-Злочастием», символизирует человеческие заблуждения и слабость. Однако Господь не оставляет молодого героя, пока тот не находит свой собственный путь к спасению. Ключевым выражением всей истории, таким образом, оказывается «путь к спасению» («спасенный путь»). Действительно, именно это выражение вновь появляется в заключении повести (т.е. в еще одной стратегически важной позиции). Если в начале повествователь утверждал, что всегда милостивый Господь «выводит нас на путь спасения», то в конце истории он отмечает, что сам юноша «задумается о пути к спасению» («спасяет молодец спасенный путь», строка 455).

Итак, в данном случае путь спасения приводит героя к монашеской жизни. Однако не этим обстоятельством обусловлен высший смысловой уровень. Тематический ключ не предназначен определять сюжет или детали повествования, принадлежащие к «историческому», а не «духовному» уровню ментального восприятия. Этот ключ не «рассказывает историю», но интерпретирует ее в универсальных, т.е. богословских понятиях. Значит, сама история о «Горе-Злочастии», как мы читаем ее в этой повести, могла бы толковаться иначе, если бы была снабжена иными семантическими коннотациями посредством иных семантических маркеров.

Если мои наблюдения верны, то теперь мы можем сделать некоторые предварительные выводы о семантической структуре «Повести». Вопреки мнению, которое многократно высказывалось разными учеными со времен Н. И. Костомарова<sup>10</sup>, вступительная часть «Повести» вплоть до слов «приводя нас на спасенный путь» (строка 45) не должна рассматриваться как семантически изолированное «введение». По Костомарову, «идущая после введения строфа — „Так рождение челове́ческое от отца и от матери“ — не связана ни с предыдущими, ни с последующими [строфами]. По всей вероятности, здесь что-то пропущено»<sup>11</sup>. Однако я придерживаюсь обратной точки зрения. Иными словами, предложение «Так рождение челове́ческое от отца и матери» могло быть специально вставлено автором/компилятором, который в конце «тематического ключа» захотел привлечь внимание читателя к тесной связи, существующей между высшей (т.е. абсолютной) коннотацией повести и ее чисто историческим (т.е. случайным и специфическим) значением. Прежде чем обратиться к частным приключениям молодого человека и его борьбе с духом «Горя-Злочастиа», все читатели должны были понять, что имеют дело лишь с поучительной историей (*exemplum*),

иллюстрирующей судьбу всякого человека со времен первородного греха, совершенного прародителями человечества.

Композиционный прием, в соответствии с которым высший смысл «Повести» заявлен в начале и в конце текста через повторение таких ключевых семантических маркеров, как *спасенный путь*, не является ни новостью, ни исключением из правил. Его можно охарактеризовать как прием семантического обрамления, который применяется для увеличения семантической ценности повествования, в остальных отношениях семантически автономного. Я уже рассматривал использование сходных приемов в своем исследовании «Повести о Петре и Февронии»<sup>12</sup>. В этом произведении «агиографическое обрамление» сложной истории любви муромского князя и мудрой рязанской девушки основано на использовании библейского тематического ключа (Послание к Галатам 3: 28) в начале повести и в помещенной в конце нескольких списков краткой «похвале», которая должна была суммировать аргументы в пользу святости Петра и Февронии. В обоих случаях, т.е. в «Повести о Петре и Февронии» и «Повести о Горе-Злочастии», нет сомнений в том, что могут быть выдвинуты другие интерпретации истории, сюжета и тематических особенностей, отличные от толкования, предложенного именно теми тематическими ключами, которые мы находим в этих произведениях. Следовательно, интерпретация, вскрываемая неким тематическим ключом, вовсе не обязательна для тех редакций (*вариантов*), которые не содержат текстовых отрывков, выполняющих функцию семантического обрамления и таким образом приносящих контекстуальное значение в автономный в других отношениях смысл данного текста<sup>13</sup>.

По-моему, это важный вывод, способный привести нас к лучшему пониманию одной из главных проблем, касающихся истории текста «Горя-Злочастия». Поскольку один и тот же мотив присутствует в «Повести» и в *народных песнях*, встает вопрос, что первично. «Книжное» повествование «Повести» повлияло на *песни*, или автор/составитель «Повести» использовал фольклорные материалы? Для ответа на этот вопрос предлагались доводы филологического, лингвистического и культурного характера, как правило без разъяснения конечной цели исследования. На самом деле наши перспективы меняются в зависимости от того, что именно мы желаем изучать: историю темы, историю текстов или же их возможные взаимосвязи.

