

ISSN 2544-6584

Fontes Slaviae Orthodoxae

2019/3

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO • OLSZTYN

ISSN 2544-6584

Fontes Slaviae Orthodoxae

2019/3

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (UWM Rada Naukowa),
Elena Ageeva (Moskwa/Rosja), Alexei Beglov (Moskwa/Rosja), Alexandr Bobrov
(Sankt Peterburg/Rosja), Eugeniusz Iwaniec (Łódź/Polska), Zoja Jaroszewicz-Pieresławcew
(Olsztyn/Polska), Ksenia Koncharevich (Belgrad/Serbia), Fyodor Lyudogovsky (Moskwa/Rosja),
Marek Melnyk (Olsztyn/Polska), Antoni Mironowicz (Białystok/Polska), Olga Meerson
(Washington DC/USA), Nadieżda Morozova (Wilno/Litwa), Aleksander Naumow
(Kraków/Poland – Wenecja/Włochy), Jerzy Ostapczuk (Warszawa/Polska), Alexandra Pletneva
(Moskwa/Rosja), Irina Pochinskaja (Jekaterinburg/Rosja), Fedor Poljakov (Wiedeń/Austria),
Grigorijus Potašenko (Wilno/Litwa), Sergejus Temčinas (Wilno/Litwa), Boris Uspensky
(Moskwa/Rosja)

Adres redakcji

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Centrum Badań Europy Wschodniej
ul. Kurta Obitzta 1, 10-725 Olsztyn
tel. +48 89 524 63 69, +48 660717505, fax ++48 89 5351486
e-mail: rus.human@uwm.edu.pl
<http://www.uwm.edu.pl/slowianie>

Kolegium Redakcyjne

Helena Pocietchina (redaktor naczelna), Aleksander Kravetsky (redaktor naukowy),
Joanna Olechno-Wasiluk (sekretarz)

Recenzenci

Olga Chevela (Kazan), Anna Cychnerska (Toruń), Elena Dutchak (Tomsk),
Michał Głuszkowski (Toruń), Stefan Grzybowski (Bydgoszcz),
Alla Kamalova (Olsztyn), Ała Kożynowa (Mińsk), Petr Mangilev (Ekaterinburg),
Joanna Orzechowska (Olsztyn)

Redaktorzy językowi

Język polski – Joanna Orzechowska
Język angielski – Katarzyna Kodeniec
Język rosyjski – Helena Pocietchina

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe.
Czasopismo wdrożyło procedurę zabezpieczającą przed zjawiskiem ghostwriting.

Strona internetowa czasopisma

<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/fso>

Zasady recenzowania

<https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/fso/recenzja>

Projekt okładki

Adam Głowacki

Skład i lamowanie

Marian Rutkiewicz

ISSN 2544-6584

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. ++48 89 523 36 61; fax ++48 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład: 90 egz.; ark. wyd. 16,7; ark. druk. 14,5
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 305

Spis treści

HISTORIA I TRADYCJA

ДМИТРИЙ ПЕТРОВ (Москва, Россия) Лебеди как блюдо первой подачи на великокняжеских и царских пирах в XVI–XVII вв. (по письменным источникам)	11
ЕЛЕНА Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ (Москва, Россия) Биографические нарративы и традиционные культурные модели (на материале украинского культурного анклава в Поволжье)	51

HYMNOGRAFIA: POETYKA, STYLITYKA, PRZEKŁAD

ГАЛИНА БАРАНКОВА (Москва, Россия) Тематическая и стилистическая близость молитв Кирилла Туровского его нарративным и риторическим сочинениям	61
ПЕТЕР ŽEŇUCH (Bratislava, Slovensko) Духовные песни в контексте интеркультурной и интерконфессиональной коммуникации	71
МАРГАРИТА В. ЖИВОВА (Roma, Italia) Следы разных традиций в одной нетрадиционной служебной минее XVI в.	87
ВИКТОРИЯ ЛЕГКИХ (Wien, Österreich) Последование святым царственным мученикам в контексте княжеской службы	101
ДМИТРИЙ В. СПИЦЫН (Санкт-Петербург, Россия) Богоявление в Мамре и гостеприимство Авраама в Великом каноне: иденти- фикация путников и истоки экзегезы	121

STAROPRAWOSŁAWIE

NADIEŽDA MOROZOVA (Vilnius, Lietuva) Сборник переводов Андрея Курбского из книжного собрания Войновского старообрядческого монастыря	131
GRIGORIJUS POTAŠENKO (Vilnius, Lietuva) Вильнюсский старообрядческий Покровский храм как памятник культурного наследия: архитектурные особенности и городской ландшафт	151

JĘZYK CERKIEWNOSŁOWIAŃSKI: ZAGADNIENIA NORMY

НАДЕЖДА КАЛУЖНИНА (Москва, Россия)	
Некоторые наблюдения над значениями церковнославянских сложных слов с компонентами <i>все-</i> и <i>много-</i>	171
РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА (Београд, Сербия)	
Употреба богослужбених језика у манастирима и храмовима Српске Православне Цркве (ставови о даљем превођењу)	187
ФЕДОР БОРИСОВИЧ ЛЮДОГОВСКИЙ (Москва, Россия)	
Хайретизмы с <i>яко</i> и <i>бо</i> в церковнославянских акафистах Богородице и святым	199
МАРИЯ ВАЛЕРЬЕВНА ТУРИЛОВА (Калуга, Россия)	
О семантике ц.-слав. <i>явися</i>	211

POŻEGNANIA

† EUGENIUSZ IWANIEC (1931–2019)	223
---------------------------------------	-----

The Table of Content

HISTORY OF THE ORTHODOX CULTURE

DMITRY PETROV (Moscow, Russia)	
Swan as a dish of the first course of the tsar's banquet	11
ELENA E. LEVKIEVSKAYA (Moscow, Russia)	
Biographical narratives and traditional cultural models (on the material of Ukrainian enclave on the Volga)	51

HYMNOGRAPHY: POETICS, STYLISTICS, TRANSLATIONS

GALINA BARANKOVA (Moscow, Russia)	
Thematic and stylistic closeness of prayers of Cyril of Turov to his narrative and rhetorical compositions	61
PETER ŽEŇUCH (Bratislava, Slovakia)	
Paraliturgical songs in context of intercultural and interconfessional communication	71
MARGARITA W. ZHIVOVA (Roma, Italy)	
Traces of different traditions in one non-traditional service menaion of the 16th century	87
VICTORIA LEGKIKH (Vienna, Austria)	
Service to Sts Royal Martyrs in the Context of the Princely Service	101
DMITRY W. SPITSYN (St Petersburg, Russia)	
The Theophany at Mamre and the Hospitality of Abraham in the Great Canon: the Identity of the Travelers and the Origins of this Exegesis	121

SOURCES OF OLD BELIEVERS CULTURE

NADIEŽDA MOROZOVA (Vilnius, Lithuania)	
Collection of translations by Andrei Kurbsky from the book collection from formery Old Believer Monastery in Voinovo	131
GRIGORIJUS POTAŠENKO (Vilnius, Lithuania)	
The Old Believers Pokrovsky church in Vilnius as a monument of cultural heritage: architectural features and urban landscape	151

**MODERN CHURCH SLAVONIC LANGUAGE:
CODIFICATION ISSUES**

NADEZHDA KALUZHNINA (Moscow, Russia)	
Some observations on the meanings of Church Slavonic compound words with the components <i>все-</i> and <i>много-</i>	171
RUZHITSA LEVUSHKINA (Belgrade, Serbia)	
Use of liturgical languages in monasteries and temples of the Serbian Orthodox Church (views on further translation)	187
FYODOR B. LYUDOGOVSKY (Moscow, Russia)	
Hayrethism with <i>yako</i> and <i>bo</i> in Church Slavonic akathists to the Mother of God and the Saints	199
MARIA W. TURILOVA (Kaluga, Russia)	
On the semantics of church slavonic <i>yavisya</i> ‘appeared’	211

OBITUARIES

† EUGENIUSZ IWANIEC (1931–2019)	223
---------------------------------------	-----

HISTORIA I TRADYCJA

ДМИТРИЙ ПЕТРОВ
Общество историков архитектуры
(Москва, Россия)

**Лебеди как блюдо первой подачи
на великокняжеских и царских пирах
в XVI–XVII вв.
(по письменным источникам)**

Swan as a dish of the first course of the tsar's banquet

ABSTRACT: The article is devoted to the history of one of the most famous dishes of Russian ceremonial cuisine, the princely and the royal - roasted swans. This dish opened tsars banquets was considered prestigious and status. Already for the XVII century, we know that wild swans, caught on the lake by special hunters – “swans”, were kept after capture in special ponds at the royal palaces. For an earlier time (starting from the 12th century), numerous references to swan hunting have been preserved, all related to princely life. The article describes the descriptions by foreign ambassadors of the procedure of tsars and princely banquets and the nature of dishes from the swan. Numerous examples from Russian folklore and literary monuments are given.

KEYWORDS: tsar's cuisine, the history of Russian swan hunting, the ceremony of the tsar's feast

В многочисленных современных сочинениях, посвященных истории русской кухни, при описании официальных пиров при великокняжеском и царском дворе на Руси рассказывается о лебедях в качестве блюда первой подачи, ср.:

1) *Украшением царского и боярского стола были изысканные блюда из дичи. Жареные лебеди подавались на пирах с соусом из бастра (привозное вино) с добавлением шафрана* [Вдовина 1979: 224];

2) *Первым блюдом всегда были жареные лебеди* [Романов 2000];

3) *В старину на пирах в богатых домах подавали жареных лебедей. На Руси образцом служили, разумеется, великокняжеские и боярские застолья. <...> После раздачи хлеба из рук царя в пиршественный зал на золотых и серебряных*

блюдах торжественно вносили украшенных перьями жареных лебедей с позолоченными клювами [Сюткин / Сюткина 2010: 222];

4) *Первым блюдом практически всегда были жареные лебеди (птиц специально разводили на Лебяжьем пруду, образованным запрудой при впадении реки Неглинки в Москву-реку у Водовзводной башни Кремля). Сначала слуги выносили на больших подносах неразделанных зажаренных лебедей и показывали их царю и, получив его разрешение, уносили, нарезали небольшими кусками и затем уже обносили гостей <...> Как не раз отмечали европейцы, практически вся русская пища – «никогда не виденная у нас». Вначале, чаще всего подавали жареных гусей или лебедей, а иногда и журавлей [Черная 2013: 280];*

5) *С древних времен пирьы на Руси начинались с выноса целиком зажаренных лебедей на больших серебряных блюдах. Лебедей показывали царю и гостям и уносили на кормовые поставцы, где их разрезали на куски и снова вносили [Рощина 2011];*

6) *<...> М. Ракитина: Традиционное свадебное блюдо на всяком свадебном пиру – это жареный лебедь, первое, что выносили гостям в Грановитую палату. <...> У нас рядом с Кремлем Лебяжий переулок, где находились лебяжьи пруды, где лебедей разводили специально для царских пиров. <...> На лебедей охотились еще, так что с лебедями все было в порядке тогда, в XVII веке. Первое блюдо, которым обносили всех гостей – это жареный лебедь, потом подавались другие мясные блюда [Радиопередача 2006].*

Возможно, что периодически воспоминания о «царской птице» всплывали в умах некоторых людей «Екатерининского века». Мы знаем, что жареных лебедей ели баре-оригиналы и в конце XVIII в.: «Однажды повар братьев Баташёвых (Андрея (1724–1799) и Ивана (1732–1821) – Д. П.) Селиван сотворил в Выксе настоящее чудо. На пасхальный стол было водружено изысканное блюдо – жареный лебедь. Когда стали разрезать фаршированную птицу, внутри оказались яйца, а в каждом яйце – мясо тушеного бекаса. Еще один надрез – и вылетела стайка воробьев – по числу гостей. На шеях воробьев были прикреплены ленточки с именами и миниатюрными подарками. Нужно было только поймать птичку» [Степанов 2015]. Однако такие случаи надо скорее рассматривать как исключение, чудачество, баловство.

По-видимому, впервые упомянул о подаче лебедей к столу А. Терещенко, написавший в 1848 г. о том, что «в XVII в. столы при дворе начинались с жареного, и преимущественно с жареных лебедей», и указавший ряд западных источников, свидетельствующих об этом (Герберштейн, Петр Петрей, Даниил Принц фон Бухау) [Терещенко 1997: 153]. Информация была подтверждена Н. И. Костомаровым, в 1860 г. пересказавшим рецепт из «Домостроя»: «Другие птицы, употребляемые в пищу, были утки, гуси, лебеди, журавли, цапли, тетерева, рябчики,

куропатки, перепела, жаворонки. <...> Лебеди во всякое время считались изысканным блюдом: их подавали под взваром с топешками, т.е. изрезанными ломтиками калача, опущенном в коровье масло; потроха лебязьки как и гусиные, подавались под медвяным взваром, иногда же с говядиной, или в пирогах и перепечах [Костомаров 1860: 85].

Хотя в тексте автора о первенстве лебедей в подаче блюд не говорится, но использованные в этой работе источники (Герберштейн и Коллинз) прямо называют лебедей как первое блюдо подачи на стол. Затем о лебедях написал И. С. Забелин в 1862 г.: «В скромный день первым блюдом был жареный лебедь» или «Самым первенствующим блюдом бывали лебеди», указавший также на «Роспись царским кушаньям» 1610-1613 гг. [Роспись царским кушаньям 1841: 426-438], в которой содержались краткие описания блюд из лебедей [Забелин 2014: 909].

Славянофильство и мода на неорусский стиль также повлияли на «реинкарнацию» «лебедя на блюде» как в реальной жизни, так и в изобразительном искусстве.

Жареные лебеди, журавли, павлины, фазаны, украшенные перьями, красовались на столах богатых хозяев. Один из «московских оригиналов былых времен», некто Петр Иванович, «разъезжал по всем знакомым домам, приглашая их отведать лебедя, приготовленного его Каремом, по образцу, как готовили его для торжественных обедов древних русских царей. И в доказательство истины своих слов он вынимал записки археологической комиссии, прочитывал весьма подробно описание, с чем и как приготавливали наши кухари лебедей, павлинов и журавлей. Начинка этих птиц, составленная по указанию книги из разных пахучих трав, шафрана и тому подобных, могла быть переварима только прежними желудками, но для П. И. было немислимо, чтоб его лебедь, изжаренный целиком, с позолоченным носом и привязанными огромными крыльями, мог кому-нибудь не понравиться из присутствовавших. На него нашла вдруг пассия давать славянские обеды; он вдался, вместе с Яшкой, в изучение кухни допетровской старины, составил из своих дворовых нечто в роде рынд, нарядил Трошку как какого-нибудь боярина в лисью шубу, повыващил из своих шкапов все родовые кубки, закупал дорогою ценою павлинов и журавлей». Известно, что еще древние римляне подавали к столу жареных павлинов, украшенных перьями. В XIX веке перья снова вошли в кулинарную моду. В Париже, например, существовали лавки, где давали хвосты и головы фазанов напрокат [Лаврентьева 1999: 83].

Выход в 1863 г. романа А. К. Толстого «Князь Серебряный», где в восьмой главе «Пир» были описаны царские кушанья и где пир начинался с подачи лебедей, ярко характеризует ситуацию: «Множество слуг, в бархатных кафтанах фиалкового цвета, с золотым шитьем, стали перед государем, поклонились ему в пояс и по два в ряд отправились за кушаньем. Вскоре они возвратились, неся сотни две жареных лебедей на золотых блюдах <...> но в это время подошел к ним стольник и сказал, ставя перед Серебряным блюдо жаркого: «Никита-ста!

Великий государь жалует тебя блюдом с своего стола!» Князь встал и, следуя обычаю, низко поклонился царю <...> Когда съели лебедей, слуги вышли, попарно, из палаты».

К концу XIX – началу XX вв. тема подачи лебедей как блюда, по-видимому, перестала интересовать кулинаров и потребителей: «В старинное время разводили его (лебеда – Д. П.) из-за мяса, шедшего на великокняжеский стол и на стол вельмож, теперь же мясо дикого лебеда едят в простонародье и даже готовят впрок, но держат эту птицу исключительно как декоративную» [Полная энциклопедия 1901: 1224-1225].

Последнее известное нам упоминание о подаче лебеда к царскому столу относится к маю 1896 г., когда в Москве состоялась коронация Николая II, сопровождавшаяся чередой торжественных трапез: «Празднование, во время которого император был с короной и скипетром, продолжалось весь день. На банкете его величество сидел на троне перед небольшим столом, на котором было только три прибора – один для него, другой – для императрицы, а третий – для вдовствующей императрицы. Антикварный сервиз из старинного золота был очень красив. Их величествам прислуживали придворные сановники, а тарелки подавали бывшие офицеры знатного происхождения. Меню было таким же, как и для нескольких предшествующих поколений, два главных блюда – осетр длиной в метр и лебедь, подаваемый со всем оперением» [Брятинская 2006: 50].

Отметим, что в доступных нам меню обедов 15 и 19 мая, а также ужинов 20, 23, 25, 26 мая 1896 г. названных выше блюд нет [Меню званых обедов 2019]. Романтическое очарование русского пира, с непременно лебедем на блюде, вдохновляло многих русских художников. Головокружительный успех имела картина К. Е. Маковского «Боярский свадебный пир в XVII веке» [Hillwood Estate 1883], в 1883 году на Всемирной выставке в Антверпене удостоенной Большой золотой медали, предваренная показами «живых картин» у Маковских (живая картина «Боярский пир» была даже повторена в особняке А. Н. Нарышкиной для императора) [Журавлева 1972], где лебеда несут гостям на высоко поднятом блюде, создали «лебедю на блюде» своеобразную рекламу как «герою» русских пиров. Складывается впечатление, что именно эта картина закрепила в сознании образ русского пира с непременно подачей лебедей, хотя сам такой сюжетный элемент известен и ранее.

Подача лебедей (или неопределимой крупной птицы) при изображении пира Ивана Грозного встречается в иллюстрациях к «Песне про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова» М. Ю. Лермонтова. На рисунке В. Г. Шварца (1862 г.) царю подают блюдо, где к тушке птицы, по-видимому, прикреплены перья хвоста. Близкое по характеру изображение мы видим росписи сводов дворца Юсуповых 1890-х гг., где художник изобразил подачу на блюде большой птицы (вероятно, имелся ввиду лебедь) в виде приготовленной тушки с воткнутым бумажным (?) хвостом, а на рисунке Виктора Васнецова (1891 г.) достоверно изображена подача лебеда.

Известны и другие сюжеты с изображением пира, где подают лебедей, например на акварели и литографии по ней Н. Н. Каразина «Пир у князя Владимира». Подача лебедей присутствует в художественно оформленных меню обедов, сопровождавших государственные церемонии. Известны два меню, исполненные Н. Н. Каразиным, где изображены лебеди на блюдах. Первое – литографированное меню обеда, данного волостным старшинам у Петровского дворца 21 мая 1883 г. после коронации Александра III [Юхименко / Фалалеева 2002: 41]. На нем блюдо с лебедями изображено дважды: среди других блюд в обрамлении текста и в центральном картуше, где помещена картина древнерусского княжеского пира. Второе – меню данного императором в Петровском зале Большого Петергофского дворца парадного обеда в честь персидского шаха Музаффер-Эддина 5 июля 1900 г. Здесь мы видим череду слуг, несущих блюда к столу. Наиболее выразительным и художественно выделенным представлено блюдо с лебедем в перьях [Там же: 102]. На меню высочайшего обеда 19 мая 1883 г. для особ первых двух классов и высшего духовенства в Грановитой палате во время коронационных торжеств, выполненного В. Д. Поленовым [Там же; Зимин / Соколов / Лазерсон 2014] изображен пир у князя Владимира Красное Солнышко, которому слуги несут на стол блюда, среди них – лебеда в перьях. Сюда можно отнести и опубликованное М. Я. Чапкиной меню обеда 15 января 1899 г., (место его проведения не определено) выполненное М. Шибаевым, где изображена подача лебеда в перьях на блюде к свадебному (?) столу [Чапкина 2019]. Возможно, подобные сцены помещались и на предметах столового обихода. Изображение царского пира с царем, боярами и рындами и с лебедем в перьях, обложенного яблоками (?), на блюде посреди стола, помещено на «кузнецовское» фарфоровое блюдо начала XX в. [Там же]. Эта тема продолжает развиваться и до сего дня, ср., например, гравюры и картины современных художников: Кончаловская 1972; иллюстрации В. А. Фаворского, М. Фаворской, И. В. Федяевской; картины Сергеева [1994]. Лебедь на блюде постоянно используется в изображениях сказочного русского пира, лебедь в яблоках изображен даже на обложке книги Е. М. Величко, Н. И. Ковалева, В. В. Усова «Русская народная кухня» [Величко / Ковалев / Усов 1992], встречается в живописи Палеха и в книжной иллюстрации. Сцена с подачей лебедей на блюдах вошла и в фильм С. Эйзенштейна «Иван Грозный». Фактически «лебедь на блюде» стал стандартным элементом современного представления о древнерусском пире – т.е. о древнерусской кухне.

К сегодняшнему дню сложился образ, ярко выраженный в словах авторов популярных изданий по русской и советской кулинарии О. и П. Сюткиных: «Какое праздничное застолье ни возьми на картинах русских художников, везде они – лебеди, гуси, утки. Под золотистой корочкой, с перьями, уже украшающими прожаренную тушку, обложенные яблоками и пирогами. Вот он – лебедь, плывет над головами гостей <...> Издавна лебедь был на русском столе <...> Но даже в ту изобильную эпоху лебеди считались изысканным блюдом» [Сюткин / Сюткина 2014: 90].

Современные авторы, пишущие об истории русской кухни, фактически ограничиваются явным или скрытым цитированием «Домостроя», Костомарова, Забелина и иностранных авторов XVI-XVII вв. (Герберштейна, Коллинза, Петрея и т.д.). Никаких новых источников за прошедшие 150 лет в научный оборот не введено. Фактически все публикации, а их множество, особенно в интернете, имеют популярный или научно-популярный характер. Кажется, вопрос о лебедях как блюде русской кухни «закрыт»: «Уже давно подсчитаны все лебеди, которых подавали Ивану Грозному» [Сюткин / Сюткина 2011: 7].

К сожалению, существует ряд вопросов, на которые до сих пор нет ясных ответов. Когда возникла традиция подачи лебедей в качестве первого блюда? Какие лебеди использовались в великокняжеской и царской кухне – дикие или одомашненные? Как подавались лебеди, в виде зажаренной (?) тушки, с имитацией живой птицы или как-то иначе? Как соотносится европейская и русская традиция приготовления и подачи лебедей? Ответить на эти вопросы мы сейчас не можем, однако полагаем полезным попробовать систематизировать наши знания о лебедях как блюдах русской кухни в XII-XVII вв.

Наиболее древние сведения об использовании лебедей в качестве продукта питания обнаруживаются в результатах находок костей лебедей в археологических исследованиях в Новгороде. Они известны в слоях IX-X вв. на Городище [Спаская / Саблин / Михайлов 2011: 53] и в слоях XI, XII, XIII вв. в самом Новгороде [Зиновьев 2011: 283]. В Новогрудке в слоях XII в. были найдены кости нескольких лебедей [Бурчак-Абрамович / Цалкин 1972: 55]. В древнерусских письменных источниках нам известно несколько упоминаний о лебедях [Кочин 1937: 169, 173].

Можно сопоставить сведения о размерах штрафов за воровство (из охотничьих силков?) лебедей в Краткой и Пространной редакциях «Русской Правды» (XII-XIII вв.): «36. А въ голубѣ и въ куряти 9 кунь, а въ уткѣ, и въ гусѣ, и въ жеравѣ, и въ лебеди 30 рѣзань; а продажи 60 рѣзань» (Краткая редакция 2); «81. Аже кто украдетъ въ чьемъ перевѣсѣ ястрябъ или соколъ, то продажѣ 3 гривны, а господину гривна; а за голубь 9 кунь, а за куря 9 кунь, а за утовь 30 кунь, а за гусь 30 кунь, а за лебедь 30 кунь, а за жеравь 30 кунь» («Русская правда») и «Правосудия митрополичья» (XIV-XV (?) вв.) («За голубь 9 коунь, за утку 30 коунь, за гусь 30 кунь, за лебедь 30 коунь, за жеравь 30 кунь, за кошку 3 гривны, за собаку 3 гривны, за кобылу 60 кунь, за волъ 3 гривны, за корову 40 кунь, за третьак 30 кунь, за лонщину полгривны, за теля 5 кунь, за борань ногата, за порося ногота, за овцу 5 кунь, за жеребца гривна, за жеребя 6 ноготь» [Юшков 1950: 176; Тихомиров 1964: 44]. Результаты сравнения показывают, что в XII-XIV вв. лебеди ценились так же, как журавли, гуси и утки.

Интересно, что в Псковской судной грамоте ни лебеди, ни журавли не упоминаются: «112. А боран присужать 6 денег, а за овцу 10 денег государю, а судьи 3 денги, старая Правда. А за гусак и за гусыню присужати по 2 денги государю, да судье 3 денги. А за утицу, и за селезня, и за кур, и за кокошь, присужать по 2 денги» [Законодательство Древней Руси 1984: 342]. Вероятно, это

связано с возможным статусом этих птиц как предмета привилегированной княжеской охоты. Отсутствие княжеской власти в Псковской республике предполагает и отсутствие наказания за охоту на «княжескую» птицу

В «Слове о полку Игоревом» лебеди упоминаются неоднократно, но в рассказе о побеге Игоря, который «полетѣ соколомъ подь мьглами, избивая гуси и лебеди завтраку, и обѣду, и ужинѣ» очевидно, что лебеди рассматриваются и как продукты питания. Первым на это обратил внимание еще И. С. Забелин [Забелин 2014: 917-918]. В «Задонщине» и былинах также упоминаются лебеди [Словарь-справочник 1969: 49-50]. По летописному известию под 1283 г. о землях князя Олега, Рыльского и Воргольского говорится о местах для охоты на лебедей: «есть бо во княжении его ловища лебединые» [ПСРЛ 1885: 163; ПСРЛ 1913: 79; ПСРЛ 1949: 154]. По-видимому, память о таких охотах сохранилась в записях русских былин:

Как жил на Руси Суroveň – молодец,
Суroveň – богатырь, он Суroveňенин,
По роду города Суздаля,
Сын отца гостя богатого.
Охоч он ездить за охотою,
За гусями, лебедями,
За серыми утицами,
Ездит он день до вечера,
А покушать молодцу нечего» [Былины XVII-XVIII 1960: 205].

Герой очень популярной, сохранившейся во множестве записей былины о Михайле Потоке хочет убить лебедя в море. Из контекста повествования следует, что это достаточно ординарное событие, соотносимое с обычной охотничьей практикой:

Михайла Поток Иванович
Поехал возле моря синева.
Ажно по морю плавает лебядь белая.
И Михайла вымает из налучи свой крепкий лук,
И из колчана калену стрелу,
И хочет убить лебядь белую [Былины XVII-XVIII 1960: 221].

Таким образом, мы видим, что в IX-XV вв. лебедь был обычным блюдом русской кухни. Конечно, следует заметить, что в контексте упоминаний о лебедях в письменных источниках замечен определенный «княжеский» акцент: городище под Новгородом было княжеской резиденцией, и охотятся на лебедей князь Игорь и Олег.

Упоминание о лебедях как продукте питания мы встречаем и в более позднее время. В описании Голинского погоста Шелонской пятины Великого Новгорода («К Дворцу ж приписан великого князя погост Голинский») 1501 г. читаем: «А по новому письму <...> оброку на ту волость положено <...> мяса: 2 яловицы,

4 борова, 20 баранов, 10 лебедей» [Новгородские писцовые книги 1905: 304]. Там же, в писцовой книге 1524 г. указана и стоимость лебедя: «А мелкий доход имати деньгами: за яловицу 3 гривны Новгородские, за боров полторы гривны, за баран 4 денги, за лебедь гривна, за гусь 2 денги, за куря денга, за сыр денга, за сто яиц 3 денги, за пуд масла полторы гривны» [Дела Тайного приказа 1907: 387]. Хорошо заметна разница в стоимости лебедей и домашней птицы (гусей и кур). Куда поставлялись эти лебеди, непонятно, но, несомненно, эта птица добывалась для великого князя. Возможно, ее отправляли в Москву. Это единственное упоминание лебедя в новгородских писцовых книгах среди оброка в виде мяса домашних животных, но это не должно нас смущать, т.к. в писцовых книгах неоднократно упоминаются и другие дикие животные и птицы (заяц, терев) [Бассальго 1999: 314].

Нам известно еще одно упоминание 1585 г. о лебедях как предмете добычи: «И с онбаров, и за лебединую ловлю и с мельниц денежного оброку 10 рублей 28 алтын 2 деньги» [Езовая книга Кирилло-Белозерского монастыря; цит. по: Словарь промысловой лексики 2005: 171].

На свадебных пирах у знати во 2-й пол. XVI-XVII вв., возможно, подавали лебедей. Во всяком случае «Чин свадебный» описывает такую подачу: «А как войдут в комнаты и, поклонясь, сядут по своим местам, тесть поднесет новобрачному вино, и лучшие вина понесут, но тот отпробует сначала только горбушку и сыр. И прежде всего понесут на столы лебедя, поставят перед новобрачным, и он, приняв, наложит руку да велит разрезать. И ставят на стол лебедя и посылают тестю, и теще, и приглашенным боярам и боярыням, по блюду раскладывая по кусочкам, да по кубку романи, и подают птицу» [Домострой 1990: 96]. Лебеди, по-видимому, могли входить и в кормовые выдачи: «Наиболее ярким доказательством дружбы Царя с Горсеем была присланная на другой день провизия: 16 живых быков, 70 овец, 600 кур, 25 окороков, 80 кулей муки, 600 караваев хлеба, 2000 яиц, 10 гусей, 2 журавля, 2 лебедя, 65 галлонов меда, 40 галлонов водки, 60 галлонов пива, 3 молодых медведя, 4 сокола, запас лука и чеснока, 10 свежих семг, дикий кабан» [Горсей 1990: 150].

По-видимому, в это время лебедь попадал на княжескую кухню только в результате охоты. Никакой информации о других способах добычи и разведения лебедей мы не знаем. Судя по приведенным ниже сообщениям, и в XVI в. и в XVII в. способы получения лебедей остались прежними – лов диких лебедей.

Как пишет Павел Иовий: «Как и у нас, более вкусные блюда приготавливаются у них из добычи охотника и птицелова. При помощи охотничьих собак и тетнет они ловят всякого рода зверей, а при помощи ястребов и соколов, удивительная порода которых водится в Печорской области, они преследуют не только фазанов и уток, но также лебедей и журавлей [Новокомский 1836: 49]. Этот текст повторяется у Фоскарино: «У них водится замечательная дичь; они ловят ее силками, разного рода сетками и при помощи соколов, которые у них прекрасной породы. С ястребами они охотятся не только за фазанами и утками, но даже за лебедями и журавлями, [ибо] у них имеются ястреба и одна порода не-

больших орлов» [Фоскарино 2010: 64-65]. Его сообщение описывает ситуацию первой трети XVI в., которая косвенно подтверждается перечнем штрафов за воровство Судебника 1550 г.: «6. О гнезде соколем и о лебедином и о перевесех. Кто у кого гнездо соколье испортит или подсчет, или сокола на гнезде помкнет, или из гнезда соколы молоды покрал, и в том его уличать в правду, и за то гнездо испорченное взяти исцу на виноватом 6 рублей; а за то лебединое гнездо, кто у кого с гнезда яйца поберет и гнездо испортит, и за то лебединое гнездо взяти на том 3 рубли денег» [Архив 1855: 81]. Заметим, что в описание судебных санкций попали только ловчие птицы и лебеди, что подчеркивает их высокий промысловый статус.

И в начале XVII в. мы наблюдаем ту же картину:

1) *В особенности Русская земля берет преимущество пред другими странами множеством соколов, ястребов, орлов, кобчиков и коришунов и таким изобилием в журавлях, лебедях и диких гусях, что часто встречаются они сотнями* [Петрей 1997: 423];

2) *Да в том же приказе ведомо царская летняя потеха, птицы кречеты, соколы, ястребы, челики, и иные; а бывает теми птицами потеха на лебеди, на гуси, на утки, на жеравли, и на иные птицы* [Котошихин 2000: 78].

Несколько противоречит приведенным сведениям необъяснимое утверждение А. Олеария о том, что «так как пернатой дичи у них имеется громадное количество, то ее не считают у них такой редкостью и не ценят так, как у нас: глухарей, тетеревов и рябчиков разных пород, диких гусей и уток можно получать у крестьян за небольшую сумму денег, а журавли, лебеди и небольшие птицы, вроде серых и иных дроздов, жаворонков, зябликов и тому подобных, хотя и встречаются очень часто, но считаются нестоящими того, чтобы за ними охотиться и употреблять их в пищу [Олеарий 2003: 157].

В третьей четверти XVII в. известны целые деревни, занимавшиеся ловлей диких водоплавающих птиц (лебедей, гусей, журавлей) на территориях между Рязанью и Симбирском (Керенск, Шацк, Нижний Ломов, Пенза и т.д.): 1) «Да конные казаки лебединые ловли <...> Лебетчиков всего пять человек <...> [Строельная книга 1898: 49]; 2) Лебяжьей слободы казаков, подле Долгого озера [Книга строельная 1897: 8]; 3) «Жителей махонькой деревеньки Сандерки из пяти дворов, расположенной в опасной близости от Сурского брода, записали в «конные казаки лебединые ловли» [Саляев 2011: 148]; 4) «За военными хлопотами Е. П. Лачинов (пензенский воевода – Д.П.) не забывал и о хозяйственных делах. Казалось бы, он вполне мог поверстать в казаки и небольшую, в шесть дворов, уже существовавшую деревню Усть-Вазерок и пополнить её людьми. Ан нет, воевода поступил иначе: так как рядом гнездилась большое количество лебедей, то он записал жителей в лебедчики – ловцов лебедей, освободив их от казацкой службы. Вполне понятно, что в данном случае воевода исходил из

чисто экономических соображений: лебедь тогда оценивался в 50 копеек, а, скажем, шкурка куницы – в 40, жёлтого бобра – в 30, а белки – всего в 1 копейку (цены из писцовых книг 1616 года)» [Саляев 2011: 147].

За дикими птицами посылались дворцовые служащие из Москвы. В 1663 году «в окрестностях Нижнего Ломова московские стрельцы закупили для царского двора сразу 19 лебедей и 28 журавлей, заплатив за них несколько десятков рублей: «За гнездо старых лебедей платили по 2 рубли, а за молодых за гнездо лебедей по рублю, а за журавлей за старые за гнездо по рублю по 16 алтын по 4 деньги, а за молодых журавлей по рублю, и всего за те лебеди и журавли денег изощло 32 рубля». В Керенске же в 1664 году стрельцы купили у соборного попа Сергия лебедей по рублю за штуку. Те упомянутые 14 молодых, 5 старых лебедей (вообще-то их поймали шесть, но одного лебедя ловцы упустили) и 28 журавлей не сразу были отправлены к царскому столу. Птиц сначала откормили, для чего нижнеломовский воевода отпустил 100 рублей медными деньгами из таможенного и кружечного сбора. Обслуживающий персонал получил за работу по 1 рублю 16 алтын 4 деньги с каждого гнезда (жалованье за год)» [Саляев 2011: 147-148].

Документ XVII в. донес до нас живую речь таких добытчиков лебедей: «Слышал я и то будто он Павел говорил чтоб промыслит гнездо лебедей да другое гнездо жаравлей и жаравли мочно промыслит хотя и не одно гнездо» [Памятники деловой письменности 1984: 269].

Материалы конца XIX в. свидетельствуют об уменьшении масштабов лебединой ловли.

1) *Лебедь в Астраханской губернии появляется вслед за мартышками (чайками), и пожалуй, чуть-ли не раньше их прилетает; по крайней мере, можно, хоть и редко, встретить нескольких лебедей на полыньях и оттаявших закрайках озёр. Когда же начинается пролёт и вскрываются ильмени, тут лебедей можно считать целыми тысячами. По прилёте лебедь бывает весьма тощ; вероятно, зимой корм его неудовлетворителен. Ильмени он выбирает открытые со всех сторон и держится на самой середине, так что стрелять его приходится лишь из хороших штуцеров и винтовок, каких у наших промышленников не имеется. С озёр, где прикормился лебедь, далеко слышен, в особенности по ветру, его звонкий, мелодичный голос, с оригинальным гого-каньем. Движения этой птицы необыкновенно деликатны и грациозны, в особенности у самцов, когда они ухаживают за самками. Тут лебедь то обовьёт подругу своей длинной, тонкой шеей, то припадает к ней нежно головой и ни на минуту не оставляет свою избранницу. Мясо лебедя подаётся только за самыми роскошными обедами* [Природа и охота 1878: 21-22].

2) *Не понимаю, отчего лебедь считался в старину лакомым или почетным блюдом у наших великих князей и даже царей; вероятно, знали искусство делать его мясо мягким, а мысль, что лебедь служил только украшением стола,*

должна быть несправедлива. Лебедь живет в старинных наших песнях, очевидно сложенных на юге России, живет также до сих пор в народной речи, хотя там, где теперь обитает настоящая Русь, лебедь не мог войти ни в песню, ни в речь, так мало знает и видит его народ. На юге, в Киеве, попал он в народные песни и на великокняжеские столы; его рушала, то есть разрезывала, сама великая княгиня, следовательно лебеда ели. Вероятно, оттуда, по преданию и старому обычаю, перебрался он на столы великих князей и царей московских и в народную современную речь, где слова лебедка и лебедушка остались навсегда выражением ласки и участия.

3) Мясо старых журавлей всегда сухо и довольно черство, но имеет весьма приятный вкус и запах дичины. Мясо же молодых отлично хорошо, мягко и сочно. Журавли никогда не бывают жирны, даже перед своим отлетом, несмотря иногда на питательную хлебную пищу. Самый сытый осенний журавль имеет только на своей хлупи тонкую пелену жира, лежащую двумя полосами, да по небольшому куску сала подмышками, но во внутренности жиру бывает довольно. Молодой жареный журавль, по-моему, очень вкусен; всего же пригоднее он для фарша в паитет и для окрошки. Старинные охотники, да и теперь охотники деревенские, дорожат журавлями за их величину: хотя мясо и жестковато, зато есть, что поесть [Аксаков 1966: 310].

Еще в сер. XIX в. лебеди были широко распространены «в долинах Суры, Хопра <...> Медведицы, Усы, <...> Вятки» [Богданов 1871: 146]. Ср.: «Лет 30–40 назад кликун был <...> обыкновенной гнездящейся птицей Симбирской губернии <...> в пределах губернии кликуны <...> гнездились прежде, следы чего остались в названиях многочисленных «Лебяжьих» озер» [Житков / Бутурлин 1906: 231-232]. К XX в. лебеди почти полностью исчезли из этих мест [Симаков 1914 1913: 44-75].

Вероятно, посылка «ловецких команд» выглядела так: «сентября в 22 день (1672 г. – Д. П.) по указу великого государя послан в Резанской уезд в село Дехтяное да Шацкого уезду в село Сасово сокольник Фома Долгинской да ястребник, да с ними стадной конюх, для ловли диких гусей; и о послушных памятях государев указ послан в Хлебной Приказ, велено тот отпуск учинить против прошлого 180-го году. Тому ж сокольнику на всякие расходы к ловле и на покупку диких гусей дано 15 рублей» [Дела Тайного Приказа 1907: 1603-1604]. Пойманные дикие птицы доставлялись в Москву. Для их содержания в самом городе и окрестных дворцовых селах были выстроены специальные Лебедные (птичьи) дворы. О наличии у нас в конце XVI в. «ручных» птиц, т.е. содержащихся в неволе, в садке, где кормят «руками» лебедей, сообщает Дж. Флетчер: «Из других птиц основные – лебедь, ручной и дикий (их весьма много), цапля, журавль» [Флетчер 1991: 35]. Судебнике 1550 г. упоминается «домовой лебедь»: «Цена птицамъ домовым: гусь 2 алтына; петух вальшеной 2 алтына; курица 3 денги; утка грош; селезень 2 денги; голубь 2 денги; утка, которая сидит на кругу,

6 рублей; пава или пав 2 рубли с четвертью; лебедь домовая 2 рубли с четвертью» [Архив 1855: 82]. «Утка, которая сидит на кругу» – подсадная утка, специально дрессируемая для охоты [Рябов 1950: 84-89], ее стоимость сопоставима со стоимостью ловчей птицы по тому же «Судебнику»: «10. О птицах ловчих держаных: кречет красной 12 рублей; белой кречет 10 рублей; серой кречет 6 рублей; сокол 6 рублей; ястреб большой 3 рубли; балобан 2 рубли; за ястребца или за чеглока рубль; за дерлика полтина».

Один, по-видимому, главный с точки зрения непосредственной доставки птицы на кухни Кормового дворца, Лебяжий двор, находился непосредственно около него – за кремлевской стеной. По неподтвержденным данным: «В XVII веке, близ пруда в Нижнем Александровском саду, находился Лебяжий двор, и в пруду плавали лебеди, которые предназначались для царского стола. Пруд и Лебяжий двор были уничтожены в начале XVIII в. Память о них осталась в названии существующего здесь сейчас Лебяжьего переулка» [Сыгин 1958: 162]¹.

Эта информация, вероятно, была почерпнута у И. М. Снегирева, который, без ссылки на источник, сообщал: «Лебеди величаемы были царскою птицею, которая прославляется в народных песнях; они составляли почетное блюдо на царских столах <...> От Лебединого двора, занимавшего прежде место у Ниротворцева дома у Каменного моста, и от Лебединого пруда самый переулок носит название Лебяжьего» [Снегирев 1860]. Ср.: «Один из прудов, здесь (у Водовзводной и Боровицкой башен – Д. П.) бывших, назывался Лебединым, потому что на нем плавали и береглись царские лебеди – первое кушание того времени. У пруда стоял Лебединый двор. Подле того места один переулок и теперь носит название Лебяжего» [Забелин 2014: 116-117]. Заметим, что с другой стороны стены, за Боровицкой башней, размещался «Куретный двор» Кормового дворца, где содержались, по словам Забелина, «куры, гуси, утки всякая другая птица» [Там же: 112].