Очевидно, поверить в то, что между «Повестью» и песнями существуют тесные связи, нас заставляет не общий текстовой материал, в сущности довольно ограниченный. В действительности их роднит общая тема, сходство нарративных сюжетов и некоторые лексические совпадения. Сказанное, однако, не означает, что следует проводить жесткое текстуальное разграничение между книжной версией истории, представленной в «Повести», и фольклорной версией, отраженной в *народных песнях*.

Здесь, как и в случае с «Повестью о Петре и Февронии», наличие композиционного варианта, когда история «обрамляется» семантически маркированными разделами, которые связывают основное повествование с неким высшим смыслом, указывает, что «Повесть» вполне могла представлять собой переработку/компиляцию существовавшего ранее текстового материала. Если это верно, тогда нет оснований искать прямой генетической связи между «Повестью» и *песнями*. Можно также рассматривать «Повесть» как книжный вариант (с характерным редакторским и компиляторским вмешательством) нарративного цикла, к которому, видимо, принадлежат и устные *народные песни*.

Действительно, есть и другие признаки, указывающие на то, что текст «Повести» подвергался адаптации. Символическое путешествие юноши состояло бы просто из случайных эпизодов без осмысленной взаимосвязи, если бы не связующий мотив, основанный на восприимчивости (или невосприимчивости) героя к учению, преподанному ему сначала родителями, а затем «добрыми людьми». Эти «добрые люди» испытывают юношу, задавая ему несколько вопросов, в последнем из которых, похоже, предсказан его главный грех, а именно грех гордыни (через похвалбу): [Отчего] «ни пьешь ты, ни тѣшышся, / да ничѣмъ ты на пиру не хвалишься?» (строки 188—189). Греховный обычай похваться на пиру (причем сам пир понимался как символическое средоточие всевозможных соблазнов под влиянием опьянения) стал общим местом в повестях семнадцатого столетия (как, например, в истории о Михаиле Скопине-Шуйском).

Обращаясь к «добрым людям», юноша сдает экзамен, изъясняясь языком смиренного раскаяния. Ему известно о справедливом Божьем гневe за его дурное поведение. Он признает, что «Господь Богъ на меня разгнѣвался» (строка 206), и слова его напоминают нам часть тематического ключа: «Человѣческое сердце несмысленно и неуимчиво: прелстился Адамъ со Еввою... и за преступление

великое Господь Богъ на нихъ разгнѣвался» (строки 11–17). Однако тот же юноша, вновь наслаждаясь успехом, не удержится от соблазна прихвастнуть на званом пиру («честен пир», строка 247). Его заносчивость позволит злему духу («Горю-Злочастию») овладеть его совестью и начать неотступную погоню за его душой.

Духовное значение этого сюжета, который рисует путь от смиренного приятия христианского учения к гордыне и греховной тяге к земным ценностям, могло быть не достаточно очевидно всем читателям. Вероятно, некто, переделывавший/адаптировавший «Повесть», посчитал нужным вставить несколько пояснительных штрихов. Действительно, существует отрывок, на уровне прямого текстуального объяснения играющий роль, схожую с той, которую на семантическом уровне отведена тематическому ключу. Когда юноша достигает пика своей удачи и вот-вот погубит себя, опустившись до похвалы, голос повествователя внезапно становится громче, заглушая даже голос протагониста. Рассказчик говорит здесь высоким стилем и поучающим языком религиозного наставника. Его голос звучит совсем иначе, чем у народного сказителя: «И по грѣхомъ молотцу / и по Божию попущению / и по дѣйству дияволу / пред любовными своими гостми и други / и названными браты похвалился» (строки 250–253). Вряд ли такой тщательно сформулированный богословский комментарий к главному событию повести (похвалба героя, пока «Горе-Злочаствие», фольклорный бес, притаилось в ожидании за его спиной) принадлежит к «народному» или псевдо-народному *прототексту*.

Таким образом, даже если письменные источники невозможно определить с большей точностью, «Повесть о Горе-Злочасти» является нам сочетание книжных и некнижных компонентов. На данной стадии исследования термин «некнижный» представляется вполне уместным, даже если он подразумевает слишком тесную связь с загадочной областью фольклора.