Как выглядел такой двор, мы не знаем, но описания других подобных ему учреждений дворцового хозяйства дают некоторое представление об его внутреннем устройстве: «Да к реке Яузе двор Птичей, огорожен на осмеро, а у них 12 ворота, на всех дворах по 7 анбаров мшених, крытых дранью. На оном дворе: 144 гуся диких, 40 гусей да 24 гусыни Руских, 4 петуха Индейских, 84 курицы <...> под селцом же Княжчины на реке Яузе для диких гусей и уток сад, огорожен кругом забором 236 прясл, а в нем построено для зимнего времени диким уткам 2 избы: одна изба на воде на сваях 6 сажень, окно большое, а въ нем решетка железная; другая жь изба против ее на берегу 4-хъ сажен, а в ней печь муравленая, пол кирпичной, 4 окошка болших, а в них решетки железные, промежь их переходы, а в ней 43 утки диких» [Дела Тайного приказа 1907]. То, что в этом тексте не упоминаются лебеди, не должно нас смущать, т.к. очевидно, что различия между дикими лебедями, утками и журавлями с точки зрения их отлова или охоты в XVI XVII вв. не было.

¹ Ср. также: «Лебяжий переулок. Здесь упоминается в 1670 г. Лебяжий, Лебедчиков каменный с большим прудом двор, сгоревший в пожаре 1737 года...» [Мартынов 1881: 106-107].

На плане «Кремленаград», датируемом ок. 1600 г., мы видим пруд между Боровицкой и Беклемишевской башнями. На восточном берегу этого пруда показаны два домика, один из них с навесом (?). Заметим, что это единственные сооружения, показанные на этом плане за периметром кремлевских стен, исключая, конечно, Красную площадь и Васильевский спуск [Памятники архитектуры 1983].

«Сигизмундов план» 1610 г. [Скворцов 1913; Бартенев 1912] показывает огражденный забором большой двор с постройками у Боровицкой башни. К сожалению, реки Неглинной нет на этом плане, но очевидно, что двор находится рядом с Боровицкой башней. На «Несвижском» (1611 г.) плане Москвы [Александрович 1976], мы видим огороженную забором территорию на западном берегу пруда (Яузы), с какими-то строениями около забора.

На плане Москвы Олеария 1630-х гг. [Олеарий 1996: 165-166] на западном берегу пруда, на пустом месте, показан прямоугольный двор в ограде. Внутри, с трех сторон, вдоль ограды изображены небольшие постройки.

На плане Москвы 1638 года Мериана [d'Avity 1638] мы видим западный берег пруда, почти полностью огороженный деревянной оградой, к которой примыкает прямоугольная выгородка. У начала Боровицкого моста, у башни, изображены строения (домик). Точно также изображена эта территория и на «Годуновском плане» Москвы [Назаревский 1914] и на т.н. «Петровом чертеже» [Молева 1997]².

На плане Москвы Августина Меерберга 1660-1661 гг. под № 45 «Лебедный пруд» показан пруд на устье Неглинной. У Водовзводной башни, на берегу пруда нарисованы домики и такие же – по берегу вдоль Боровицкого моста [Памятники архитектуры 1983].

Нет сомнений, что «Лебяжий двор» у Кремля достоверно существовал в XVII в. Можно осторожно предположить, что «Лебяжий двор» в Москве, у Боровицкой башни, был устроен ранее, в XVI в. Удивительно, что он не упоминается в письменных источниках, описывающих хозяйство «Дворца», в таких, например, как сочинение Г. Котошихина или «Делах тайного Приказа». Не упоминает о них и И. Е. Забелин в своих работах, посвященных жизни царей, хотя и говорит о лебедях и Лебяжьем дворе в коротком исследовании о царских зверинцах [Снегирев 1860]. Когда был создан кремлевский «Лебяжий двор», не совсем ясно, но, например, в самом начале XVII в. или, возможно, ранее, как минимум, в последней четверти XVI в. Лебяжий двор был устроен в Борисовом городке – великолепной загородной резиденции Бориса Годунова, бывшей, по-видимому, ранее дворцовым селом: «А ниже того места на лугу бывал Лебя-

² Вокруг истории этого плана существуют разночтения. Н. М. Молева в книге «Москвы ожившие придания» относит его к периоду между 1597 и 1599 годами, а первое издание датирует 1662 годом, указывая на второй том «Космографии» Блавиана, изданной в Амстердаме. В книге «Архитектурные ансамбли Москвы XV–начала XX веков» под редакцией Т. Ф. Саваренской он относится к началу 1600-х годов и считается впервые изданным Г. Гарритсом в 1613 году (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Moscow_1662_Atlas_Maior.png).

жий двор» [Опись Борисова городка 1955]. Как пишет И. Е. Забелин, «В Семеновском и Измайловском потешных дворах содержали разных редких, диковинных птиц отечественных и чужестранных. Там были лебеди, китайские гуси, павлины, английские куры, гуси и утки, цесарки и пр., которых старались у нас акклиматизировать. <...> За лебедями ходил лебедчик» [Снегирев 1860]. Возможно, что в Измайлове лебеди содержались на «Птичьем дворе» на берегу Лебедевского пруда [Чернов 2008: 62-63]. По словам А. Малиновского, это был «птичий двор. Лебедей, павлинов, гусей, уток и разных охотничих кур было там 484» [Малиновский 1821].

Мы встречаем указание на существование Лебяжьего двора в селе Преображенском: «Позади дома расположен хорошенький сад (с прекрасным прудом) <...> Кроме того, там было все, что нужно для небольшого поместья, как-то: куры, каплуны, гуси, редкие утки, индейки, лебеди, журавли, павлины и другие птицы» [Берхгольц 2018: 510]. Около дворца находилась Лебяжья березовая роща, а на другой стороне Яузы – Лебяжий пруд, в котором разводили лебедей [Бугров 2004].

В селе Воздвиженском в конце 1670-х гг. «числились государев двор с Воздвиженской церковью; двумя прудами с каменными плотинами, в которых водились щуки, лещи, язи, окуни, плотва и плавали лебеди; дворы дворцовой администрации: приказчиков, прудовых сторожей, лебедчиков, воловиков <...> По переписным книгам 1646 г. в Воздвиженском было два двора сторожей при государевом дворце, два двора прудовых сторожей, 65 дворов крестьян» [Исторические материалы 1886].

Мы полагаем, что дикие птицы (лебеди и гуси) содержались в «Лебяжьих» и «Птичьих» дворах дворцовых сел и при надобности доставлялись в Москву, на «Лебяжий» двор у Кремля. Распоряжения об этом могли выглядеть приблизительно так: «Декабря в 22 день по указу великого государя велено прислать на Аптекарской двор ис Степановского к празднику Рождества Христова 34 гуся да 100 уток живых. Память о том Приказу Тайных Дел подъячему Данилу Полянскому дана <...> Декабря в 24 день <...> на Аптекарской же двор велено прислать из Осеева 10 кур Индейских декабря к 25-му числу; и указ о том кь Юрию Лутохину послан <...> Генваря в 17 день послана память в село Чашниково к Никите Непоставову, велено села Чашникова, со крестьян собрав оброчныхъ 150 кур Рускихъ живых, прислать кь Москве на Обтекарской двор генваря кь 18-му числу за 5 часов до света» [Дела Тайного Приказа 1907].

Возможно, что, минуя московский «Лебяжий двор», птица в виде полуфабриката доставлялась из подмосковных птичьих дворов прямо во дворец: «Декабря в 8 день <...> Того ж числа послана память в Домодедово, велено в Домодедовской волости и в селе Ермолине за племянными оставить к Светлой неделе на убой кур Индейскихъ и гусей и уток по 50, а досталных велел кормить, а по кормя побить; а побитыхъ гусей и уток крылье отсекачь на вабила, а перье и пух збирать вместе, так ж и потрохи вязать порознь. А учиня прислать все на Аптекарской двор к празднику Рождества Христова» [Дела Тайного Приказа 1907].

«Вабило» – приспособление для охоты с хищными птицами. Представляет собою соединенные вместе кожаным элементом два крыла птицы на веревке [Забелин 1957].

Лебязьи дворы обслуживали специально обученные люди – «лебедчики». Мы знаем, что в Новгороде, в период шведской оккупации в 1611–1617 гг. существовал садок, где содержались пойманные дикие лебеди. Они периодически подавались на стол шведского губернатора Новгорода Якоба Понтуса Делагарди, а их убиток восполнялся поимкой новых птиц, за которых «лебедчик» Тренка Якольцев получал вознаграждение. Птица кормилась зерном (овес) из казны. Судя по документу, в садке постоянно пребывало 10-20 лебедей [Löfstrand / Nordquist 2005: 152]³. Мы знаем о существовании в 1617 г. в Новгороде «дворцовых доходов с рыбных и с лебединых и с утячих ловель» [Опись Новгорода 1984/1: 137; II: 254].

По-видимому, для ухода за такой птицей требовалась определенная квалификация, о чем косвенно свидетельствуют документы середины 1660-х гг. – указ царя от 17 марта 1664 года о найме «в украинских городах черкас, умеющих водить всякую животину и дворовых птиц» [Салеев 2011: 148] и распоряжение 1665 г.: «да потому ж промыслять огородниками, скотниками, и которые умеют птиц водить лебедей, гусей, утят, кур Индейских и Руских, и прислать их к Москве ж» [Дела Тайного Приказа 1907: 1166].

Подробности жизни таких дворов, передачи птицы с одного двора на другой, мы можем увидеть из писем приказчиков Б. И. Морозова своему боярину: «Да по твоему государеву указу собрано <...> да два гнезда гусей. А кормили г., в саду 2 недели; а овес, г., и вода перед ними безпристани была а <...> не отъелись, что вешня дела, дерутца на волю. А достальных г., осталось в саду трое гусей за тем и не послано, что отъядаюца худо» [Акты хозяйства 1940: 215], «что отпущено с ним с Москвы <...> да 40 гусей, да 39 уток, да 3 лебеда. И лебеди г., и гуси и утки против памяти приняты все сполна» [Там же: 180].

Нет никаких сомнений, что «лебеди на блюде» на великокняжеском пиру стали известными благодаря детальному рассказу Сигизмунда Герберштейна [Барбаро и Контарини 1971: 231]⁴. Он дважды (в 1517 и 1526 гг.) побывал в Москве и написал книгу, впервые напечатанную на латыни в 1549 г. и ставшую на 150 лет базовым источником знаний иностранцев о России. Эта книга сразу же была переведена на немецкий (перевод 1557 г. сделан автором и отличается от латинского текста Herberstein 1855⁵) и итальянский языки и неоднократно переиздавался вплоть до нашего времени. Существует четыре издания С. Герберштейна на русском языке [Герберштейн 1866; Герберштейн 1908; Герберштейн 2008]. Мы приводим те фрагменты, где говорится о лебедях (в переводе И. Ано-

³ Благодарю А. А. Турилова за указание на этот источник.

⁴ А. Контарини, которому принадлежит самое раннее упоминание о великокняжеском угощении, описывает пир у Ивана III в 1477 г. очень кратко и без представления блюд.

⁵ Autobiographie S. Herbersteins. Hrsg. Th. Karajan, [in:] Fontes rerum Austriacarum. Abt. 1. Wien. 1855. Bd. 1. S. 67 -396.

нимова 1866 г., сделанном только с латинского издания 1556 г., они названы «журавлями») по последнему изданию 2008 г., в котором напечатаны латинские и немецкие тексты и уточненный перевод:

1) *Наконец стольники вышли за кушаньем [снова не оказав никакой чести государю] и принесли водку, которую они всегда пьют в начале обеда, а затем жареных лебедей, которых в мясные дни они почти всегда подают гостям в качестве первого блюда. Трех из них поставили перед государем; он проколол их ножом, чтобы узнать, который лучше и предпочтительнее перед остальными: после чего тут же велел их унести. Все сейчас же вышли в том же порядке, в каком вошли, и положили разделанных и разрезанных на части лебедей на меньшие блюда, по четыре куска на каждое. Войдя, они поставили перед государем пять блюд остальные же распределили [по чину] между его братьями, советниками, послами и другими. При государе стоит человек, который подает ему чашу; через него-то государь и посылает отдельным (лицам) хлеб и другие кушанья. Государь обыкновенно дает отведать предварительно кусочек стольнику, затем отрезает от разных кусков и про-бует, после чего посылает брату или какому-нибудь советнику или послам одно блюдо, от которого кушал сам.*

2) *Затем стольникам велят идти за кушаньями. Между тем приносят водку, которую они обычно пьют перед едой. По мясным дням на первое всегда подают жареных лебедей; из них два или три были поставлены перед великим князем, который ткнул в них ножом, чтобы узнать, который мягче и нежнее. Прочие стольники держали свои блюда с лебедями в руках. Потом государь велит убрать поставленных перед ним, и с тем все они вместе выходят в двери. Прямо перед дверью в залу стоит разделочный стол, на нем лебедей разрезают и на каждое блюдо кладут по четыре крыла или по четыре ножки (по два крыла и по две ножки – в «Автобиографии» – Д. П.), а затем и прочее по их обыкновению. Затем стольники вносят блюда вновь и ставят перед государем четыре или пять из них, небольших, потом – его братьям, его старейшим советникам (для остальных предназначены грудки и гузки в «Автобиографии» – Д. П.), потом – послам, а затем и остальным. Государь же выбирает (нежные) куски, отрезает от каждого, подзывает своего стольника и дает ему одно блюдо, чтобы тот отнес его одному из его братьев, еще одно – его старейшим советникам, потом послам. Кому такое присылается, тот встает, и встанут все остальные, дабы почтить его; он благодарит государя и других наклоном головы (в немецком переводе – Д. П.) [Герберштейн 2008: 559].*

3) *Когда мы начали есть жареных лебедей, они приправляли их уксусом, добавляя к нему соль и перец [это у них употребляется как соус или подливка]. Кроме того, [для той же цели] было поставлено кислое молоко, а также соленые огурцы, равно как и сливы, приготовленные таким же способом, (или сливы (?),*

которые они хранят в течение всего года (в немецком переводе – Д. П.) это стоит на столе в течение всего обеда. Тот же порядок соблюдается при внесении других блюд, за исключением того, что они не выносятся обратно, как жаркое (лебеди – в немецком переводе – Д. П.) [Герберштейн 2008: 561].

Герберштейн описывает подачу лебедей как двухчастную процедуру. Сначала некоторые целые тушки лебедей на больших блюдах приносят великому князю, который пробует их все, выбирая лучшие. В это время другие лебеди остаются на руках у стольников, которые после выбора их уносят и на разделочном столе в соседнем помещении разрезают на порционные куски, перекладывая на «меньшие, небольшие, блюда» (тарелки?), укладывая на каждое по четыре куска (по четыре крыла, четыре ножки или по два крыла и по две ножки). Грудки и гузки раскладывают по другим блюдам (тарелкам). Великому князю подается четыре или пять таких блюд с лучшими частями, другие ставят перед его братьями и боярами и послами. Остальные участники пира получают менее качественные куски птицы. Большое количество блюд, которые подавались великому князю, очевидно, связано с тем, что не ел их все, но отсылал со стольниками другим участникам пира. В качестве приправы использовались стоявшие на столе перец и уксус, а также кислое молоко, соленые огурцы и сливы. Герберштейн утверждает, что жареные лебеди всегда подаются первым блюдом в скоромные дни.

Каким образом Герберштейн понимал, что перед ним – жареные лебеди? Есть только два варианта объяснения: 1. Императорскому послу изустно объявлялось название блюда; 2. Лебеди подавались в перьях или с головой, хвостом и крыльями. Комментируя первый вариант, приведем фрагмент описания приема у конюшенного Б. Годунова имперского посла Н. Варкоча в 1595 г.:

1) В переднем покое сидели наши приставы и все мы. После совещания польский переводчик позвал нас опять туда, и Борис Федорович дал знать через него г. послу, чтобы он откушал у него хлеба-соли. Затем мы отправились в наше помещение. Когда пришли туда, были уже приготовлены столы: Годунов прислал г. послу 100 кушаньев, все на серебряных блюдах, и разного рода напитков, меду, вина, также много кубков и серебряных кружек. Все эти кушанья и напитки подносились г. послу в прежнем порядке, как и на велико-княжеском обеде, и при каждом кушанье или напитке было сказано его название (разрядка моя – Д.П.). После того обедали до поздней ночи, а тут все разъехались по домам [Гизен / Гейс 1991: 155].

2) Спустя полчаса потом приехал Великокняжеский кравчий князь Андрей Андреевич Телятевский и тотчас же за ним прислано 150 кушаньев, все на серебряных блюдах, накрытых такими же блюдами. Кравчий велел подносить их одно за другим, потому что мы еще не садились за стол, и при каждом сказывал, что это за кушанье (разрядка моя – Д.П.). В переднем

покое сидели наши приставы и все мы. После совещания польский переводчик позвал нас опять туда, и Борис Федорович дал знать через него г. послу, чтобы он откушал у него хлеба-соли. Затем мы отправились в наше помещение. Когда пришли туда, были уже приготовлены столы: Годунов прислал г. послу 100 кушаньев, все на серебряных блюдах, и разного рода напитков, меду, вина, также много кубков и серебряных кружек. Все эти кушанья и напитки подносились г. послу в прежнем порядке, как и на Великокняжеском обеде, и при каждом кушанье или напитке было сказано его название (разрядка моя – Д.П.). После того обедали до поздней ночи, а тут все разъехались по домам [Варкоч 1874: 19, 21].

Однако нам кажется более правильным второй вариант объяснения. Ср.:

1) *Спустя немного времени опять явились те, которые встречали нас на дороге, принесли сь собой роскошную царскую трапезу изъ 50-60 блюд разнообразных, превосходных яств. Их несли монастырские служители, стрельцы. Вошел казначей, поклонился и остался внутри (дома), а его уполномоченные стояли вне вместе с писцом, который держал в руках список и читал: начал перечислением хлебов, а потом перечислял блюда с кушаньем по их сортам, выкрикивая громким голосом: «блюдо такое-то с такой-то рыбой» – одно за другимъ, с величайшей точностью и подробностями. Его вносили внутрь и казначей подавал собственноручно: сначала черный хлеб, потом разные сорта белаго, затем блюдо за блюдом, при чемъ он говорил: «архимандрит и прочие отцы подносятъ твоей святости, блаженнейший, то-то и то-то и т.д. до конца, как это установлено, в величайшемъ порядке, пока не покончил с кушаньями, после чего начал подносить напитки в больших оловянных кувшинах: разные сорта меда и пр. [Путешествие антиохийского патриарха 1898: 25].*

2) *После полудня нас пожаловали пищей и напитками с царского стола, но не «угощением», чтобы мы веселились по случаю рождения царевича. Пища состояла из мяса и выпечки, разных напитков, соусов и супов, жареной дичи, кусков лося и оленя, лебедей, гусей и журавлей [Витсен 1996: 159].*

Сохранилось несколько описаний царских пиров, относящихся к 2-й пол. XVI в. Наиболее ранним, после Герберштейна, является рассказ Ричарда Ченслора, которого Иван Грозный принимал в конце 1553 – начале 1554 гг. Рассказ Р. Ченслора, несомненно, принадлежит очевидцу и участнику пира. Его описание царского дворца (довольно скептические) и пира – наполнены подробностями, отсутствующими у других иностранцев. В приведенных ниже текстах разрядкой отмечены детали, отсутствующие в рассказе Герберштейна: «Тогда вносят царское угощение из лебедей, *нарезанных кусками* (разрядка моя – Д. П.), каждый лебедь на отдельном блюде. Великий князь рассылает их так же, как хлеб, и подающий говорит те же слова, как и раньше. Как я уже сказал, кушанья подаются без определенного порядка, но блюдо за блюдом» [Ченслор 1937: 59]. Ченслор описывает порционно нарезанных лебедей. Оче-

видно, что в таком случае на пиру подавали просто жареную птицу, разрезанную и разложенную (вероятно, тушку целиком) на блюда.

Рассказ Климента Адамса, спутника Ченслора, отличается указанием на возраст подаваемой птицы: «Когда подношения кончаются, входит придворный в сопровождении прислужников и, поклонившись князю, ставит на стол на золотом блюде *молодого* (разрядка моя – Д. П.) лебеда (*signellum*); чрез полминуты снимает со стола и отдает кравчему с семью товарищами, чтобы нарезать кусками. Потом блюдо ставится на стол и предлагается гостям с прежней торжественностью» [Адамс 1838: 53].

Определить возраст лебеда, не попробовав его, не представляется возможным. Вероятно, это тоже объявлялось изустно, ср. мнение А. Дюма-старшего о молодых лебедах: «Но с точки зрения кулинарной, он никогда не занял бы свою позицию, если бы мясо молодого лебеда, особенно дикого, не было более нежным и вкусным, чем мясо наших лучших перепончатых птиц» [Дюма 2006: 343].

Даниил принц фон Бухау был на пиру у Ивана Грозного в 1576 г.: «Затем все стольники (*dariferi*), выступая по порядку и постояв немного пред столом своего государя, снова выходят и приносят изжаренных, но не разрезанных еще, лебедей на тарелках и, показав их, опять уносят <...> Немного спустя стольники приносят разрезанных уже, разложенных по частям в меньшие блюда и приправленных луком лебедей, и предлагают их своему государю. Отведавши, он пересылает некоторые части своим вельможам и нам» [Бухау 1877: 56].

Петр Петрей сообщает о несколько ином порядке подачи лебедей при этом он утверждает, что «жареный лебедь» был статусным, престижным блюдом:

1) *После того раскладываются и подаются кушанья по пяти блюд разом; их подают великому князю, потом посланникам, советникам и другим, в том порядке, как они сидят и в каком уважении у великого князя. Затем приносят разные напитки, рейнские, испанские и французские вина, разные меда и пиво и потчуют ими гостей. После того стольники приносят несколько жареных лебедей для великого князя; он сам дотрагивается до них ножом и пробует, которые лучше изжарились, разрезает их на малые куски и посылает советникам и послам, если эти сидят за столом, причем стольник говорит им: «Великий князь всея Руси пожаловал вас сим и просит, чтобы вы кушали», – они благодарят, встают, снимают шапки, наклоняют головы и говорят: «Дай, Боже, счастья и здоровья нашему милостивому великому князю!»*

Когда великий князь начнет есть какое-либо кушанье, кравчий берет уксус, перец и немного соли и кладет все это на блюдо, в которое великий князь обмакивает и ест. То же самое делают и приставы для посланников и соблюдают все русские за обедом, потому что все кушанья у них готовятся без соли [Петрей 1997: 403-404; Лимонов 1998]⁶.

⁶ Петр Петрей жил в России в 1601-1605 гг. См.: Петрей 1997: 403-404; Лимонов 1998. Об использовании им разных источников, в т.ч. и Герберштейна – С.109.

2) *На своих пирах и вечеринках москвитяне употребляют вдоволь кушаньев и напитков, так что часто велят подавать до 30 и 40 блюд, как рыбных, так и мясных, особливо же студеной и сладких пирогов, также жареных лебедей, которых если не бывает когда, хозяину тогда не много чести* [Петрей 1997: 420].

Возможно, что иногда вместо лебедей подавали журавлей, хотя гость мог и перепутать, особенно в таком контексте:

1) *Вскоре прибыл пользующийся большим уважением князь Петр Семенович Прозоровский-меньшой с «царским столом» угостить посла. Стол накрыли белой скатертью и поставили тарелку, нож и вилку, три-четыре пустых кувшинчика, все из серебра, но металл так потемнел, что едва был похож на серебро <...> Посол повелел помолиться перед едой, но русский помешал, сказав, что это он может делать у себя за собственным столом, эта же пища царская, которая уже благословлена. Первым блюдом был жареный гусь, около него стоял шафрановый соус. Одно за другим было подано 70 блюд, которые мы все попробовали. Выпечка была вкусная, но мясо было так сильно наипиговано чесноком, луком, лимонами и маринованными огурцами, что наши языки не выдерживали. Все было холодное как лед. Среди всего был старый жесткий жареный журавль, много соусов, а в них куски курятины, наипигованные круглыми жареными шариками, и т.д. и т.д.; короче – вся пища, никогда не виденная у нас* [Витсен 1996: 100].

2) *Лета 7192 Июня въ 24 день <...> Въ указе В. Г-рей въ приказъ Болшого дворца, къ боярину и дворецкому ко князю Василью Федоровичю Одоевскому съ товарищи, изъ Посолского приказу, за приписью дьяка Ивана Волкова, написано: <...> указали послать своего, В. Г-рей, жалованья цесарскимъ посломъ съ дворцовъ въ стола место питья и ествъ; а что какихъ питей и ествъ послано будетъ, и о томъ отписать для ведома въ Посолской приказъ къ тебе боярину ко князю Василью Васильевичю Голицыну <...> послано съ Сытного и съ Кормового и съ Хлебного дворцовъ цесарскимъ посломъ на приезде и на отпуске въ стола место питей и ествъ; а что какихъ ествъ и питей послано, и тому роспись. На приезде: <...> съ Кормового: лебедь, жаравль, гусь, утя* [Памятники дипломатических сношений 1862: 726].

Последнее упоминание о лебединой подаче в допетровское время содержится в рассказе И. Г. Корба о присланном в 1699 г. имперскому послу от имени царя обеде: «наконец, стали разносить кушанья, среди жарких был даже лебедь» [Корб 1906: 85].

Из русских источников известно, как и что подавали иностранным послам на стол. Имперскому послу бургграфу Аврааму фон Донау в 1597 г. подавали «с Кормового Дворца: лебедь на восемь блюд, на блюде крыло лебяжьа потроху» [Памятники дипломатических сношений 1852: 497]. Имперским послам

баронам Иоганну Жировскому и Себастьяну фон Блюмбергу в 1684 г. «послано <...> по приезде и на отпуске в стола питей и еств <...> с Кормового: лебедь, жаравль, гусь, утя» [Памятники дипломатических сношений 1862: 726].

Относительно упоминаний лебедей на царском столе во время приемов послов существует одна проблема. Судя по записям о порядке царских пиров в посольских отчетах и воспоминаниях, жареные лебеди не всегда были обязательным блюдом. Упоминаний о лебедях, несмотря на совпадение описания церемоний на царском пире, нет ни у неизвестного английского дворянина, бывшего при дворе Ивана Грозного в 1557-1558 гг. [Описание России 1884: 15], ни у Р. Барберини (1565 г.) [Путешествие в Московию 1842: 19-20], ни у Дж. Бауса в 1583 г. [Баус 1884: 99], ни у Н. Варкоча (1593 г.) [Описание путешествия 1991: 159], ни у дона Хуана Персидского (Хосейна Али-бека Байата, 1599-1600 гг.) [Путешествие персидского посольства 1991: 181], ни у Георга Паэрле (1606 г.) [Паэрле 1859: 190], ни у В. Х. Гилденлеве (1642 г.) [Известие о поездке 1867: 12], ни у Ф. Гундулича (1655 г.) [Путевой дневник 1869: 155].

Однако, возможно и другое. Мы не находим упоминания о лебедях и у польских послов (1667 г.), приехавших в Москву утвердить мир, после окончания русско-польской войны 1654-1667 гг. [Исторический рассказ 1991: 332-333]. Однако этом случае мы имеем счастливую возможность проверить достоверность сообщения. Еще в 1854 г. был издан «Чиновный список, составленный по указу 21 ноября 7180/1671 года, в Приказе Большого Дворца, посольским столам и разным произведенным выдачам польским послам в 7176/1667 году от приезда их до отпуску» [Чиновный список 1854: 400-444]. Из него мы с удивлением узнаем, что, на пиру после «подтверждения» мирного договора 12 ноября 1667 г. в Грановитой палате «в столовое же кушанье про Великого Государя приказных еств подавали <...> лебедь жаркой под крыльи <...> да сверх приказных еств в стол и на подачи: 2 лебеда жаркие» [Чиновный список 1854: 420]. Кроме того, достоверно известно, что посол С. К. Беневский (глава посольства) получил в первой подаче «крыло лебяжье», посол Ц. П. Бжостовский – «ходило лебяжье» в третью подачу, а королевский дворянин М. Карнитцкий – «лебяжью охлупь» [Там же: 423-424]. Перед этим, 20 октября 1667 г., после официальной церемонии вручения «королевских поминков» со стольником Н. И. Шереметьевым на Посольский двор был послан «стол» от царя, в состав которого входили «лебедь под крыльи, жаравль под шафранным взваром жаркой <...> потрох лебедей в обертках» [Там же 1854: 404-405].

Думаем, что по принятой процедуре посылки царем лучших частей лебеда почетным гостям, послы и получили в «подачах» крыло и «ходило». Таким образом, отсутствие упоминаний о подачах лебедей не обязательно должно означать их действительное отсутствие. Ответ на вопрос, «почему основная масса упоминаний о лебединых «подачах» находится в посольских отчетах или рассказах иностранцев, на наш взгляд очень прост. Документов о «меню» повседневной царской еды, кроме официальных приемов в честь послов, очень мало. Их перечень фактически ограничен «Росписью царских кушаний 1610-1613 гг.»

[Акты исторические 1841], созданной, вероятно, для того, чтобы ознакомить королевича Владислава с обычаями русского двора, и «Росписью столовому кушанью для царевичей и Натальи Кирилловны» с перечнями блюд [Роспись столовому кушанью 1861: 345-348], а также, в какой-то степени, перечнем блюд боярина Б. И. Морозова [Росписи кушанью 1850: 31-34]. Весьма вероятно, что именно подача лебедей (журавлей, цапель) составляла главное отличие церемониального пира от повседневного [Юзефович 1977: 336].

Как нам кажется, «народное» представление о «жареном лебеде», непреходящем атрибуте роскошного пира или царского пира – эквиваленте высшей формы кулинарного богатства и изысканности, сложилось уже ко 2-й пол. XVII в. Протопоп Аввакум в 1670-х гг. (до 1676 г.) говорит о лебедях как о характерной черте греховной роскошной жизни: «любил вино и мед пить, и жареные лебеди и гуси и рафленные куры» [Аввакум 1960: 148].

В сатирическом сочинении XVII в. «Сказание о роскошном житии и веселии» лебеди упоминаются как элемент сытой и богатой жизни: «А на них колобы и колачи, пироги и блины, мясные части и кисель, рыбные звена и уши, гуси жареные и журавли, лебеди и чапли и индейский куры, и курята и утята, кокоши и чирята, кулики и тетеревы, воробьи и цыплята, хлебы ситные и пирошки, и сосуды с разными напитками» [Русская демократическая сатира 1977: 32]. В былинае «Алеша Попович и Тугарин Змеевич», записанной во 2-й пол. XVII в., мы читаем: «И приходит день к вечеру, а уже идет пир на вечере, подадут еству девяную лебят белою» [Былины XVII-XVIII 1960: 132], ср. Также в комментарии к первому изданию «Слова о полку Игореве» находим: «у князя у Владимира было пирование почетное <...> вполсыта баря наедалися, вполпына баря напивалися, последняя ества на стол пошла, последняя ества лебединая» [Былины XVII-XVIII 1960: 250]. Проникновение этого образа в «народную» литературу, как нам, кажется, косвенно свидетельствует о том, что подача лебедей в XVII в. была привычной практикой на царских пирах, причем лебеди были «маркирующим» блюдом высшей степени церемониальной роскоши. Наверное, статус этих «царских» птиц (лебедей, цапель, журавлей) как дорогих охотничьих трофеев нашло отражение в поговорках «Журавль не каша, еда не наша», «Соколу лебедь не в диво» [Старинные сборники 1899: 195]. Высокий статус лебеда фиксирует и источник нач. XVII в., несомненно, отражающий реалии предыдущего столетия. В «Словаре – дневнике» из записной книжки Ричарда Джемса (1618-1619 гг.) мы встречаем следующий текст, названный Б. А. Лариным «скоморошней пародийной попевкой»: «гуси – крестьяне, стучки – попы, лебеди – дворяне, жэравли – разбойники, тетери – (г)лухоманы, вши – попадьи» [Ларин 1959].

Известно еще одно фольклорное произведение, изображающего в аллегорических образах птиц представителей русского общества XVII–XVIII веков. Нам кажется, что оно отвечает по смыслу и форме (хотя и не по размеру) фрагменту из «Словаря» Р. Джемса:

Гой еси ты, малая птица <...>
Скажи нам всю истинную правду <...>
Кто у вас на море большие,
Кто у вас на море меньшие?
Повешает малая птица <...>
Орел на море – воевода,
Перепел на море – подъячий,
Петух на море – целовальник,
Журавль на море – водоливец <...>
Чиж на море – живописец,
Клест на море – портный мастер,
Сова у нас на море – графиня <...>
Гуси на море – бояра,
Утята на море – дворяне,
Чирята на море – крестьяне,
Воробьи на море – холопя,
Лебеди на море – князи,
Лебедушки на море – княгини,
Желна у нас на море – трубачей,
Ворон на море – игумен <...>
Грачики на море – старцы,
Галочки – старочки, черьнички,
Ласточки – молодички,
Касаточки – красные девочки,
Рыболов на море – хорчевник,
Дятел на море – плотник,
Сокол у нас на море – наездник <...>
Кулик на море – россыльщик,
Кокушка та – вздорная кликушка,
Блинница на море – цапля,
Чечет – гость торговый,
Сорока – то у нас щеголиха [Былины XVII-XVIII 1960: 215-216, 301].

Хорошо заметно, что лебеди в этом иерархическом описании занимают высшую ступень дворянской иерархии – они названы «князьями» и сравнимы только с орлом, занимающим высшую административную должность – «воевода».

Представляется возможным попытаться хотя бы частично реконструировать «подачу лебедя». И. Е. Забелин переиздал «Роспись царским кушаниям» (1610-1613 гг.) [Акты исторические 1841: 426-438; Коваленко 1988: 179-183]⁷, снабдив ее своими комментариями. В интересующем нас месте читаем: «На Ве-

⁷ На рукописи имеются польские названия: «Register potraw Moskiewskich», «Obiad Wielkonocny Cara Moskowskiego». По мнению издателя, о. Иоанна Григоровича, этот документ составлен «по вызову Польского правительства, чтоб ознакомить нового королевича Владислава с учреждениями и обычаями Русских» [Акты исторические 1841: 8]. Рукопись находилась в коллекции актов, вывезенных С. В. Соловьевым из Швеции в 1837-1841 гг.

лик день государю подавали есты: 1) Три лебеда, а к лебедям на скрыли (на вскрылья, возле вскрылий или крыл). 2) Три перепечи; а в них 12 лопаток муки крупчатые, 60 яиц, да от тех лебедей. 3) Потрохи. А к лебедям во взвар и в потрохи 45 золотников шафрану, 3 ковшу бастру (вина), да в потрохи ж 18 частей говядины» [Забелин 2014: 918]. Очевидна ошибка исследователя, опубликованный текст подлинника выглядит так: «Есты. Три лебеди, а к лебедем наскрыли три перепечи а в них 12 лопаток муки крупчатые, 60 яиц, да от тех лебедей потрохи. А к лебедям во взвар и в потрохи 45 золотников шафрану, 3 ковшу бастру (вина), да в потрохи ж 18 частей говядины» [Акты исторические 1841: 426].

Лебеди в этом документе упоминаются еще дважды: «В *Оспожинской мясоед* подается государю в стол: «Есты: 2 лебеди, а к лебедем наскрыли 2 перепечи, а в них 6 лопаток муки крупчатые, 40 яиц, да во взвар 2 ковшу бастру, от 2 лебедей потрох, а на лебеди во взвар и в потрохи лебязь 30 золотник шафрану, да в потрохи ж 12 частей говядины» [Акты исторические 1841: 429], и «На праздник на Рождество Христово Государю подается: <...> Про государя ж: Три лебеди, а к лебедем наскрыли три перепечи а в них 12 лопаток муки крупчатые, 60 яиц, 3 потрохи лебязь, а в них 18 частей говядины, да к лебедем во взвар и в потрохи 45 золотников шафрану, да во взвар же 3 ковшу бастру» [Там же: 434].

Как написано в «Росписи», на стол подавались лебеди под взваром (густым соусом), состоявшим из бастра и шафрана, как основных составляющих. Взвар – это по-видимому, доведенный до кипения состав из нескольких ингредиентов. Ср.: «Взваривать что вскипячать, кипятить или варить до кипения <...> Взвар муж. отвар, навар; вода, в которой распустилась часть того, что в ней варилось. Взвар грудной травы, декокт <...> Взвар или взварец (яросл., костр.) говяжий навар, подаваемый по обычаю на свадьбах; (вологод.) похлебка из отварных луковиц на квасу; Компот, сушеные плоды и ягоды, вареные и подслащенные изюмом или медом; такой же жидкий отвар, для питья, из сухой малины, изюма и пр. Стоит град пуст, а около града растет куст, из града идет старец, несет в руках ставец, в ставце то взварец, а во взварце то сладость; <...> В сиб. взварец готовят на пиве, с черносливом, изюмом, имбирем, калганом, ино с сарачинским пшеном; глинтвейн; смесь пива, вина, меда, с пряностями; варенуха, душепарка» [Даль 1882/I:192] «Взварить» <...> довести до кипения, вскипятить. Да в сковоротке кравя масла взварит что бы скипело <...>»; «Взваривать» <...> Держать в кипящей жидкости. Смешати и вложите в горшечик <...> да замазати горшочик тестом и взваривати как водку чтоб упрело <...>» [СОРЯ XVI-XVII/2: 155]. См. также: «взвар», «взварец».

Под бастром скорее всего имеется ввиду сладкое вино (смешанное с сахаром) [Аникин 2009: 257].

Что такое «наскрыли» также достаточно понятно. В словаре В. И. Даля читаем: «Наскрылокъ – м. пск. твер. кость птичьего крыла, отвечающая локтю, папороток» [Даль 1882: 483]. Сам собой напрашивается вопрос: если в тушке лебеда уже есть два крыла, то почему составители цитируемых документов специально отмечают наличие еще двух крыльев. Ответ представляется очевид-

ным – это дополнительные, декоративные крылья, придающие тушке образ живой птицы. Они должны были выглядеть как аналогичные элементы описанных выше «вабил».

Выражение «а к лебедем наскрыли три перепечи», возможно следует понимать как соединение тушки лебедя, украшенной крыльями («наскрыли»), хвостом (?) или головой с шеей (?), и «перепечи». «Перепечи» – высокие пироги, возможно, повторно ставившиеся в печь (Ср.: «перепеча» – род кулича, каравая, папушника) [Даль 1882: 72]. Н. М. Ковалев полагал, что «перепеча»: 1) сдобный кулич или каравай; 2) выпеченный из пресного сдобного теста постамент для подачи жареных лебедей» [Ковалев / Куткина / Карцева 2000: 490]. Мы полагаем, однако, что в данном случае перед нами – догадка талантливого исследователя, а не результат использования письменных источников. Несомненно, «перепеча» – это пирог из пшеничной муки, который мог подноситься царской семье, ср.: подношение 14 боярынями царице Марии Ильиничне и царевнам 426 перепечь на Рождество в 1663 г. [Забелин 1862: 310] или готовиться к особым случаям: «а в трапезе на Велик ден перепечи привозные белые да калачи», «а в трапезе в понедельник перепечи привозные пшеничные белые и ржаные да рыба» [Устав Кириллова монастыря; цит. по: Судаков 1998: 90]. Ср.: «Апреля в 22 день, во святую и великую неделю Пасхи, к святейшему Патриарху была присылка с перепечами от благоверных великия Государыни Царицы и великия Княгини Наталии Кириловны, и от благоверных Государынь Царевен приходил с перепечами» [Записки некоторым обрядам 1788: 316]. Перепечи являлись традиционным свадебным блюдом, используемым в начале свадьбы [Домострой 1990: 91, 92, 94].

Вероятно, речь идет о фигуре лебедя (фазана, утки, индейки и т.д.), устанавливаемой на пироге с высокими боковыми стенками и начинкой, вроде тех, которые любят показывать на современных гастрономических реконструкциях в Европе и которые изображались на натюрмортах голландских художников 1-й четв. XVII в. П. Брейгеля Мл., Ф. Франкена II, Д. Тениерса Мл., Г. Верворна, П. Клеша и др.: шея и голова укреплялась на лучинке, воткнутой в корку, хвост и крылья втыкались по краям пирога, между стенками и начинкой.

Совершенно очевидно, что «потрох лебязжий» «от тех лебедей», «от 2 лебедей» смешанный (?) с говядиной и шафраном связан (как начинка?) с лебедями или перепечей. Остается неясным, имеет ли это соединение (в виде фарша?) отношение к лебедям или перепечам. Была ли начинка у перепечей, до конца не ясно, в «Росписи» указываются и просто «перепечи». Интересно, что соединение «лебеда» и «потроха лебязьего» характерно и для перечня блюд в сложносоставном литературном блоке, находящемся в некоторых рукописях «Домостроя» под № 64 «Книги во весь год, что в столы еству подают», датировка которого неясна, но, по-видимому, приводимые здесь блюда актуальны для 2-й пол. XVI в.: «С Велика дни в мясоед в стол еству подают лебеди, потрох лебежей, жаравли, чапли, утки, тетереви, ряби <...> С Петрова дни в мясоед в стол еству подают. Лебеди, потрох лебязеи, жаравли, чапли <...> В Оспожын

мясоед в стол еству подают: лебеди, потрох лебежей, жаравли, чапли, утки <...> В Великой мясоед после Рождества Христова в стол еству подают: лебеди, потрох лебежей, гуси верченые, тетереви, куропоти, ряби» [Домострой 1990: 83-85]. В другой части этого сочинения, выделенной подзаголовком «Книги ин перевод во весь год столовые еству подают <...>», читаем: «В Госпожин мясоед <...> С Покрова: подтрох лебязей с шафраном с тапешками, шеика лебязья с шафраном, а кладетца по ней тапешки, а по нашему, тапешки – колач в масле пряжен ломтями. А гусь дикой так же даетца, что и лебедь; да гусь кормленой даетца с Покрова, жаравли под зваром с шафраном дается с Покрова, чапля под зваром с шафраном <дается> с Покрова, утка верченая с простым зваром дается с Покрова <...> В Великоденской мясоед в стол есты подают: лебеди, потрох лебежей, жаравли, чапли, утки, тетереви, ряби <...> В Петров мясоед в стол подаетца: лебеди, потрох лебежей, жаравли, чапли, утки» [Там же: 89-90]. Здесь упомянуты еще два блюда – «потрох лебязей с шафраном с тапешками» и «шеика лебязья с шафраном, а кладется по ней тапешки», причем разъясняется, что «по нашему, тапешки – колач в масле пряжен ломтями». Ср.: Тапешка (кур.) – хлебная лепешка [Даль 1882: 400].

1) *С самого Оспожина дни промеж говейна, до Семенова дни <...> лебедь медвенной, в взваре, под шафраном* [Яковлев 1867, 176].

2) *В Петров мясоед в стол еству подают лебедь под зваром с шафраном; а дается лебедь на шесть блюд; а потрох лебязей: голова дается на два блюда, папоротки на два блюда, ножки на два блюда, и всего потрох лебязей дается на шесть блюд; и обоего лебедь и с потрохом дается на двенадцать блюд; журавли под зваром под белым под медвяным, дается на шесть блюд: два папоротка на два блюда, два ходила на два блюда, сахабы да душка-блюдо, памяти-блюдо, чапля под зваром водяным, дается на пять блюд: крыле на два блюда, ходила на два блюда, хлуп на блюдо; гусь верченый дается с уксусе на три блюда: два папоротка на два блюда, два ходила на блюдо; тушка блюдо* [Яковлев 1867: 181-182].

3) *Потрох» – Так называются крайния части птицы, как то: голова, шея и ноги, папоротки крыл, печенки и пупки. Приготавлиют из оных похлебку, турты и фрикасе. Для похлебки очистив и разняв в куски варят потрох в бульоне, приправляют петрушкою и белым перцем. После подбивают яичными желтками и лимонным соком. Таковым же образом приготавлиют их в фрикасе и турты* [Словарь поваренный 1796: 138].

Проблема интерпретации разделки тушки лебедя для подачи составляет отдельный вопрос, рассмотренный М. А. Бобрик [Бобрик 2015: 46-48].

Неясность трактовок всех этих текстов, на наш взгляд, иногда может приводить к появлению описания парадного блюда царского стола в виде совершенно

экзотическом, не совместимом с кулинарной традицией и практикой: «Обычно царский пир начинался с лебедя. Мелко рубленое мясо птицы запекали в форме из ржаного теста, а затем на нее устанавливали фигуру птицы, выполненную из теста или сахарной массы и раскрашенную под лимоны, шафран или огурец (в желтый, оранжевый или зеленый цвета. Фигуру птицы могли покрыть настоящими перьями. Подавали лебедя с лебедиными яйцами («наскрылями») и взваром» [Топычканов 2014: 45]. Эти фантазмагории реализованы и в действующей музейной экспозиции в павильоне «Дворец Алексея Михайловича» в Коломенском.

Русские послы, по-видимому, обращали внимание на блюда и их подачу во время пиров у иноземных государей: «А ествы были перед Максимилианом розные многие и урядные орлы, и павы, и гуси, и утки и великие птицы всякие в перье золочены, и рыбная ества деланы киты и щуки и иные рыбы, и пироги розными образцы золочены, еств с пятдесят, да овощей сахаров на тридцати на пяти блюдах» [Посольство Афанасия Власьева 1852: 743-744].

Итак, рассмотренные выше материалы письменных источников позволяют представить себе, о каких блюдах из лебедей идет речь в описаниях царских пиров. Очевидно, что перед нами описания разных блюд, с разными приемами подачи и разным символическим наполнением.

Первое блюдо можно условно назвать «жареный лебедь». Оно подавалось великому князю или царю, который пробовал его, проверяя мягкость мяса и отсылал лучшие куски тем, кого хотел пожаловать – послам или ближним боярам. По-видимому, птица подавалась в виде жареной тушки, без особых украшений. Она нарезалась на порции, где парные части составляли одну порцию. Это блюдо имело церемониальный характер, оно часто подавалось в присутствии государя, который и осуществлял процедуру пробы и раздачи блюда.

Второе блюдо – это лебедь, также жареный, но украшенный приставными крыльями (и, возможно, хвостом и головой) – «лебедь жареный наскрыли». Возможно, что второе блюдо – это только разновидность первого.

Третье блюдо – «лебеди, а к лебедем наскрыли перепечи», как нам кажется, представляли собою «перепечью» (высокий пирог) с начинкой из лебединых потрохов и говядины. В этом блюде использовался «взвар» (соус) из бастра с шафраном. Пирог должен был быть украшен крыльями, шей с головой и, возможно, хвостом лебедя. Возможен вариант, когда на пироге, как на постаменте, лежала тушка жареного лебедя. Такое блюдо уже вряд ли могло участвовать в церемониальном разделе тушки государем, но оно могло проноситься и показываться гостям.

Таким образом, предположительно мы можем говорить о существовании в XVII в. следующих блюд из лебедей (добавлены и упомянутые в источниках блюда из журавлей и цапель): «лебеди жареные», «потрох лебежей», «потрох лебязей в обертках», «лебеди, а к лебедем наскрыли перепечи, (мука крупичатая, 40 яиц), да во взвар с бастром, от лебедей потрох, а на лебеди во взвар и в потрохи лебязьи шафрану, да в потрохи ж 12 частей говядины», «лебедь

медвенной, в взваре, под шафраном», «потрох лебязей с шафраном с тапешками», «шеика лебязя с шафраном, а кладется по ней тапешки», «журавли под зваром под белым под медвяным», «жаравли под зваром с шафраном», «чапля под зваром с шафраном», «чапля под зваром водяным».

Интересно, что традиция подачи блюда, когда сначала оно вносилось и показывалось гостям, сохранялась очень долго и даже в XIX в. во Франции называлась «подачей по-русски»: «Мы должны предать анафеме манеру подавать за столом «по-русски». Этот способ состоит в том, что вам показывают блюда, которое вы сейчас будете есть (под блюдом я понимаю его содержимое), а затем вдали от стола его разрезает слуга. Он же и кладет вам на тарелку не тот кусок, который вы были бы рады съесть, а тот, который ему понравится» [Дюма 2006: 58].

Описания этого действия в русских источниках нам не известны, за одним исключением – описанием пира царя Алексея Михайловича с грузинским царевичем Николаем Давыдовичем 8 мая 1660 г. в Грановитой палате: «А как Великий Государь за стол сели околничей и оружничей Богданъ Матвеевичъ Хитрово явиль чашниковъ и стольниковъ, пришедъ съ правые стороны, и, постоявъ против Государя у столпа немного, пошел за поставецъ; а за нимъ шли до столпа чашники и стольники, в золотах же, по два человека в рядъ, и обошли около столпа для объявки и пошли к поставцамъ» [Дворцовые разряды 1852: 519]. По-видимому, «объявка» – это и есть показ блюд гостям.

Мы рассмотрели сведения о употреблении лебедей на пирах русских князей и царей в XII-XVII вв. Очевидно, что с самого начала это были блюда, доступные только представителям самого высшего слоя русского общества. Так оно вошло в фольклорную традицию и сохранилось в изобразительном искусстве.

Библиография / References

- Аввакум 1960: Avvakum (1960), Kniga besed. / Žitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe i drugie ego sočineniâ. Moskva. [Книга бесед / Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. Москва].
- Адамс 1838: Adams, K. (1838): Anglijskoe putešestvie k moskovitam / Pervoe putešestvie angličan v Rossiû v 1553 godu, [v:] Žurnal Ministerstva narodnogo prosvetešeniâ. Č. 20. № 10. [Английское путешествие к москвитам / Первое путешествие англичан в Россию в 1553 году, [в:] Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 20. № 10].
- Аксаков 1966: Aksakov, S. T. (1966), Zapiski ružejnogo ohotnika Orenburgskoj gubernii, [v:] S. T. Aksakov, Sbornie sočinenij v 5 tomah. T. 5. Moskva, 1966. [Записки ружейного охотника Оренбургской губернии, [в:] С. Т. Аксаков, Собрание сочинений в 5 томах. Т. 5. Москва, 1966].
- Акты исторические 1841: Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye Arheografičeskoj komissiej. T. II. 1598 – 1613. Sankt-Peterburg, 1841. [Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. II. 1598 – 1613. Санкт-Петербург, 1841].

- Акты хозяйства 1940: Akty hozâjstva boârina B. I. Morozova. Č. 1. Moskva-Leningrad, 1940. [Акты хозяйства боярина Б. И. Морозова. Ч. 1. Москва-Ленинград, 1940].
- Александрович 1976: Aleksandrovič, S. A. (1976), Nesvižskij plan Moskvu 1611 g., [v:] Kul'turnyjesvâzi narodov Vostočnoj Evropy v XVI v. Moskva. 208–227. [Несвижский план Москвы 1611 г., [v:] Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. Москва. 208–227].
- Аникин 2009: Anikin A. E. (2009), Russkij ètimologičeskij slovar'. Вып. 2(б–бдын"). Moskva [Аникин, А. Е. (2009), Русский этимологический словарь. Вып. 2 (б–бдын"). Москва].
- Артоболевский 1923-24: Artobolevskij, V. M. (1923-24), Materialy k poznaniû ptic ũ.-v. Penzenskoj gub. (Uu. Gorodišenskij, Penzenskij, Čeboksarskij, Insarskij, Saranskij i priligaŭšie k nim mesta), [v:] Bŭlleten' Moskovskogo Obšestva ispytatelejprirody. Novaâ seriâ. T. XXXII. Вып. 1-2. Moskva [Артоболевский, В. М. (1923-24), Материалы к познанию птиц ю.-в. Пензенской губ. (Уу. Городищенский, Пензенский, Чебоксарский, Инсарский, Саранский и прилегающие к ним места), [v:] Бюллетень Московского Общества испытателей природы. Новая серия. Т. XXXII. Вып. 1-2. Москва].
- Архив 1855: Dopolnitel'nye stat'i k Sudebniku carâ Ioannavasil'eviča, izdavaemye pervyj raz po spisku Èrmitažnoj biblioteki. Soobšeny Byčkovym A. F. s predisloviem redaktora, [v:] Arhiv istoriko-ŭridičeskikh svedenij,otnosâsihsâ do Rossii, izdavaemyj Nikolaem Kalačevym. Kniga vtorââ. Otd. II. Moskva [Дополнительные статьи к Судебнику царя Иоанна Васильевича, издаваемые первый раз по списку Эрмитажной библиотеки. Сообщены Бычковым А. Ф. с предисловием редактора, [v:] Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачевым. Книга вторая. Отд. II. Москва].
- Барбаро и Контарини 1971: Barbaro i Kontarini o Rossii. Moskva, 1971. [Барбаро и Контарини о России. Москва, 1971].
- Бартенев 1912: Bartenev, S. P. (1912), Moskovskij Krem' v starinu i teper'. Kniga pervââ. Moskva [Бартенев, С. П. (1912), Московский Кремль в старину и теперь. Книга первая. Москва].
- Барятинская 2006: Barâtinskaâ, M. (2006), Moâ russkaâ žizn'.Vospominaniâ velikosvetskoj damy. 1870-1918. Moskva. [Барятинская, М. (2006), Моя русская жизнь. Воспоминания великосветской дамы. 1870-1918. Москва].
- Бассальго 1999: Bassalygo, A. L. (1999), Novgorodskie Piscovye knigi rubeža 15-16 vv.: spravočnik po stat'âm dohodov, meram i cenam, [v:] Piscovye knigi Obonežskoj pâtiny. Sost. K. V. Baranov. Sankt-Petersburg [Бассальго, А. Л. (1999), Новгородские Писцовые книги рубежа 15-16 вв.: справочник по статьям доходов, мерам и ценам, [v:] Писцовые книги Обонежской пятины. Сост. К. В. Баранов. Санкт-Петербург].
- Баус 1884: Vaus, D. (1884), Posol'stvo Er. Vausa (1583-84gg.) / Izvestiâ angličan o Rossii XVI v., [v:] Čtenia v imperatorskom obšestve istorii i drevnostej Rossijskikh. Nr 4. Moskva [Баус, Д. (1884), Посольство Ер. Бауса (1583-84 гг.) / Известия англичан о России XVI в., [v:] Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских. № 4. Москва].
- Берхгольц 2018: Berhgoľc F. V. (2018), Dnevnik kamer-ŭnkera Fridriha Berhgoľca. 1721-1726. Č. III. Moskva [Берхгольц Ф. В. (2018), Дневник камер-юнкера Фридриха Вильгельма Берхгольца. 1721–1726. Ч. III. Москва].

- Бобрик 2015: Bobrik, M. A. (2015), Značenie dr.-rus. *plurale tantum* ПАМЯТИ [Бобрик, М. А. (2015), Значение др.-рус. *plurale tantum* ПАМЯТИ, [v:] Slověne. Slověne. International Journal of Slavic Studies. Vypusk 1. T. IV. 46-48. [v:] Slověne. Словѣне. International Journal of Slavic Studies. Выпуск 1. Т. IV. 46-48].
- Богданов 1871: Bogdanov, M. (1871), Pticy i zveri černozemnoj polosy Povolž'â i doliny srednej i nižnej Volgi. (biogeografičeskie materialy). Kazan'. [Богданов, М. (1871), Птицы и звери черноземной полосы Поволжья и долины средней и нижней Волги. (биогеографические материалы). Казань].
- Бугров 2004: Бугров, А. В. (2004), Преображенское и окрестности. Очерки истории. Москва.
- Бурчак-Абрамович / Цалкин 1972: Burčak-Abramovič, N. I./ Calkin, V. I. (1972), Materialy k izučeniû ptic Evropejskoj časti RSFSR (po dannym arheologičeskikh raskopok), [v:] Bûlleten' Moskovskogo Obšestva ispytatelej prirody. Novaâ seriâ. Otdel biologičeskij. T. LXXVII. Vyr. 2. Mart-aprel'. Moskva [Бурчак-Абрамович, Н. И./ Цалкин, В. И. (1972), Материалы к изучению птиц Европейской части РСФСР (по данным археологических раскопок), [v:] Бюллетень Московского Общества испытателей природы. Новая серия. Отдел биологический. Т. LXXVII. Вып. 2. Март-апрель. Москва].
- Бухау 1877: Buhau, D. (1877), Načalo i vozvyšenie Moskovii. Sočinenie Daniila Princa iz Buhova, sovetnika avgustejših imperatorov Maksimiliana II i Rudol'fa II i dvaždy byvšego črezvyčajnym poslom u Ivana Vasil'eviča, velikogo knâzâ Moskovskogo, [v:] Obšestvo Istorii i Drevnostej Rossijskih pri Moskovskom universitete. Moskva [Бухау, Д. (1877), Начало и возвышение Московии. Сочинение Даниила Принца из Бухова, советника августейших императоров Максимилиана II и Рудольфа II и дважды бывшего чрезвычайным послом у Ивана Васильевича, великого князя Московского, [v:] Общество Истории и Древностей Российских при Московском университете. Москва].
- Былины XVII-XVIII 1960: Byliny v zapisâh i pereskazah XVII-XVIII vv. Podgot. A. M. Astahova, V. V. Mitrofanova, M. O. Skripil'. Moskva-Leningrad, 1960 [Былины в записях и пересказах XVII-XVIII вв. Подгот. А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. Москва-Ленинград, 1960].
- Варкоч 1874: Varkoč, N. (1874), Opisanie putešestviâ v Moskvu Nikolaâ Varkoča, posla Rimskogo imperatora, s 22 iûlâ 1593 godu, [v:] Čtenîâ Imperatorskogo Obšestva Istorii i Drevnostej Rossijskih. №. 4. Moskva [Варкоч, Н. (1874), Описание путешествия в Москву Николая Варкоча, посла Римского императора, с 22 июля 1593 году, [v:] Чтения императорского Общества Истории и Древностей Российских. №. 4. Москва].
- Вдовина 1979: Vdovina, L. N. (1979), Piša i utvar', [v:] Očerki russkoj kul'tury XVII veka. Č. I. Moskva [Вдовина, Л. Н. (1979), Пища и утварь, [v:] Очерки русской культуры XVII века. Ч. I. Москва].
- Величко / Ковалев / Усов 1992: Veličko, E. M. / Kovalev, N. I. / Usov, V. V. (1992), Russkaâ narodnaâ kuhna. Moskva [Величко, Е. М. / Ковалев, Н. И. / Усов, В. В. (1992), Русская народная кухня. Москва].
- Витсен 1996: Vitsen, N. (1996), Putešestvie v Moskoviu. 1664-1665. Dnevnik. Sankt-Peterburg [Витсен, Н. (1996), Путешествие в Московию. 1664-1665. Дневник. Санкт-Петербург].

- Герберштейн 1866: *Zapiski o Moskovii (Rerum moscoviticarum commentarii) barona Gerberštejna*. Pervod I. Anonimova. Sankt-Peterburg, 1866 [Записки о Московии (Rerum moscoviticarum commentarii) барона Герберштейна. Перевод И. Анонимова. Санкт-Петербург, 1866].
- Герберштейн 1908: *Zapiski o moskovitskih delah Sigizmunda, vol'nogo barona v Gerberštejne, Nejperge i Güttenge, [v:] Baron Sigizmund Gerberštejn. Zapiski o moskovitskih delah. Pavel Iovij Novokomskij. Kniga o moskovitskom posol'stve*. Pervod A. I. Maleina. Sankt-Peterburg, 1908 [Записки о московитских делах Сигизмунда, вольного барона в Герберштейне, Нейперге и Гюттенгаге, [в:] Барон Сигизмунд Герберштейн. Записки о московитских делах. Павел Иовий Новокомский. Книга о московитском посольстве. Перевод А. И. Малеина. Санкт-Петербург, 1908].
- Герберштейн 2008: Gerberštejn, S. (2008). *Zapiski o Moskovii*. Pod red. Horoškevič A. L., per. Maleina A. I., Nazarenko A. V. V 2 tomah. Moskva. [Герберштейн, С. (2008). Записки о Московии. Под ред. Хорошкевич А. Л., пер. Малеина А. И., Назаренко А. В. В 2 томах. Москва].
- Горсей 1990: Gorsej, D. (1990), *Zapiski o Rossii. XVI – načalo XVII v.* Moskva [Горсей, Д. (1990), Записки о России. XVI – начало XVII в. Москва].
- Даль 1880-1882: Dal', V. I. (1880-1882), *Tolkovyj slovar' živogovelikorusskogo âzyka*. Sankt-Peterburg [Даль, В. И. (1880-1882), Толковый словарь живого великорусского языка. Санкт-Петербург].
- Дворцовые разряды 1852: *Dvorcovye razrâdy, po vysočajšemu poveleniû izdannye II-m otdeleniem sobstvennoj Ego Imperatorskogo Veličestva kancelârii. Tom 3 (s 1645 po 1676 g.)*. Sankt-Peterburg [Дворцовые разряды, по высочайшему повелению изданные II-м отделением собственной Его Императорского Величества канцелярии. Том 3. (с 1645 по 1676 г.). Санкт-Петербург, 1852].
- Дела Тайного Приказа 1907: *Kniga zapisnaâ o vsâkih deleh Prikazu Tajnyh Del 173-go godu, [v:] Russkaâ istoričeskaâ biblioteka izdavaemaâ imperatorskoû arheografičeskoû komissieû. Tom dvadcat' pervyj. Dela Tajnogo Prikaza. Kniga pervaa*. Sankt-Peterburg, 1907 [Книга записная о всяких делах Приказу Тайных Дел 173-го году, [в:] Русская историческая библиотека издаваемая императорскою археографическую комиссию. Том двадцать первый. Дела Тайного Приказа. Книга первая. Санкт-Петербург, 1907].
- Домострой 1990: *Domostroj (1990), Podgotovka teksta, perevod i kommentarii V. V. Kolesova, Moskva* [Домострой (1990), Подготовка текста, перевод и комментарии В. В. Колесова, Москва].
- Дюма 2006: Dûma, A. (2006), *Bol'šoj kulinarnyj slovar' (Le grand dictionnaire de cuisine)*. Moskva [Дюма, А. (2006), Большой кулинарный словарь (Le grand dictionnaire de cuisine). Москва].
- Журавлева 1972: Žuravleva, V. E. (1972), *Vladimir Egorovič Makovskij, Moskva* [Журавлева, В. Е. (1972), Владимир Егорович Маковский, Москва].
- Забелин 1857: Zabelin, I. E. (1857), *Čerty russkoj žizni VXVII stoletii, [v:] Otečestvennye zapiski. 1857. Ânvar'*. Sankt-Peterburg [Забелин, И. Е. (1857), Черты русской жизни в XVII столетии, [в:] Отечественные записки. 1857. Январь. Санкт-Петербург].
- Забелин 1862: Zabelin, I. (1862), *Domašnij byt russkago narodav XVI i XVII st.: T. 1. Domašnij byt russkih carej. Č. 1.* Moskva. [Забелин, И. (1862), Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.: Т. 1. Домашний быт русских царей. Ч. 1. Москва].

- Забелин 2014: Zabelin, I. (2014), *Domašnij byt russkich carej v XVI i XVII stoletijah*. Moskva [Забелин, И. (2014), *Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях*. Москва].
- Записки некоторым обрядам 1788: Zapiski nekotorym obrâdam, proishodivšim meždu Gosudarem i Patriarhom, [v:] Drevnââ rossijskaâ vivliofika, sodëržaaâ vsebe: sobranie drevnostej rossijskich, do istorii, geografii i genealogii rossijskiâ kasaûsihsâ Izdanaâ Nikolaem Novikovym, Členom Vol'nago Rossijskago Sobraniâ pri Imperatorskom Moskovskom Universitete. Izdanie vtoroje, Vnov' ispravlennoje, umnožennoje i v porâdok Hronologičeskoj po vozmožnosti privedennoje. Čast' VI. Mosva [Записки некоторым обрядам, происходившим между Государем и Патриархом, [в:] Древняя российская вивлиофика, содержащая в себе: собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российских касающихся Изданная Николаем Новиковым, Членом Вольного Российскаго Собрания при Императорском Московском Университете. Издание второе, Вновь исправленное, умноженное и в порядок Хронологической по возможности приведенное. Часть VI. Москва, 1788].
- Зиновьев 2011: Zinov'ev, A. V. (2011), *Pticy Srednevekovogo Novgoroda (X–XIV vv.): faunističeskij sostav i hozâjstvennoje značenie (na osnove materialov iz raskopa Desâtinnj – 1)*, [v:] *Novgorod i Novgorodskââ zemlâ*. T. 25. Novgorod Velikij [Зиновьев, А. В. (2011), *Птицы средневекового Новгорода (X–XIV вв.): фаунистический состав и хозяйственное значение (на основе материалов из раскопа Десятинный – 1)*, [в:] *Новгород и Новгородская земля*. Т. 25. Новгород Великий].
- Известие о поездке 1867: Izvestie o poezdke v Rossiû Vol'demara Hristiana Gil'denleve, grafa Šlezvig-Gol'stinskogo, syna datskogo korolâ Hristiana IV ot Hristiny Munk, dlâ supružestva s dočer'û carâ Mihaila Fedoroviča, Irinoû, [v:] Čteniâ v Imperatorskom Obšestve Istorii i Drevnostej Rossijskich. № 4. Moskva, 1867] Известие о поездке в Россию Вольдемара Христиана Гильденлеве, графа Шлезвиг-Гольштинского, сына датского короля Христиана IV от Христины Мунк, для супружества с дочерью царя Михаила Федоровича, Ириною, [в:] *Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских*. № 4. Москва, 1867.
- Исторический рассказ 1991: Istoričeskij rasskaz o putešestvii pol'skich poslov v Moskoviu, imi predprinâtom v 1667 g., [v:] *Proežzaâ po Moskovii. (Rosciâ XVI – XVII vekov glazami diplomatov)*. Moskva, 1991. 332-333 [Исторический рассказ о путешествии польских послов в Московию, ими предпринятом в 1667 г., [в:] *Проезжая по Московии. (Россия XVI – XVII веков глазами дипломатов)*. Москва, 1991. 332-333].
- Исторические материалы 1886: Istoričeskie materialy dlâ sostavleniâ cerkovnyh letopisej Moskovskoj eparhii. Sobrany V. Holmogorovym i diakonom G. Holmogorovym. Vyr. 5. Radonežskaâ desâtina. Moskva, 1886 [Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии. Собраны В. Холмогоровым и диаконом Г. Холмогоровым. Вып. 5. Радонежская десятина. Москва, 1886].
- Книга строельная 1897: Kniga stroel'naâ goroda Sinbiraska. 161-162 gg. (1653-1654 g.). Izdanie Simbirskoj gubernskoj učenoj arhivnoj komissii. Simbirsk, 1897 [Книга строельная города Синбирска. 161-162 гг. (1653-1654 г.). Издание Симбирской губернской ученой архивной комиссии. Симбирск, 1897].
- Ковалев / Куткина / Карцева 2000: Kovalev, N. I. / Kutkina, M. N. / Karceva, N. Â. (2000), *Russkaâ kuhnâ*. Moskva [Ковалев, Н. И. / Куткина, М. Н. / Карцева, Н. Я. (2000), *Русская кухня*. Москва].

- Коваленко 1998: Kovalenko, G. M. (1988), *Arhivnye izyskaniâ S.V. Solov'eva v Švecii*, [v:] *Skandinavskij sbornik*. T. 32, 179-183 [Коваленко, Г. М. (1988), *Архивные изыскания С. В. Соловьева в Швеции*, [в:] *Скандинавский сборник*. Т. 32, 179-183].
- Кончаловская 1972: Končalovskaâ, N. (1972), *Naša drevnâ stolica. Kartiny iz prošlogo Moskvu*. Moskva [Кончаловская, Н. (1972), *Наша древняя столица. Картины из прошлого Москвы*. Москва].
- Корб 1906: Korb, I. G. (1906), *Dnevnik putešestviâ v Moskoviu*. (1698 i 1699 gg.). Sankt-Peterburg [Корб, И. Г. (1906), *Дневник путешествия в Московию*. (1698 и 1699 гг.). Санкт-Петербург].
- Костомаров 1860: Kostomarov, N. I. (1860), *Očerok domašnej žizni i npravov velikoruskogo naroda v XVI i XVII stoletiiâh*. Sankt-Peterburg [Костомаров, Н. И. (1860), *Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях*. Санкт-Петербург].
- Котошихин 2000: Kotošihin, G. K. (2000), *O Rossii v carstvovanie Alekseâ Mihajloviča*, [v:] *Moskovii i Evropa*. Moskva [Котошихин, Г. К. (2000), *О России в царствование Алексея Михайловича*, [в:] *Московия и Европа*. Москва].
- Кочин 1937: Kočin, G. E. (1937), *Materialy dlâ terminologičeskogo slovarâ drevnej Rossii*. Moskva [Кочин, Г. Е. (1937), *Материалы для терминологического словаря древней России*. Москва].
- Лаврентьева 1999: Lavrent'eva, E. V. (1999), *Kul'tura zastol'â XIX veka. Puškinskaâ pora*. Moskva [Лаврентьева, Е. В. (1999), *Культура застолья XIX века. Пушкинская пора*. Москва].
- Ларин 1959: Larin, B. A. (1959), *Russko-anglijskij slovar' – dnevnik Ričarda Džemsa (1618–1619 gg.)*. Leningrad [Ларин, Б. А. (1959), *Русско-английский словарь – дневник Ричарда Джемса (1618 – 1619 гг.)*. Ленинград].
- Лимонов 1998: Limonov, Ū. A. (1998), *Sočinenie švedskogo istoriografa načala XVII v. Petra Petreâ o Rossii*, [v:] *Skandinavskie čteniiâ*. Sankt-Peterburg [Лимонов, Ю. А. (1998), *Сочинение шведского историографа начала XVII в. Петра Петрея о России*, [в:] *Скандинавские чтения*. Санкт-Петербург].
- Малиновский 1821: Malinovskij, A. (1821), *O preždebyvših v sele Izmajlove carskih, hozâjstvennyh zavedeniâh*, [v:] *Zemledel'českij žurnal, izdavaemyj Imperatorskim Moskovskim Obšestvom sel'skogo hozâjstva*. I. Moskva [Малиновский, А. (1821), *О преждебывших в селе Измайлове царских, хозяйственных заведений*, [в:] *Земледельческий журнал, издаваемый Императорским Московским Обществом сельского хозяйства*. I. Москва].
- Мартынов 1881: Martynov, A. (1881), *Nazvaniâ Moskovskih ulic ipereulkov s istoričeskimi ob"âsneniâmi*. Moskva [Мартынов, А. (1881), *Названия Московских улиц и переулков с историческими объяснениями*. Москва].
- Меню званых обедов 2019: Menû [Меню]. URL: <http://arborio.ru/menyu-zvanux-obedov-i-uzhinov-nikolaya-ii-pir-vo-vremya-chumy/> [08.10. 2019]
- Молева 1997: Moleva, N. M. (1997), *Moskvu oživšie predaniâ*. Moskva. [Молева, Н. М. (1997), *Москвы ожившие предания*. Москва].
- Назаревский 1914: Nazarevskij, V. V. (1914), *Iz istorii Moskvu1147-1913: Illüstrirovannye očerki*. Moskva [Назаревский, В. В. (1914), *Из истории Москвы 1147-1913: Иллюстрированные очерки*. Москва].
- Новгородские писцовые книги 1905: Spiski s knigi Šelonskiâ pâtiny pis'ma Matfeâ Ivanoviča Valueva 7009 goda, a v nih pisany velikogo knâzâ volosti, i sely, i derevni, i pogosty,

- [v:]Novgorodskie piscovye knigi, izdannye Arheografičeskoj komissieû. Tom pátýj. Knigi Šelonsoj pátiny. III. Sankt-Peterburg [Списки с книги Шелонския пятины письма Матфея Ивановича Валуева 7009 года, а в них писаны великого князя волости, и селы, и деревни, и погосты, [в:] Новгородские писцовые книги, изданные Археографической комиссиею. Том пятый. Книги Шелонской пятины. III. Санкт-Петербург].
- Олеарий 2003: Olearij, A. (2003), Opisanie putešestviâ v Moskoviu. Moskva [Олеарий, А. (2003), Описание путешествия в Московию. Москва].
- Олеарий 1996: Moscv. Des grossen Zaars Residentz Stadt in Russlandt, [v:] Olearij A. Opisanie putešestviâ v Moskoviu. Moskva [Олеарий А. Описание путешествия в Московию. Москва].
- Описание России 1884: Opisanie Rossii neizvestnogo angličanina služivšego zimu 57-58 godov pri Carskom dvore / Izvestiâ angličan o Rossii XVI v., [v:] Čtenia v Imperatorskom Obšestve Istorii i Drevnostej Rossijskih. № 4. Moskva, 1884 [Описание России неизвестного англичанина служившего зиму 57-58 годов при Царском дворе / Известия англичан о России XVI в., [в:] Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских. № 4. Москва, 1884].
- Опись Борисова городка 1955: Opis' Borisova gorodka 1664 g. / Rappoport P. A. Borisov gorodok. Materialy kistorii stroitel'stva Borisa Godunova, [v:] Materialy i issledovaniâ po arheologii SSSR. № 44. Moskva [Опись Борисова городка 1664 г. / Раппопорт П. А. Борисов городок. Материалы к истории строительства Бориса Годунова, [в:] Материалы и исследования по археологии СССР. № 44. Москва, 1955].
- Опись Новгорода 1984: Opis' Novgoroda 1617 goda. Čast' I, II. Moskva, 1984 [Опись Новгорода 1617 года. Часть I, II. Москва].
- Описание путешествия 1991: Opisanie putešestviâ v Moskvu Nikolaâ Varkoča, posla rimskogo imperatora v 1593 g., [v:] Proezžaâ po Moskovii. Rossiâ XVI - XVII vekov glazami diplomatov. Moskva [Описание путешествия в Москву Николая Варкоча, посла римского императора в 1593 г., [в:] Проезжая по Московии. Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов. Москва].
- Паерле 1859: Paerle G. (1859), Паерле, Г. (1859), Opisanie putešestviâ Gansa Georga Paerle, [v:] Skazaniâ sovremennikov o Dmitrii Samozvance. T. 2. Sankt-Peterburg [Описание путешествия Ганса Георга Паерле, [в:] Сказания современников о Дмитрие Самозванце. Т. 2. Санкт-Петербург].
- Памятники дипломатических сношений 1852: Pamâtniki diplomatičeskikh snošenij Drevnej Rossii s deržavami inostrannymi. Sankt-Peterburg [Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Санкт-Петербург, 1852].
- Памятники дипломатических сношений 1862: Pamâtniki diplomatičeskikh snošenij Drevnej Rossii s deržavami inostrannymi. T. VI. (s 1682 po 1685 g.). Sankt-Peterburg [Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. VI. (с 1682 по 1685 г.). Санкт-Петербург, 1862].
- Памятники архитектуры 1983: Pamâtniki arhitektury Moskvu. Kreml'. Kitaj-gorod. Central'nye plošadi. Moskva, [Памятники архитектуры Москвы. Кремль. Китай-город. Центральные площади. Москва, 1983].
- Памятники деловой письменности 1984: Pamâtniki delovoj pis'mennosti XVII v.: Vladimirskej kraj. Moskva [Памятники деловой письменности XVII в.: Владимирский край. Москва].
- Петрей 1997: Petrej, P. (1997), Istorîâ o velikom knâžestve Moskovskom, proishoždenii velikih russkih knâzej, nedavnih smutah, proizvedennyh tam tremâ Lžedmitriâmi,

i o moskovskih zakonah, npravah, pravlenii, vere i obrâdah, ktoruû sobral, opisal i obnarodoval Petr Petrej de Urlezunda v Lejpcige 1620 goda, [v:] Isaak Massa, Petr Petrej. O načale vojn i smut v Moskovii. Moskva [Петрей, П. (1997), История о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Урlezунда в Лейпциге 1620 года, [в:] Исаак Масса, Петр Петрей. О начале войн и смут в Московии. Москва].

Полная энциклопедия 1901: Polnaâ ênciklopediâ russkogo sel'skogo hozâjstva i sopriksaûšihšâ s nim nauk. T. VI. Moskva [Полная энциклопедия русского сельского хозяйства и соприкасающихся с ним наук. Т. IV. Москва, 1901].

Посольство Афанасия Власьева 1852: Posol'stvo Afanasîâ Vlas'eva k êrcgercogu Maksimilianu i imperatoru Rudol'fu II. 1559 g., [v:] Pamâtniki diplomaticheskikh snošenij Drevnej Rossii s deržavami inostrannymi. Sankt-Peterburg, 1852 [Посольство Афанасия Власьева к эрцгерцогу Максимилиану и императору Рудольфу II. 1599 г., [в:] Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Санкт-Петербург, 1852]

Природа и охота 1878: Priroda i ohotâ. Êžemesâčnyj illûstrirovannyj žurnal. 1878. Nr 4 [Природа и охота. Ежемесячный иллюстрированный журнал. 1878, №4].

ПСРЛ 1885: Polnoe sobranie russkikh letopisej. T. X. Sankt-Peterburg [Полное собрание русских летописей. Т. X., Санкт-Петербург].

ПСРЛ 1913: Polnoe sobranie russkikh letopisej. T. XVIII. Sankt-Peterburg [Полное собрание русских летописей. Т. XVIII. Санкт-Петербург]

ПСРЛ 1949: Polnoe sobranie russkikh letopisej. T. XXV. Moskva-Leningrad [Полное собрание русских летописей. Т. XXV. Москва-Ленинград].

Путешествие антиохийскаго патриарха 1898: Putešestvie antiohijskago patriarha Makariâ v Rossiû v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, arhidiakonom Pavlom Aleppskim. Perevod s arabskago g. Murkosa (po rukopisi Moskovskago Glavnago Arhiva Ministerstva Inostrannyh Del). Vypusk četvertyj. (Moskva, Novgorod i put' ot' Moskvy do Dnestra). Moskva, 1898 [Путешествие антиохийскаго патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. Перевод с арабскаго г. Муркоса (по рукописи Московскаго Главнаго Архива Министерства Иностранных Дел). Выпуск четвертый. (Москва, Новгород и путь отъ Москвы до Днестра). Москва, 1898].

Путевой дневник 1869: Putevoj dnevnik raguzskogo dvorânina Franciska Gunduliča, soprovoždavšego posol'stvo germanskogo imperatora Ferdinanda III k carû Alekseû Mihajloviču. Putešestvie iz Veny v Moskvu v 1655 g., [v:] Russkij vestnik. 1869. № 9. [Путевой дневник рагузского дворянина Франциска Гундулича, сопровождавшего посольство германского императора Фердинанда III к царю Алексею Михайловичу. Путешествие из Вены в Москву в 1655 г., [в:] Русский вестник. 1869. № 9].

Путешествие персидскаго посольства 1991: Putešestvie persidskogo posol'stva čerez Rossiû ot Astrahani do Arhangel'ska v 1599-1600 gg., [v:] Proezžaâ po Moskovii. Rossiâ XVI–XVII vekov glazami diplomatov. Moskva [Путешествие персидскаго посольства через Россию от Астрахани до Архангельска в 1599–1600 гг., [в:] Проезжая по Московии. Россия XVI–XVII веков глазами дипломатов. Москва].