Части текста, создающие семантическое «обрамление» истории в соответствии с дидактическим посланием тематического ключа, разумеется, принадлежат к книжной традиции и, говоря точнее, к наследию формальных приемов средневековой православной славянской литературы. Что касается некнижных компонентов, кажется нецелесообразным относить их к какой-либо определенной категории, учитывая наше по-прежнему недостаточное знание этой части культурного наследия восточных славян, которая вплоть до семнадцатого столетия если и не была запрещена, то оставалась за пределами литературы.

Значительную часть литературы Московии XVII в. можно отнести к прежней средневековой системе традиций и правил, основанной на церковном надзоре и цензуре, которую вскоре захлестнула неконтролируемая деятельность писцов, издателей и составителей, отринувших старые законы, предписания, рекомендации и запреты. Здесь мы не станем отвлекаться на обсуждение многочисленных причин столь революционных изменений. Можно лишь сослаться на социальную эволюцию, которая в границах огромной новой империи включила в литературный процесс таких мирян, как чиновники и торговцы и, таким образом, значительно расширила область обращения письменных текстов.

«Повесть о Горе-Злочасти» можно считать типичным продуктом новой разновидности письменного повествования — «новой» в отношении к темам и мотивам, которые в предшествующий период православной славянской культуры скорее всего отнесли бы к области «запрещенной» (*отреченной*) литературы. Однако ее правомерно назвать и «старой», поскольку композиционные образцы и семантическое обрамление принадлежат к древней традиции православной славянской письменности.

Характеризуя это типичное смешение старых и новых черт, можно сказать, что авторы/компиляторы XVII в. — как тот, который составил данную «Повесть» на пользу новой аудитории, — играли в старую игру по-новому оформленными картами. Это не значит, что карты были так уж оригинальны. Скорее авторы просто не использовали прежде эти иначе оформленные средства игры, т.е. «новаторские» текстовые материалы и темы, поскольку они не были узаконены или, по крайней мере, были не в моде. Таким образом, в Московии семнадцатого столетия новаторство могло привести представителей книжной культуры к открытию столь же древнего, но не книжного наследия словесности и художественного творчества, которое до сих пор было скрыто от читающей публики.

## Примечания

<sup>1</sup> (с. 693). См. *Симони П. К.* Повесть о Горе и Злочасти // Памятники старинного языка и словесности XV—XVIII столетий. Т. 1. СПб., 1907; *Ржигза В. Ф.* Повесть о Горе-Злочасти и песни о Горе // *Slavia*. 1931. 1. S. 40—66; *Mazon A.* Gore-Zločastie, Malheur-mauvais destin // *RESI*. 1951. 28. P. 17—42; *Скрипиль М. О.* Русская повесть XVII века. М., 1954. С. 103—115, 401—417; *Harkins W. E.* The Mystic Element in the Tale of Gore-Zločastie //

For Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday. The Hague, 1956. P. 201—206; *Zbilut J. P.* The Tale of Misery and Ill-Fortune as Allegory // *SEEJ*. 1976. 20. P. 217—223; *Ingham N. W.* Irony in *Povest' o Gore-Zločastii* // *SEEJ*. 1980. 24. P. 333—348; *Idem.* Parody in *Povest' o Gore-Zločastii* // *SEEJ*. 1983. 27. P. 141—157; Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 28—38; *Федоров А. Ю.* Повесть о Горе и Злочасти в ее отношении к волшебной сказке // *ТОДРА*. 1990. Т. 44. С. 284—299; *Garzonio St.* La *Povest' o Gore-Zločastii* tra tradizione scritta e versio popolare // *Europa orientalis*. 1990. № 9. P. 171—191.

<sup>2</sup> (с. 693). См. *Липатов А. С.* Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процесс // *Барокко в славянских культурах*. М., 1978; *Робинсон А. Н.* Симеон Полоцкий и русский литературный процесс // *Барокко в славянских культурах*. М., 1978; *Робинсон А. Н.* Симеон Полоцкий и русский литературный процесс // *Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность*. М., 1982; *Липатов А. С.* Проблемы общей истории славянских литератур до середины XIX в. // *Славянские литературы в процессе становления и развития*. М., 1987. С. 5—83; *Сазонова Л. И.* Поэзия барокко в славянских странах в свете исторической поэтики (западные, восточные и южные славяне) // *Славянские литературы. X Международный съезд славистов: Доклады советской делегации*. М., 1988. С. 114—132; *Вомперский В. П.* Восточнославянские риторика XVII—начала XVIII века // *Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988 г.: Доклады советской делегации*. М., 1988. С. 90—102; *Былинин В. К., Звонарева Л. Ю.* Поэзия Симеона Полоцкого // *Симеон Полоцкий*. Вирши. Минск, 1990. С. 5—20.