- Путешествие в Московию 1842: Putešestvie v Moskoviiu Rafaèlâ Barberini v 1565 godu, [v:] Syn Otečestva. 1842. Nr 7 [Путешествие в Московию Рафаэля Барберини в 1565 году, [в:] Сын Отечества. 1842. № 7].
- Радиопередача 2006: Kremlëvskie palaty / Muzei Moskovskogo Kremlâ. Radiopeređača na radiostancii «Èho Moskvu» 25 fevralâ 2006 g. [Кремлёвские палаты / Музеи Московского Кремля. Радиопередача на радиостанции «Эхо Москвы» 25 Февраля 2006 г.]
- Романов 2000: Romanov, P. V. (2000), Zastol'naâ istoriâ gosudarstva Rossijskogo. Sankt-Peterburg [Романов, П. В. (2000), Застольная история государства Российского. Санкт-Петербург].
- Росписи кушанию боярина Бориса Ивановича Морозова 1850: Rospisi kušaniû boârina Borisa Ivanoviča Morozova (1850), [v:] Vremennik Imperatorskogo Moskovskogo Obšestva Istorii i Drevnostej Rossijskih, VI, Moskva, s. 31-34 [Росписи кушанию боярина Бориса Ивановича Морозова (1850), [в:] Временник Императорского Московского Общества Истории и Древностей Российских. VI. Москва. 31-34].
- Роспись столовому кушанью 1861: Rospis' stolovomu kušan'û gosudaryni caricy Natal'î Kirilovny i gosudarem" carevičem", [v:] Zapiski otdeleniâ Russkoj i Slavânskoj Arheologii imperatorskago russkago arheologičeskago obšestva. Tom" vtoroj. Sankt-Peterburg, 1861. 345-348 [Роспись столовому кушанью государыни царицы Натальи Кириловны и государемъ царевичемъ, [в:] Записки отделения Русской и Славянской Археологии императорского русского археологического общества. Томъ второй. Санкт-Петербург, 1861. 345-348].
- Рощина 2011: Rošina, N. V. (2011), Carskij pir. Kniga dlâ semejnogo čteniâ. FGUK «Gosudarstvennyj istoriko-kul'turnyj muzej-zapovednik "Moskovskij Kreml'"». Moskva. [Рощина, Н. В. (2011), Царский пир. Книга для семейного чтения. ФГУК «Государственный историко-культурный музей-заповедник "Московский Кремль"». Москва].
- Русская Правда: Russkaâ Pravda. (Prostrannaâ redakciâ.). Èlektronnye publikacii Instituta russkoj literatury Puškinskogo Doma) RAN. Podgotovka teksta, perevod i kommentarii Sverdlova M. B. Русская Правда. (Пространная редакция). [Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. Подготовка текста, перевод и комментарии Свердлова М. Б.] URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4947> [27.09. 2019]
- Русская демократическая сатира 1977: Russkaâ demokratičeskaâ satira XVII veka. Moskva, 1977 [Русская демократическая сатира XVII века. Москва, 1977].
- Рябов 1950: Râbov, V. V. (1950), Ohota na utok i gusej. Moskva [Рябов, В. В. (1950), Охота на уток и гусей. Москва].
- Саляев 2011: Salâev E. (2011), Prisu'r'e v seredine XVII veka, [v:] Sura. Nr 1 [Саляев Е. (2011), Присурье в середине XVII века, [в:] Сура. № 1].
- Сергеев 1994: Sergeev, Ū. A. (1994), Pir Ivana IV v Aleksandrovskoj slobode [Сергеев, Ю. А. (1994), Пир Ивана IV в Александровской слободе].
- Симаков 1914 (1913): Simakov, A. T. (1914 (1913)), Kratie zametki o prilete i otlete ptic, o vremeni gnezdov'â ih i pr., [v:] Trudy Penzenskogo obšestva lûbitelej estestvoznaniâ. Vur. 1. Penza. 44-75 [Симаков, А. Т. (1914 (1913)), Краткие заметки о прилете и отлете птиц, о времени гнездовья их и пр., [в:] Труды Пензенского общества любителей естествознания. Вып. 1. Пенза. 44-75].
- Скворцов 1913: Skvorcov, N. A. (1913), Sigizmundovskij čertež Moskvu. Arheologiâ i topografiâ Moskvu: Kurs lekcij, čitannij v Imperatorskom Moskovskom arheologi-

- českom institute im. imperatora Nikolaâ II v 1912013 g. Moskva [Скворцов, Н. А. (1913), Сигизмундовский чертеж Москвы. Археология и топография Москвы: Курс лекций, читанный в Императорском Московском археологическом институте им. императора Николая II-го в 1912–13 г. Москва].
- Словарь поваренный 1706: Slovar' povarenyj, prispešničij, kanditorskij i distillatorskij. Čast' p'ataâ. Po R.S. do St. Moskva, 1706 [Словарь поваренный, приспешничий, кандиторский и дистилляторский. Часть пятая. По Р.С. до Ст. Москва, 1706].
- Словарь промысловой лексики 2005: Slovar' promyslovoj leksiki Severnoj Rusi XV-XVII vv. Выпуск 2. К-О. Sankt-Peterburg, 2005 [Словарь промысловой лексики Северной Руси XV-XVII вв. Выпуск 2. К-О. Санкт-Петербург, 2005].
- Словарь-справочник 1969: Slovar'-spravočnik «Slova o polku Igoreve». Вып. 3. Korabl'-Nunešnij. Leningrad [Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 3. Корабль-Нынешний. Ленинград, 1969].
- Снегирев 1860: Snegirev, I. M. (1860), O zverinoj i ptič'ej ohothe i zverincah v Moskve do XVIII veka, [v:] Vestnik estestvennyh nauk, izdavaemyj Moskovskim Obšestvom ispytatelej prirody. № 43/44. Moskva [Снегирев, И. М. (1860), О звериной и птичьей охоте и зверинцах в Москве до XVIII века, [в:] Вестник естественных наук, издаваемый Московским Обществом испытателей природы. № 43/44. Москва].
- СОРЯ 2006: Slovar' obihodnogo russkogo âzyka Moskovskoj Rusi XVI-XVII vv. Вып. 2. V-Vop'. Sankt-Peterburg, 2006 [Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI-XVII вв. Вып. 2. В-Вопь. Санкт-Петербург, 2006].
- Спаская / Саблин / Михайлов 2011: Spasskaâ, N. N., Sablin, M. V., Mihajlov, K. A. (2011), Rannesrednevekovye lošadi vtoroj poloviny IX-načala X v. na Rûrikovom gorodiše, [v:] Rossijskaâ arheologija. Nr 4, 53, tabl. 1 [Спаская, Н. Н., Саблин, М. В., Михайлов, К. А. (2011), Раннесредневековые лошади второй половины IX-начала X в. на Рюриковом городище. Российская археология. № 4, 53, табл. 1].
- Степанов 2015: Stepanov, S. (2015), Čto eli v Nižnem v starinu. Davno zabytoe [Степанов, С. (2015), Что ели в Нижнем в старину. Давно забытое] URL: <http://nn.mk.ru/articles/2015/07/20/čto-eli-v-nizhnem-v-starinu.html> [27.09.2019].
- Судаков, Г. В. (1998), Монастырская трапеза в XVI веке, [в:] Кириллов: краеведческий альманах. Вологда: «Легия», Вып. 3, 90.
- Сытин 1958: Sytin, P. V. (1958), Iz istorii moskovskih ulic. Moskva [Сытин, П. В. (1958), Из истории московских улиц. Москва].
- Сюткин / Сюткина 2010: Sûtkin, P., Sûtkina, O. (2010), Carskaâ dič', [v:] Vokrug sveta. Nr 12, 222 [Сюткин, П., Сюткина, О. (2010), Царская дичь, [в:] Вокруг света. № 12, 222].
- Сюткин / Сюткина 2011: Sûtkin, P., Sûtkina, O. (2011), Nepridumannaâ istoriâ russkoj kuhni. Moskva [Сюткин, П., Сюткина, О. (2011), Непридуманная история русской кухни. Москва].
- Сюткин / Сюткина 2014: Sûtkin, P., Sûtkina, O. (2014), «Ptica na prazdnik», [v:] Hleb & Sol'. Nr 10 (58) [Сюткин, П., Сюткина, О. (2014), «Птица на праздник», [в:] Хлеб & Соль. № 10 (58)].
- Старинные сборники 1899: Starinnye sborniki russkih" poslovic", pogovorok", zagadok" i proč. XVII-XIX stoletij. Sobral" i prigotovil" k" pečati Pavel" Simoni. I-II, [v:] Sbornik" Otdeleniâ russkago âzyka i Slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk". Tom" LXVI. Nr 7. Sankt-Peterburg [Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII-XIX столетий. Собралъ и приготовилъ къ печати Павелъ

- Симони. I-II, [в:] Сборникъ Отделения русскаго языка и словесности Императорской Академии наукъ. Томъ LXVI. № 7. Санкт-Петербург, 1899].
- Строельная книга 1898: *Stroel'naâ kniga goroda Penzy*. Moskva, [v:] Čtenîâ v Imperatorskom Obšestve Istorii i Drevnostej Rossijskich pri Moskovskom Universitete. Moskva [Строельная книга города Пензы. Москва, [в:] Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Москва, 1898].
- Терещенко 1964: Terešenko, A. (1997), *Byt russkogo naroda. Č. I*. Moskva [Терещенко, А. (1997), Быт русского народа. Ч. I. Москва].
- Тихомиров 1964: Tihomirov, M. N. (1964), *Pravosudie mitropolič'e*, [v:] *Arheografičeskij ežegodnik za 1963 g.* Moskva [Тихомиров, М. Н. (1964), Правосудие митрополичье, [в:] Археографический ежегодник за 1963 г. Москва].
- Топычканов 2014: Topyčkanov, A. V. (2014), *Carskij pir ot Mihaila Fedoroviča do Petra I*. Moskva [Топычканов, А. В. (2014), Царский пир от Михаила Федоровича до Петра I. Москва].
- Флетчер 1991: Fletčer, Dž. (1991), *O gosudarstve russkom*, [v:] *Proezžaâ po Moskovii*. Moskva [Флетчер, Дж. (1991), О государстве русском, [в:] Проезжая по Московии. Москва].
- Фоскарино 2010: Foskarino, M. (2010), *Donesenie o Moskovii*, [v:] Marko Foskarino. *Donesenie o Moskovii et al. Râzan'* [Фоскарино, М. (2010), Донесение о Московии, [в:] Марко Фоскарино. Донесение о Московии и др. Рязань].
- Чапкина 2019: Čapkina M. Â. *Russkij modern i paradnye menû* [Чапкина М. Я. Русский модерн и парадные меню]. URL: <http://www.raruss.ru/russe-moderne/3841-chapkina-menu-moderne.html> [27.09.2019].
- Ченслор 1937: Čenslor, R. (1937), *Kniga o velikom i mogušestvennom care Rossii i knâze Moskovskom, o prinadležaših emu vladeniâh, o gosudarstvennom stroe i o tovarah ego strany, napisannaâ Ričardom Čenslorom*, [v:] *Anglijskie putešestvenniki v Moskovskom gosudarstve v XVI veke*. Moskva [Ченслор, Р. (1937), Книга о великом и могущественном царе России и князе Московском, о принадлежащих ему владениях, о государственном строе и о товарах его страны, написанная Ричардом Ченслором, [в:] Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке. Москва].
- Чернов 2008: Černov, S. Z. (2008), *Istoričeskie landšafty Izmajlova: pervye opyty naturnyh issledovanij*, [v:] Kolomenskoe. *Materialy i issledovaniâ*. Вып. 11. Moskva [Чернов, С. З. (2008), Исторические ландшафты Измайлова: первые опыты натуральных исследований, [в:] Коломенское. Материалы и исследования. Вып. 11. Москва].
- Черная 2013: Černaâ, L. (2013), *Povsednevnaâ žizn' moskovskih gosudarej v XVII veke*. Moskva [Черная, Л. (2013), Повседневная жизнь московских государей в XVII веке. Москва].
- Чиновный список 1854: Činovnyj spisok, sostavlennyj po ukazu 21 noâbrâ 7180 / 1671 goda, v Prikaze Bol'shego Dvorca, posol'skim stolam i raznym proizvedennym vydačam pol'skim poslam v 7176 / 1667 godu ot priezda ih do otpuska, [v:] *Dopolneniâ k tomu III-mu Dvorcovyh Razrâdov, izdavaemyh po Vysočajšemu poveleniâ II-m otdeleniem sobstvennoj ego Imperatorskogo Veličestva kancelârii*. Sankt-Peterburg.400-444 [Чиновный список, составленный по указу 21 ноября 7180 / 1671 года, в Приказе Большого Дворца, посольским столам и разным произведенным выдачам польским послам в 7176 / 1667 году от приезда их до отпуска, [в:] Дополнения к тому III-му Дворцовых Разрядов, издаваемых по Высочайшему повелению II-м отделением собственной его Императорского Величества канцелярии. Санкт-Петербург. 400-444].

- Юзефович 1977: Ūzefovič, L. A. (1977), *Iz istorii posol'skogo obyčaja konca XV–XVII v. (Stolovuj ceremonial moskovskogo dvora)*, [v:] *Istoričeskie zapiski*. 98. Moskva [Юзефович, Л. А. (1977), *Из истории посольского обычая конца XV–XVII в. (Столовый церемониал московского двора)*, [в:] *Исторические записки*. 98. Москва].
- Юхименко / Фалалеева 2002: Ūhimenko, E./ Falaleeva, M. (2002), *Russkij paradnyj obed. Menû iz kolekcii Gosudarstvennogo Istoričeskogo muzeâ*. Moskva, 2002 [Юхименко, Е./ Фалалеева, М. (2002), *Русский парадный обед. Меню из коллекции Государственного Исторического музея*. Москва, 2002].
- Юшков 1950: Ūškov, S. V. (1950), *Ruskaâ Pravda: Proishoždienie, istočniki, ee značenie*. Moskva [Юшков, С. В. (1950), *Русская Правда: Происхождение, источники, ее значение*. Москва].
- Яковлев 1867: Âkovlev, V. A. (1867), *Domostroj po rukopisâm Imperatorskoj publičnoj biblioteki*. Sankt-Peterburg [Яковлев, В. А. (1867), *Домострой по рукописям Императорской публичной библиотеки*. Санкт-Петербург].
- Herberstein 1855: *Autobiographie S. Herbersteins*. Hrsg. Th. Karajan, [in:] *Fontes rerum Austriacarum*. Abt. 1. Wien. 1855. Bd. 1. S. 67 -396.
- D'Avity, P. (1638), *Neue Archontologia cosmica*. Franckfurt-a.-M.
- Hillwood Estate (1883), *Museum & Gardens*. Washington.
- Löfstrand E. / Nordquist L. *Accounts of an Occupied City Catalogue of the Novgorod Occupation Archives 1611-1617*. Stockholm, 2005.

ЕЛЕНА Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ
Учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора
Российского государственного гуманитарного университета
(Москва, Россия)

**Биографические нарративы
и традиционные культурные модели
(на материале украинского культурного анклава
в Поволжье)**

**Biographical narratives and traditional cultural models
(on the material of Ukrainian enclave on the Volga)**

ABSTRACT: The article analyzes the memory lane of Ukrainian enclave residents (Samojlovsky district of Saratov region) on the base of biographical narratives. The article explains how community memory designs and reconstructs narratives about religious specialists substituted the priests during Soviet period. These specialists performed the religious needs of society (baptized children, served a burial service, sanctified water and Easter meal). Collective memory keeps the information that supports itself by the present traditional cultural models first at all.

KEYWORDS: Ukrainian enclave, biography, narrative, cultural models, religious specialists

В настоящей работе мы рассмотрим несколько частных аспектов обширной проблемы сохранения религиозного знания и религиозных практик, сформированных в советское время в устной традиции и частично сохраняющихся в настоящее время [Безрогов / Пушкарева 2002: 111-123]. Основой для данной статьи послужили полевые материалы 2012-2018 гг. этнолингвистической экспедиции в Еланско-Терсянский украинский анклав на территории Самойловского района Саратовской обл. [Левкиевская 2015: 10-35]. Важной особенностью традиции этого анклава является возникшая в советское время народная институция религиозных специалистов из местных жителей (как мужчин, так и женщин), исполнявших заместительные функции священников после закрытия церквей. Такие специалисты осуществляли значительную часть религиозных обрядов: крестили детей, отпевали покойников, освящали крещенскую

воду и пасхальную пищу, служили у себя на дому молебны по основным христианским праздникам. Большинство из этих практик (в частности, освящение воды в иордани на Крещение и пасхальной пищи, отпевание покойников) воспринималось как жителями, так и властями как часть собственной местной традиции (вероятно, здесь уместно говорить о вернакулярных практиках), а не как проявление канонической церковной религиозности, с которой должно было бороться.

Условно можно говорить о трех поколениях религиозных специалистов. Во-первых, это люди, родившиеся до революции, имевшие навыки участия в церковной службе, а также определенное знание церковнославянского языка (их деятельность приходилась на 30-60 гг. XX в.). Во-вторых, это собственно первое советское поколение, выросшее в условиях жесткой атеистической идеологии, которое уже не имело доступа к институциональному религиозному знанию и могло использовать религиозные «информационные резервы», лишь переданные устным путем от предыдущего поколения и частично с помощью самообразования благодаря старым богослужебным книгам (60-80 гг. XX в.). В своем большинстве они воспроизводили религиозные практики уже как часть устной культуры. В-третьих, можно выделить постсоветское поколение (с 90-е гг. по настоящее время). Это люди, родившиеся и воспитанные в советское время, заимствовавшие религиозное знание исключительно устным путем от старшего поколения, но уже в зрелом возрасте получившие доступ к официальной религиозной информации и возможность участия в церковной жизни. С начала 90-х гг., когда в районном центре была восстановлена церковь, описываемый институт народных религиозных лидеров перестает воспроизводиться и постепенно угасает с их смертью.

В нескольких селах анклава (в Самойловке, Залесянке, Ольшанке, Еловатке, Криуше, Песчанке) был собран корпус текстов, содержащих воспоминания о «народных попах», как иногда называют таких специалистов. Наши наблюдения в значительной степени будут основываться на воспоминаниях о жизни самого известного из них – Василия Николаевича Коваленко (1927-1999 гг., с. Еловатка). Как сакральный специалист Коваленко пользовался огромной популярностью – он крестил и отпел значительную часть жителей местных сел. Нами также собраны воспоминания о других, менее известных религиозных специалистах, в частности, Марии Николаевне Бондаренко, в девичестве Чернышевой (1913-1990 гг., с. Ольшанка) и Лукерьи Ивановне Скориковой (1902-1992 гг., с. Песчанка). К представителям более раннего поколения, память о которых сохраняется лишь у отдельных местных жителей, относятся Петр Тимофеевич Носов (1892 г.р., п. Самойловка), Александр Бутенко («дед Лёська», годы жизни неизвестны, умер в 50-е гг., п. Самойловка).

Важной особенностью рассказов о сакральных специалистах, проясняющих их статус в сообществе, являются способы их наименования, которые позволяют выявить их соотношение с теми, кого принято называть магическими специалистами. Как правило, рассказчики пользуются стандартным способом

номинации, принятом в восточнославянской традиции для всех типов «знающих» (в частности, для знахарей, к которым ходят лечиться): д е д / б а б а плюс краткая форма личного имени, а также номинацией по гендерно-возрастному признаку: бабушка, дедушка, дядя. Например: баба Параска, баба Лушка, дед Лёська, дядя Вася и под. Устойчивость данных референциальных показателей, во-первых, свидетельствует о том, что религиозные практики, осуществляемые упомянутым выше кругом лиц, рассматривались в сознании сообщества как вернакулярные, т.е. принадлежащие своей, местной традиции, в отличие от церковного служения настоящих священников, рассматривающегося в качестве своеобразной «внешней надстройки» над своей культурой. Во-вторых, подобные наименования указывают на отсутствие принципиальной границы в сознании носителей традиции между теми, кто занимается религиозной деятельностью, и теми, кто занимается магическими практиками.

По нашим данным, лишь один человек из исследуемой нами категории имел постоянное обозначение по его «профессиональной» принадлежности – Коваленко, которого в его родном селе Еловатке до сих пор называют *Вася-поп*: «... у нас тут хрэстылы двух диўчаты *Ирку* и *Гальку*, *Вася-поп* ужэ буў, шо умэр у прэстарэлом доме...» (КИН). В окрестных селах, в которых он также практиковал, рассказчики чаще всего называли его не уже по имени, а по функции религиозного лидера, исполнявшего обязанности священника: *поп*, *еловатский поп*, *народный поп*, *поп-самоучка*: «А тоди у нас быў там, у Еловатке ў сэли *якись поп-самозванэць*, так самоучка, у мэня *дажэ диты* им крищены» (АСП). Кроме Коваленко изредка *попом* называют Л. И. Скорикову жители ее родного села Песчанки. Уточняющие определения типа «народный» поп или «самоучка» указывают на то, что общественное сознание вполне отличает его статус от статуса настоящего священника, хотя в чем именно заключается разница между ними, никто сформулировать не может, однако в нарративах неизменно подчеркивается, что «поп» Вася все делал в точности так, как и настоящие священники. Дочь другого сакрального специалиста П. Т. Носова, практиковавшего в Самойловке, также ощущает эту разницу, называя своего отца «самодилковый (самодельный) поп» (НПМ). Для большинства информантов, рассказывавших о людях, выполнявших функции священников, легитимность их деятельности, их право крестить, отпевать, освящать, служить молебны не вызывает сомнений, как и сакральный результат их действий – освященные ими пасхальная пища или крещенская вода, окрещенные ими дети, отпетые ими покойники, безусловно, признаются обществом таковыми. Однако рассказчики вполне отдают себе отчет в том, что статус этих людей не равнялся статусу настоящих священников.

Как можно заметить на примере наименований таких специалистов, построенных по той же модели, что и номинации магических специалистов, граница между магической и религиозной практикой в исследуемой традиции довольно условна, но это не значит, что она вовсе отсутствует в сознании ее носителей. В одних случаях то, что в глазах церкви является таинством (прежде

всего, крещение), с точки зрения традиционного сознания является наиболее действенной формой сакрального акта, в котором религиозная и магическая сторона представляют собой сложную контаминацию. Рассмотрим фрагмент рассказа излечения «попом» Василием ребенка от порчи. Этот случай информантка рассказывает в ответ на нашу попытку выяснить, как именно Коваленко проводил крещение, что вызывает у нее явное затруднение, из которого она выходит, описывая конкретный случай его деятельности. Этот нарратив выстраивается по известному у восточных славян сюжету излечения от порчи, насланной в качестве мести девушкой, брошенной парнем, который женился на сопернице. В отличие от традиционного варианта, в котором порча насыляется на самого парня или его молодую жену, в данном рассказе жертвой становится ребенок молодой пары, над которым Коваленко производит некое сакральное действие, характер которого сама рассказчица затрудняется определенно квалифицировать – для нее данный случай является, прежде всего, свидетельством его силы и способностей как религиозного специалиста:

«Вин, диўчата, вин хрэстыў дитэй. Вин, чи праўда, чи нэпраўда, вин точно так робыў, як шас попы роблюць. А хто знае... як бы вин ще жывый быў, як вин поладзіў з тэмі папамы, цёўо уж не знаю. А вин фэс робыў, фэс, нэ было такоўо, шоб вин оцэ не так. Ну, як ты явылысь попы, так сказалы: «Оцэ нэдействительно». А я своих дитэй усех перэхрэстыла. Одноўо в Елани, одноўо тут. Тоди врэмя было такэ, робылы так, а тэпэрь по-друўо кажуть, будем по-друўо робыць. [А как он крестил? Домой его приглашали?] – Хочэш – и до тэбэ прйдэ. Тазик, о шось туды кидаў, молитвы. Оцэ знаете, я шо хотила сказать... Я продаўцом работала. Ну, чи праўда, чи непраўда, я вам сейчас расскажу. Люба, она, наверное, работает ў кулинарии там, у Самойлоўке. У нэй була дочка, а она выйшла замиж... ну, оцэ дружили, а вин нэ ўзяў, а она выйшла за цёўо парня [т.е. она вышла за парня, который до этого гулял с другой девушкой, но бросил ее]. Ну, и дитэй они зробылы, то дытына и крычыть ночамы, и кричала, и кричала. Она кажэть: «Тётя Оль, ну што робыць – диўчина крычыть. Вы не сможете з дядей Васей поўоворыць, шоб почытаў шо-нибудь?» - «Та чо? Цэ я скажу!» Вася ўсэ зробэ, вин нэ отказуваў. – «Поўовору!» От вони прыхалы. Прыхалы, я маўазин закрыла. Ой, узяла ту дытыну, а Васылю ўжэ обьяснила: «Васыль, отакэ дило, шось дытыне пороблено, ребьёнку пороблено – крычыть днямы и ночамы, нэ спыть, нэ йисть. И сусидам не дае спать». Вот, ну, чи праўда, чи не. Вася зразу... шо вин там... оцэ – тазик, туды шось кине, шось начинае молитвы читать. А я так... халат у мэнэ бильй, а я так оцэ положила [ребенка на халат], диўчата, нэ брэшу, дыхатъ ничим мне, ходю, мэни пидброса, и ото пороблено, оно идэ на мэнэ, нэ знаю, на шо я соўласилась... они там, батьки там сидятъ, а я з оцим халатом... мэнэ пидброса, дыхатъ мэни нэчим... А он кажэ: «А оно шас будэ спать». Точно. Дытэ спыть. Вот. Ну, часа два чытаў, ну, «Отчэ наш» чытаў, вси молитвы чытаў, нэ знаю, шо там чытаў... Ўсэ зробыў вин. Кажу: «Васыль, ты ще дай хоть свячэной водычки...». Ну, и цэ зробылы, и поихалы. Приезжае папа до мэнэ ў маўазин, выносэ мэнэ блаўодарность. Нэ брэшу. Як оцэ пошэпталы, так, кажэ, дытэ стало спать, тышина и порядок. [Значит, он ребенка не крестил, а полечил?] – Ну, я нэ знаю. Ну, фси хрэстили же и в воды купа[ли], и вода

була, и купаэ, вин точно такжэ робыў, шо ти попы роблють. Ну, я нэ знаю, шас бы з ними чи поладыў чи нэ поладыў, я нэ знаю... [Что он бросал в воду?] – Та чи воск, чи шось такэ жоўтэньке шось кидаў. Ось прыдэвись – шо попы кидають? Я цэ тэбэ кажу: я хрэстыла – так мэни дыхатэ ничем, а я нэ знала, думала, шо мэне робыть, ой, мамочка моя, ну хочэ бы вин быстрее кончаў ёўо. Дажэ нэ мэне, можэ, пороблено, да на мэне ишло...» (ОНК).

Данный фрагмент примечателен в нескольких отношениях. Во-первых, в нем возникает актуальная для большинства рассказов о сакральных специалистах тема их статуса по отношению к официальной церкви и их права на религиозное служение, что выражается в уверениях, что Коваленко «точно такжэ робыў, шо ти попы роблють» и в сомнениях по поводу возможности быть признанным настоящими священниками: «як бы вин ще жывый быў, як вин поладыў з тэми попамы, цёўо уж не знаю» – эти рефлексии, образуя кольцевую структуру, служат рамкой для основного повествования о крещении/лечении испорченного ребенка. Показательно также, что по ходу этих рефлексий информантка затрагивает другую болезненную проблему взаимоотношений традиции с канонической церковью, возникшую в постсоветский период, о которой свидетельствуют многие информанты – признание/непризнание приходскими священниками тех крещений, которые производились в советское время сакральными специалистами.

Во-вторых, необходимо подробнее остановиться на самой ситуации болезни ребенка, на которую информантка указывает, хотя полностью не эксплицирует, – подразумевается, что первопричиной его тяжелого состояния является месть брошенной девушки, с которой отец ребенка гулял до женитьбы. Второй раз информантка возвращается к этой теме позже, в ответе на наш вопрос, отчего бывает сглаз:

«Ну, оцэ я з тобою дружиў, а тэбэ нэ ўзяў, а ўзяў оту. Дружиў вин... а Люба выйшла замиж за ёўо, а вжэ тэбэ нэ ўзялы. [Та девушка что-то сделала ребенку?] – Наверно, нэ знаю... диўчына кричала днямы и ночамы...».

Прямо не говоря о конкретных действиях брошенной девушки по отношению к ребенку, рассказчица увязывает его болезненное состояние с ситуацией, хорошо известной в восточнославянских мифологических представлениях о порче/сглазе: «Парень гуляет с девушкой, но женится на другой. Брошенная девушка в качестве мести насылает сглаз/порчу на молодых». В текстах с данным сюжетом, имеющих вполне устойчивую структуру, пострадавшие от порчи молодые излечиваются с помощью заговоров и других магических средств приглашенным «знающим», но отнюдь не священником. Информантка, рассказывая, безусловно, реальную историю своего участия в лечении/крещении «попом» Василием больной девочки, «подтягивает» ее к распространенному мифологическому сюжету, в котором Коваленко фактически выступает в той роли, которая соответствует роли «знающего» (знахаря, колдуна) в быличках на эту тему,

а совершаемые им лечебные действия в глазах информантки ничем не отличаются от магических практик знахаря. Об этом красноречиво свидетельствует характерный глагол «шептать» («Як оцэ пошэпталы, так, кажэ, дытё стало спать...»), обозначающий основное лечебное действие знахаря во всех восточнославянских традициях.

В-третьих, показательным является явный уход рассказчицы от характеристики действий «попа» Василия, несмотря на прямые попытки собирателей понять, что именно он делал с больной девочкой – крестил или лечил? Очевидно, что в ее сознании, как и в сознании большинства носителей данной традиции, есть твердое представление о необходимости крещения, но не сформировано понятие крещения как христианского таинства, имеющего целью спасение души крещаемого. Действия Коваленко предстают в ее сознании как некий синкретический сакральный акт, имеющий конкретную прагматическую цель – вылечить ребенка и в принципе не очень отличающийся от действий бабушки-знахарки. Можно предполагать, что в данном случае было совершено именно крещение – об этом свидетельствует таз с водой, в который кидалось «шось такэ жоўтэньке», а также роль самой информантки, которая держала ребенка, вероятно, выступая в качестве крестной матери.

Из рассказов наших собеседников видно, что крещение воспринимается как лечебный, исцеляющий акт, совершаемый при тяжелой болезни человека, особенно ребенка, когда другие (магические) средства уже не помогают. Но в других случаях крещение может пониматься как необходимое предварительное действие, совершаемое сакральным специалистом, дающее возможность знахарю лечить больного уже традиционными средствами, например, заговорами. С этой точки зрения акт крещения и акт магического лечения относятся к разным «ведомствам», поэтому они не могут совершаться специалистом одного «ведомства», что хорошо видно в воспоминаниях о деятельности Скориковой:

«Она... даже больших крестила, больших. Одна пришла, сама крестилася... пришла и ўоворит: «Бабуля Луша, на меня напали какие-то чирьки, бьют чирьки, бьют меня чирьки, я пошла до бабушки, к одной, мне сказали: “Иди, она молитву такую прочитает, и тебе будет лучше”. Пошла, а бабушка у ней спросила: “Ты, - ўоворит, - крещёная?” Она ўоворит: “Нет”. - “Некрещёных я не лечу”. Она пришла к нам: “Баба Луша, покрести меня”... И от что я хочу сказать, вот эта бабушка моя [имеется в виду ее мама – Е.Л.] вот как покрестила вот эту женщину взрослую, она пошла к этой бабке, [та] сказала [молитву], у ней чирьки пропали фсе» (НСК).

При том, что информанты более или менее подробно описывали внешнюю сторону обрядовых действий, совершаемых религиозным специалистом, они никогда не могли объяснить их богословский смысл и символику. Более того, настойчивость наших расспросов по поводу слов и молитв, произносимых «попом», нередко вызывала раздражение информантов – они явно не считали себя обязанными знать подобного рода тексты, которые, по их мнению, находились в ведении только религиозных специалистов, что и придавало им статус «знающих».

Важный аспект в биографических нарративах о сакральных специалистах касается их главного атрибута и источника знания, которым, по мнению информантов, являются книги. Наличие в доме особых книг (старых, больших, толстых, написанных на церковнославянском языке), знакомство с книжным, письменным знанием, умение читать по-церковнославянски – это то, что выделяет сакрального специалиста из обычной крестьянской среды, в которой книжная культура почти не присутствует.

[Александр Бутенко, он же «дед Лёська»] «он такой счастливый был старик, вот он жил один, вот он и день, и ночь читал вот эти вот книжки, были вот эти вот книги...» (КГФ).

Книга в народной традиции часто имеет амбивалентный статус – и сакральный, и магический. Соответственно этому сакральные книги (Библия, Псалтырь) воспринимаются не как источник христианского знания, обязательный для каждого человека, а как исключительный атрибут религиозного специалиста, доступный только «профессионалу», к которому обычный человек отношения не имеет. Легитимность религиозной деятельности Скориковой, первоначально подвергавшаяся сомнению частью односельчан, устанавливается после обретения ею сакральной книги – требника и благословения священника:

«Она [Скорикова] ездила к батюшке, где церковь служила, она ему фсё рассказывала, и она фсё-фсё-фсё... на неё, конечно, были уоненья [со стороны односельчан, а не властей – Е.Л.]. что вот, фсё она берётся – и воду святить, и детей крестить, и она не имеет права... У ней такой требник ... нашли ... соседи дом ломали, и когда сломали дом, крышу, [нашли] требник такой специальный, и там фсё... И когда мама поехала к батюшке в церковь, и она сказала, что: “Вот так и так, на меня уоненья”. А он: “Ну, правильно, требника ж нету, Вы ж не знаете”. Она: “У меня требник есть!” Он так удивился: “Уде Вы взяли?” Ведь в то время фсё, фсё рвали, фсё жгли. “Уде Вы взяли?” – “Соседка дом ломала”. – “Ой, - уоворит, - какая Вы щасливая, там ўсё”. И он, значить, ей сказал: “Вот так вот, раба Божая, уде написано, что батюшка должен [произносить], это ты не делай, а уде написано: “Певцы”, то эта ўсё исполняй, никоуо не слушай, ўсё делай, что там написано”» (КНС).

Представленные в статье тексты дают возможность наблюдать один из интереснейших процессов, развивавшихся в течение XX в. – создание внутри традиции и силами самой традиции заместительной институции религиозных специалистов, которые с точки зрения носителей этой традиции наделялись статусом, равным статусу священника, и выполняли те религиозные функции, которые были необходимы традиции, прежде всего те, которые обеспечивают человеку после смерти правильный переход в «иной» мир.

Библиография / References

- Безрогов / Пушкарева 2002: Bezrogov. V. G. / Puškareva. N. L. (2002), Konfessional'nyj aspekt socializacii individa: problema translácii religioznych cennostej i tolerantnosti v mežpokolennyh otnošeníah, [v:] Religiovedenie. № 2, s. 111-123 [Безрогов В. Г. / Пушкарева Н. Л. (2002), Конфессиональный аспект социализации индивида: проблема трансляции религиозных ценностей и толерантности в межпоколенных отношениях, [в:] Религиоведение. № 2, с. 111-123].
- Левкиевская 2015: Levkievskaâ E. E. (2015), "Narodnoe otrevanie» v Samojlovskom rajone Saratovskoj oblasti", [w:] Memento Mori: pohoronnye tradicii v sovremennoj kul'ture. Red. Sokolova, A. D. / Ūdkina, A. B. / Gromov, D. V. Moskva: Izdatel'stvo Institutaètnologii i antropologii RAN, s. 10-35 [Левкиевская Е. Е. (2015), "Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области", [в:] Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. Ред. Соколова, А. Д. / Юджина, А. Б. / Громов Д. В., Москва: Издательство Института этнологии и антропологии РАН, с. 10-35].

Информанты

- АСП – Панченко Александра Сидоровна, 1941 г.р., с. Ольшанка, 2014 г.
КИН – Копейчин Иван Николаевич, 1938 г.р., с. Еловатка, 2015 г.
КНС – Калужная Нина Самойловна, 1937 г.р., п. Самойловка, 2014 г.
НПМ – Мерзликина Нина Петровна, 1937 г.р., п. Самойловка, 2013 г.
ОНК – Коваленко Ольга Никитична, 1941 г.р., с. Еловатка

HYMNOGRAFIA:
POETYKA,
STYLISTYKA,
PRZEKŁAD

ГАЛИНА БАРАНКОВА
Институт русского языка им. В. В. Виноградова
Российской Академии наук
(Москва, Россия)

Тематическая и стилистическая близость молитв Кирилла Туровского его нарративным и риторическим сочинениям¹

Thematic and stylistic closeness of prayers of Cyril of Turov to his narrative and rhetorical compositions

ABSTRACT: The article conducted a comparative study of prayers, words and narrative works of Cyril of Turov. The handwritten cycles of prayers of Cyril of the XIII-XVII centuries and their editions are briefly described. There is a necessity to take into account when further classifying the copies of the full cycle of prayers, the manuscript from the collection of the Russian National Library of the OSRK F.п.1.1, XIVth c. The article concludes about the commonality of themes, images and stylistics of various genre works of Kirill Turovsky and notes the special closeness of prayers to his rhetorical works.

KEYWORDS: prayer copy style comparative analysis

Молитвословие составляет одну из самых важных сторон творческого наследия Кирилла Туровского. Наряду с его нарративными произведениями (Притчей о душе и теле – далее Притча, Повестью о беспечном царе и его мудром советнике – далее Повесть, Сказанием о черноризском чине) и торжественными Словами они составляют золотой фонд книжного наследия домонгольского периода. По мнению исследователей, основанному прежде всего на рукописной традиции, Кириллу Туровскому приписывается седмичный цикл молитв (по три молитвы на каждый день после служб утрени, часов и вечерни). Молитвы Кирилла были широко распространены на Руси, что подтверждается большим числом их списков. Самым ранним из них является цикл молитв, содержащийся

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

в сборнике XIII в., хранящийся в Ярославском музее-заповеднике № 15481 (далее Яр). Молитвы по этому списку были опубликованы Е. Б. Рогачевской (ее издание не является лингвистическим) [Рогачевская 1999: 177-191], в 2016 г. они были изданы В. В. Колесовым [Колесов 2016: 236-266] с сохранением орфографии оригинала, однако оба издания не свободны от ошибок и опечаток. Рогачевская указала на 28 списков, содержащих 21 молитву Кирилла и сокращенный цикл его молитв, включающий в себя только утренние молитвы. При этом в Ярославском списке молитвы Кирилла помещались не подряд, а в соответствии с изложением чинов богослужения. В нем сначала переписаны часовые молитвы на каждый день, а потом вечерние.

Как отмечала в своем исследовании Е. Б. Рогачевская, все молитвы Кирилла делятся на 3 группы: на полный седмичный цикл молитвословий, связанный с чином богослужения, сокращенный цикл, состоящий только из утренних молитв, и молитвы, входящие в сборники [Рогачевская 1999: 17]. Старшим списком седмичных молитв следует считать не учтенный в издании Рогачевской список втор. пол. XIV в., содержащийся в Псалтыри с воследованием РНБ, Ф.п.1.1 (лл. 280-343об.) [Турилов (ред.) 2002: 577-578], ранее ошибочно датированный XIII в. [Жуковская (ред.) 1984: 274]. Текст обрывается на молитве в пятницу по заутрени. Седмичные молитвы в этом сборнике приписаны Кириллу Иерусалимскому, чем и объясняется, по-видимому, тот факт, что он не привлекался в работе Рогачевской. Старший Ярославский список был, очевидно, также полным циклом, но его первая часть, где содержались утренние молитвы, утрачена.

21 молитва (т.е. полный цикл молитв Кирилла Туровского) содержится в ряде старопечатных изданий, старшим из которых является сборник Молитвы повседневные (Вильно, тип. Братская 1596: 1621, 1626, 1635; Вильно, тип. Мамоничей, 1601, Евье. тип. Братская, 1611, Кутеин, тип. Спиридона Соболя, 1631) и др. [Рогачевская 1999: 21]. Как можно видеть из этого списка, особый интерес вызывали молитвы Кирилла в юго-западной Руси. Не меньшей популярностью пользовались молитвы Кирилла на славянском юге. Так С. Николова называет более 30 болгарских и сербских списков молитв Туровского епископа, относящихся к XVI-XVII вв. [Николова 1988: 45]. При этом остальные произведения Кирилла не получили в южнославянской письменности такого распространения, как молитвы, там известны были лишь Слово на Вознесение, включаемое в Учительное Евангелие, и Повесть о беспечном царе и его мудром советнике (сохранилась в единственном сербском списке XIII в. попа Драгола и болгарском списке XIV в., РГАДА, собр. Мазурина № 1700).

Большое внимание к творчеству Кирилла Туровского проявляли книжники Иосифо-Волоколамского монастыря, составлявшие сборники с произведениями Кирилла, в том числе с его молитвами (РГБ, ф. 113, № 299, № 405, № 583), проводившие редактирование текста и языка его сочинений [Баранкова 2011]. Молитвы Кирилла Туровского продолжали переписываться и редактироваться в XVIII и XIX веках, при этом заслуживает особого рассмотрения традиция копирования в этот период молитв в Оптиной пустыни.

Интересна, хотя и не бесспорна, градация произведений Кирилла Туровского, данная митрополитом Макарием, ставившим на первое место среди его творений молитвы:

В проповедях святит. Кирилла преобладает воображение и духовная поэзия, в статьях, обращенных к инокам, виднее мысль, под сильным, однако ж, влиянием воображения и фантазии, молитвы и канон проникнуты живым христианским чувством. По самому изложению в первых более витиеватости, искусственности, ригоризма, во вторых все эти недостатки заметно ослабевают, третьи почти везде запечатлены естественностью и простотою. И кажется, не будет несправедливым, если на высшем месте по достоинству поставим молитвы свят. Кирилла, на среднем статьи его к инокам и на низшем – его церковные поучения [Макарий 1883: 67].

Согласно исследованиям, посвященным молитвам Кирилла, и по своей структуре и содержательно они находятся в русле христианской гимнографической традиции. В них представлены возгласы славословия, покаяния и прошения. Вместе с тем в них почти нет места благодарственным мотивам. Все молитвы основаны на образно-символическом осмыслении библейской истории, их отличает глубина богословской мысли. Интересно, что почти все утренние молитвы Кирилла велики по объему, тогда как дошедшие до нас ранние древнерусские молитвы из Жития Феодосия Печерского или Сказания о Борисе и Глебе достаточно кратки. Характерной особенностью молитв Туровского епископа является их выраженная эмоциональность, которая достигается за счет хорошо продуманной структуры и мастерски используемых стилистических средств.

Среди этих художественных приемов отметим амплификацию, синтаксический параллелизм, антитезы, анафорические повторы, риторические вопрошания и восклицания. Приемы амплификации особенно ярко проявляются в славословиях, например, в обращении к Богородице:

вдовица(м) и сирота(м) питательнице, матере(м) тихое веселие, д[ѣ]ва(м) ч[и]стота и похваление, младенца(м) мудрость и наказаніе, плавающи(м) невлаемое (так в ркп!) пристанище, путника(м) легкое прехож(д)ение тружajúщи(м)ся бл[а]гое покоище, нищи(м) неизготоваемое богатство, вбидимы(м) покрове и прибѣжище, печалны(м) пр[и](с)наа оутѣха, грѣшны(м) ко Б[о]гу присвоение, христьяно(м) всѣ(м) неложнаа хранительнице, миру всѣму извѣстое сп[а](с)[е]ніе (Вол-405, л. 81).

Использование антитезы придает драматизм речи кающегося грешника:

оутверди оуды телесе, моего же раслабихъ грѣхомъ, оукрѣпи д[оу]шю мою колѣблющюся нечаяниємъ... и просвѣти ми оумъ. иже умрачихъся злымъ похотѣниємъ (Яр, л. 168а-б).

Выраженный личностный характер молитвы достигается за счет использования местоимений и глаголов 1 л. ед. ч. Эмоциональному восприятию содействуют местами ритмически организованная проза, ср.: «мучеником крепкое утверждение, святительское изрядное украшение, [...] верным всем твердое ограждение и сущим в болезнях легкое исцеление» и т.п. Следует, однако, отметить, что перечисленные художественные особенности молитв, равно как и их содержательная сторона, очень близки повествовательным и особенно риторическим произведениям Кирилла. Сопоставительный анализ молитв с остальными произведениями Туровского епископа позволяет в наиболее полной форме раскрыть авторские особенности стиля Кирилла, тем более что именно в его молитвах лучше всего раскрывается авторское начало, присущий их автору лиризм и эмоциональный накал.

В конце своих Слов Кирилл иногда вставлял молитвы, хотя обычные для него концовки Слов, содержащих славословия, например, в конце Слова о слепце содержится похвала человеку, прозревшему не только телесно, но и духовно и ставшему проводником Сына Божия на земле. В Слове о снятии тела Христова с креста Кирилл молитвенно обращается к Иосифу:

Подажь, с[в]яте, всѣмъ намъ твою помощь, буди покрѣвъ граду нашему ѿ всакого зла, подавая князю на противныя побѣду, и заступаи его ѿ всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ врагъ, миръ же глѹбокъ и сдравие телеси, коупно же и д[у]ши его проси спасения. И насъ избави ѿ всякоя нѹжа, и печали и беды и всѣхъ лютыхъ напасти и многихъ греховъ отпусти испроси своими къ Б[ог]оу м[о]литвами, да избавить ны ѿ бесконьныя муки и причастники сътворитъ будоущая жизни, Бл[а]г[о](д)атию и ч[е]л[о]в[ѣ]колюбиемъ Г[о]с[под]а Б[ог]а и Сп[ас]а нашего І[с]у[с]а Х[ри]ст[а], юмоуже слава с ѿт[ц]емъ и съ пр[е]с[в]ятымъ и бл[а]гымъ и животворящимъ д[у]хомъ (F.I.39, л. 15об.-16).

Эта молитва отличается от других, представленных в Словах Кирилла: во-первых, она самая большая по величине, во-вторых, в ней Кирилл молитвенно просит за своего князя и свой град. Отголосок этой просьбы можно видеть в молитвенном обращении в Слове на собор 318 св. отцов:

О бл[а]жении с[в]ат[и]тели, [...] бл[а]говѣрнымъ княземъ нашимъ сдравие телесомъ и д[у]шевнаго просите сп[ас]ения и за вса кр[ь](с)тяныя прилѣжно Х[ри]ст[а] оу помолитисѧ (F.I.39, л. 44).

Та же тема присутствует в субботней молитве по заутрени:

Помани, Г[о]спод[и] ц[р]и и князи православныя помилоуи, Г[о]спод[и], князѧ нашего о здравіи и сп[ас]еніи, дрѣжавѧ его миромъ огради и на сѣп[с]таты оукрѣпи его и землю оугобзи и люди въ бл[а]гочестіи оумножи, плѣнныя възврати въ своа си (Вол-299, л. 121об.)

Краткая молитва содержащаяся в конце Слова о расслабленном, традиционна и обращена к Христу:

не помани первы(х) безаконии нашихъ и нынѣшна(ѣ) вч[и](с)ти сгрѣшенья, ты бо
ѣси Б[ог]ъ н[е]б[е]с[н]ыхъ и земныхъ, ч[е]л[о]в[ѣ]чьскыи зижителю, англ(с)кыи
вл[а](д)ко, хѣровимьскыи сдѣтелю серафимьскыи украсителю, помилуй на(с) на тл
уповаючи(х), да сп[а](с)[е]ни тобою славим тл съ в[т]ц[е]мь и с с[в]а[т]и[и]мь д[у]
х[о]мь и ны(н) и присно (Ув-589, л. 263-263об.)

Молитвы и остальные произведения Кирилла объединяет наличие общих образов и тем. Интересно, что из русских святых Кирилл отмечает только Феодосия Печерского. Так, в Молитве в субботу по утрени² он обращается к Феодосию Печерскому, давая ему такое определение: «и св[я]таго преподобнаго отца нашего Феодосия всеа Руси свѣтилника, обѣщавашагося за насъ слово отдати на страшнѣмь твое(м) сждѣ» Вол-299, л. 123 . В Повести о беспечном царе также содержится упоминание о Феодосии, причем оно различается по редакциям от более краткого до расширенного (приводим его расширенный вариант):

и се явѣ есть ѿ Феодосья Печерьска(г) игумена, иже в Киевѣ, понеже нелицѣмѣрно
мнишествова, възлюбил Б[ог]а и братью яко своя оуды, тѣмже и Б[ог]ъ възлюбил и и
мѣсто е(г) рад прославил па(ч) всѣ(х) иже в Руси монастыревѣ (Пог-796, л. 313).