<sup>3</sup> (с. 694). См. *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa* // *Slavica Hierosolymitana*. Jerusalem, 1977. № 1. P. 1—31; *Idem.* Levels of Meaning in Old Russian Literature // *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Kiev. September 1983. Vol. 2: Literature, Poetics, History / Ed. P. Debreczeny. Columbus (Ohio), 1983. P. 357—370.

<sup>4</sup> (с. 694). См. *Goldblatt H.* Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters // *Studia Historica et Philologica*. № 16. Florence, 1987. P. 197—203; *Idem.* Godlike «Simplicity» versus Diabolic «Craftiness»: On the Significance of Ivan Vyshens'kyi's «Apology for the Slavic Language» // *Living Record: Essays in Memory of Constantine Bida: Festschrift* / Ed. I. Makaryk. Ottawa, 1991. P. 1—21; *Ziolkowski M.* The Style and Authorship of the Discourse on Dmitrij Ivanovič Donskoj: Diss. / Yale University. Yale, 1975; *Kossova A.* Per una lettura analitica del *Žitie prepodobnago Feodosija Pečerskago* di Nestore // *Ricerche slavistiche*. 1980—1981. 27—28. P. 65—100.

<sup>5</sup> (с. 695). *Picchio R.* The Function of Biblical... (см. примеч. 3). P. 6—13.



- <sup>6</sup> (с. 695). См. *Picchio R.* VC and VM's Pauline Connotations of Cyril and Methodius' Apostleship // *Palaeobulgarica* = Старобългаристика. 1982. № 6. С. 112—118.
- <sup>7</sup> (с. 695). Здесь и далее отрывки из *Vita Constantini* и *Vita Methodii* цитируются по: *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. [Reprint]. The Hague, 1966. P. 1—79.
- <sup>8</sup> (с. 695). *Скрипиль М. О.* Русская повесть XVII века (см. примеч. 1). С. 82—102; см. также Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 2. М., 1988. С. 38—54.
- <sup>9</sup> (с. 696). *Vita Constantini*: «жадаа на покаание чловеche, да быша спасени вьси были и в разум истинный пришли...»; «Повесть о Савве Грудцыне»: «ождая обращения нашего... приводит ко спасению».
- <sup>10</sup> (с. 697). В марте 1856 г. Н. Костомаров впервые опубликовал «Повесть о Горе-Злочастии» (Современник. № 3. С. 49—68), которая всего за несколько месяцев до этого была открыта А. Н. Пыпиным.
- <sup>11</sup> (с. 697). Там же.
- <sup>12</sup> (с. 698). *Picchio R.* The Hagiographic Framing of the Old Russian Tale on Prince Petr of Murom and the Wise Maid Fevronija // *Language and Literary Theory in Honor of Ladislav Matejka. Papers in Slavic Philology.* № 5 / Ed. B. Stolz, I. Titunik, L. Doležel. Ann Arbor (Mich.), 1984. P. 489—503.
- <sup>13</sup> (с. 698). Ibid. P. 499—504.

*Пиккио Риккардо*  
SLAVIA ORTHODOXA  
Литература и язык

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление обложки  
Ю. Саевича и А. Соломатина

Корректор О. Трефилова  
Оригинал-макет подготовила А. Шипунова

Подписано в печать 20.01.2003. Формат 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Баскервилл.  
Усл. печ. л, 58,05. Заказ № 1139, тираж 1500.

Издательство «Знак».  
Юр. адрес: 107078, Москва, Мясницкий проезд, д. 2/1.  
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).  
E-mail: lrc-kozlov@mtu-net.ru  
Каталог в ИНТЕРНЕТ <http://www.lrc-mik.narod.ru>  
Отпечатано с оригинал-макета в областной типографии,  
г. Белгород, пр. Б. Хмельницкого, 111а.

\*

**Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».**  
**Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).**  
Адрес: Zubovskiy b-r, 17, str. 3, k. 6.  
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order this publication  
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru  
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).