В молитве в понедельник по заутрени можно видеть переключку со Словом на Вознесение, где почти в одних и тех же выражениях живописуются ангельские и архангельские силы, предстоящие Христу. В молитве во вторник по заутрени тот же мотив радости на небесах, что и в Слове на Вознесение и в Слове в неделю Цветоносную:

тогда праведници возрадуются, пр[е]п[од]обнии веселятся, д[ѣ]вственници
величаются, ап[остол]и во вблаци(х) восхищаются, пр(о)роци прославляются
сл (Вол-405, л. 69об.-70).

В молитвах, как и в других своих произведениях, Кирилл остается богословом и проповедником. В молитве во вторник по часех, он кратко обрисовывает картину строения мира, созданного на потребу человека. Это объединяет ее с Словом о расслабленном и особенно с Притчей.

Одной из тем, важной для всего творчества Кирилла, является тема духовной пищи. Так, в молитве во вторник по часех Кирилл восклицает: «ти не може(т) бо ми престати д[у]ша требующи питатисл твоими словесы» Вол-405,

² По мнению Рогачевской, вторая часть этой молитвы может не полностью принадлежать Кириллу Туровскому, однако это положение требует, на наш взгляд, дополнительного текстологического исследования и более детального обоснования. Вопрос осложняется тем, что в старших списках Яр, Ф.п.1.1 эта молитва отсутствует.

л. 74об., а в Притче он говорит: «пища не брашно єдино ре(ч)[е]тъся, но слово б[ож]иє, имже питається тварь» Чуд-20, л. 288в. Пища, которую расслабленный в одноименном Слове Кирилла не может принимать из-за своей немощи (грехов) не просто еда, это слова Священного Писания, которые он по своему неведению не хочет принять.

Интерес к аллегорическому толкованию антропологической проблематики отразился в разных произведениях Кирилла, представлен он и в молитвословиях, где Кирилл постоянно сетует на нечистоту своих телесных удов и особенно органов чувств, которые он просит очистить от скверны: «вса чювьствїа моа душевнаа и телеснаа скверни(х)» Вол-405, л. 85, не загвориши ушию бл[а]гоутробиа твоего, ни призри двиганїа нечистою ми оустнж [...] расторгни оуды моа, возврати ма ѿ плененїа вражїа» Вол-405 л. 79об.-80, – постоянно восклицает он. Но наиболее ярко греховный характер человеческого тела с его плотскими страстями изображен Кириллом в Повести о беспечном царе и его мудром советнике, где царь – это ум, владеющий всем телом и повелевающий своими подданными – чувствами (зрением, слухом, вкусом, обонянием, осязанием и «нижней теплоты свирепством»). Все они живут в граде, который символически толкуется Кириллом как состав человеческого тела. Его жители приносят царю-уму только телесные удовольствия и не дают задуматься о скоротечности жизни и ее назначении:

ц[а]рь же е(с)[т]ь оумь, вбладааи всѣ(м) тѣло(м) [...] ѿ слышанїа бо добра высит-ся, а ѿ зла матетса, вчима (ж) поха(т) створить, вбонанїю желание исполнить, оустомь (ж) вбѣаденїе дае(т), а рукама несетьство брание богатству творить, с тѣми и нижнаго сверепства свръшае(т) похо(т) (Син-935, л. 73-73 об.)

Кирилл подчеркивает в Повести плотский характер чувств, приводящий к духовной гибели человека. Этому восприятию близка молитва Кирилла во вторник по вечерни, где также перечисляются органы чувств, приносящие только плотские желания:

с[ъ]рдце втагъчихъ многоядениемь, и д[оу]шю вмрачихъ нем[и]л[о]с[ъ]рдинемь , и тѣло ослабихъ лѣнностію, нозѣ притъкнуохъ в камень сластолюбіа, оуши ѿверзохъ на слышанїе маловременна похвалы, лице моє бестоудїемь повлекохъ, смрадъ дѣль моихъ ноздри мои вбонаста (Яр, л. 179б-180а).

Если в Повести важное место занимает тема ратного оружия, которое не любил держать царь и которое аллегорически изображает пост, молитву, чистоту телесную, то в той же молитве во вторник по вечерни Кирилл восклицает, что не имеет постного оружия на ратника дьявола.

Нельзя не заметить общности евангельских образов, к которым писатель обращается как в молитвах, так и в других своих произведениях. Одним из них является расслабленный, появляющийся не только в молитвословиях, но и в дру-

гих произведениях Кирилла. В Слове о расслабленном, сюжетную основу которого составляет евангельское чтение Ио. 5: 1-15, лежащий без движения расслабленный не просто больной, это человек, расслабленный многочисленными грехами, лежавший на одре 38 лет, которого излечил врач-Христос с наказом более не грешить. К этому образу Кирилл в своих молитвословиях обращался не раз. В молитве в субботу по часех Кирилл, прося Бога простить его прегрешения, вспоминает расслабленного:

вѣде бо твоє ч[е]л[о]в[ѣ]колюбие, аще хоцши, можеши мѧ вч[и] (с)тити, понеже расслабленаго, много ѣгоже въ соу(б)[о]ту стропомъ низъ свѣшьше с великою вѣрою предъ тобою положиша и того словомъ вставивъ. и грѣхы отпустивъ (Яр. л. 107а).

К тому же образу он обращается в Молитве во вторникъ по утрени, и в этой молитве можно видеть прямую перекличку со Словом о расслабленном Кирилла, где одним из рефренов, на котором строится весь диалог расслабленного с Христом, жалующегося, что нет человека, который помог ему исцелиться, является фраза: «человека не имамъ». Поначалу, как и в евангельском тексте, в Слове Кирилла расслабленный говорит о себе:

еи, Г[о] (с) [под]и, хотѣлъ быхъ но не ѣмоу ч[е]л[о]в[ѣ]ка да бы по възмущении анг[е]л[о]вѣ въвергль бы мѧ в купель [...] не имѣю же ни имѣнья да быхъ си единого умздиль в мнѣ пекушасѧ ч[е]л[о]в[ѣ]ка [...] не ѣма(м) ч[е]л[о]в[ѣ]ка аже бы не гнушасѧ послужилъ мнѣ [...] Господи, ч[е]л[о]в[ѣ]ка не ѣмамъ вѣрна к Богу (Ув-589, л. 259-259об.)

Эту фразу подхватывает в диалоге Христос:

Что гл[агол]еши ч[е]л[о]в[ѣ]ка не ѣма(м)? Азь тебе ра(д) ч[е]л[о]в[ѣ]къ быхъ щедръ и м[и]л[о] (с) тивъ [...] кто ѣнь мене вѣрн ѣе служиай тебѣ (Ув-589, л. 259об.-260).

В молитве во вторник по заутрени Кирилл восклицает: «не гл[агол]ю, яко расслабленныи, ч[е]л[о]в[ѣ]ка не имамъ, ты бо еси С[ы]нъ ч[е]л[о]в[ѣ]чъскъ, мене ради плотію вблещасѧ» Вол-299, л. 99., ср. тот же мотив в Слове: «тебе ра(д) бесплоте(н) сы плотью обложихся, да всѣхъ д[у]ш[е]вныи и телесныи недугы исцелю» Ув-589, л. 260. Если в Слове о расслабленном главный герой осознавал, что его болезнь связана с тем, что он «злѣ расточихъ даемо в рай богатство», то в молитве в субботу по часех Кирилл говорит, что «оукрадено ми бы д[оу]ховное ми б[ог]атство» Яр, л. 106б.

И в Словах, и в молитвах Кирилл использует одни и те же аллегории. Так, в Слове о расслабленном приводится изображение церкви как гостиницы, а Ветхого и Нового завета как двух сребреников, данных священникам за спасение грешников по возвращении Спасителя: «внесохъ въ гостиньницу в с[в]ятую ц[е]рк[о]вь, дахъ два сребреника гостиньнику Новыи и Вехии законъ с[в]ят[и]те[л]емъ» Ув-589, л. 262об. Здесь же Христос определяется как «благыи врачъ».

В молитве во вторник по утрени Кирилла содержится то же аллегорическое изображение Церкви: «и принеси ма в гостинницу въ с[вя]тѣю ти ц[е]рк[о]вь, [...]», где дается исцеление «болящимъ грѣхы», а Христос предстает одновременно и как гостинник и как врач: «ты яко гостилникъ (так в ркп!) и врач прилежи мнѣ» Вол-299, л. 99об.

Во всех своих произведениях Кирилл широко использует библейские цитаты и аллюзии. Они повторяются и в молитвах, и в ораторской, и в повествовательной прозе. Однако если в Притче и повести их функция в основном состоит в подтверждении толкований, даваемых писателем, то в молитвах аллюзии и ссылки на Священное Писание, соотнесенность с библейскими событиями служат обоснованием просительной части молитвы, примером для спасения грешников, ср. в молитве в пяток по утрени:

и того ради покааніиа вбразы исперва на всѣ(х) показа, Иезекѣю ѿ см[е]рти къ животу възврати, Манасію ѿ оузы избави, Ивнѣ из чрева китова исторже ѿ ниневгитаны сп[а]се, Петра же верховника ап[о]ст[ол]омъ показа, не поносивъ ему ѿмѣтания (Вол-299, лл. 114об.-115).

Слова и молитвы драматичны, но если в Словах драматизм создается в основном за счет введения диалогов, монологов и плачей (особенно в этом отношении выделяются Слово о снятии тела Христова с креста и Слово о расслабленном), то в молитве он достигается путем трагического противопоставления кающегося грешника, его горестных восклицаниях о несовершенстве человеческой (и собственной природы) и всемогущего Бога, восхваляемого автором молитвы как творца всего сущего, на прощение которого уповает кающийся грешник.

Подводя итоги сравнительного анализа произведений Кирилла Туровского, нужно отметить особую близость молитв его риторическим сочинениям – не только в плане общности тем и излюбленных образов, но и в отборе соответствующих языковых средств, что особенно наглядно проявляется в славословиях молитв и в похвальных Словах.

Список источников и их сокращений

- Вол-405 – РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 405, XVI в.
 Вол-299 – РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 405, XVI в.
 Пог-796 – РНБ, собр. Погодина, № 796, XV в.
 Син-935 – ГИМ, собр. Синодальное, № 935, XVI в.
 Ув-589 – ГИМ, собр. Уварова, № 589, XIV в.
 Чуд-20 – ГИМ, собр. Чудовское, № 20, XIV в.
 Яр – Ярославский музей-заповедник, № 15481, XIII в.
 F.I.39 – РНБ, ОСПК Ф.п. I.39, XIII в.

Библиография / References

- Баранкова 2011: Barankova, G. S. (2011), *Sočineniâ Kirilla Turovskogo v sobranii Iosifovo-Volokolamskogo monastyrà*, [v:] *Drevnââ Rus'.* *Voprosy medievistiki.* Nr 1(43), s. 61-75. [Баранкова, Г. С. (2011), *Сочинения Кирилла Туровского в собрании Иосифо-Волоколамского монастыря.* Древняя Русь. Вопросы медиевистики, № 1 (43), с. 61-75]
- Жуковская 1984: Žukovskaâ, L. P (red.) (1984), *Svodnyj katalog slavâno-russkikh rukopisnyh knig, hranâšihsâ v SSSR. XI-XIII vv.* Moskva: Izdatel'stvo Nauka [Жуковская, Л. П (ред.) (1984), *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв.* Москва: Издательство «Наука»].
- Колесов 2018: Kolesov, V. V. (2018), *Molitvy Kirilla Turovskogo (drevnerusskij tekst, perevod V. V. Kolesova)*, [v:] *Drevnââ Rus' vo vremeni, v ličnostâh, v ideâh.* *Al'manah.* Nr 6, s. 236-266 [Колесов, В. В. 2018. Молитвы Кирилла Туровского (древнерусский текст, перевод В. В. Колесова), [в:] *Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях.* Альманах. № 6, с. 236-266].
- Макарий (Булгаков) 1883: Makarij (Bulgakov) (1883), *Istoriâ russkoj cerkvi.* Том 3. Čast' 4. Sankt-Peterburg. 1883. Reprint 1994. Moskva: Izdatel'stvo Spaso-Preobraženskogo Valaamskogo monastyrà [Макарий (Булгаков) (1883), *История русской церкви.* Том 3. Часть 4. Санкт-Петербург 1883. Репринт 1994. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря].
- Николова 1988: Nikolova, S. (1988), *Kiril Turovski i ũžnoslavânskata knižnina.* II. Kiril Turovski v ũžnoslavânskata rŕkopisna tradiciâ, [v:] *Palaeobulgarica.* Nr XII (3), s. 38-51 [Николова, С. (1988) *Кирил Туровски и южнославянската книжнина.* II. Кирил Туровски в южнославянската ръкописна традиция, [в:] *Palaeobulgarica.* Nr XII (3), с. 38-51].
- Рогачевская 1999: Rogaçevskaâ E. B. (1999), *Cikl molitv Kirilla Turovskogo. Teksty i issledovaniâ.* Moskva: Izdatel'stvo Âzyki russkoj kul'tury [Рогачевская, Е. Б. (1999), *Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования.* Москва: Издательство Языки русской культуры].
- Турилов 2002: Turilov, A. A. (red.) (2002), *Svodnyj katalog slavâno-russkikh rukopisnyh knig, hranâšihsâ v Rossii, stranah SNG i Baltii. XIV vek.* Moskva: Izdatel'stvo Indrik [Турилов, А. А. (ред.) (2002), *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век.* Москва: Издательство Индрик].

PETER ŽEŇUCH
Slavistický ústav Jána Stanislava
Slovenskej akadémie vied
(Bratislava, Slovensko)

Духовные песни в контексте интеркультурной и интерконфессиональной коммуникации*

Paralitururgical songs in context of intercultural and interconfessional communication

ABSTRACT: Paralitururgical song production provides opportunities for interdisciplinary research of interethnic, intercultural and interreligious relationships. It opens up the possibilities for understanding the development of cultural identity created by intensive cultural communication of Latin and Byzantine spirituality and is an integral part of the spiritual life of believers from the very beginning of Christianity. The contribution explains the different linguistic, cultural and ethnic confessional aspects that have influenced the formation of the cultural identity of users of such non-litururgical religious songs.

KEYWORDS: paralitururgical song, confessional diversity, cultural communication, Greek-Catholic Church

I. ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЕ И ИНТЕРКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Цитату из полемиического произведения “Порада” Ивана Вишенского¹ (1608 г.) обычно интерпретируют в контексте стремлений очистить обряды византийской церкви славянской традиции от влияний западной, латинской литургической практики и от различных напевов и песен паралитургического характера. Попробуем однако поразмышлять не только о необходимости соблюдения

* Статья является результатом исследования, проведенного в рамках проекта VEGA 2/0025/18.

¹ Переве́де да очистите церко́въ ѿ всаки́х преле́стей / ѿ законо́въ е́ретическы́х ѿ ве́щ пестроты, / ѿ простоты́ сердца́ во́га хвалѣ́те: / латинскы́и сира́дъ пѣсней ѿ́ церкви ѿжде́нѣте, / простою же нашею пѣсню́ рече́ю́ Бога́ благода́рите [Еремин 1955: 22].

чистоты обряда, но и о том, какую роль играла и играет до сих пор *духовная песнь паралитургического характера*, ведь обстоятельства, приведшие Ивана Вишенского к написанию полемического трактата о необходимости очищения византийской традиции от чужих влияний в среде пересечения западной и восточной обрядовой традиции церкви [Stern 2000: 321-330], имеют более широкий охват и связаны с конфессиональным или, точнее, религиозным климатом на рубеже XVI–XVII вв. Стремление простых верующих к более качественной духовной жизни создало возможность для ее развития вне рамок официального богослужебного процесса.

Верующие в приходских храмах видели в духовных песнях паралитургического характера возможность усиления духовно-нарративной составляющей своей религиозности, и паралитургическое песенное творчество стало отражением нового измерения активной личной и общинной религиозной жизни. Формальная простота песен, умноженная на несложное объяснение таинства веры, мотивировала воображение простого человека и давала ему возможность ожить и прочувствовать на месте многие теофанические события, известные из Писания и отраженные на иконах. Так, связь между богослужебным обрядом, литургическим текстом, иконой и паралитургической песнью для простого верующего стала обычной, так как она не только стимулирует воображение, но и открывает более широкие возможности для собственной реализации при создании духовных текстов, которые пелись даже в храме, например, до и после литургии, во время причащения верующих, перед проповедью, после проповеди и т.д.

Паралитургическая песнь связывает библейские и исторические события с таинством веры и становится так называемой *песенной иконой*, которая наряду с торжественной функцией в конкретной исторической, общественной и духовной среде имеет и керигматическое (благовещенское) и катехизическое (образовательное) значение [Žeňuch 2000a: 104-124].

Как во время литургического обряда на иконах, в толкованиях Писания, в богослужебных напевах оживает, обновляется и переносится на место церковная традиция, так и в паралитургических песнях отражается и усиливается сознание принадлежности к местной (домашней) культурно-исторической, конфессиональной, общественной и языковой среде. Таким образом церковь приближается к деревне, к общине верующих, совместно принимающих участие в церковных празднованиях в своем приходском храме.

Источником местной религиозной практики является сам литургический церковнославянский язык, который выражает явления, связанные с языковым развитием конкретной этно-конфессиональной среды, в которой используется литургический язык. Обычно работает правило, что языковое сознание верующих отражается в использовании местного варианта редакции литургического церковнославянского языка. Например, фонетические и некоторые морфологические явления [Кравецкий 1999: 232; Žeňuch 2014: 121-137], которые в живом народном языке являются естественной системной составной частью, проника-

ют в литургический церковнославянский язык [см., например, Doruľa 2000: 152-158; Німчук 1997: 37-51; Štec 2005; Žeňuch 2000b: 231-274; Žeňuch 2017a: 21-36]. Проведение богослужений на церковнославянском языке наряду с местным вариантом редакции литургического языка² и кириллической письменностью³ являются символом конфессиональной идентичности и проявлением непрерывности церковной традиции.

Может показаться, что это незначительный факт, однако собственное конфессиональное самосознание имеет исключительное значение для здоровой конфессиональной и религиозной жизни верующих.

Проявлением религиозности является не только религиозное участие при проведении богослужений суточного и годовичного цикла церкви, но и всенародное пение. При песенной реализации литургических и паралитургических песен обычно речь идет о народном, часто многоголосом, непрофессиональном пении, основанном на устной народной традиции. Такое пение мало отражает стандартизированные формы песенного проявления, известные нам из кафе-

² Церковнославянский язык в среде верующих византийского обряда под Карпатами, несмотря на этноязыковое происхождение его носителей, использовался в различных сочинениях религиозного характера, а также как правовой язык и язык светской администрации. Он использовался также при написании специальных сочинений, при обучении и в качестве языка поэзии и паралитургических песен. Отдельные функции этого церковнославянского языка как языка письменного зависели не только от его литургического использования. В его структуру проникали явления из языкового узуса носителей, верующих византийско-славянского обряда на территории исторической Мукачевской епархии. В язык кириллической письменной традиции попали морфологические и лексические заимствования из народного языка, которые стали его неотъемлемой частью. Так возникла культивированная форма кириллического письменного выражения, связанная со средой церкви византийско-славянского обряда, которая в Мукачевской греко-католической епархии представлена уникальным корпусом памятников письменности.

³ Использование кириллицы как графической системы не было связано с этносом или этническим самосознанием его носителей. Кириллическое письмо в литургических книгах, используемых в процессе богослужения и в паралитургическом песенном творчестве выполняет функцию конфессионального идентификационного атрибута. Письмо — это графическая система, которая отражает реализованные фонемы (звуки речи). Однако оно выполняет и определенную культурно-идентификационную функцию, особенно по отношению к историко-конфессиональному развитию. Например, глаголическая графическая система была создана для великоморавской среды, где и применялась в связи с великоморавской церковной традицией, однако квадратная глаголица до сих пор является идентификационным знаком далматинской епархии. Кириллическая графическая система является проявлением самосознания, связанного с византийско-славянской религиозной и обрядовой традицией у восточных и некоторых южных славян (русские, украинцы, белорусы, болгары, сербы, македонцы), однако и у румын, которые пользовались кириллицей еще во второй половине XVIII века. Готическое письмо также является конфессионально типичной графической системой, которую использовали словацкие протестанты. Представители церкви византийско-славянского обряда в Словакии пользовались кириллицей для записи литургических текстов и до сих пор воспринимают ее как сакральный символ, знак своей религиозной традиции и конфессиональной принадлежности [Žeňuch 2017b: 229-245].

дрального хорового пения.⁴ Народное литургическое пение называется также *простопѣнїѣ*.

Богослужбное пение в церкви византийско-славянского обряда предполагает всенародное пение на местном языковом варианте соответствующей редакции литургического церковнославянского языка [Marinčák 2013: 221-230]. Совместное народное пение литургических текстов является естественным способом восхваления Бога, причем слово “петь” в литургическом понимании понимается как синоним слова “молиться”.

Музыкально-песенная реализация литургических текстов в рамках богослужбных обрядов церкви до определенной меры представляет собой более совершенную форму молитвы, которой верующие воспевают неопишемую славу Бога. Верующие византийского обряда понимают словосочетание “*spievať liturgiu*” (петь литургию) как единое целое, сформированное обрядом, пением и словами отдельных молитв, гимнов, псалмов и песен, посредством которых отдельный человек и все сообщество общается с Богом. При проведении богослужбных обрядов в византийской церкви не допускается использование музыкальных инструментов, т.к. считается, что только человеческий голос отвечает требованиям чувствительного музыкального инструмента [Мартынов 1997: 118]. Музыкальная составляющая сама по себе, т.е. без связи с проведением богослужений, не играет почти никакой роли. Пение не воспринимается как украшение богослужения, оно не является музыкальным сопровождением литургии. Музыкальная составляющая придает содержанию слова эмоциональную окраску. В монастырях византийского обряда монахи созываются на богослужение словами *пѣнїю время*.

В среде Мукачевской епархии и в восточной Словакии до сих пор словосочетаниями *špivac/odšpivac službu* (в значении ‘служить/отслужить, проводить литургию’), *odšpivac chovaňe* (в значении ‘отслужить похороны’), *špivac večureň, utredňu, utreňu* (в значении ‘служить вечерню, утреню’), *odšpivac panachidu, mol'eben* (в значении ‘служить панихиду, молебен’) обозначается активное участие прихожан в проведении богослужений, литургических празднованиях церкви и в рамках паралитургических проявлений народной религиозности.

Паралитургические песни, на которые влияет народная религиозность, являются важным источником познания интеркультурной и интерконфессиональной коммуникации. Термином “паралитургическая песнь” мы называем религиозную песнь молитвенного, торжественного, просительного или исторического характера с религиозным содержанием. Прежде всего это песни к Христу, Богородице и святым, песни к годовщинам праздников, храмовые песни, песни к чудотворным иконам и различные песни по случаю (покаянные, постные, просительные, погребальные, свадебные и другие). Их первичным назначением яв-

⁴ Объяснение этого термина как народного нетренированного пения, особенно в противопоставление многоголосому, хоровому пению дает С. Папп [Papp 1970: 187]. Другое объяснение “простопения” как нетренированного народного пения показывает М. Прокипчакова [Prokipčáková 2015: 219-241].

ляется ободрить, поучить, призвать, объяснить и указать на Бога и святых, информировать и объяснить причины, происхождение чудес, библейских событий, явлений и праздников, научить почитать и праздновать их.⁵

Паралитургическая песнь не является литургическим пением, а в восточной обрядовой среде никогда его не замещает, хотя обычно тесно связана с целым богослужебным процессом, его обрядами, молитвами, псалмами и гимнами, с библейской, теофанической и легендарной традицией [к определению понятия “паралитургическая песнь” см. Žeňuch 2013: 25 и следующие]. Паралитургическая песнь с точки зрения своей структуры и формы подобна народной песне, но из-за того, что она вдохновлена литургическими и другими каноническими и библейскими текстами, она находится в тесных отношениях с литургической средой церкви. В паралитургическом песенном творчестве соединяется народная религиозность, воодушевленная легендарными, апокрифическими, иконографическими, общественно-историческими мотивами с официальным (верным) учением церкви. Притом паралитургическая песнь не пренебрегает земными хлопотами, поэтому духовные песни религиозного характера содержали не только духовные медитации и размышления о Боге, праздниках и святых, о спасении, но и отражение актуальных исторических событий, неблагоприятных времен или неутешительного состояния общества, описание историко-политических и общественных реалий, а также отголоски различных волнений; песни содержат описание различных религиозных явлений, чудес, мироточивых икон, которыми сопровождалась некоторые общественно-исторические события.

Изолированная текстологическая или историко-литературная, историко-музыкальная или фольклористическая интерпретация паралитургической песенной культуры в среде византийской церкви славянской традиции не дает возможности понять те процессы, в ходе которых паралитургическая песнь сформировала этно-конфессиональную идентификацию верующих местной церковной среды. Поэтому новые паралитургические песни и их варианты возникали не только в среде гомогенного культурно-языкового ареала, но и посредством их естественной миграции, происходящей без какого-либо сознательного усилия. Проникновение различных песен и их вариантов из чужой конфессиональной среды в духовную и песенную культуру византийско-славянского обряда является естественным процессом [Rothe 2000: 17-31].

Многие канторы в стремлении представить верующим как можно более широкий репертуар записывали в свои сборники различные песни, а также варианты одной и той же песни. Не всегда, однако, песнь приживалась в местной

⁵ Об использовании паралитургических песен перед богослужебными обрядами, во время и после их проведения в греко-католической церкви обычно можно узнать из заглавия некоторых песен, например, песнь после пресуществления, песнь на причастие, песнь при приветствии епископа, песнь на начало Великого поста, песнь на Сыропустную неделю, на Мясопустную неделю и другие песни, которые очевидным образом свидетельствуют о влиянии латинской обрядовой практики [Žeňuch 2002: 75].

среде, даже несмотря на то, что есть ее подтвержденный, записанный в песеннике вариант. Некоторые тексты песен или их варианты не использовались и в результате полностью утратились; в таких случаях их позднейшие записи не обнаруживаются в хронологически младших песенниках, имевших распространение в местной религиозной среде. Другие песни могли заменяться вариантами забытых песен, которые в течение использования значительно приспособились и изменялись. Многие уже “забытые” песни могли вернуться в более новые репертуары и песенники, если при копировании из старших источников целые части их просто переписывались, или же физически присоединялись к создаваемому новому сборнику. Другие забытые песни обновлялись, получали новую мелодию и в исправленном виде снова становились частью инвентаря паралитургической песенной культуры местной среды. Некоторые паралитургические произведения возникли как паломнические песни, в которых описывается или отражается историческое событие, а также объясняется или актуализируется религиозное, библейское, апокрифическое событие.

В этом контексте происхождение песни или место ее возникновения не имеют определяющей роли, важна прежде всего ее непрерывная песенная и религиозная реализация в конкретной местной культурно-религиозной и языковой среде, в храме, на публике, при религиозных событиях и в рамках личных молитв. Постоянное использование песен является решающим условием для того, чтобы песнь стала неотъемлемой частью культурно-религиозного самосознания общества. Культурно-языковые реалии поэтому представляют собой важное свидетельство формирования местной культурной и религиозной традиции. Появление вариантов конкретной песни свидетельствует только о популярности этой песни.⁶

Следует обратить внимание и на факт, что в конкретных вариантах песен часто изменялись реалии, в которых использовалась определенная песнь. При этом изменения такого характера зависят от вкуса пользователей и актуального пространства и времени, в котором пелся текст одной и той же песни. Это явление можно документировать на примерах почитания чудотворных икон; в среде Подкарпатской Руси и Восточной Словакии это песнь к Клокочовской, Краснобродской, Почанской или Рафаёвской иконе Богородицы. Объединяющим знаком этих песен является стремление интерпретировать историческое событие как часть духовной жизни местной церкви и общества. Каждая такая паралитургическая песнь в местной среде снова становится религиозным и историческим фактом, т.к. она возникла из стремления верующих к самопознанию. Такие паралитургические песни с историческим фоном позволяют укреплять коллектив-

⁶ Симптоматическим в этой связи представляется высказывание Ю. Медведика о Ша-ришском рукописном песеннике: „ohne ukrainische Anstöße hätte diese Handschrift in der Ostslowakei nicht entstehen können“ [Medvedyk 2016: 34].

ное самосознание, историческую память общества и сознание принадлежности молящихся к традиционной культурно-конфессиональной среде и предкам, которые на таких местах чудес и событий молились и молятся за спасение до сих пор. Многие широко известные бродячие мотивы приспосабливаются к местной, домашней среде, таким образом репертуар паралитургических песен приближается к местным реалиям, что проявляется особенно в употреблении местных диалектных особенностей в языке паралитургических песен [мы уже показывали разнообразные примеры в следующих работах Žeňuch 2008: 97-107; Žeňuch 2012: 118-144].

II. ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ ИНТЕРКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ПАРАЛИТУРГИЧЕСКОЙ ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Паралитургическое песенное творчество в среде церкви византийского обряда славянской традиции, а именно его развитие и расцвет, было в значительной мере обусловлено важным церковно-правовым событием, называемым церковной унией, или рекатолизационным, контрреформационным движением. К результатам этих действий относится и стремление принять церковную унию. Например, в случае Мукачевской епархии мы имеем в виду Ужгородскую унию (1646) и предшествующий ей неудавшийся опыт введения унии, организованный Другетами из Гуменного в Красном Броде в 1614 г.⁷

Введение Ужгородской унии не следует рассматривать только в свете унийного противостояния иезуитов в галичской среде (Брестская уния 1596 г.), в которой в начале XVII века служил и принявший унию пршемышльский епископ А. Крупецкий⁸. Предпосылки для принятия унии в Мукачевской епархии в Венгерском королевстве не возникли в таких же условиях, в которых функционировала византийско-славянская церковь в Галиче. Это доказывает, например, и недавно найденный документ об акте подписания Ужгородской унии [Gradoš 2016: 511-520], в котором подписавшиеся выражают уверенность в сохранении действительности уже существующего церковного права, в соответствии с которым несомненным полагается существование двух христианских обрядов

⁷ „Із залюбування нашого народу до набожних пісень скористалися пропагатори унії, головоно василіани, та зробили набожну пісню одним із засобів пропаганди унії“ [Возняк 1994, 309].

⁸ На рубеже XIX и XX вв. Богогласник почаевских василиан с небольшими исправлениями для своих верующих издала и православная церковь в 1884 и 1885 году в киевской типографии, в холмской типографии вышел Богогласник в 1894, 1900 и 1903 г.; и в Почаеве под эгидой православной церкви в 1900, 1902 и 1903 гг., в петербургской типографии вышел Богогласник в 1900, 1902 и 1905 гг., а в Варшаве в 1934, 1935 и 1969. Издания 1894–1969 гг. однако содержат значительные изменения в составе/структуре, содержании и характере текстов песенника [Гнатюк 1989: 123; Pidlypczak-Majerowicz 1993: 221-230].

в Венгерском королевстве; поэтому восточные христиане не воспринимаются как чужеродный элемент. Восточный обряд в Венгрии имеет свое определенное место, о чем свидетельствуют некоторые старшие документы правового характера. Например, при признании верховенства Святого Престола в Венгерском королевстве особенно усилилось политическое требование подчиненности венгерского правителя папе римскому, причем соблюдение существующих теологических и каноническо-правовых постулатов было естественной частью самосознания существующей церковно-правовой среды. Этот факт подтверждает, что уже в старейшие сборники канонического права (например, в сборник канонов кардинала Деуседита), касающихся жизни церкви в Венгерском королевстве, была включена “часть письма Иоанна VIII Карломану, сыну Людовика II Немецкого, чтобы он позволил Мефодию свободно работать в Паннонии, и часть письма этого папы славонскому (?) князю Мутимиру с требованием вернуться в паннонскую диоцезию” [Múcska 2004: 34]. В первых королевских законниках Штефана I, Ладислава I, двух законниках венгерского короля Коломана и в последующих законах, принятых на венгерских церковных синодах в Сабольче (1092) и Эстергоме (1104-1112/1113), преступление действительных законов считается грехом, т.е. понимается как оскорбление Бога. Поэтому светская санкция имеет вид церковного канонического пенитенциала⁹. Этот факт связи церковных и светских правовых принципов в венгерском праве можно отметить в непрерывности христианской и светской организации жизни общества, удержавшейся в среднедунайской среде со времен великоморавской церковной и государственной организации благодаря своей развитой форме. О синергии различных обрядовых традиций в подкарпатской среде свидетельствует среди прочих, например, факт, известный из Правил светской и церковной жизни с рубежа XVI-XVII вв., которые находятся в отделении рукописей Закарпатского этнологического музея под сигнатурой И-437. Рукопись *Правил светской и церковной жизни* принадлежала к книгам Музейно-библиотечной комиссии товарищества “Просвіта” в Ужгороде (Музейно-библиотечная комиссия т-ва «Просвіта» в Ужгородѣ), о чем свидетельствует надпись в круглой печати на внутренней стороне деревянных досок, прочно связанных с переплетом рукописи. Передняя доска обложки рукописного источника не сохранилась. Рукопись написана кириллическим полууставом. Книга не содержит титульного листа и конца; состоит из 171 листа, на филиграну изображен медведь, что позволяет нам датировать изготовление бумаги второй половиной XVI в. в одной из немецких мануфактур [Briquet 1907: 614-620; Лихачевъ 1899: 280-281]. Рукописный сборник правил возник на рубеже XVI-XVII вв. Отдельные страницы рукописи пронумерованы кириллическими литерами последовательно, за исключением нескольких листов в начале и в конце рукописи. Мы полагаем, что текст рукописи не является исходным, а возник при копировании более старшего источника,

⁹ Подробнее см.: *Katolícko-pravoslavné konsensy na celosvetové úrovni. Ekumenické konsensy I.* Velehrad: Refugium 2001.

используемого в карпатском ареале в среде славянской церкви византийского обряда как пенитенциал с правилами св. Отцов и Ужгородского Псевдо-Зонара [подробнее об этом см. Žeňuch 2017c: 45-69]. Многие из правил содержат элементы местного венгерского светского и церковного права. Отдельно в контексте нашей темы можно указать на правило, определяющее положение священников византийского обряда в Венгерском королевстве. В нем говорится о том, что если в епархии священники освобождены от налогов и светских обязательств, то они должны заниматься исключительно духовными делами: *ѡцѣ которѣ сѣеникъ свокодъ ѣ ѡ всеа податы г таготы мирскыа: волный естъ: подобаѣ емѣ вынѣ всѣ дѣхѡвныа вѣщи хранити*. Эта запись правила доказывает, что во времена возникновения этой рукописи в подкарпатской среде уже существовал специфический привилегированный слой *клириков* восточного обряда, которые имели равные, как и у римско-католического духовенства, права, что позволяло им принимать участие в заседаниях аристократии [Žeňuch 2016: 13-14]. Необходимо напомнить, что уравнивание в правах униатских священников с латинскими формально произошло только во времена Леопольда I после издания диплома 1692 г., которым габсбургский монарх освободил принявших унию священников восточного обряда в Венгерском королевстве, таким образом было подтверждено древнее положение, по которому привилегированный клирик любого обряда не мог оставаться подданным¹⁰.

П. Зубко в контексте недавно найденного документа об Ужгородской унии 1646 года указывает [Zubko 2016: 3-9], что само по себе акцентирование внимания на акте унии в Мукачевской епархии закреплялось под влиянием событий в стране и за границей, особенно распространяющейся кальвинизации и Брестской унии. Акт унии в соответствии с документом от 24.04.1646 необходимо рассматривать как результат морального объединения против разрушителей

¹⁰ Людовит Хараксим о социальном и культурном положении клириков восточной церкви в венгерском обществе приводит следующее: „Gréckokatolícke duchovenstvo sa však ani po tomto spoločenskom vzostupe nevyčlenilo z rusínskej spoločnosti, ako sa to stávalo s tými Rusínmi, ktorí získali armale a stali sa šľachticmi, alebo s tými, ktorí pri hľadaní obživy prenikli do miest a mestečiek východného Slovenska a Zakarpatska. Títo Rusíni sa spravidla disimilovali, t. j. vyčlenili sa z rusínskej spoločnosti a primkli sa k tým vrstvám nerusínskeho obyvateľstva, ku ktorým patrili podľa svojho spoločenského zaradenia a sociálneho postavenia. V praxi to znamenalo, že drobní zemaná a armalisti rusínskeho pôvodu sa pridali k ostatnej šľachte (prevažne maďarskej) a rusínsky mestský živel rozmnožil rady mestskej chudoby. Jedni aj druhí sa vyčlenili z rusínskej spoločnosti, nepodielali sa na jej živote. Platí to aj o takzvaných rusínskych honoratioroch, t. j. osobách živiacich sa duševnou prácou, ktorých počet v období „zlatého veku“ A. Bačinského značne vzrástol. Títo honoratori pochádzali, okrem nepatrných výnimiek, z mnohodesných rodín gréckokatolíckych kňazov. Po získaní vzdelania sa nemohli uplatniť v rusínskom prostredí, lebo Rusíni nemali inštitúcie, v ktorých by sa boli uchytili. Hľadali teda existenciu inde, v nerusínskom prostredí, v ktorom strácali rusínsky charakter, rusínske vedomie, odnárodňovali sa“ [Haraksim 2000: 13-14]. В конечном итоге такая практика в среде византийской церкви славянской традиции в Карпатах постепенно привела к возникновению в некотором роде закрытого слоя или социальной группы, в которую входили только члены семьи священников.

веры внутри церкви и их внешней деятельности, а также как стремление обратить внимание на свою собственную самобытность в рамках сложных реформационных и контрреформационных настроений.

И эти сложные общественно-культурные процессы проявились в народной религиозности, отражением которой является формирование паралитургических песенных произведений. Хотя паралитургическая песнь понимается как отдельный пример переплетения традиции христианского Востока и Запада, она часто интерпретируется только как инструмент пропаганды унионизма¹¹ и один из основных знаков отличия православных от грекокатоликов. Однако это слишком упрощенное понимание различий между грекокатолической и православной церковью и их духовностью.

Духовные нужды народной религиозности простых православных и грекокатолических верующих подобны. Рассуждать в категориях различий между ними при этом не позволяет даже Почаевский Богогласник (1790/1), изданный для верующих грекокатолической церкви, имевший распространение и в типично православной среде; известны разнообразные рукописные и печатные сборники паралитургических песен, происходящие из этой среды [Перетц 1900]. Распространение Почаевского Богогласника, таким образом, скорее свидетельствует об использовании паралитургического песенного творчества не только в среде, где была принята уния, но и среди православных. В изданиях Богогласника для православных верующих (1884 и 1885) его содержательная сторона очень мало отличается от исходного Почаевского Богогласника, предназначенного для грекокатоликов¹².

В среде грекокатолической церкви, прежде всего для ее пропаганды, возникли и песни в духе унии [Žeňuch 2002: 75-76]. Песни также переводились из католических и протестантских канционалов и использовались в среде церкви византийского обряда [Stern 2001: 231-237]. Однако не все, что содержалось в католических канционалах, перенималось: религиозность верующих грекокатолической церкви даже после принятия унии не изменилась значительным образом, даже в настоящее время она практически не отличается от духовности православной церкви, с которой ее с давних пор связывает общая церковно-обрядовая традиция. Не стоит искать различия между двумя церквями византийско-славянского обряда в паралитургическом песенном творчестве, т.к. проблема их взаимоотношений заключается на ином уровне (!).

¹¹ „Із залюбування нашого народу до набожних пісень скористалися пропатори унії, головоно василіани, та зробили набожну пісню одним із засобів пропаганди унії“ [Возняк 1994, 309].

¹² На рубеже XIX и XX вв. Богогласник почаевских василиан с небольшими исправлениями для своих верующих издала и православная церковь в 1884 и 1885 году в киевской типографии, в холмской типографии вышел Богогласник в 1894, 1900 и 1903 г.; и в Почаеве под эгидой православной церкви в 1900, 1902 и 1903 гг., в петербургской типографии вышел Богогласник в 1900, 1902 и 1905 гг., а в Варшаве в 1934, 1935 и 1969. Издания 1894—1969 гг. однако содержат значительные изменения в составе/структуре, содержании и характере текстов песенника [Гнатюк 1989: 123; Pidtypczak-Majerowicz 1993: 221-230].

В настоящее время в рамках совместного диалога православно-католической комиссии, занимающейся поиском консенсуса между обеими церквями, униатство однозначно отрицается как метод поиска единства, т.к. оно находится в разладе с традицией обеих церквей (во Фрайзинге в 1990 г.). Это положение было подтверждено и на следующей встрече в Баламанде в 1993 году¹³, об этом свидетельствует и 25 статья совместного документа, который 12 февраля 2016 года подписали патриарх Кирилл и папа римский Франциск: “Надеемся, что наша встреча внесет вклад в примирение там, где существуют трения между греко-католиками и православными. Сегодня очевидно, что метод «униатизма» прежних веков, предполагающий приведение одной общины в единство с другой путем ее отрыва от своей Церкви, не является путем к восстановлению единства. В то же время, церковные общины, которые появились в результате исторических обстоятельств, имеют право существовать и предпринимать все необходимое для удовлетворения духовных нужд своих верных, стремясь к миру с соседями. Православные и греко-католики нуждаются в примирении и нахождении взаимоприемлемых форм сосуществования”¹⁴.

Возникновение паралитургических песен и заимствование песенного творчества из латинских песенников, их использование в среде церкви византийско-славянского обряда не началось непосредственно после принятия унии, их использование также не является результатом влияния западной обрядовой среды после принятия унии. Необходимо также признать, что церковно-политические процессы были важным источником подобных тенденций, и их нельзя игнорировать. Необходимо принять во внимание факт, что духовная и паралитургическая песнь являлись и являются частью духовной жизни верующих различных обрядовых традиций от самых начал христианства.

На этом месте необходимо подчеркнуть, что введение церковной Брестской унии (1596) и процесс латинизации, опосредованный духовной песнью, не мог за такое короткое время и в такой сильной мере затронуть византийско-славянскую обрядовую традицию, чтобы уже в 1608 году (т.е. всего 12 лет спустя после принятия Брестской унии) в пламенно защищающем унию произведении Ивана Вишенского об этой проблеме могло говориться так решительно. Однако значительное наступление паралитургического песенного творчества и его применение в том числе и в рамках литургии могло быть прямо связано с результатами введения унии; возникновение таких произведений однако нельзя связать с принятием унии.

В этой связи нельзя согласиться также и с утверждением, что паралитургические песни в среде церкви византийского обряда не существовали ранее, чем нам известны первые их систематические записи и различные полемические произведения, направленные на очищение обряда от латинизационных влияний.

¹³ Подробнее см.: *Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni. Ekumenické konsensy I. Velehrad: Refugium 2001.*

¹⁴ См. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074> (14.01.2018).

В религиозной жизни латинской церкви создание духовных песен датируется еще началом средних веков.

В качестве доказательства столь раннего происхождения подобных духовных песен в среде церкви византийско-славянского обряда хорошо служит песнь *Hospodině pomiluj ny*, известная еще со времен великоморавского периода. Развитие духовной песни в латинской обрядовой среде происходило непрерывно и с определенной интенсивностью еще перед реформацией. Уже в этот период духовные песни нелитургического характера возникали и на народном языке. Если бы такое развитие песенной культуры на Западе не происходило ранее, то кому предназначался запрет *cantionum prohibitio* 1408 года, направленный на регулиацию использования духовной песни на народном языке? Именно такие песни могли полностью (посредством пения) включить простых верующих в участие на Божественной службе в храме. Использование духовных песен во время латинских богослужебных обрядов не было стихийным, неорганизованным, но подчинялось определенным правилам: песни тщательно выбирались, невозможен был их произвольный выбор. Поэтому духовное песенное творчество строго подчинялось цензуре. Так в латинской литургии на долгое время закрепилось только несколько песен, которые было позволено петь на народном языке: *Buoh náš všemohúcy*, *Hospodině pomiluj ny*, *Swatý Wáclave* и *Yezu Kriste štědrý kněže*. Эти песни были популярны не только в латинской обрядовой среде, но и нашли свое применение в среде византийско-славянской церкви, о чем свидетельствуют их варианты в кириллических рукописных песенниках в Карпатской среде.

Жизнеспособность паралитургической песенной культуры, которая создавалась в среде соприкосновения славянского Востока и Запада, открывает широкие возможности для интердисциплинарного изучения межэтнических, межкультурных и межрелигиозных отношений, для понимания развития словацкого культурного самосознания, сложившегося в контексте латинской и византийской духовности, и таким образом подтверждает незаменимую ценность их вклада в словацкую национальную культуру.

На жизнь паралитургической песни имело влияние большое количество фактов, важных с точки зрения исследования коммуникации между религиозными средами и писарскими и канторскими центрами в различных приходах и епархиях, где развивалась и применялась паралитургическая песенная культура.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Возняк 1994: Voznák, M. (1994), *Ľstoriã ukraïns'koï literatury*. U dvoch knihah. Kniga druga. L'viv: Svit [Возняк, М. (1994), *Історія української літератури*. У двох книгах. Книга друга. Львів: Світ].
- Гнатюк 1989: Gnatúk, O. (1989), *Storinka z istorii ukraïns'koï duhovnoï poezii – počaïvs'kij Bogoglasnik*, [v:] *Varšava*, s.121-133 [Гнатюк, О. (1989), *Сторінка з історії української*

- духовної поезії – почаївський Богогласник, [в:] Варшавські українознавчі записки. Ред. Козак С. Варшава, с. 121-133].
- Еремин 1955: Eremin, I. P. (red.) (1955), Ivan Višenskij. Sočineniâ. Moskva – Leningrad: Izd-vo AN SSSR [Еремин, И. П. (ред.) (1955), Иван Вишенский. Сочинения. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР].
- Кравецкий 1999: Kravecij, A. G. (1999), Liturgiĉeskij âzyk kak predmet ètnografii, [v:] Slavânskie ètûdy. Sbornik k ûbileû S. M. Tolstoj. Moskva: Indrik, s. 228-242 [Кравецкий, А. Г. (1999), Литургический язык как предмет этнографии, [в:] Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. Москва: Индрик, с. 228-242].
- Лихачев 1899: Lihaĉev", N. P. (1899), Paleografiĉeskoe znaĉenie bumaĝnyh" vodânyh"znakov". Ĉast' II. Predmetnyj i hronogiĉeskij ukazateli. Sankt-Peterburg" [Лихачевъ, Н. П. (1899), Палеографическое значение бумажных водяных знаковь. Часть II. Предметный и хронологический указатели. Санкт-Петербургъ].
- Мартынов 1997: Martynov, V. I. (1997), Penie, igra i molitva v russoj bogoslužebno-pevĉeskoj sisteme. Moskva: Filologîâ [Мартынов, В. И. (1997), Пение, игра и молитва в русской богослужебно-певческой системе. Москва: Филология].
- Німчук 1997: Nimĉuk, V. (1997), Molitvi naša ne prezri, [v:] Karpats'kij kraj, № 6-10, s. 37–51 [Німчук, В. (1997), Молитви наша не презри, [в:] Карпатський край, № 6-10, с. 37–51].
- Папп 1970: Papp, S. (1970), Rozvij cerkovnogo bogoslužbovogo spîvu (prostospîvu) v Mukaĉivs'kij eparhii, [v:] Irmologion. Prešov: Greko-katolickij ordinariat, s. 181-196. [Папп, С. (1970), Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській епархії, [в:] Ірмологіон. Prešov: Greko-katolickij ordinariat, s. 181-196].
- Перетц 1900: Perets, N. V. (1900), Istoriko-literaturnyâ issledovaniâ i materialy. Tom"1. Iz" istorii russoj pĉsni, [v:] Zapiski Istoriko-filologiĉeskago fakul'teta Imperatorskago S.-Peterburgskago universiteta. Ĉast' LIV. Vypusk" II. S.-Peterburg" [Перетц, Н. В. (1900), Историко-литературныя исследования и материалы. Томъ 1. Изъ исторіи русской пĉсни, [в:] Записки Историко-филологического факультета Императорскаго С.-Петербургскаго университета. Часть LIV. Выпускъ II. С.-Петербургъ].
- Briquet, C. M. (1907). Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusq' en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes. Genève.
- Doruľa, J. (2000), Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni náreĉí a spisovných jazykov, [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 152-158.
- Gradoš, J. (2016), Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646, [v:] Historický časopis, nr 3, s. 511-520.
- Haraksim, L. (1997), Užhorodská únia a východné Slovensko, [v:] „Historický časopis“ nr 2: 194-206.
- Haraksim, L. (2000), „Zlatý vek“ biskupa A. Baĉinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviĉa – dve epochy dejín Rusínov, [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 10-36.
- Marinĉák, Š. (2013), Vplyv folklórnej a duchovnej piesne na interpretáciu liturgických spevov východnej cirkvi na Slovensku, [v:] Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach. Red. Žeňuch P. – Uzeňova E. – Žeňuchová K. Bratisla-

- va: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – Zemplínske múzeum v Michalovciach – Институт славяноведения Российской Академии наук – Кирило-Методиевский научен център към БАН, s. 221-230.
- Múcska, V. (2004), Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava: Stimul.
- Pidtyczak-Majerowicz, M. (1993), Cerkiewnosłowiańskie druki bazylikańskie w powojennych zbiorach bibliotek polskich, [v:] Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Red. Rusek J. – Witkowski W. – Naumow A. Kraków, s. 221-230.
- Prokipčáková, M. (2015), Joan Juhasevič's Irmologion (1784) and Its Role in the Development of the Music and Text Forms of Carpathian Prostopinije in the 16th-18th centuries, [v:] Musikalische und literarische Kontexte des Barocks in Mitteleuropa/in der Slowakei. Hrsg. Kačić L. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava, s. 219-241.
- Rothe, H. (2000), Paraliturgische Lieder bei den Ostslaven, besonders Ukrainern (Östliche Liturgie und westliches Kirchenlied), [v:] Sprache und Literatur der Ukraine zwischen Ost und West. Hrsg. Besters-Dilger J. – Moser M. – Simonek, S. Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien: Peter Lang, s. 17-31.
- Rothe, H. / Medvedyk, Ju. (2016), Богогласник. Песни благоговейныя” (1790/1791). Eine Sammlung geistlicher Lieder aus der Ukraine. Herausgegeben von Hans Rothe in Zusammenarbeit mit Jurij Medvedyk. Band 2: Darstellung. Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Reihe B: Editionen. Band 30, 2. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- Stern, D. (2000), Відносини набожних пісень до літургії у східних слов'ян в XVII–XVIII стст., [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 321-330.
- Stern, D. (2001), Духовный кант – возможности и границы его генеалогической реконструкции, [v:] Russica Romana, Vol. VIII, s. 231-237.
- Štec, M. (2005), Cirkevná slovančina. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity
- Vašíčková, S. (2018), Etnicko-konfesionálna rozmanitosť z hľadiska únieu nezjednotených veriacich v Mukačevskom biskupstve na prelome 17. a 18. storočia, [v:] Slavica Slovaca, nr 1, 73-78.
- Zubko, P. (2016), O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646, [v:] Slavica Slovaca, nr 1, 3-9.
- Žeňuch, P. (2000a), Pieseň ako ikona. Úloha paraliturgickej piesne v živote východnej cirkvi, [v:] Viera a život, nr 2, s. 104-124.
- Žeňuch, P. (2000b), Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovenského obradu na východnom Slovensku, [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 231-274.
- Žeňuch, P. (2002), Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovenská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava: Veda.
- Žeňuch, P. (2008), Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry? [v:] Slavica Slovaca, nr 2, s. 97-107.
- Žeňuch, P. (2012), Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuobjavený rukopis, [v:] Slavica Slovaca, nr 2, s. 118-144.
- Žeňuch, P. (2013), Tradícia, jazyk, identita a kontexty byzantsko-slovenskej kultúry pod Karpatmi, [v:] Dedičstvo duchovnej piesňovej kultúry medzi slovanským Východom a Západom / Das Erbe der geistlichen Liedkultur zwischen Ost und West / Наследие

- духовной песенной культуры между славянским Востоком и Западом. Red. Žeňuch P. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, s. 7-36.
- Žeňuch, P. (2014), Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesionálnom prostredí na Slovensku, [v:] *Slavica Slovaca*, nr 2, s. 121-137.
- Žeňuch, P. (2016), Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia, [v:] *Slavica Slovaca*, nr 1, s. 10–32.
- Žeňuch, P. (2017a), Cirkevná slovančina slovenských veriacich byzantského obradu, [v:] *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Monotematický súbor štúdií*. Red. Žeňuch P. – Zubko P. – Vašíčková S. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied – Slovenský komitét slavistov, s. 21-36.
- Žeňuch, P. (2017b), Paraliturgická pieseň a простопѣнїе в контексте byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku. Etnicko-konfesionálny a etnolingvistický pohľad, [v:] *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky*. Red. Žeňuchová K. – Китанова М. – Žeňuch P. Bratislava – Sofia: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ при БАН – Slovenský komitét slavistov – Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike, s. 229-245.
- Žeňuch, P. (2017c), Rukopis s pravidlami svetského a cirkevného života z prelomu 16. a 17. storočia v kontexte medzikonfesionálnych vzťahov pod Karpatmi, [v:] *Orientalia et Occidentalia 20. Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia. Monotematický súbor štúdií*. Košice – Bratislava: Dobrá kniha, s. 45–69.

МАРГАРИТА В. ЖИВОВА
Università degli Studi Roma Tre
(Roma, Italia)

Следы разных традиций в одной нетрадиционной служебной минее XVI в.

Traces of different traditions in one non-traditional service menaion of the 16th century

ABSTRACT: This paper analyses specific features of the Russian service menaion from the Trinity Lavra of St. Sergius's collection, which that is significantly different from other menaia of the Jerusalem type. Besides the stable part, Menaion TSL 541 contains a number of services to the saints that are not typical for a Menaia (including several services to Russian saints). All these services are composed through the compilation of canticles from various sources. The memories of these "additional" saints are found under the same dates in other liturgical books, dating back to different traditions, which allows us to make assumptions about the type of sources used by the author-compiler of the Menaion TSL 541. In addition, the texts of a number of services of the stable part differ from those that are usually placed in the menaia of the Jerusalem type. For them, however, correspondences are found in more archaic menaia of the pre-Jerusalem type. Our research proves that Menaion TSL 541 is far from a standard menaia of XVI century. The analysis of this Menaion opens new perspectives for reconstruction of archaic and location specific strata of Slavic Orthodox hymnography tradition.

KEYWORDS: hymnography, service menaion, 16th century, memories of saints, hypothetical sourcessources

Как отмечал уже архимандрит Сергей (Спасский), «рукописные минеи иерусалимского устава XV, XVI и начала XVII веков в России отличаются удивительным однообразием сравнительно с разнообразием редакций студийских миней. Минеи иерусалимского устава имеют собственно говоря одну редакцию или, точнее, один состав служб от самого введения их в XIV в. до самого напечатания их в начале XVII в.» [Сергий I, 214]. Следует отметить, что это касается не только состава, но и редакции самих текстов служб в этих минеях, которые можно назвать «стандартными». На фоне этого однообразия русская повседневная минея на март месяц из собрания Троице-Сергиевой Лавры ТСЛ 541, датируемая 30-ми гг. XVI в. оказывается нестандартной во многих отношениях. Она отлича-

ется от своих современниц по нескольким параметрам, которые и будут рассмотрены ниже:

- а) даты и состав памятей;
- б) структура служб;
- в) текст служб;
- г) редакция текста.

Минея ТСЛ 541, как кажется, представляет собой некий эксперимент: составитель вносит целый ряд памятей святым, для которых минейной службы не существовало и не было положено. Наименее неожиданным является введение служб русским святым. Какие-то службы им уже существовали к тому времени [Спасский 2008: 109-111, 117-120, 142-144, 172-176], но обычно не вносились под соответствующей датой в минею, а бытовали в отдельных списках, в сборниках, или же выписывались в конце минейного тома¹, но они очевидно были неизвестны составителю ТСЛ 541, и он скомпилировал новые службы из самых разных источников. Только лишь тропари и кондаки некоторым из этих святых не заимствованы из других служб, а являются текстами, изначально этим святым адресованными. Эти тексты составитель нашел, скорее всего, в месяцесловах с тропарями и кондаками (т. наз. «святцы»). Сама идея ввести эти памяти под соответствующими датами в минею – это лишь некоторое опережение в русле уже намечавшейся тенденции накануне Макариевской канонизации. Сам факт компиляции, т.е. создания службы из готовых текстов, также не является чем-то необычным, а скорее может считаться одним из «творческих» методов, вполне характерным для той эпохи. Создавая эти русские службы, составитель пользовался в основном службами из той же мартовской минеи, а также современными ему сборниками служб².

Более странным и требующим какого-то объяснения является внесение нескольких памятей святым не-русским, для которых служб, очевидно, в славянской традиции не существовало (по крайней мере они не известны на сегодня). Эти службы также созданы методом компиляции. Для них использованы в основном тексты мартовских же служб, т.е. тексты, содержащиеся все в той же мартовской минее. На первый взгляд создание служб этим святым может показаться полной фантазией составителя. Однако, как будет показано ниже, памяти этих святых под теми датами, под которыми помещены им службы в минее ТСЛ 541, находятся в других календарных книгах (месяцесловы, прологи, уставы) разного времени, некоторые из которых отсылают к более древним и/или периферийным традициям.

¹ Подробнее о русских службах в минее ТСЛ 541 см. [Живова 2018].

² Сборники служб русским святым (часто называемые «Трефологиями») были весьма распространены в XV-XVII вв. и содержали как службы русским святым, так и службы некоторым другим особо почитаемым на Руси святым, как, напр., Стефану Сурожскому, Клименту Римскому и др., напр., сборники ТСЛ 617-621. Подробнее об этом типе книг см. [Мельник 2018]. Во избежание не совсем корректного употребления термина «Трефологий» далее в тексте будет принято название «Сборник служб русским святым».

Ниже по указанным четырем параметрам рассматриваются особенности миней ТСЛ 541, и делается попытка установить их возможное происхождение.

А. Даты и состав памятей. Гипотетические календарные источники

Даты памятей в ТСЛ 541 в большинстве своем совпадают с обычным календарем миней Иерусалимского устава, однако внесены семь памятей не-русским святым, которым не было положено служб. Последования этим святым полностью скомпилированы из текстов других служб. Службы эти следующие (привожу в календарном порядке с указанием на заимствованные для компиляции тексты):

Служба в ТСЛ 541	Источники заимствованных текстов
8.03 Ефросин	Служба Никите Переяславскому Канон митр. Петру
12.03 Григорий Двоеслов	Служба Ипатию Гангрскому, 31.03
15.03 Два Дионисия	Служба Евтропию, Клеонику и Василиску, 3.03
16.03 Два Александра	Служба Хрисанфу и Дарии, 19.03
24.03 Артемий/Артемон Солунский/Селевкийский	Служба Клименту Римскому и Петру Александрийскому
31.03 мч. Уар	Служба мч. Савину, 16.03
31.03 мч. Авдей	Служба мч. Феодоту Киринейскому, 2.03

Попытаемся проследить в каждом отдельном случае, чем мотивировано внесение этих служб в минею ТСЛ 541 и на какие календарные источники оно указывает.

• 8 марта, Ефросин (повар). Служба Ефросину-повару, комбинируется со службой Фиофилакту Никомидийскому. В Описании рукописей Троицкого собрания [Иларий, Арсений 1878] об этой службе говорится:

...какого Евфросина разумел здесь автор, решить трудно. С сим именем Церковь совершает память двух преподобных: Евфросина повара сент. 11-го и Евфросина псковского мая 15. [...] В службе препод. Евфросину после стихир на Господи возвах приложен в сей ркп. славник, кажется, собственного сочинения нашего автора [...] В житии препод. Евфросина псковского, составленном 1547 г. клириком Василием (см. № 676 л. 342), нет никакого сказания о трех яблоках, а упоминаются оныя в повести об Евфросине поваре. По 6 песни написаны еще кондак и икос, отличные от положенных в службе Никите Столпнику.

Служба Ефросину составлена, как и указано в Описании, в основном из службы Никите Переяславскому, очевидно, взятой из какого-то сборника служб русским святым (далее СбСРС). Упомянутые кондак и икос по VI песни заимствованы из других служб. Кондак почти дословно соответствует кондаку 8 гласа прп. игумену Маркелу Апамейскому (29 декабря), а икос заимствован из службы Димитрию Прилуцкому (11 февраля), различные песнопения из которой составитель минеи ТСЛ 541 использует и в других созданных им службах. Слава же в вечерней части службы переделана из одного тропаря канона митр. Петру, видимо, опять же из СбСРС, но в ней добавлена фраза о трех яблоках, отсылающая к житийному сюжету:

Слава Ефросиму, гл. 6 (л. 52)	Ср. 1-й троп. IV песни первого канона (гл. 8) митр. Петру. По ТСЛ 617, л. 90об
<p>При(д)внѣ ѡ(ч) ефросимѣ блг(д)тѣю кѣнию на(ре)ч(с) са во(ѣ)стинноу (!). и <u>наставникоу сво(ем)у</u> <u>порѣченное ти в(д)ать еси. ѿ вино(гра)д(а) трѣ ябло(к).</u> ѿ во хѣ ѡблечесѧ хѣ радн. и / чиста наоучн(а) еси. славити во тронце / единого вѣ. моли сп(с)тисѧ дш(а)мъ наши(м).</p>	<p>Блг(д)тѣю кѣню на(ре)ч(с)а во(ѣ)стинноу петре / вѣ хѣ ѡблеч(с) жи(т)на ра(ди) ч(с)ототы на(о)училъ еси вѣ трѣци славити еди(н)о(г) в(г)а</p>

Следует отметить, что внесение целой фразы в середину тропаря, пожалуй, единственный случай подобного вмешательства в заимствованный текст во всей минее ТСЛ 541: обычно при заимствовании текстов составитель вносит лишь небольшие адаптирующие изменения, такие как замены имени и титула святого, топонимов и отдельных деталей агиобиографического характера. Необычным является и то, что он использует отдельный тропарь из канона с изменением его функции в службе. Также не является характерным для составителя столь явное обращение к агиографическим источникам.

Житие Ефросина, содержащее историю про три яблока, было хорошо известно в славянской литературной традиции³, в частности, оно помещалось в учительной части Простого пролога под 23 февраля и в Стишном прологе под 11 сентября. В месяцесловах же память Ефросина не встречается. Единственное известное мне упоминание св. Ефросина в марте находится под 6 марта в одной греческой минее XIV в. (Vat. gr. 1508) [Kulič 1992: 103]. Если предположить, что этот факт отражает некоторую слабо сохранившуюся периферийную традицию, то, вместе с другими фактами, о которых будет сказано ниже, он может указывать на использование какого-то календаря с редкими памятьми.

• 12 марта, Григорий Двоеслов. Служба Григорию и даже упоминание его не зафиксированы в славянских минеях. Более того, память его крайне редко встречается в месяцесловах славянских Евангелий и Апостолов. Однако в обоих типах Пролога житие его присутствует регулярно. В минее ТСЛ 541 служба Григорию создается из службы священномученику Ипатию Гангрскому (31 марта).

Поэтому в заглавии службы и Григорий обозначен как священномученик, но указывается также, что он «изложи и преждешцѣнную службу». Это указание позволяет предположить, что введение этой памяти в минею мотивировано наличием ее в использованных автором месяцесловах (возможно, в составе Устава), т.к. именно там находится такая формулировка⁴. Следует отметить, что в славянской традиции атрибуция Преждеосвященной литургии Григорию появляется только в XVI в. (в византийской – с XV), соответственно, календарный источник, из которого взята эта память, должен быть более или менее современным составлению минеи ТСЛ 541.

• 15 марта, Два Дионисия и 16 марта, Два Александра. Под 15 марта в минеях положена служба мч. Агапию и иже с ним. Именно так эта память формулируется в большинстве миней. В ТСЛ 541 заглавие дня следующее: *Памѣ(т) сты(х) ѿ м(ч)никъ маковѣиски(х). Ягапїи и(ж) с нимъ И стр(с)ть сты(х) м(ч)никъ. двою/дионисиовъ*⁵. Затем следует «стандартная» (т.е. такая, как в др. рукописных и в печатных минеях) служба Агапию, но она комбинируется со службой Двум Дионисиям, текст которой (3 стихирь, канон и седален) взят из службы 3 марта Евтропию, Клеонику и Василиску. А под 16 марта, со службой св. Савину (которая и положена в этот день) комбинируется служба Двум Александрам с текстом, заимствованным из службы Хрисанфу и Дарье (19 марта). Распределение этих служб на два дня объясняется, вероятно, тем, что составитель не хотел перегружать одну дату целыми тремя службами, а под 16 марта полагается служба только одному святому, следовательно, туда можно было добавить дополнительную службу.

Выбор «доноров», как кажется, определяется простым принципом: использованы службы двум или нескольким святым. Т.е. тот же принцип, что при использовании служб из Общей минеи (одному, двум, многим).

Как было сказано, в минеях под 15 марта обычно указывается только Агапий, а остальные мученики, с ним пострадавшие, не поименованы. Упоминания этих святых в заглавии последования дня встречаются, однако, в некоторых греческих минеях под 15 марта или под 24 марта (примеры цитируются по [Kulić 1992: 109, 116]):

IE' ΜΑΡΤΙΟΣ

μ. Ἀγάπιος, Πλησιος, Ῥωμόλος, Τιμόλαος, Ἀλέξανδροι δύο, Διονύσιοι δύο.
Paris. gr. 342, Paris. gr. 1573.

Idem + μ. Ῥωμανός, Μένιγνος, Σαβίνος, Ἰουλιανός ὁ ἐν Κιλικία.
Vat. gr. 1510.

Idem + μ. Νίκανδρος, μ. Μένιγνος.

Barber. gr. 351.

Idem + ἄλ. Ἀριστόβουλος, ὄς. Ἰωάννης ὁ ἐν Ρουφιανᾶς, μ. Νίκανδρος, Μένιγνος.

⁴ См. подробно [Живова 2016].

⁵ Неясно, почему составитель (переписчик) назвал этих мучеников «маковейскими».

Reg. gr. 58.

ΚΔ' ΜΑΡΤΙΟΣ

[...] μ. 'Αλέξανδροι δύο, Διονύσιοι δύο.

Vat. gr. 2008; Crypt. Δ.α. XVII; Crypt. Δ.α. XLIII.

[...] + 'Αγάπιος, Αλέξανδροι δύο, Διονύσιοι δύο, Τιμόλαος, 'Ρωμύλος, Πλήσιος, ὄς, Μαρτῖνος, πρ̃ς, Ζακαρίας.

Barber. gr. 351

[...] + πρ̃ς, 'Αρτέμον ἐπ. Σελευκειάς, μ. 'Αγάπιος, Αλέξανδροι δύο, Διονύσιοι δύο, Τιμόλαος, 'Ρωμύλος, Πλήσιος.

Paris. gr. 1617.

В славянской же традиции в некоторых святцах кроме Агапия могут быть названы также Тимолай и Два Александра, но Двух Дионисиев в заглавиях не встречается.

Обе пары мучеников находятся, однако, в некоторых месяцесловах: месяцеслове Мстиславова евангелия и в месяцесловах нескольких Апостолов конца XIII – XIV вв., причем там они указываются как независимые, и даже первые памяти, а не как соратники Агапия (сам же Агапий не так часто отмечен в месяцесловах). Ниже цитируются примеры по [Христова-Шомова 2012: 566-567]:

(1) Мстиславово ев.: стра(с). сѣхъ мѣнкъ. александроу двою. и дионисию. двою. агапиа. тимола. ромѣла. и плисиа. (л. 193г).

(2) Апостолы:

НБКМ 508: сѣож м(ч)нкоу александруу и дионисию. (л. 131а).

Шишатоваци апостол: сѣыхъ м(ч)нкъ александруу двою и иже с' ними.

Тип 23: стых(х) мѣ(ч). олекса(н)друу двѣ и денисию двою. (л. 95а)

Погодин 26: стых(х) м(ч)кѣ. олександрѣ .ѣ. (л. 234б)

Кроме приведенных выше, память Александра и Дионисия (по одному!) находится в месяцеслове евангелия-апракос Соф 508 (болгарское., XIV в.) [Дограджиева 2010: 151.].

В Простом прологе в заглавии также упоминаются обычно только Агапий, Тимолай и иже с ними, но два Дионисия и два Александра упомянуты в житии. В Стишном же прологе (см., напр., ТСЛ 715, л. 49) для двух Александров есть стих, а о двух Дионисиях только упоминается, и их нет в заглавии дня. Заглавие выглядит так:

памѣ(т) сѣхъ м(ч)нкъ. агапѣ и иже с нимь. плѣпа тимолаѣ. ромѣла. и двою александруу,

а в житии читается: «Сїи вѣхѣ въ времена дїѡклитїянова. сѣи же агапїи ѿ града газенскаго. тимолае же ѿ понта. ѡба же дїѡнисїа ѿ трїпола. ромѣла же иподьякѡ(н) сын дїѡполескыя цркви. два же александра ѿ егѣпта...

В особом прологе РЮ Slavo 5⁶, который, как и минея ТСЛ 541, является уникальным и представляет собою простой пролог с добавленными стихами неизвестного пока происхождения, кроме обычной проложной памяти мч. Агапию, Тимолаю и бывшим с ним, после положенного им жития, где упоминаются и два Дионисия, и два Александра, следует отдельная память:

В тѣи(ж) днѣ стр(с)тъ ст(х) м(ч)к. денисъ(в) двоу. ѿ александ(д)ровъ двоу. и ромила
(л. 10об).

И двум Дионисиям, и двум Александрам посвящены стихи.

Таким образом, обособление памятей двух Александров и двух Дионисиев, которое, как мы видели, встречается в некоторых месяцесловах и прологах, указывает на возможное обращение составителя к подобным источникам, отражающим некоторые особые не полностью изученные традиции.

• 24 марта, Артемий/Артемон Селевкийский/Солунский. Указание на его память довольно регулярно встречается в мартовских минеях в заглавии последования дня, основным праздником которого является Предпразднование Благовещения, но службы ему обычно в иерусалимских минеях не положено⁷. Службу Артемию автор создает из службы Клименту Римскому и Петру Александрийскому (25 ноября), опираясь, скорее всего, на праздничную минею или на Сб-СРС.

Под 31 марта, кроме службы Ипатию Гангрскому, которая положена под этой датой в «иерусалимских» минеях, автор добавляет службы мученику Уару и Авдию, названному в заглавии «епископом пилусийским» (очевидно, имеется в виду Авда, епископ персидский). Для этих святых также используются тексты других мартовских служб (см. табл. выше).

Памяти эти никогда не встречаются в минеях. В Простом прологе епископ Авда вспоминается вместе с диаконом Вениамином, в Стишном ни одной из этих памятей нет, т.к. обе связаны со студийским уставом. В упомянутом выше уникальном Прологе РЮ Slavo 5 отмечена и память Уара, под 31 марта, без жития.

Памяти Авды и Уара фиксируются в ряде славянских месяцесловов, большинство которых имеют архаичные черты (см. [Христова-Шомова 2012, 15-30]):

(1) Евангелия:

Мстиславово ев.: стѣра(с) стѣго мѣнка. ѡара. (л. 194б).

Видинско ев.: сѣнои(ч)ка ѡвды еп(с)кпа. и вениамина дѣакона и дрѡжины и.
(л. 202а)

(2) Апостолы:

⁶ Об этом прологе см. [Турилов 2002], [Турилов 2006], [Чистякова 2013: 16].

⁷ Служба Артемию/Артемену Селевкийскому/Солунскому встречается в студийских минеях, напр., в ср-болг минее Хлуд. 152 под 22 вместо 24 марта.

НБКМ 882: сѣго м(ч)ка адра. и менадра и ав' дна юп(с)па и венѣмина. (л. 125а).

Шишатовачки апостол: стр(с)ть сѣго м(ч)нка. аѣара.

Хлудов 35: сѣен(ч)ка ав' дна еп(с)па. и венѣмина дикакона. и менадра. и сѣго ѿѿѿфила. (л. 177а).

Хлудов 36: моученика инѣра. (л. 171а).

Хлудов 39: сѣн(ч)ка. ав' дна и иже с нимь. (л. 244а).

Тип 23: сѣго м(ч)ка. оѣара. и вальма(м). (л. 96б).

Погодин 26: сѣго м(ч)ка. оѣара. ѿ стефа(н). (л. 235а).

Ф. п. I.72⁸ стр(с)ть сѣыхъ м(ч)къ. ѿи. и сѣго менадра и оѣара. (л. 179а).

Приведенный материал свидетельствует о том, что дополнительные по отношению к устойчивому минейному календарю памяти в минее ТСЛ 541 не случайны. Скорее всего, внесение их мотивировано теми календарными источниками, в первую очередь, по-видимому, месяцесловами, к которым обращался составитель. Вероятно, он располагал не одним месяцесловом, а по крайней мере двумя, один из которых был более или менее современным, другой же восходил к более архаичной традиции, до введения Иерусалимского устава. Поскольку для всех этих «дополнительных» памятей служб не существовало (кроме Артемия/Артемона), составитель компилирует их из «подручного материала», так же, как он делает это для русских служб, которые оставались ему не известны. Следует отметить при этом, что и в компилировании, и в комбинировании служб двум и более святым под одной датой, составитель проявляет большой профессионализм.

Б. Структура служб

На уровне структуры служб минее ТСЛ 541 выделяется обилием выписанных внеканонных песнопений. Напр., под 1-м же числом в службе Евдокии после 3 стихир на ГВ следуют две славы и тропарь, после III песни – седален и слава, после VI – кондак и икос, в конце – светилен. Во многих службах по VI песни выписываются кондак и икос, в некоторых службах может быть два седална по III песни.

Можно было бы ожидать, зная привычки и методы работы составителя, что и эти песнопения он заимствовал из служб другим святым. Однако, оказывается, что целый ряд внеканонных песнопений (тропари, славы, кондаки, седалны и некоторые наборы стихир) в минее ТСЛ 541, отсутствующие или не совпадающие по тексту, с теми, которые находятся в стандартных минеях, обнаруживаются в службах соответствующим святым в более древних минеях, как, напр., «студийской» мартовской минее РГАДА Тип 106 или в сходных с ней ГИМ Син 172, РГАДА Тип 107 и некоторых южнославянских минеях. Все эти минеи отно-

⁸ Ср-болг. ркп. XIII-XIV в., праздничная минее с месяцесловом, восходящим к месяцеслову Апостола (см. [Христова-Шомова 2012, 31]).

сятся к периоду до окончательного утверждения иерусалимского устава и, соответственно, имеют ряд архаических черт.

В настоящем исследовании в качестве основной базы для сравнения используется минея РГАДА 106, по причине ее наибольшей полноты и сохранности, а не ее древности.

Как известно, в древнейших дошедших до нас комплектах служебных миней томá на месяц март не сохранились. Самые ранние из известных на сегодня списков мартовских служебных миней, за исключением отрывка новгородской минеи на март-апрель XII в. (двух листов, датирующихся ок. 1119 г.⁹), относятся к XIII-XIV вв.

Минея РГАДА 106 по описанию датирована XIII в., однако в последнее время она была передатирована А.А. Туриловым, относящим ее к концу XIV и даже нач. XV в. [Турилов 2012]. Таким образом она оказывается одного времени со сходной с нею мартовской минеей ГИМ Син. 172.

По расположению гимнографического материала минея РГАДА 106 относится к «студийскому» типу. На каждый день в ней выписаны 1 или 2 седальна, 3 (редко 6, что вообще-то не характерно для студийских миней) вечерних стихир и канон. Некоторые памяти в этой минее также соответствуют Студийскому уставу, как, напр., Афинодор 2.03, Павел и Иулиания 4.03, Герасим Иорданский 20.03, Вениамин 31.03. В появившемся недавно первом детальном исследовании минеи РГАДА 106 К.В. Воробьев относит минею РГАДА 106 к архаическому региональному типу (по классификации Р. Кривко) и указывает на связь ее набора памятей с южно-итальянской периферийной традицией, а также с греческой литургической традицией Эпира X-XI вв. [Воробьев 2017]. Очевидно в любом случае, что эта минея представляет некоторый архаичный и мало распространенный тип служебной минеи, не получивший дальнейшего развития в славянской традиции. Тем более примечательны совпадения ТСЛ 541 с этой минеей, причем это касается не только внеканонных песнопений, а и некоторых канонов.

В. Тексты служб

Помимо «самопальных» служб-компиляций и «не стандартных» стихир и седальнов, отличаются от стандартных и несколько канонов, о некоторых из которых в Описании говорится, что «канон особый» и взят «неизвестно откуда». Речь идет о следующих службах:

1.03 – мц. Евдокия

16.03 – мч. Савин

17.03 – Алексей человек Божий

26.03 – Архангел Гавриил

⁹ (РГБ, М<узейное собр>., 1337). См.: Уханова 2016.

30.03 – Иоанн Лествичник

31.03 – Ипатий Гангрский.

Все эти памяти относятся к устойчивому составу мартовских миней, т.е. находятся в них под теми же датами, но с другими текстами и, соответственно, должны были содержаться в минее-протографе, поэтому у составителя не было необходимости прибегать к компилятивному методу и заимствовать откуда ли бы эти тексты, что он делал только в случае отсутствия (или недоступности) необходимых с его точки зрения служб.

Из указанных шести служб на данный момент не установлено только происхождение канона Савину. Тексты остальных пяти, в другой редакции (или переводе), находятся в «до-иерусалимских» славянских или в греческих минеях.

В службе Алексею человеку Божию стихиры – стандартные, а канон является единственным известным на сегодня списком славянского перевода очень редкого канона авторства патриарха Германа (VIII в.), известного по трем греческим рукописям (Sinait. gr. 906, XI в. и Sinait. gr. 611, XIV и Egerton 2743, XIII в.)¹⁰.

Канон Ипатию 8-го гласа, не встречающийся в «стандартных» славянских минеях, обнаруживается в сербской служебной минее конца XIII – нач. XIV в. ГИМ. Хлуд. 156 (лл. 25-26), где редакция текста отличается от ТСЛ 541. Этот канон соответствует канону, помещенному в греческой печатной минее.

Еще три канона (мученице Евдокии, Архангелу Гавриилу и Иоанну Лествичнику) совпадают опять же с минеей РГАДА 106 и с некоторыми другими минеями до-иерусалимского типа, хотя в двух из этих служб имеются дополнения, сделанные, скорее всего, составителем минеи ТСЛ 541.

Так, в каноне Евдокии, в тех песнях, где, очевидно, изначально не предусматривался третий тропарь (ср., напр., в РГАДА 106), составитель дополняет их из службы мц. Матроне Селунской (27.03). В аналогичной ситуации в службе Иоанну Лествичнику он обращается к своему излюбленному (использованному для 3-х русских служб) канону Феофилакту Никомидийскому (8.03), а также добавляет еще несколько тропарей, источник которых пока что не удалось установить (нельзя исключить, что в данном случае он действительно сам их написал, это, однако требует еще дальнейшего исследования). Канон Арх. Гавриилу также другой, чем положен архангелу в печатных минеях и в современной минее (Иосифов, 4-го гласа). В ТСЛ 541 для Гавриила выписан канон 6-го гласа, тот, что по современным и печатным минеям положен в этот день Богородице (инц. Начальник высших чинов световиден), что опять же находит соответствие в минеях РГАДА 106, 107, Гим Син 172, Хлуд 154.

Наличие этих нестандартных текстов в минее ТСЛ 541 указывают на то, что ее протограф относился к до-иерусалимскому типу служебной минеи и содержал ряд текстов, не получивших в дальнейшем распространения в славянской традиции

¹⁰ См. об этом подробно [Савова 2017, 90-94].

Г. РЕДАКЦИЯ ТЕКСТА

Как было сказано вначале, и редакция текстов «стандартных» служб в минее ТСЛ 541 отличается от редакции текстов в современных ей минеях. На настоящий момент мне не встретилось другой мартовской минеи с такой редакцией текста, как в ТСЛ 541.

Предварительное сравнение «стандартных» текстов минеи ТСЛ 541 на уровне лексики с другими русскими рукописными минеями этой эпохи и с печатными минеями (как было сказано, в них содержится одна и та же редакция текста) с одной стороны, и с минеей РГАДА 106 с другой показывает, что примерно в половине случаев, где ТСЛ 541 расходится с «стандартными», она совпадает с РГАДА 106.

Вряд ли правомерно предполагать, что составитель ТСЛ 541 редактировал тексты устойчивых служб на всех уровнях языка, как и маловероятно, что он сам переводил их с греческого. Скорее всего эта особая редакция содержалась в его протографе. Таким образом и на уровне редакции текста данная минея относится к какой-то потерянной(?) текстологической семье, следы которой пока не обнаружены.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, по всей видимости, составитель минеи ТСЛ 541, помимо собственно мартовской минеи, использовал несколько разных источников. Одни источники – это современные ему месяцесловы с тропарями и кондаками (типа святцев), куда уже вошли памяти русских святых (такие как Евфимий Новгородский, Арсений Тверской, кн. Феодор), которые позднее будут канонизированы на соборах 1547-1549 гг., и получившие большое распространение именно в XVI в. сборники служб русским святым, в которые на самом деле входили не только русские службы, но и службы другим особо почитаемым на Руси святым. Возможно, одним из календарных источников мог быть и Пролог, скорее всего стишной (в его русской версии, т.е. с учительной частью).

Наряду с этим, по всем указанным в начале параметрам, по которым ТСЛ 541 отличается от своих современниц – состав памятей, тексты внеканонных песнопений и целых служб – просматриваются следы источников, отражающих более архаичные и/или периферийные традиции. Некоторые памяти, очевидно, соответствуют студийскому уставу. Вместе с тем, данные месяцесловов показывают несколько более сложную картину, чем простое деление памятей на Константинопольские, Студийские и Иерусалимские. Некоторые из месяцесловов евангелий и апостолов, в которых обнаружилось памяти, присутствующие в ТСЛ 541, относятся к архаичной группе и, возможно, отражают какие-то локальные традиции¹¹. К архаичной локальной традиции восходит, по-видимому,

¹¹ Об этом подробно в [Христова-Шомова 2012] и в работах С. Вакарелийска.

и минея РГАДА 106, с который, как было показано, у ТСЛ 541 есть целый ряд пересечений.

Все это, как представляется, свидетельствует о том, что и гипотетическим основным источником минеи ТСЛ 541 был мартовский том минеи, относящийся к недошедшей до нас традиции. Вряд ли можно надеяться этот кодекс найти, скорее его можно в некоторой степени реконструировать, отделив новые наслоения от субстрата в минее ТСЛ 541. Таким образом, дальнейшее исследование незаслуженно оставленной без внимания ученых поздней весьма необычной минеи открывает вполне неожиданные перспективы в плане изучения и реконструкции архаичных и локальных пластов православно-славянской гимнографической традиции.

Библиография / References

- Воробьев 2017: Vorob'ev, K. V. (2017), K istorii bogosluženiâ akafista: martovskaâ mineâ iz tipografskogo sobraniâ RGADA, [v:] Bogoslovskij vestnik № 24-25, 2017, Вып.1-2. Serгиеv Posad, izd-vo MDA [Воробьев К. В. 2017. К истории богослужения акафиста: мартовская минея из типографского собрания РГАДА, [в:] Богословский вестник № 24-25, 2017, Вып. 1-2. Сергиев Посад, изд-во МДА].
- Живова 2016: Živova, M. V. (2016), Služba Grigoriû Velikomu v martovskoj služebnoj minee TSL 541 (XVI v.): osobyj slučaj gimnografičeskoj adaptacii, [v:] Drevnââ Rus' i voprosy medievistiki. № 66, s. 85-102 [Живова, М. В. (2016), Служба Григорию Великому в мартовской служебной минее ТСЛ 541 (XVI в.): особый случай гимнографической адаптации, [в:] Древняя Русь и вопросы медиевистики. № 66, s. 85-102].
- Живова 2018: Živova, M. V. (2018), Osobennosti sostava i mehanizmy sostavljeniâ odnoj pozdnej russkoj minei (TSL Nr 451), [v:] Fontes Slaviae Orthodoxae. 2018/2, s. 75-91 [Живова, М. В. (2018), Особенности состава и механизмы составления одной поздней русской минеи (ТСЛ №541), [в:] Fontes Slaviae Orthodoxae. 2018/2, s. 75-91].
- Иларий, Арсений 1878: Париж, Арсеній, ієромонахи (1878), Opisanie slavânskikh rukopisej Biblioteki Svâto-Troickoj Sergievoj lavry, I-III. Moskva, 1878-1879 [Иларий, Арсений, иеромонахи (1878), Описание славянских рукописей Библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, I-III. Москва, 1878-1879].
- Мельник 2018: Mel'nik, A. G. (2018), Sborniki služb russkim svâtym konca XV–XVI veka, [v:] Vspomogatel'nye istoričeskie discipliny v sovremennom naučnom znanii. Materialy XXXI Meždunarodnoj naučnoj konferencii. 12-14 aprilâ 2018 g. Moskva [Мельник, А. Г. (2018), Сборники служб русским святым конца XV-XVI века, [в:] Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXXI Международной научной конференции. Москва, 12-14 апреля 2018 г. Москва].
- Савова 2017: Savova, V. (2017), Pesni ot Kliment. Himničnata proslava na sv. Aleksij, Čovek Boži sred pravoslavnite slavâni. Sofiâ, «Paradigma» [Савова В. (2017), Песни от Климент. Химничната прослава на св. Алексей, Човек Божи сред православните славяни. София, «Парадигма»].

- Сергий 1997: Sergij (Spasskij), arh. t. I-III, Polnyj mesâceslov Vostoka. Moskva [reprint izdaniâ 1901 g.] [Сергий (Спасский), арх. т. I-III, Полный месяцеслов Востока. Москва [репринт издания 1901 г.].
- Спасский 2008: Spasskij, F. G. (2008), Russkoe liturgiĉeskoe tvorĉestvo. Moskva: Izd. sovet Russkoj pravoslavnoj cerkvi [Спасский, Ф. Г. (2008) Русское литургическое творчество. Москва: Изд. совет Русской православной церкви].
- Турилов 2002: Turilov, A. A. (2002), Rec.: Džurova A., Stanĉev K. Opisane slavânskikh rukopisej Papskogo vostoĉnogo instituta v Rime. Roma, 1997 (= Orientalia Christiana Analecta, vol. 255), [v:] Slavânovedenie. № 4, s. 117-125 [Турилов, А. А. (2002), Рец.: Джурова А., Станчев К. Описание славянских рукописей Папского восточного института в Риме. Roma, 1997 (= Orientalia Christiana Analecta, vol. 255), [в:] Славяноведение. № 4, с. 117-125.
- Турилов 2006: Turilov, A. A. (2006), K istorii stišnogo prologa na Rusi, [v:] Drevnââ Rus'.Voprosy medievistiki. № 23 (2006), s. 70-75 [Турилов, А. А. (2006), К истории стишного пролога на Руси, [в:] Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 23 (2006), с. 70-75].
- Турилов 2012: Turilov, A. A. (2012), K utoĉneniû ob"ema i sostava drevnejšego slavânskogo original'nogo gimnografiĉeskogo korpusa v drevnerusskoj tradicii (na materiale minejnyh služb, [v:] Turilov, A. A. Mežslavânskie kul'turnye svâzi èpohi srednevekov'â i istoĉnikovedenie istorii i kul'tury slavân: Ètûdy i harakteristiki. Moskva [Турилов, А. А. (2012), К уточнению объема и состава древнейшего славянского оригинального гимнографического корпуса в древнерусской традиции (на материале минейных служб, [в:] Турилов, А. А. Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. Москва].
- Уханова 2016: Uhanova, E. V. (2016), Novye atribucii drevnejših pergamennyh rukopisej: novgorodskââ mineâ XII v. osoboj redakcii. [v:] Bibliotekovedenie. T.65. Nr 4, s. 409-417 [Уханова, Е. В. (2016), Новые атрибуции древнейших пергаменных рукописей: новгородская минея XII в. особой редакции, [в:] Библиотековедение. Т. 65. № 4, с. 409-417].
- Христова-Шомова 2012: Hristova-Šomova, I. (2012), Služebniât Apostol v Slavânskata r"kopisna tradiciâ. T. 2. Izsledvane na sinaksarite. Sofiâ [Христова-Шомова, И. (2012), Служебният Апостол в Славянската ръкописна традиция. Т. 2. Изследване на синаксарите. София.
- Чистякова 2013: Ćistâkova, M. (2013), Predvaritel'nyj svodnyj katalog cerkovnoslavânskikh proložnyh tekstov. T. 1. Vil'nûs [Чистякова, М. (2013), Предварительный сводный каталог церковнославянских проложных текстов. Т. 1. Вильнюс].
- Kuliĉ, J. (1992), Ricerca sulle commemorazioni giornalieri bizantine nei menei. Tesi di dottorato. Pontificio Istituto Orientale. Roma.

ВИКТОРИЯ ЛЕГКИХ
Institut für Slawistik der Universität Wien
(Wien, Österreich)

Последование святым царственным мученикам в контексте княжеской службы

Service to Sts Royal Martyrs in the Context of the Princely Service

ABSTRACT: In 1981 Tsar Nicholas II and his family were canonized as a martyr by the Russian church abroad. In 2000, they were also canonized by the Russian church (Moscow Patriarchate) as passion bearers. Tsar Nicholas II was the last Royal saint for Russia somehow closing the circle of holy Russian princes, since the first of them SS. Boris and Gleb were also canonized as passion bearers. There are a lot of hymnography devoted to Royal Martyrs but in the article only 3 “official” services are taken in account. In the article it is made an attempt to see this service in the context of Russian princely service and in some cases to show models of creation.

KEYWORDS: hymnography, Nicholas II, new martyr, princely service

В 1981 году царь Николай II с семьей был канонизирован как мученик русской церковью за границей. В 2000 году царская семья также была канонизирована русской церковью (Московским патриархатом) как страстотерпцы. Примерно в то же время в 1981 году русской церковью за границей, а в 1992 году Московским патриархатом) была также канонизирована принцесса Елизавета. Первым литургическим текстом, посвященным царской семье, стал «Чин поминовения царственных мучеников и верных слуг их, с ними убиенных, в “День скорби” 4 (17) июля», утвержденный Архиерейским Синодом Русской Православной Церкви Заграницей после освящения брюссельского храма-памятника праведного Иова Многострадального для употребления на приходах РПЦЗ [Плякин 2014: 106], а первая служба царственным мученикам была составлена русской церковью за границей и опубликована в Монреале в Монастырской прессе в 1982 году (последняя публикация этой услуги была сделана в Афинах в 2008 году). После канонизации царской семьи МП архиепископом Амброзием (Чуровым) была подготовлена другая служба, опубликованная в Лествице в 1999 году. Эта служба была отредактирована комиссией и используется для службы в русских церквях. Еще одна служба принадлежит русской авто-

номной церкви, она была составлена отцом Нектариосом и отредактирована монахиней Марфой¹ (Сениной). Однако гимнографии, посвященной царской семье, намного больше. По подсчетам прот. М. Плякина кроме служб существуют «канон, отдельно четыре тропаря и три кондака и пять акафистов в честь всех семи святых царственных страстотерпцев, две службы, канон, молитва и девять акафистов святому Николаю II, служба, отдельный тропарь и два акафиста святой Александре, служба, отдельно два тропаря и кондак, молитва и акафист святому Алексию, общий тропарь всем страстотерпицам-царевнам, служба и два акафиста святой Ольге, два акафиста святой Татиане и по одному акафисту святым Марии и Анастасии» [Плякин 2014: 119-120].

Прот. Плякиным была рассмотрена содержательная сторона канонической и неканонической гимнографии, посвященной царской семье, поэтому целью этой статьи является сравнение трех служб, а также выявление возможных моделей и сравнение с некоторыми «неофициальными правилами» составления так называемых «княжеских» служб.

Первая версия, которая принадлежит русской церкви за рубежом, в каком-то смысле ближе всего к княжеской службе не только потому, что она первая, но и потому, что русская церковь за границей всегда была строго монархической. Приведем ее содержание²:

На Господи возвахъ, стихиры на 8, глас 6. Подобен: Всю отложивше.	Яже издревле святая Русь егда начать отступати отъ Создателя и Бога своего,
	Егда ты, царю мучениче, отъ богоборцевъ заключень бывъ,
	Воспѣваемъ тя, царю мучениче, и многострадальный страстотерпче,
Ины стихиры, гласъ 6. Подобен: Всю отложивше.	Боговѣнчанная мученице, святая царице Александро,
	Велія вѣра твоя, святая мученице царице Александро,
	Святый мученикъ царевичъ Алексій, возлюби силу крестную.
Слава, глас 8.	Святїи мученицы Христовы, царевны Ольго, Татиано, Маріе и Анастасіе,
	Богоизбранная преподобномученице княгине Елисавето,
	Царь Небесный за челоуѣколюбіе на земли явися,
богородичен	Царь Небесный за челоуѣколюбіе на земли явися,
Премудрости Соломони чтение	Праведныхъ души въ руцѣ Божіей, и не прикоснется ихъ мука
Царствъ третиихъ чтение	Ста Соломонъ предъ лицемъ олгаря Господня, предъ всѣмъ соборомъ израилевымъ

¹ Сейчас Кассией.

² Цит. по Афинскому изданию: Сиднев 2008: 1-29.

Пророчества Исаиина чтение	Да возрадуется душа моя о Господѣ, облече бо мя въ ризу спасенія
На литіи стихира храма: и мученикомъ стихирь, гласъ 3	Слава истинная страданіе есть, * тако бо рече Господь:
Слава, глас 8	Не суть совѣти Божіи, якоже совѣти челоувчестіи,
богородичен	Безневѣстная Дѣво, Яже Бога неизреченно зачещи плотію,
На стиховне стихирь, глас 8. Подобен: О преславнаго чудесе.	Не о славъ царства земнаго попеченіе имѣлъ еси, славный мучениче царю Николае, Яко агнецъ незлобивый, веденъ бысть царь мученикъ Николай на убіеніе, Сія исповѣдаху святіи царственніи мученицы предъ неповинною смертію за Христа,
Слава, глас 6:	Кто изречеть труды твоя и страданія?
богородичен	Творецъ и избавитель мой, Пречистая,
Аще бдѣніе совершается: тропарь дважды, Богородице Дѣво единожды. Аще полиелей: Тропарь, гласъ 5:	Царства земнаго лишеніе, узы и страданія многоразличныя,
Слава, и ныне: богородичен	Радуйся двери Господня непроходимая, радуйся стѣно, и покрове притекающихъ къ Тебѣ
НА УТРЕНИ:	
На Богъ Господь, тропарь святыхъ, дважды: Слава: тропарь св. преподобномученице княгине Елисавете, гласъ 4-й:	Кротость и смиреніе и любовь вселивши въ душу свою, усердно послужила еси страждущимъ,
По 1-й кафизме седален, глас 7	Трижды отвергся Петръ, но принесе слезы покаянія,
Слава, и ныне: богородичен	Молитву приѣмши отъ насъ, въ кровь Твой, Пречистая Дѣво, прибѣгающихъ,
По 2-й кафизме, седален, глас 7	Съ любовію велію къ неблагодарнымъ людемъ, принеслъ еси себе, великій стратотерпче царю,
Слава, и ныне: богородичен	Ужасно чудо зачатія и несказанень образъ рождества
По полиелеи, седален, глас 7:	Егда ты, царю мучениче Николае, царскій престоль воспріялъ еси,
Слава, и нынѣ, богородиченъ	Пречистая Дѣво, помилуй насъ, прибѣгающихъ вѣрою къ Тебѣ милосерднѣй,
Стихиря по 50-м псалме, гласъ 6-й:	Велію вѣру и дивное терпѣніе, и любовь ко врагомъ стяжалъ еси,
канон молебный Богородице, со ирмосом на 6 и святому на 8.	
Канонъ, плачь царя мученика, егоже краестрочіе: Пощади, Боже, люди согрѣшившія. Гласъ 2	Поруганіе зря и разореніе земли своея отъ безбожныхъ врагъ, плакася изъ глубины сердца благочестивый царь,

По 3-й песне кондак св. мученице княгине Елисавете. Глас 4	Отъ славы царственныя, вземши крестъ Христовъ, прешла еси къ славъ небеснѣй, молящися за враговъ
седален, глас 7	Страстотерпице святая княгине Елисавето, егда ты живу во Алапаевскую шахту ввергоша,
По 6-й песни кондакъ, гласъ 6	Надежда царя мученика съ царицею и чады и слуги укрѣпи,
икос	Зря вѣру Христову благочестивымъ царемъ во странѣ Россійстѣй укрѣпляему,
По 9-й песни светилен, глас 2	Страдавшій Тебе ради царственнѣи мученицы, Христе, многія муки претерпѣша,
На хвалитехъ стихиры, глас 3	Агнцы чистыя приведостеса ко Владыцѣ, страстотерпцы царственнѣи мученицы,
	Раны ваша и язвы, славнѣи царственнѣи мученицы, язвы грѣховныя исцѣляютъ всѣхъ вѣрныхъ,
	Лютыми ранами и страданьми мучими, святѣи царственнѣи страстотерпцы, не отвергостеса истинныя Жизни Господа нашего,
Слава, глас 6	Молитвами, Христе, святыхъ мученикъ Твоихъ, убиенныхъ за вѣру въ Тя, Великихъ князей
богородичен	Богородице, Ты еси лоза истинная, возрадившая намъ плодъ живота

Эта служба сильно отличается от обычных княжеских служб. В ней мы видим много биографических фактов и сосуществование гимнографической традиции с реалиями начала 20-го века. Этот способ сочинения исключает обычное в княжеском служении объединение других княжеских песнопений или сочинение строго по образцу. Действительно, в службе мы не видим прямых заимствований. Тем не менее мы можем увидеть некоторую связь с княжескими службами и особенно с княжескими мучениками. Царь Николай II как последний русский царственный святой собрал в своем каноническом образе характеристики некоторых святых князей. В довершение всего он и его семья были канонизированы как мученики и страстотерпцы, точно так же, как первые русские святые князья Борис и Глеб.

Прежде всего, можно увидеть типичное для «княжеских служб» подчеркивание в службе царского происхождения царя-мученика «Егда ты, царю мучениче, отъ богоборцевъ заключенъ бывъ ...»³ (вторая стихира второго гласа на «Господи воззвах»), «Боговѣнчанная мученице, святая царице Александро...» (первая стихира шестого гласа на «Господи воззвах»), «Святѣи мученицы Христовы, царевны Ольго, Татіано, Маріе и Анастасіе ...» (третья стихира шестого гласа на «Господи воззвах...») и т.д. Родственная и духовная связь со святыми князьями также отмечена в службе, например, в седалище 7-го гласа после пер-

³ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 4.

вой кафизмы мы видим строку «якоже сродницы его благовѣрнии князи Борисъ и Глѣбъ...»⁴, но род в этой службе понимается шире, так как подчеркивается духовное родство царя не только со святыми князьями, но и со всеми русскими святыми. Русский царь в отличие от святых князей – правитель не одного города, а всей Русской земли, и царь объединен с этой землей и со всеми святыми России: «Яже издревле святая Русь егда начат от отступати отъезд Создатель и Бога своего, долготерпѣливый Господь послать многія праведныя мужи и пророки, отъ нихже послѣдній бысть святой праведный пастырь Кронштадтскій Іоаннь, призывая грѣшныя къ покаянію...»⁵ (первая стихира 6-го гласа на «Господи воззвах»). Последний царь как помазанник Божий неотделим от своей страны.

Большим отличием святого Николая II от других святых князей является то, что он был последним царем и отрекся от престола, поэтому трудно видеть его покровителем княжеского рода, но он по-прежнему остается заступником для своей страны: «Господи, подаждь страждущей странѣ Россійстѣй, предствительствомъ великаго страсотерпца царя мученика отъ богоборныхъ избавленіе и возставленіе престола православныхъ царей...»⁶ (вторая стихира второго гласа на «Господи воззвах»).

Последний русский царь и вся царская семья были канонизированы, как мученики русской церковью за границей и как страсотерпцы московским патриархатом. Но даже если первая канонизация и первая служба почитают его как мученика, время от времени он называется страсотерпцем, и это проводит, вероятно, самую важную параллель с первыми русскими страсотерпцами Борисом и Глебом⁷. Последний царь был убит по политической причине и не сражался против своих убийц точно так же, как свв. Борис и Глеб, которые также были убиты по политической причине и отказались бороться со своим братом. Эта параллель важна для службы, и мы можем видеть ее на нескольких уровнях.

Помимо прямого сравнения с Борисом и Глебом в седалине по первой кафизме «якоже сродницы его благовѣрнии князи Борисъ и Глѣбъ...»⁸ мы видим те же модели сравнения в службе. Вторая стихира 8-го гласа на стиховне начинается со слов «Яко агнецъ незлобивый, ведень бысть царь мученикъ Николай на убіеніе»⁹, первая стихира 3-го гласа на «Хвалитех» «Агнцы чистыя приведостеся ко Владыцѣ, страсотерпцы царственнии мученицы, Того молити спас души наша»¹⁰. В стихире-славнике 6-го гласа есть сравнение с Авелем «да получиши

⁴ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 5.

⁵ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 6.

⁶ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 5.

⁷ К этому же выводу независимо от меня пришел Энрике Мартинес, представивший свой доклад, посвященный образу мученичества на седьмых Хиландарских чтениях в июне 2018.

⁸ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 13.

⁹ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 10.

¹⁰ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 24.

славный мученический вѣнецъ на небесѣхъ, Авелеву вѣнцу подобный»¹¹. Сравнение с Авелем широко распространено в службе свв. Борис и Глеб. Более того, существует цепочка сопоставлений, которая выводит нас из Ветхого Завета в Новый Завет: Авель-невинный ягненок-Христос, свв. Борис и Глеб. Мы видим ту же цепочку на службе царской семье.

Второй способ показать эту параллель – это составить новое песнопение с похожим зачалом. Например, тропарь святому Николаю II 5-го гласа начинается с темы лишения земного царства: «Царства земнаго лишение, узы и страдания многоразличныя кротко претерпел еси, свидетельствовав о Христе даже до смерти от богоборцев, страстотерпче великий Боговенчанный царю Николае, сего ради мученическим венцем на небесех, венча тя с царицею и чады и слуги твоими Христос Бог, Егоже моли помиловати страну Российскую и спасти души наша»¹².

Похожее зачало мы видим в стихире на литии 4-го гласа свв. Борису и Глебу¹³: «Аще земнаго царствиа новии Каин богоненавистник и братоненавистныйи убииствении лиши вас, Христось же непреходящее и бесконечное царство вам даровал еси, Емуже со аггелскими воинствы предстоащи, молитися спасти любовию поющих всчестную (и многопразднственную память вашу)»¹⁴.

Эта тематика распространена в службах мученикам, особенно княжеского происхождения. Подобное зачало мы встречаем и в третьем тропаре шестой песни канона 6-го гласа св. Михаилу Тверскому: «Княжение земное оставльше, и царское украшение восприять венецъ из Божиа владычня десница и съ аггелы ликуеши молита нас чтущая твою паметь»¹⁵.

Этот мотив повторяется и в других песнопениях службы, например, в первой стихире на стиховне 8-го гласа: «Не о славѣ царства земнаго попеченіе имѣлъ еси, славный мучениче царю Николае, егда вѣнчаніе на царство и муромъ помазаніе восприялъ еси, но помышлялъ еси о славѣ Божіей и о царствѣ небесномъ»¹⁶.

Тема Каина и Авеля в службе свв. Борису и Глебу связана с темой праведных и неправедных правителей. Это особо подчеркивается как в собственно гимнографии, так и в паремиях, где Святополк сравнивается не только с Каином, но и с Антиохом, данным Богом народу за грехи. Эта же тема становится основной в службе царственным мученикам. Неправедное безбожное правительство большевиков противопоставляется боголюбивой и кроткой царской

¹¹ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 11.

¹² Цит. по изданию: Сиднев 2008: 12.

¹³ Стихира относится к правленной, так называемой «пахомиевой» редакции службы. (подробнее см. Абрамович 1910).

¹⁴ Цит. по Трефологу русским святым XVI в. из Троицко-Сергиева собрания РГБ (РГБ, ф.304, л. 498).

¹⁵ Цит. по Трефологу русским святым XVI в. из Троицко-Сергиева собрания РГБ (РГБ, ф. 304, № 619. л. 32 об.)

¹⁶ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 10.

семье, а царь становится не просто мучеником за веру, а искупителем¹⁷. Приведем в качестве примера второй тропарь первой песни канона царственным мученикам: «О како земля русская, прежде славная въ мірѣ и благоденствующая, плѣнена бысть отъ богоборцевъ; вси дружащія съ нею отвергошася ея, быша ей врази. Отринуль естъ Господь царя и князя и священника. Виждь, Господи, призри и помилуй»¹⁸.

Как искупитель, царь-мученик повторяет страсти Христовы и таким образом отречение царя от престола в службе становится не ошибкой, а Божественным искуплением царя, возвращающего свой народ к христианству.

Уже упоминавшееся «Яко агнецъ незлобивый, веденъ бысть царь-мученикъ Николай на убіеніе» сходно с описанием Страстей Христовых. Таким образом через эту параллель становится понятно, почему царская семья была канонизирована не как страстотерпцы, а как мученики за веру. В качестве примера приведу стихирь на «Хвалитех»: «Раны ваша и язвы, славніи царственніи мученицы, язвы грѣховныи исцѣляютъ всѣхъ вѣрныхъ, святіи страдальцы Господни, многому терпѣнію научающе»¹⁹; «Лютыми ранами и страданьми мучими, святіи царственніи страстотерпцы, не отвергостеся истинныя Жизни Господа нашего, ни богоборцевъ устрашистеся, тѣмже молитвами вашими всѣхъ насъ утвердите»²⁰.

Богобоязненный царь противопоставляется безбожникам-большевикам именно как мученик за веру. В связи с этим особенно интересно то, что св. княгиня Елизавета, основавшая Марфо-Мариинский монастырь и ставшая его настоятельницей, последовательно называется только страстотерпцей. Возможно, это было сделано чтобы подчеркнуть главную параллель Николая II, принесшего себя в жертву за свой народ, и Христа, который принес себя в жертву чтобы спасти человечество. Например, мы видим этот мотив в славнике 6-го гласа: «Страстотерпче великій и мучениче царю Николае, тяжкое бремя власти воспріяль еси, не славы ради, но яко христіанскій царь и слуга Христовъ, пекийся о пользѣ народа, множество скорбей претерпѣвъ»²¹.

Николай II был канонизирован вместе со своими детьми, и он был последним царем. Это дает нам еще одну важную параллель с князем Владимиром – даже если князь Владимир нигде не упоминается, и мы не видим никаких заимствований или упоминаний о нем, у нас есть апостольская параллель, так как Николай II сравнивается с апостолом Павлом, как в третьей стихире 2-го гласа на «Господи возвах»: «понеже всѣхъ въ сердцѣ, если бы вы приняли всех в своем сердце, как апостол Павел»²². Даже если первая параллель довольно ясна, есть скрытая, так как святой Владимир был канонизирован как равный апостолу и сравнивался с апостолом Павлом, как в тропаре 4-го гласа «И обретѣ

¹⁷ Подробнее о том, как это переросло в царебожие см. в статье М. Плякина [Плякин 2014].

¹⁸ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 15.

¹⁹ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 24.

²⁰ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 24-25.

²¹ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 11.

²² Цит. по изданию: Сиднев 2008: 5.

бесцѣннии бисерь Христа, избравшаго тя, яко втораго Павла»²³. Последний император также сравнивается не только с апостолом Павлом, но и со вторым верховным апостолом Петром, который трижды отрицал Христа. При этом последний император уподоблен скорее самому Христу, а не апостолу, так как он отрекся от престола, но не отрекся от Христа. Приведу в качестве примера седален 7-го гласа: «Трижды отвергся Петръ, но принесе слезы покаянія, и абіе помилованъ бысть и возведень въ чинъ первоверховнаго апостола. Царь же и великій страстотерпецъ Николай аще и отречеса отъ престола, видя окрестъ себе измѣну и боязнь и обманъ, и разумѣя, яко вси ближніи военачальници и народъ отрекошася отъ него, онъ же не отречеса отъ Христа, ни отъ любви къ народу своему»²⁴.

Интересно, что именно в седалне, где император сравнивается с апостолом Петром, упоминаются свв. Борис и Глеб. Борис и Глеб не были равны апостолам, но эта параллель часто использовалась почти во всех текстах, посвященных свв. Борису и Глебу. Итак, мы получили новую параллель Владимир – Павел Страстотерпцы Борис и Глеб – апостолы Николай II – Павел, Петр – Христос – Царская семья – апостолы. В службе очень много почти точных цитат из Библии, при этом используются как Ветхий, так и Новый Заветы. В издании о. Андрея Сиднева многие цитаты указаны в самом тексте: «Приближаются бо Мнѣ людіе сіи усты своими, сердце же ихъ далече отстоитъ отъ Мене» (Ис. 29, 13) (1-й тропарь 4-й песни канона)²⁵; «Широкій путь грѣха, вводяй въ погибель, и мнози суть входящіи имъ, (Матѳ. 7, 13) рече Господь» (1-й тропарь 9-й песни канона)²⁶.

Указание на источник цитаты встречается в тексте службы только в случае прямых цитат, однако в тексте можно найти и скрытые цитаты, предлагающие нам параллели с Евангелием. Например, стихира 6-го гласа на «Господи воззвах» начинается словами «Велія вѣра твоя, святая мученице царице Александро»²⁷. Эти слова были сказаны Христом самаритянке, и хотя эти слова имеют отношение к царице Александре, немецкой принцессе, ставшей православной святой, это еще одно скрытое указание на параллель царя-мученика и Христа. Далее в тексте этой же стихире идет еще одна Евангельская цитата: «глаголала еси сице: да уготовимъ себе къ срѣтенію небеснаго Жениха»²⁸, проводящая параллель между царицей Александрой и одной из семи мудрых дев.

Анализируя каноны и акафисты царственным мученикам, прот. Максим Плякин отмечает нарастающее уподобление царя-мученика Христу [Плякин 2014: 106 и след.] и развитие «царебожия». Несомненно, настолько прямого уподобления Христу в княжеских службах найти сложно, однако если мы посмотрим на текст службы первым князьям-мученикам Борису и Глебу, мы уви-

²³ Цит. по изданию: Милютенко 2008: 368.

²⁴ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 12-13.

²⁵ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 18.

²⁶ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 23.

²⁷ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 6.

²⁸ Цит. по изданию: Сиднев 2008: 6.

дим скрытую параллель, проявляющуюся в уподоблении свв. Бориса и Глеба Авелю, а через него агнцу и Христу, а также в построениях некоторых песнопений по модели богослужения и Постной и Цветной Триоди (стихира, построенная по модели стихир Входа Господня в Иерусалим и кондак, построенный по модели пасхального кондака). Это сравнение скрытое, неявное, и в последующих службах святые князья сравниваются с мучениками, апостолами, целителями, а не с самим Христом. Однако эта неявная параллель показывает, что идея сравнения невинно убиенных князей с Христом-искупителем, хоть и выражена в службе царственным мученикам в искаженном виде, но все же восходит к истокам княжеской службы. Кроме того, именно в службе свв. Борису и Глебу мы можем видеть факты их жития, в то время как в последующих службах биографически подробности упоминаются намного реже. Таким образом служба последнему царю, комбинирующая канонические правила и исторические реалии, стилистически неявно связана со службой первым русским князьям, как бы образуя завершение в истории русской княжеской службы. Заметим, что к службе свв. Борису и Глебу обращались не только при создании последующих княжеских служб, но и при создании официально не канонизированных представителей дома Романовых, например, в службе императору Павлу I²⁹.

Вторая служба царственным мученикам была написана на базе уже существующей, однако сильно переработана. Из службы, составленной РПЦЗ для первой редакции были взяты три стихир из второго цикла стихир на «Господи воззвах» 6-го гласа и тропарь 5-го гласа, во второй редакции этот тропарь был заменен. Приведем ее содержание³⁰.

На великой вечерни	
<i>на Господи воззвах, стихир на 8, глас 2. Подобен: Егда от древа тя:</i>	Егда на царство венчание восприял еси, помазаниче Николае,
	Егда на Руси начася тяжкаго испытания время,
	Егда от престола поневоле уклонился еси,
	Егда наста гонение, заточение и поношение,
<i>ины стихир, глас 6. Подобен: Всю отложивше</i>	Всю отложивше на небесех надежду, сокровище некрадомо себе святии мученицы сокровищствоваша
	Все житие твое во Христе есть, боговенчанная мученице, святая царице Александро новая!
	Вси святии царвенномученицы, невесты Христовы: Ольго и Татиано, Марие и Анастасие
	Всю возложивый веру свою на Господа, возлюби силу крестную, святыи мученице царевичу Алексие
<i>слава, глас 6</i>	Кто труды твои не ублажит во славу Божию, о Царю мучениче Николае; кто не воспоеет бездну страданий твоих

²⁹ Эту службу можно увидеть на сайте «Исповедник».

³⁰ Цит. по изданию: Лествица 1999: <http://www.wco.ru/biblio/books/sluzhba1/main.htm>.

<i>богородичен</i>	Кто Тебе не ублажит, Пресвятая Дево; кто ли не воспоет Твоего Пречистаго Рождества
<i>Премудрости соломоновы чтение</i>	Праведных души в руке Божией, и не прикоснется их мука
<i>Царств третьих чтение</i>	Ста Соломон пред лицом олтаря Господня пред всем собором Израилевым и воздвиже руке свои на небо
<i>Пророчества Исаина чтение</i>	Дух Господень на мне, егоже ради помаза мя, благовестити нищим посла мя, изцелити сокрушенные сердцем
<i>на литии стихира храма: Таже стихирь святых, глас 5</i>	Радуйся, Николае царю мучениче, всех в сердце своем вместилище, алчущаго насыщение
<i>стихира, глас 8</i>	Добродетельми просветил еси душу и ум: тем рогом елеа свыше излианным на царский твой верх, помазует тя духом, Богоносе
<i>стихира, глас 6</i>	Еже от Бога тебе, святые, врученный скипетр со тщанием и любовию хранил еси, но взирая на предательство ближних, на Голгофу твою возшел еси
<i>слава, глас 8</i>	Ныне Сын Человеческий прославися, глаголет Господь. Сея славы крестныя сподобишася царственнии мученицы
<i>богородичен</i>	Приидите, вси вернии, и купно соборы сотворше, возопиим Державней Владычице и тако к Ней возглаголем
<i>На стиховне стихирь, глас 4</i>	Сострашием велиим ты, стрототерпче святыи, царю Николае, рекл еси: аще потребна есть жертва за люди, аз жертва сия да буду
	Не суть совети Божии, якоже совети человечестии, глаголет Господь, сего бо смиряет и сего возносит, Господь мертвит и живит
	Не прикасайтесь помазанным моим, глаголет Господь Вседержитель. Нечестивии же убиша боговенчаннаго царя, глаголя: се наследник, убием и его, да будет наследие наше
<i>слава, глас 6</i>	Егда отверзе ангел печать пятаю откровения, явишася избивеннии за слово, ты же, царю мучениче, во главе сонма страстотерпцев новых
<i>богородичен</i>	Да откриеши нам всем множество твоея милости и благодати беспредельную пучину, грехи рабов Твоих вся изглади
<i>тропарь, глас 5</i>	Царства земнаго лишение, узы и страдания многоразличныя кротко претерпел еси
<i>ин тропарь, глас 4</i>	В подобие жертве Христове, яко агнец непорочный, волею заклан бысть за отступление народа твоего, царю мучениче Николае
<i>на утрени.</i>	
<i>по 1-ом стихословии седален глас 8</i>	Попечение имел еси о чистоте духа православнаго, боговенчаннаго царю Николае, от апостол через древнюю Византию святей Руси преданнаго

<i>богородичен</i>	В поношении устен и во обдержании языком есмы, вси бо преогорчихом Царя, Сына Твоего, и Той посети ны прещением Своим
<i>по 2-ом стихословии седален, глас 4</i>	Православие, самодержавие и народность исповедал еси во спасение Руси
<i>богородичен</i>	Востани, Владычице, и облечется Сион в крепость свою, и вода желчная от полыни будет нам яко мед, напитаемся
<i>по полиелей седален, глас 8</i>	Егда богомерзтии мучителие твои заточиша тя с царицею, чады и верными слуги твоими, тогда помяну Господь Давида и всю кротость его
<i>богородичен</i>	Вострубим трубою песней, воспоим согласно Заступнице страны нашея, Царице Богородице
<i>по 50 псалме стихира, глас 6</i>	Наследниче Божий, страстотерпче Христов, угодниче Господень, царю Николае!
<i>канон молебный Богородицы со ирмосом на 6</i>	
<i>Канон святых, глас 1-й</i>	Венценосче, у престола Христова, царю мучениче Николае,
<i>по 3-й песни седален, глас 4. Подобен Скоро предвари</i>	Множайшии от сродник наших отвратишася Божия помазанника во смутное время новое
<i>богородичен</i>	Умоли, милосердная Мати Света, Сына Твоего и Бога нашего
<i>по 6-й песни</i>	Мирликийскому предстателю, благоверный царю, подражатель показалася еси
<i>икос</i>	Славою и богатством благочестия, и багрянницею многоценною украшен, и диадимую и венцем увязен
<i>синаксарь</i>	Сия отрасль благочестиваго корене Николай воспитан бе царствующею четою во благоговении и страсе Божиим
<i>по 9-й песни светилен</i>	Свету невечернему предстояще, страстотерпцы святии царственнии
<i>богородичен</i>	Незаходимаго света носило, Приснодево, просвещшаго сидящих во тме неведения и прелести
<i>на хвалитех стихиры, на 4, глас 8. Подобен: О преславнаго чудесе</i>	<p>О царю боговенчанный Николае, славный служителю святых церкве</p> <p>О преславнаго чудесе! Святая мученице Александро, в горцем заточении от богоборцев бывши и чающи смерть за Христа</p> <p>О Алексие, царевичу страстотерпче, от молодых ногтей, в душе смиренного и простаго сердца глагола: егда имам быти царь, да не обряжутся нищии и обездоленнии</p>
<i>слава, глас и подобен тойже</i>	О помазанниче Божий Николае! Христиан еси ты похвала и Христа слава
<i>богородичен</i>	О преславнаго чудесе! Небесе и земли Царице, от святых сродников наших умоляемая

В этой службе продолжается параллель последнего царя Христу, например, через Евангельские цитаты «Не прикасайтесь помазанным моим, глаголет Господь Вседержитель. Нечестивии же убиша боговенчаннаго царя, глаголя: се наследник, убием и его, да будет наследие наше»³¹, однако здесь есть и более привычные параллели, и первая, которая бросается в глаза – это неявное уподобление последнего императору св. Николаю Мирликийскому. Это мы можем видеть в использовании песнопений свт. Николаю как модели.

Например, стихира по 50-м псалме переработана из славника святителю, часто используемого как стихира по 50-м псалме и встречающегося как в службе на Успение, так и в службе на Перенесение мощей свт. Николая.

Стихира 6-го гласа по 50-м псалме свт. Николаю ³²	Стихира 6-го гласа по 50-м псалме Николаю П ³³
<i>Наслѣдниче Божии и съпричастниче Христовъ,</i>	<i>Наследниче Божий, страсотерпче Христов,</i>
<i>слуго Господень, святе Николае,</i>	<i>угодниче Господень, царю Николае!</i>
<i>по имени твоему тако и житие твое</i>	<i>По имени твоему тако и все житие твое.</i>
просия бо со сединами разумъ,	Сего ради врази твои не можаху сокрыти славу твою.
свѣдѣтельствоваше свѣтлость лица твоего душевное незлобие,	Кротость твоя молчаливая бе во страданиях твоих,
извѣствоваше кротость слова молчаливое,	просящи не мстити за себе.
<i>жизнь твоя славна</i>	<i>Жизнь твоя врагами Руси святой оклеветана,</i>
<i>и успение со святыми,</i>	<i>кончина же твоя с мученики святыми славна,</i>
<i>моли о душах наших.</i>	<i>моли о душах наших.</i>

Мы видим, что стихира сильно переработана, однако не только инципит остался практически без изменения, но и сохранена основная структура песнопения, а главные изменения касаются строк в середине стихир.

В первой строке кондака царь-страстотерпец напрямую уподоблен свт. Николаю Мирликийскому, причем далее текст с небольшими добавлениями повторяет структуру кондака свт. Николаю Мирликийскому:

кондак свт. Николаю 3-го гласа. Подобен: Дѣва днесь ³⁴	Кондак 4-го гласа царю-страстотерпцу Подобен: Дѣва днесь ³⁵
В Мирехъ, святе, святитель явися,	Мирликийскому предстателю, благоверный царю, подражатель показался еси,

³¹ Цит по изданию: Лествица 1999.

³² Цит. по декабрьской Минее XVI в. из Троицко-Сергиева собрания РГБ (РГБ, ф. 304, № 510. Л. 73 об.).

³³ Цит по изданию: Лествица 1999.

³⁴ Цит. по декабрьской Минее XVI в. из Троицко-Сергиева собрания РГБ (РГБ, ф. 304, № 510. Л.84 об.- 85).

³⁵ Цит по изданию: Лествица 1999.

<i>Христово бо, преподобне, Еуангелие исполнь,</i>	<i>Христово бо евангелие исполнив.</i>
<i>положилъ еси душу свою за люди своя</i>	<i>Положил еси душу твою за люди твоя</i>
<i>и спаслъ еси неповинныя от смерти,</i>	<i>и спас еси повинныя, паче же от неповинныя смерти,</i>
<i>сего ради освятися</i>	<i>сих ради мученическою кровию освятился еси,</i>
<i>велии таинник Божия благодати</i>	<i>яко великомученик церкви Христовы.</i>

Икос к кондаку отличается от икоса свт. Николаю и построен по принципу ико-сов акафиста: «Славою и богатством благочестия, и багряницею многоценною украшен, и диадимом и венцем увязен, милостию же и правдою паче сих просияв, истинен же беззловив и добродетелию украшен яко воистинну, и благодатию сияя, темже тя ублажаем тако: Радуйся, правило веры. Радуйся, образе кротости и смирения. Радуйся, долготерпение неоторимое. Радуйся, безстрастие непоколебимое. Радуйся, любовь к Богу просиявый. Радуйся, к людям своим любовь преизобильная. Радуйся, Сербстей страны защитниче крепкий. Радуйся, за Рос-сийскую землю жертво усердная. Радуйся, образе мученическа кончины вер-ным показавый. Радуйся, подвигоположнику Христу подражавый. Радуйся, об-разе царем православным. Радуйся, прославленный Царем Небесным. Радуйся, святе Николае, боговенчаный царю и великомучениче церкви Христовы»³⁶.

Однако первый хайретизм явственно отсылает к самому известному тропарю свт. Николаю, ставшему общим тропарем «Правило веры и образ кротости»: «Радуйся, правило веры. Радуйся, образе кротости и смирения».

Кроме того, первый тропарь канона также построен по модели первого тро-паря канона свт. Николаю Мирликийскому:

первый тропарь первой песни канона свт. Ни- колаю ³⁷	первый тропарь первой песни канона царю- страстотерпцу канона ³⁸
Вънченоксец престолу Христову,	Венченосче, у престола Христова,
премудре Николае,	царю мучениче Николае,
предстоя со ангельскими чиньми,	предстоя с мученическими лики с царицею, чады и слуги,
просвъщение ми даруй,	просвещение нам даруй,
озаряюща душа моя омрачение,	озаряющее души наша омрачение и бесчув- ствие,
яко да восхвалю, радуюся, твою, преблаженне, память.	яко да восхвалим радостно вашу блаженную память.

³⁶ Цит по изданию: Лествица 1999.

³⁷ Цит. по декабрьской Минее XVI в. из Троицко-Сергиева собрания РГБ (РГБ, ф. 304, № 510. Л. 74 об.).

³⁸ Цит по изданию: Лествица 1999.

Изменения в тропаре минимальны, кроме того, это именно первый тропарь канона, поэтому модель становится особенно заметной.

Еще один важный момент – начало Синаксаря по 6-й песни «Сия отрасль благочестиваго корене Николай воспитан бе царствующею четою во благоговении и страе Божием». Образ отрасли благочестивой ветви достаточно распространен в гимнографии, но именно в княжеской гимнографии он является одним из маркирующих моментов, соединяя весь княжеский род образом древа.

Царь-страстотерпец все еще показан как жертвенник за свой народ. В стихирах 4-го гласа на стиховне мы видим прямое указание на его жертву, как, например, в первой стихире: «Сострастием велиим ты, стрототерпче святыи, царю Николае, рекл еси: аще потребна есть жертва за люди, аз жертва сия да буду. Больши сея любве никтоже имать, глаголет Господь, аще кто душу свою положит за други своя: сего ради услыша тя Господь в день печали твоея и помяну жертву твою и всесожжение твое тучно есть, да даст Он ти по сердцу твоему и весь совет твой исполнит, во спасение людей твоих»³⁹. В третьей стихире это дается завуалированно через притчу Христа: «Не прикасайтесь помазанным моим, глаголет Господь Вседержитель. Нечестивии же убиша боговенчаннаго царя, глаголя: се наследник, убием и его, да будет наследие наше. Обаче не наследиши землю благих, якоже кроцыи жертвы их, но смерть бесконечную. Ты же, святыи мучениче Алексие наследниче, моли Бога о нас, да наследствуим и мы с тобою царство небесное»⁴⁰. В Евангелии эта притча рассказана фарисеям, которые поняли, что Христос говорит о них и о себе. Таким образом основная мысль первой службы - сравнение с Христом – также присутствует в службе Московского Патриархата, однако по сравнению со службой РПЦЗ она не так сильно подчеркивается.

Служба была сильно переработана и одобрена Священным Синодом 26 декабря 2001 года. Приведем ее содержание:⁴¹

<i>На великой вечерни</i>	
<i>на Господи возвах, стихиры на 8, глас 2. Подобен: Егда от древа тя:</i>	Егда на царство российское венчашеся, помазанииче Николае,
	Егда на святей Руси тяжкаго испытания время наста,
	Егда мнози беззаконницы и вожди людстии восхотеша востати на веру,
	Егда наста гонение, заточение и поношение,

³⁹ Цит по изданию: Лествица 1999.

⁴⁰ Цит по изданию: Лествица 1999.

⁴¹ Этот вариант службы можно найти, например, на сайте «Азбука». Цитируется с сайта <http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon534.htm?id=534>.

<i>ины стихиры, глас 6. Подобен: Всю отложивше</i>	<p>Все упование на Бога возложивше, святїи царственнии страстотерпцы, образ терпѣния и страда́ния всей земли Россійстей явїстеся</p> <p>Все благоче́стие твоѣ во Христѣ бысть, святая́ мученице царїце Алексáндро Россійская, прешлá бо еси́ от Лютеровы вѣры к Правослáвию,</p> <p>Плод благослáвен молїтв Сарóвскаго чудотворца и ча́емый наследник царственных родителей быв, надежда, слава и упование Россїи,</p> <p>Дщѣри царевы, святы́я мученицы дѣвы, истинныя невѣсты Христовы Ольго, Татиáно, Марїе и Анастасїе, вы, яко мудрыя евангельския дѣвы, елѣй милосердія в душа́х прїсно хранящия,</p>
<i>слава, глас 6</i>	Союзом любви́ Христовы связуеми, седмочїсленнии царственнии страстотерпцы, поношения́ и убиения́ не убоявшеся,
<i>богородичен</i>	Кто Тебе не ублажит, Пресвятая Дево; кто ли не воспое́т Твоего Пречистаго Рождества
<i>Премудрости соломоновы чтение</i>	Праведных души в руце Божией, и не прикоснется их мука
<i>Царств третьих чтение</i>	Ста Соломон пред лицем олтаря Господня пред всем собором Израилевым и воздвиже руце свои на небо
<i>Пророчества Исаина чтение</i>	Дух Господень на мне, егоже ради помаза мя, благовестити нищым посла мя, изцелити сокрушенныя сердцем
<i>на литии стихира храма: Также стихиры святых, глас 5</i>	<p>Не прикасайтесь пома́занным Мойм, глаголет Господь Вседержитель. Богопротївницы же боговенчаннаго царя́ убиша</p> <p>Совети́ Божїи не суть яко совети́ чело́вечестии, глаголет Господь Вседержитель, о́ваго бо смиряет, о́ваго же возно́сит, о́ваго же мертвїт и о́ваго живїт, возставляет от земли́ убóга и престол славы́ даёт ему́.</p>
<i>слава, глас 6</i>	Егда́ прииде година́ лю́тая и о́бласть тѣмная объят зѣмлю Россійскую, тогда́ явїшася изби́еннии за сло́во Божїе.
<i>богородичен</i>	Богородице, Ты еси́ лозá истинная./ возрастившая нам Плод животá
<i>На стиховне стихиры, глас 5</i>	<p>Раду́йся, Николае пома́занниче Божїй, Россійския держáвы хранїтелю/ и вѣры Правослáвныя благочестївый ревнїтелю</p> <p>Ра́дуйся, царю́ Никóлае, Богом от рождества́ на мучѣние вольное посвящённый и, якоже Ёв Многострадáльный,</p> <p>Ра́дуйся, страстотерпче Никóлае, сла́во и красото́ Россійских царей́ и князей́, якоже святїи страстотерпцы и мученицы Борїс, Глеб и Андрей́,</p>
<i>слава, глас 8</i>	Мучениче царю́ Никóлае, от юности́ Царя́ Сла́вы возлюбїл еси́, да Ему́ до смѣрти послѣдуеши,
<i>богородичен</i>	О, преслáвнаго чудесе́! Небесе́ и земли́ Царїца, от святыхъ срóдниковъ нашихъ умоляемая,
<i>тропарь, глас 4</i>	Днесь, благовернии лю́дие, свѣтло почтїм седмери́цу честную́ царственныхъ страстотерпецъ, Христову́ едїну домашнюю́ Церковь: Николáя и Алексáндру, Алексїя́, Ольгу, Татиáну, Марїю и Анастасїю.

на утрени.	
<i>по 1-ом стихословию седален глас 8</i>	Попечѣние имѣл еси о верѣ Православней, боговечанннй царю Николае, от апостол Церкви нашей преданней
<i>богородичен</i>	В поношении и обдержании языков есмь, вси бо преогорчихом Сына Твоего, и Той посети ны прещением Своим
<i>по 2-ом стихословию седален, глас 8</i>	Егда богоборцы мучителие заточиша тя с царицею, чады и верными слугами твоими, тогда зывал еси псаломски: помяни, Господи, Давида и всю кротость его
<i>богородичен</i>	Востани, Владычице Державная, и облечется Русь святая в крепость свою
<i>по полиелей седален, глас 3</i>	Днесь царственнии страстотерпцы Российстии предстоят Царю царствующих и Господу господствующих и с Державною Владычицею непрестанно молят Бога
<i>богородичен</i>	Вострубим трубою песней, воспоим согласно Царице Богородице: радуйся, Заступнице усердная,
<i>по 50-м псалме стихира, глас 6</i>	Страстотерпче Христов, царю Николае, по имени твоему житие твоѣ. Сего ради врази твой/ не возмогоша сокрыти славу твою.!
<i>канон молебный Богородицы со ирмосом на 6</i>	
<i>Канон святых, глас 1-й</i>	Венценосче Николае, вкупе с мученическими лики, царицею, чады и слугами, предстояще у Престола Христова
<i>по 3-й песни седален, глас 4. Подобен Скоро предвари</i>	Егда мнози от сродник наших отступиша от Бога, отвратишася Божиих заповедей и восташа на Господа и помазанника Его, тогда гнев Божий на землю Русскую прииде
<i>богородичен</i>	Умоли, милосердная Мати Света, Сына Твоего и Бога нашего
<i>по 6-й песни кондак 8-го гласа</i>	Избранныи Царем царствующих и Господем господствующих от рода царей Российских, благовернии мученицы, муки душевныя и смерть телесную за Христа приимшии
<i>икос</i>	Славою и богатством благочестия, и багряницею многоценною украшен, и диадимом и венцем увязен
<i>по 9-й песни светилен</i>	Невечернему Свету предстояще, страстотерпцы святии царственнии, с мученическими лики
<i>богородичен</i>	Рождая Свет Незаходимый, просвещающий сидящих во тьме невѣдения и прѣлести,
<i>на хвалитех стихирь, на 4, глас 8. Подобен: О преславного чудесе</i>	О, преславнаго чудесе! Святии царственнии страстотерпцы седмочисленнии в годину страданий за Христа сохраниша любовь и верность Ему, О боговечанннй царю Николае, славный слуго Святѣя Церкви, хранителю ея и защитителю, избранный Богом ея покровителю О преславнаго чудесе! Святая мученице Александро, в горцем заточении от богоборцев бывши и чающи смерть за Христа О благоверный царевичу Алексие, во смиреннии сердца ты глагола еси: внигда мне царствовать, да не обряшутся нищии и убозии
<i>слава, глас и подобен тойже</i>	О святая седмерице царственных страстотерпец, Христова похвало и славо! Соизволением Отца Безначальнаго, совершением Сына Единороднаго и содействием Святаго Духа мученицы за веру показастеся
<i>богородичен</i>	О преславнаго чудесе! Небесе и земли Царице, от святых сродников наших умоляемая

Прежде всего, убрана слишком явная параллель с Христом, царь прославляется не как искупитель, а как страстотерпец. Кроме того, убраны, хотя и не до конца, слишком явные заимствования из службы свт. Николаю: стихира по 50-м псалме, кондак, убрана хайретическая середина икоса. Хотя при этом первый тропарь канона остается практически без изменений (изменения видны во второй строфе, где Николай, названный в первой редакции мучеником, во второй предстает с мученическими чинами, но сам мучеником не назван).

первый тропарь первой песни канона царю-страстотерпцу канона (первая редакция) ⁴²	первый тропарь первой песни канона царю-страстотерпцу канона (вторая редакция) ⁴³
Венценосче, у престола Христова,	Венценосче Никóлае,
царю мучениче Николае,	вкúпе с мýченическими лйки, царйцею, чáды и слугáми,
предстоя с мученическими лики с царицею, чады и слуги,	предсто́яще у Престо́ла Христо́ва,
просвещение нам даруй,	просвещéние нам дáруйте,
озаряющее души наша омрачение и бесчувствие,	озаряющее душ нáших омрачéние и нечúвствие,
яко да восхвалим радостно вашу блаженную память.	я́ко да восхва́лим радóстно вáшу блажéнную пáмять.

Кроме того, полностью переписан тропарь, убраны параллели апостолами, переработанные стихирьы на литии и стихирьы на стиховне со славниками поменяли местами. В стихире «Не прикасайтесь помазанным моим» убрана отсылка к притче о неправедных делателях. Переписаны песнопения, использующие в качестве модели песнопения святителю Николаю, такие как кондак и славник, при этом в стихирах на стиховне всем трем добавляются хайретические начала, что структурно отсылает к службе свт. Николая, где стихирьы на стиховне 5-го гласа тоже имеют хайретические начала, хотя стихирьы не являются заимствованными: авторы службы избегают прямых заимствований. Поэтому несмотря на отсутствие явных параллелей, на структурном уровне параллель со службой свт. Николаю даже усилена. Седален по полиелее в новой редакции стал седальном по 2-й кафизме. Икос сокращен, из него убрана вся хайретическая часть, также не выписан Синаксарь. Служба становится более соответствующей страстотерпческому чину, однако все еще можно увидеть некоторые очень редуцированные княжеские черты.

Царское происхождение святого все еще подчеркивается, однако это происходит намного реже, чем в предыдущих редакциях службы. Чаше Николай указывается просто в соответствии со своим чином страстотерпца. Отсутствует образ доброго корня и ветви, однако все еще указаны княжеские «сродники» царя свв. Борис и Глеб: «Рáдуйся, страстотéрпче Никóлае, слáво и красотó Рос-

⁴² Цит по изданию: Лествица 1999.

⁴³ Цитируется с сайта «Азбука».

сйских царей и князей, якоже святїи страстотерпцы и мученицы Борис, Глеб и Андрей»⁴⁴.

В целом можно говорить о том, что службы сильно отличаются друг от друга, однако некоторые песнопения, немного видоизменяясь, прошли через все три службы. Одно из таких песнопений – стихира на «Господи воззвах», посвященная царице Александре.

Иная стихира на «Господи воззвах» 6-го гласа (РПЦЗ) ⁴⁵	Иная стихира на «Господи воззвах» 6-го гласа (РПЦ МП 1-я редакция) ⁴⁶	Иная стихира на «Господи воззвах» 6-го гласа (РПЦ МП 2-я редакция) ⁴⁷
	Все житие твое во Христе есть,	Все благочестие твое во Христе бысть,
Боговѣнчанная мученице, святая царице Александро,	боговенчанная мученице, святая царице Александро новая!	святая мученице Царице Александро российская,
кто изречеть твое воистину евангельское житіе?		
Прешла еси отъ иновѣрія къ вѣрѣ православиѣ	Прешла бо еси от иноверия к православию,	пришла бо еси от лютеровы веры к православию,
юже восприяла еси всеѣмъ сердцемъ твоимъ,	егоже восприяла еси всем сердцем твоим,	егоже восприяла еси всем сердцем твоим,
возлюбивши молитву, храмъ и святыя таинства,	возлюбивши молитву и храм Божий,	возлюбивши молитву, храм Божий
еще же поученія святыхъ отецъ,	еще же и поучения святых отецъ,	и святых отецъ учения,
		и, яко мати добронравная,
возрастивши чада твоя во благочестїи,	возрастивши чада твоя к служению народу своему,	во благочестии возрастала еси чада твоя
и уготовляющи ихъ къ мученію за Христа,	и уготовляющи их к смерти за Христа,	и тая уготовала еси в непорочную жертву за Христа.
терпящи кротко клевету забывшихъ Бога,	терпящи кротко клевету,	
и не разумѣвающихъ истиннаго благочестїя твоего,		
сего ради молимъ тя, *	сего ради молимъ тя,	Сего ради ты присно прославляемъ
моли Христа Бога, Егоже возлюбила еси,	моли спастися душамъ нашимъ	
да спастъ души наша.		

⁴⁴ Цитируется с сайта «Азбука».

⁴⁵ Цитируется по изданию: Сиднев 2008.

⁴⁶ Цитируется по изданию: Лествица 1999.

⁴⁷ Цитируется с сайта «Азбука».

Сравнивая эти стихиры, можно отметить большую точность последней редакции (иноверие заменено на лютерову веру) и сокращение в обеих редакциях МП слишком патетических строф, косвенно связанных с искупительной жертвой («кто изречет твое воистину евангельское житіе?», «и не разумѣвающих истиннаго благочестія твоего»), при этом именно в последней редакции нейтральное «мучение за Христа» заменено на «непорочную жертву за Христа», сохраняя, хоть и в ослабленном виде, главную параллель.

В целом можно говорить о том, что, несмотря на то, что службы конца XX в. мало напоминают службы XVI-XVII вв., и «княжеская» модель перестает быть очевидной для служб, предназначенных царственным святым, мы все еще можем видеть остатки нагласных правил составления княжеской службы: подчеркивание царского происхождения, связь с родом и со святыми прародителями. Наиболее сильно это выражено в службе, написанной РПЦЗ, наиболее слабо – во второй редакции РПЦ МП. Во всех трех службах практически отсутствует прямое заимствование, свойственное древним службам, а особенно службам XVI-XVII вв. Чину мученика и страстотерпца придается большее значение при выборе моделей, чем княжескому происхождению. В первой редакции службы РПЦ МП проведена довольно явная ассоциация со свт. Николаем Мирликийским, но во второй редакции она становится еле заметной. «Искупительная жертва царя», породившая современное движение царебожия, довольно ярко выражена в первой службе и намного меньше в службах РПЦ МП. При этом можно говорить о том, что параллель между святым князем-мучеником и Христом намного древнее, такая параллель довольно ярко прослеживается в службе свв. Борису и Глебу. Уподобление жертвы царя жертве Христа тоже известно нам из первых служб свв. Борису и Глебу, поэтому можно говорить о том, что изначально эта параллель была опосредована через гимнографию свв. Борису и Глебу, хотя прямых заимствований из этой службы нет ни в одной службе царственным страстотерпцам. Кроме того, параллель со свв. Борисом и Глебом может быть проведена и через события мучения святых: свв. Борис и Глеб и царская семья были убиты по политическим причинам, но при этом сознательно пострадали за Христа, отказавшись от борьбы. Таким образом, опосредованно служба последним русским венценосным мученикам замыкает собой цикл княжеских служб, начавшийся со службы первым русским князьям – свв. Борису и Глебу.

Библиография / References

- Абрамович 1910: Abramovič, Dmitrij I. (1910), *Žitiâ svätých mučenikov Borisa i Gleba*. Petrograd: Pamâtniki Drevnej Rusi [Абрамович, Д. И. (1910), *Жития святых мучеников Бориса и Глеба*. Петроград: Памятники Древней Руси].
- Милютенко 2008: Milûtenko, Nadežda I. (2008), *Svâtoj ravnoapostol'nyj knâz' Vladimir i krešenie Rusi*. S.-Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško [Милютенко, Н. И. (2008.)

- Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. С.-Петербург: Издательство Олега Абышко].
- Плякин 2014: Plákin, Maksim, o. (2014), *Iskaženiâ cerkovnogo predaniâ v nekanoničnyh bogoslužebnyh tekstah na primere počítaniâ svâtyh carstvennyh strastoterpcev?* [v:] *Cerkov' i vremâ*. 2014. T. LXVII, s. 103-126 [Плякин, Максим, о. (2014), *Искажения церковного предания в неканоничных богослужебных текстах на примере почитания святых царственных страстотерпцев*, [в:] *Церковь и время*. 2014. T. LXVII, с. 103-126].
- Сиднев 2008: Sidnev, Andrej o. (2008), *Služba svâтым carstvennym mučenikom, Afiny* [Сиднев, Андрей о. (2008), *Служба святым царственным мученикомъ, Афины*].
- Лествица 1999: *Služba svâтым carstvennym mučenikam i strastoterpцем s priloženiem akafista carû i velikomučeniku Nikolaû*. 1999. Moskva: Lestvica [Служба святым царственным мученикам и страстотерпцем с приложением акафиста царю и великомученику Николаю. 1999. Москва: Лествица]. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/sluzhba1/main.htm>.
- Služba svâтым carstvennym mučenikam i strastoterpцем* [Служба святым царственным мученикам и страстотерпцем]. URL: <http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon534.htm?id=534>.
- Služba Svâтому blagovernomu strastoterpцу-mučeniku Imperatoru Vserossijskomu Pavlu Pervomu* [Служба Святому благоверному страстотерпцу-мученику Императору Всероссийскому Павлу Первому] URL: <https://ispovednik.org/%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D0%B2/sluzhba-svyatomu-blagovernomu-strastoterpцу-mucheniku-imperatoru-vserossijskomu-pavlu-pervomu/>.

ДМИТРИЙ В. СПИЦЫН
Санкт-Петербургская Духовная Академия
(Санкт-Петербург, Россия)

Богоявление в Мамре и гостеприимство Авраама в Великом каноне: идентификация путников и истоки экзегезы

The Theophany at Mamre and the Hospitality of Abraham in the Great Canon: the Identity of the Travelers and the Origins of this Exegesis

ABSTRACT: This report examines the origins of the exegesis in the Great Penitential Canon of the episode of Abraham's mysterious encounter with three travelers at Mamre (Gen. 18:1-11). The saintly author of the Canon interprets them in the troparion of Ode 3 as angels, while in his Canon for the Presentation of the Lord – as God the Word with two angels. This apparent inconsistency is probably connected with a possible imitation of Heb. 13:2 (“be not forgetful to entertain strangers”) in the first Canon. The idea of the Patriarch's hospitality as an example of entertaining strangers is also found in the homilies on the book of Genesis by St. John Chrysostom. Saint Andrew, as it seems, creatively reworked them, as is apparent from his use of words that are cognate with ἡ φιλοξενία and τό θήρημα, his reference to Heb. 13:2, and the causal link between the meeting of Abraham and the promise of the birth of a child.

KEYWORDS: the Great Canon, St. Andrew of Crete, Abraham, Mamre

Великий покаянный канон, написанный в VIII в. преподобным Андреем, архиепископом Критским (†740), является одним из монументальных произведений православной гимнографии. В нем в разных формах представлены две темы: призыв к покаянию и испрашивание у Господа Бога прощения прегрешений. Словесное выражение этих тем многообразно. Это могут быть и простые молитвенные обращения, и навеянные библейскими событиями и цитатами молитвословия. Поскольку святой автор нечасто дословно цитирует Писание (как, к примеру, в ирмосах некоторых песен), но творчески перерабатывает библейский источник, то в определенной степени можно говорить об авторском истолковании библейского сюжета или цитаты посредством их переложения в поэтическое произведение и сопоставления с реалиями духовной жизни. В таком случае вполне возможно изучение влияния предшествующей святоотеческой

традиции на Великий канон и поиск его возможных источников. В данном докладе мы и займемся этим на примере песнопения Великого канона о явлении загадочных путников Аврааму при дубраве Мамре. Но сначала необходимо вспомнить Священную Историю.

Вскоре после своего переселения в Ханаан Авраам какое-то время странствует по нему и в итоге останавливается у дубравы Мамре (Μαμβρή)¹. Однажды, во время дневного зноя Господь (ὁ θεός – Быт. 18:1) явился патриарху у входа в его шатер. Авраам увидел трех мужчин (τρεις ἄνδρες – стих 2), стоящих перед ним, подбежал к ним, поклонился и предложил им отдохнуть и перекусить под сенью его шатров (стихи 3-5), при этом обращаясь к ним как к одному лицу: «О Господь!» (κύριε). При этом на протяжении всей 18-й главы нигде не будет сказано, что это были ангелы, лишь только в начале 19-й главы будет указание на это: «И пришли те два Ангела в Содом вечером» (Быт. 19:1). А пока Авраам поручает жене Сарре испечь пресный хлеб (стих 6), а сам со слугой закалывает теленка и преподносит блюда своим гостям (стихи 7-8). Один из них интересуется, где его жена (стих 9), и говорит, что когда через год снова будет у него, у Сарры уже будет сын (ἔξει υἱὸν Σαρρα – стих 10), несмотря на то, что он и его жена были «в летах преклонных» (стих 11). Этот эпизод Священной Истории осмысливается в 17-м тропаре 3-й песни последования канона на утрени 5-й седмицы Великого поста.

Песнопение напоминает о том, что у дубравы Мамре (ἐν τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρῆ)² патриарх принял гостей, о чем говорит слово φιλοξενήσας, аористное причастие активного залога мужского рода единственного числа именительного падежа от глагола φιλοξενέω ‘оказывать радушный прием, принимать гостей’. Этими гостями были ангелы (τοὺς Ἀγγέλους). Подобное гостеприимство позволило патриарху наследовать или заслужить (ἐκληρώσατο) на старости лет (μετὰ γῆρας) исполнение (τὸ θήραμα) (дословно ‘добыча, погоня, охота, улов’ [Дворецкий 1958, 1: 787]) обетования или обещания (τῆς ἐπαγγελίας). Последнее отсылает к словам из книги Бытия о том, что через год у патриарха уже будет сын (см. Быт. 18:10).

Тропарь представляет идеальный образ христианского поведения. Святой Андрей самым контекстом призывает молящегося христианина последовать ему: автор канона не только уличает его в уподоблении грешникам Ветхого Завета, но и посредством того же Писания показывает идеал, к которому следует стремиться.

Песнопение, как видно из обзора, представляет собой парафраз события 18-й главы книги Бытия. Сам контекст произведения позволяет предположить призыв святого критянина уподобиться гостеприимству патриарха. Собственно экзегетической идеей является толкование трех гостей (мужчин согласно Септуагинте) ангелами. По сути, святой Андрей, как и многие отцы до него, пытался

¹ Греческий текст Священного Писания цитируется по Septuaginta 1974.

² Греческий текст Великого канона приводится по Giannouli 2007: 179-224.

совместить и осмыслить указание Писания на явление Бога Аврааму в 1-м стихе 18-й главы («И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного») с дальнейшим рассказом о встрече трех загадочных путешественников, а также странное обращение патриарха к трем путникам, то как к трем, то как к одному лицу (см. Быт. 18:3-4). Как и Церковь, святой критянин не сомневался в том, что это были ангелы. Весь вопрос в том, что Церковь знает разные их идентификации.

а. Идентификация трех ангелов

Церковная традиция знает три точки зрения относительно того, кем были три путника-ангела: Второе Лицо Святой Троицы в сопровождении двух ангелов, Три Лица Святой Троицы и три ангела, через которых действовал Господь и которые явились прообразом Троицы. Первое мнение – самое древнее, возникшее в недрах Церкви ради демонстрации ветхозаветного указания на Вторую Ипостась (иными словами, чтобы показать, что Ветхий Завет знал Божественного Логоса, хоть и прикровенно). Впоследствии это мнение из-за триадологических споров IV в. трансформировалось в идею о том, что под видом ангелов Сама Святая Троица пришла к патриарху (обращение патриарха к трем как к одному можно понимать в смысле Никейского Символа веры: Три Лица, но Один Бог). Однако были и осторожные голоса, которые под путниками понимали простых ангелов, прообразовавших Святую Троицу и через которых действовал Бог³.

Может показаться, что святой Андрей Критский, если исходить из данных тропаря Великого канона, принадлежит к последней группе. Авраам встретил настоящих ангелов (τοὺς Ἀγγέλους). О действии Бога через ангелов говорят слова тропаря «...наследствова по старости обетования ловитву», иными словами, через ангелов и благодаря гостеприимству Авраама Всевышний объявил ему о выполнении Своего обещания в ближайшее время (см. Быт. 18:14). Этому мнению в современной науке придерживаются автор статьи об Аврааме в «Право-

³ Интересно, что в иудейской традиции наблюдается гипербуквалистское следование за текстом: явление Бога Аврааму из Быт. 18:1 было отдельным от встречи с ангелами (напр., в мидраше Бытие Рабба Господь говорит патриарху: «Пока ты не был обрезан, необрезанные приходили к тебе; теперь же Я и Моя свита будем открываться тебе». Далее сообщается: «И об этом написано: “И он возвел очи свои, и увидел...” – увидел Шхину; “И увидев...” – ангелов» [Берешит Раба 2012, 1: 658], в этом же сочинении сообщаются имена ангелов: Михаил, Гавриил и Рафаил [Там же: 659]; подробнее об этом см.: Грурею / Spurling 2009: 184]. Об иудейском толковании данного места Священного Писания см.: Hannah D.D. 1999: 97, 112; Грурею / Spurling 2009: 181-189. Мнения межзаветной литературы на этот вопрос можно увидеть в: Sullivan 2004: 40-44. Историю христианского толкования, направления и их представителей см. в: Skarsaune 1996: 408 – доп. лит-ра по данному вопросу; Hannah 1999: 112-114; Фаст 2007, 1: 298-312; Грурею / Spurling 2009: 189-312; Kloos 2001: 83-84, 143-144, 147-148, 171-173; Bucur 2015: 245-259; Benevich 2017: 43-52.

славной Энциклопедии» [Прав. Энци. 1: 152] и протоиерей Геннадий Фаст, подметивший, что ко времени иконоборчества при толковании мамврийского эпизода акцент сместился на гостеприимство патриарха [Фаст 2007, 1: 308]. Однако настоящую точку зрения святого критянина можно уточнить, обратившись к другому его гимнографическому произведению.

В своем каноне на Сретение Господне (в пользу авторства говорят наличие 2-й песни и, в целом, соблюдение ритмико-ударной схемы ирмоса в тропарях соответствующих песен) святой критянин дважды обращается к этому эпизоду. В 1-й песни святой Андрей взывает к Симеону Богоприимцу:

Ἦφθη Θεὸς τῷ Ἀβραάμ ἐν τῇ δρυὶ τῇ Μамβρῆ, ὡς γέγραπται, σὺ δέ, πρεσβῦτα, ἀγκάλαις τὸν σαρκωθέντα Θεὸν ὑποδεχόμενος, χαίρων μετετέθης [ΑΗΓ 1974, 6: 2]

Был видим Бог Аврааму у дуба Мамвре, как написано, ты же, о старец, руками Воплотившегося Бога принял, и радуясь, преставился (перевод мой – Д. С.).

В 4-й песни святитель Андрей замечает:

Ἦον Ἀβραάμ ἐν τῇ σκηνῇ προεῖδε πάλαι ὡς ἐν σχήματι ἀγγελικῷ ἐν Μамβρῆ, ἐδέξατο νῦν ὁ Συμεὼν ἐν σαρκὶ ἀγκάλαις καὶ ἐβόα• «εἶδον, σωτήρ, σὲ τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ καὶ εὐφράνθη» [Ibid: 18]

Кого Авраам в шатре видел некогда, словно во внешности ангельской, в Мамвре, принял ныне Симеон во плоти руками и вопиял: «Увидел, Спасе, Тебя, Христа Божия, и возрадовался» (перевод автора доклада).

Итак, святой Андрей в каноне на Сретение Господне уточняет свое мнение о событии, происшедшем в дубраве Мамре: в ангелах патриарху Аврааму явился Бог, причем Второе Лицо – Бог Слово, что отсылает к древнейшей церковной традиции.

Но почему же в Великом каноне святой Андрей вдруг меняет свою позицию? Чем же объяснить это? Как кажется, причина кроется в возможном подражании Посланию к Евреям, приписываемому апостолу Павлу⁴. Во 2-м стихе 13-й главы неизвестный автор призывает: «Страннолюбия (τῆς φιλοξενίας) не забывают, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство (ξενίσαντες) Ангелам (ἀγγέλους)» (Евр. 13:2). Здесь представляет интерес употребление тех же ключевых слов τῆς φιλοξενίας и ἀγγέλους, что встречаются и в песнопении о гостеприимстве, с той лишь разницей, что в каноне это прича-

⁴ Несмотря на то, что большинство представителей христианской традиции уверенно атрибутирует послание святому апостолу Павлу, это мнение поддерживают и русские библеисты, однако в конце XX в. оно было раскритиковано: в послании присутствует риторический стиль и отсутствуют характерные для ап. Павла обращение и апелляция к своему апостольскому авторитету (об этом см. подробнее: Прав. Энци. 17: 230-233 – последняя страница содержит основные гипотезы авторства послания).

стие φιλοξενήσας. Но это еще не все: христианская традиция знает использование эпизода Мамврийской встречи в качестве примера странноголюбия. Необходимо взглянуть поближе на нее в целях сравнения с Великим канонем.

6. Мамврийское гостеприимство Авраама как пример странноголюбия

Христианское странноприимство имеет свои истоки еще в Ветхом Завете, где во Второзаконии описано доброжелательное отношение к иноземцам и чужакам (ср. Втор. 10:18-19; 24:14, 17, 19, 21-22) [Пол 2018: 15]. В раннехристианское время у христиан было широко распространено странноголюбие [ibid: 216, 218-219]. Однако оно не было сугубо их прерогативой: языческий мир его тоже знал [ibid: 218]. Тем не менее здесь важно употребление сюжета Мамврийского гостеприимства в контексте научения добродетели странноприимства.

Как кажется, первым памятником, где присутствует подобный призыв уподобиться Аврааму, является «Завещание Авраама». Произведение иудейского происхождения, известное христианам IV-V вв. и возможно написанное даже в I в., несмотря на горячие споры ученых относительно его датировки [Прав. Энци. 19: 465-466], к VII-VIII вв. однозначно уже было окончательно оформлено.

В конце пространной версии А идет обращение к читателям уподобиться (μιμησώμεθα) гостеприимству патриарха Авраама (τοῦ πατριάρχου Ἀβραάμ τὴν φιλοξενίαν) [The Testament of Abraham 1892: 104:6] и подражать (κτησώμεθα) его добродетельной жизни (τὴν ἐνάρετον αὐτοῦ... πολυτελίαν) [ibid: 104: 7] для того, чтобы удостоиться вечной жизни в прославлении Святой Троицы [ibid: 104:7-9].

Известный христианский богослов и аскетический писатель Евагрий Понтийский написал «Послание к Евлогию монаху»⁵, состоящее из двух слов, которое в греческой рукописной традиции приписывается преподобному Нилу Синайскому и потому на русский язык издано в корпусе сочинений этого святого⁶. Также отрывки из этого сочинения, вероятно, в IX в. были включены в сотницы святителя Феодора, епископа Едесского, и именно в таком виде были переведены на русский язык⁷.

В 26-й главе первого слова этого послания Евагрий предостерегает монаха от искушения, которое может возникнуть как у самого приглашенного странника, так и пригласившего: первый может подумать, что никакого гостеприимства ему не было оказано, а второй – что перед ним простой бродяга, решивший поехать и продолжить свой путь дальше. Евагрий приводит в пример патриарха Авраама, который принимал и живущих в нечестии (ζῶσιν ἐν ἄσεβείᾳ), и варваров (βαρβάρους). Радость странноголюбия познали все странствующие, принятые патриархом. Поэтому Евагрий призывает воспользоваться странноголюбием, чтобы можно было принять не только ангелов (ἀγγέλους), но и Бога (Θεόν) [PG 79: 1128 В-С].

⁵ Оно аутентично согласно CPG 1974, 2: 86.

⁶ См.: Gouillard 1947: 147. Перевод на русский язык: Нил Синайский 2000: 133-162.

⁷ См., в частности, с некоторыми отличиями: Добротолюбие 2010, 3: 339.

Святитель Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, отмечает, что патриарх совершал дело гостеприимства (ἔργον ... τὴν φιλοξενίαν) и сам сидел у дома, ожидая путников, не позволяя никому из родных заниматься этим [PG 53: 378]. При этом его радушие не зависело от того, кого он принимает: его щедрость распространялась на всех одинаково. Святой Иоанн приводит уже цитированное место про страннoлюбие из послания к Евреям (ср. Евр. 13:2), предлагая под «некоторыми» понимать Авраама [ibid]. Патриарх, увидев трех странников, спешит достойно встретить их, словно охотник, увидевший «добычу» (τὴν θήραν) и спешащий ее поймать [ibid: 379]. Святитель Иоанн этим образом уподобляет незнакомцев и оказание им гостеприимства охоте, богатый улов которой сравнивается с Божественными милостями за оказание оногo. Данная метафора в этом слове используется шесть раз. Святой Иоанн влагает в уста патриарха указание на последствия такого гостеприимства: «Великие блага мы (Авраам с супругой – С.Д.) сегодня наследуем по причине гостеприимства (τῆς φιλοξενίας)» [ibid: 384]. А еще раньше святитель резюмирует Божье обещание того, что во время Его визита через год у Авраама и Сарры будет ребенок (см. Быт. 18:10), так: «Вот плоды (οἱ καρποὶ) страннoлюбия (τῆς φιλοξενίας), вот награда за сильное рвение, вот плата за труды Сарры!» [ibid: 383]. Иными словами, здесь утверждается, что обещание появления ребенка у престарелой пары – награда за их гостеприимство.

На тропарь Великого канона, по всей видимости, повлияла беседа святителя Иоанна Златоуста. Действительно, песнопение с беседой сближают схожие элементы: употребление глагола, образованного от существительного ἡ φιλοξενία из беседы, использование слова τὸ θήρημα, однокоренного со встречающимся у святого Златоуста словом ἡ θήρα, упоминание Евр. 13: 2, причинно-следственная связь между гостеприимством Авраама и обещанием появления ребенка. Однако такое сближение неполное: святой Андрей опускает неоднократное сравнение рвения патриарха оказать радушие гостям с охотой (несмотря на употребление охотничьего значения слова τὸ θήρημα), оставляя только восходящую к Писанию гарантию рождения долгожданного ребенка. Все это говорит о возможной творческой обработке святым Андреем указанной беседы на книгу Бытие святителя Иоанна Златоуста.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Берешит Раба 2012: Berešit Raba (2012), Midraš Raba (Velikij Midraš). Berešit Raba. Т. 1. Pod redakciję Menahema Āglomа. Moskva, 2012 [Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба. Т. 1. Под общ. ред. Менахема Яглома, Москва, 2012].
- Добротолoбие 2010: Dobrotolūbie, perevodčik sv. Feofan Zatvornik, Т. 3, Moskva, 2010 [Добротолoбие, переводчик св. Феофан Затворник, Т. 3, Москва, 2010].
- Дворецкий 1958: Dvoreckij, I. N. (1958), Drevnegrečesko-russkij slovar', Т. 1 (А-Л), Moskva [Дворецкий, И. Х. (1958), Древнегреческо-русский словарь, Т. 1 (А-Л), Москва].

- Нил Синайский 2000: Nil Sinajskij, Tvorenjâ, Moskva, 2000 [Нил Синайский, Творения, Москва, 2000].
- Пол 2018: Pol, K. (2018), Biblejskoe učenie o strannoprимстве v sovremennoj situacii, [v:] Ipat'evskij vestnik, 2018, 6, с. 213 [Пол, К. (2018), Библейское учение о страннопримстве в современной ситуации, [в:] Ипатьевский вестник, 2018, 6, с. 213-222].
- Прав. Энци. 1: E. N. P. Avraam, [v:] Pravoslavnaâ Enciklopediâ, T. 1, Moskva, s. 149-155 [Э. Н. П. Авраам, [в:] Православная Энциклопедия. Т. 1, Москва, с. 149-155].
- Прав. Энци. 17: Tkačenko A. A. / Nikolaj (Saharov), Evreâm poslanie [v:] Pravoslavnaâ Enciklopediâ, T. 17, Moskva, s. 226-237 [Ткаченко, А. А. / Николай (Сахаров), Евреям послание, [в:] Православная Энциклопедия, Т. 17, Москва, с. 226-237].
- Прав. Энци. 19: Tkačenko, A. A., Zavešaniâ apokrifičeskie. «Zavešanie Avraama», [v:] Pravoslavnaâ Enciklopediâ, T. 19, Moskva, s. 465-466 [Ткаченко, А. А., Завещания апокрифические. «Завещание Авраама», [в:] Православная Энциклопедия. Т. 19, Москва, с. 465-466].
- Фаст 2007: Fast, G. (2007), Etüdy po Vethomu Zavetu. Rukovodstvo kizučeniü Svâšennogo Pisaniâ, T. 1, Krasnoârsk [Фаст, Г. (2007), Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания, Т. 1, Красноярск].
- АНГ (1974): Analecta Hymnica graeca, VI: Canones Februarii, Roma.
- Benevich, G. (2017), Maximus Confessor's Interpretation of Abraham's Hospitality in Genesis 18 and the Preceding Orthodox Tradition [in:] Scrinium, 2017, 13, с. 43-52.
- Bucur, B. G. (2015), The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism [in:] Journal of Early Christian Studies, 2015, 23:2, с. 245-259.
- CPG (1974): Clavis Patrum Graecorum, T. 2, Ab Athanasio ad Chrysostomum, Turnhout: Brepols.
- Giannouli, A. (2007), Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Gouillard, J. (1947), Supercherries et méprises littéraires: L'oeuvre de saint Théodore d'Édesse [in:] Revue des études byzantines, T. 5, 1947, pp. 137-157.
- Grypeou, E. / Spurling, H. (2009), Abraham's Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18-19, [in:] The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity, Eds. E. Grypeou and H. Spurling, Leiden, Boston, pp. 181-312.
- Hannah, D. D. (1999), Michael and Christ: Michael traditions and angel Christology in early Christianity, Tübingen.
- Kloos, K. (2011), Christ, Creation and the Vision of God. Augustine's Transformation of Early Christian Theophany Interpretation, Leiden, Boston: Brill.
- PG 53: Joannes Chrysostomus. Homiliae in Genesin [in:] PG 53.
- PG 79: S. Nilus. Tractatus ad Eulogium Monachum [in:] PG 79, col. 1093-1140.
- Septuaginta (1974): Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, Vol. 1, Genesis, ed. by J. W. Wewers, Göttingen.
- Skarsaune, O. (1996), The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – except Clement and Origen, [in:] Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1. Antiquity, ed. M. Sæbø, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 372-443.
- Sullivan, K. P. (2004), Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament, Leiden, Boston.
- The Testament of Abraham (1892), ed. M. R. James. Cambridge: The University Press.

STAROPRAWOSŁAWIE

NADIEŽDA MOROZOVA
Lietuvių kalbos institutas
(Vilnius, Lietuva)

Сборник переводов Андрея Курбского из книжного собрания Войновского старообрядческого монастыря

**Collection of translations by Andrei Kurbsky from the book collection
from formerly Old Believer Monastery in Voinovo**

ABSTRACT: The author introduces the previously unknown handwritten text of the translation of “Logic” of St. John of Damascus. The article gives the paleographic description of the manuscript, presents the structure of the text and determines the research prospects for working with the manuscript in the future. The author provides a review of scientific sources on the translations of Andrei Kurbsky and a brief textual analysis of the manuscript from Wojnowo. The texts from the book collection of former Savior and Holy Trinity Monastery in Wojnowo supplemented the list of works created (translated) in the Polish-Lithuanian Commonwealth and adopted by the local Old Believer book tradition. The analyzed manuscript is a unique monument to the book heritage of the Old Believers of the Baltic countries, since other lists of translations of philosophical works originating from the Kovel circle of Kurbsky are currently unknown.

KEYWORDS: Old Believer book tradition in the Polish-Lithuanian Commonwealth, Kovel circle of Andrei Kurbsky, book collection of former Savior and Holy Trinity Monastery in Wojnowo

Сочинения писателя, переводчика, полемиста и политического деятеля Андрея Михайловича Курбского (1528–1583) встречаются в старообрядческой книжной традиции чаще всего в виде отдельных небольших выписок, включенных в тот или иной, как правило, полемический текст. Иногда в старообрядческих сборниках можно встретить списки посланий Курбского Иоанну Грозному, посланий Курбского в Печерский монастырь (см., напр.: Савельева 2003: 176–178 (№ 112)), отрывки из др. оригинальных произведений. Сколько-нибудь объемных сочинений Курбского, а тем более его переводов в старообрядческих рукописях балтийского региона до последнего времени я не встречала. Тем более интересным и ценным оказалось обнаружение в книжном собрании бывшего Войновского

Свято-Троицкого старообрядческого монастыря (Польша) рукописи, содержащей «Диалектику» прп. Иоанна Дамаскина и другие философские тексты, часть которых, как выяснилось позже, является переводами Курбского и его помощников¹.

Рукопись, о которой пойдет речь, в настоящее время хранится в Музее икон и культуры старообрядцев (Muzeum Ikon i Kultury Staroobrzędowców) в д. Войново (Варминско-Мазурское воеводство, Польша), организованном на базе бывшего Войновского монастыря. Ее цифровая копия выполнена в рамках проекта «Slavica a bizantyjskie dziedzictwo. Multimedialny katalog zabytków piśmiennictwa staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce jako narzędzie odtwarzania fenomenów ginących kultur» (grant NCN 2011/01/B/HS2/03201) и размещена на сайте Варминско-Мазурской электронной библиотеки (Warmińsko-Mazurska Biblioteka Cyfrowa)².

В библиотечном каталоге дигитализованных и выставленных в открытый доступ войновских книг эта рукопись названа «Диалектика или логика с посланием Козме Маюмскому» («Däléktika abo lo[g]ika = Dialektyka albo logika z posłaniem do Kozmy Pieśniarza bra Majumu»)³. Она состоит из 117 л. форматом в четвертую долю листа (4°; 21×16,6 см) и датируется концом XIX в. Для ее написания использована бумага двух сортов (л. 1–104 и л. 105–117) без водяных знаков и штемпелей. Сигнатуры тетрадей обозначены церковнославянской цифирью почерком писца на первом листе в середине нижнего поля, отмечено 14 тетрадей, на последней (15-ой) тетради сигнатура не указана. Последняя тетрадь содержит 5 листов – последние три листа (видимо, без текста) утрачены.

Переплет картонный, оклеенный черной бумагой, корешок и наугольники кожаные, сильно потрепаны и местами порваны. Крышки переплета отстают от блока, в шести местах подклеены лейкопластырем.

Рукопись писана полууставом одного почерка черными чернилами. На л. 1 имеется примитивная заставка черными чернилами растительного характера, на л. 10 – схематическое изображение так наз. древа Порфирия. Рукопись украшают крупные инициалы (некоторые с элементами орнаментальных отростков растительных форм) и крупный шрифт в заголовках, также выполненные черными чернилами. Нижняя часть л. 1 оставлена без текста (под заставкой выписано лишь название сочинения). К сожалению, в рукописи нет никаких владельческих и прочих записей, которые бы пролили свет на ее происхождение, поэтому сказать что-либо определенное о месте и причинах создания, времени

¹ Искренне благодарю д-ра хабил. Елену Потехину, профессора Варминско-Мазурского университета в Ольштыне, обратившую мое внимание на этот интересный памятник письменности.

² URL: <http://wmbc.olsztyn.pl/dlibra> (просмотр 20-12-2018).

³ URL: <http://wmbc.olsztyn.pl/dlibra/docmetadata?id=1342&from=latest> (просмотр 20-12-2018). При составлении палеографического описания рукописи использованы данные о рукописи, опубликованные на указанном сайте, детальный просмотр размещенной цифровой копии, а также собственные наблюдения при знакомстве с рукописью *de visu* летом 2018 г.

ее попадания в книжное собрание монастыря и ее прежних владельцах на данном этапе исследования невозможно.

Рукопись состоит из пяти частей и содержит следующие тексты:

I. л. 1–75 об.: Иоанна Дамаскина Діалектика або Лоика⁴

1) л. 1–3 об.: На(и)с(вя)тѣйшемѸ в Б(о)зѣ ч(е)стномѸ Козмѣ и еп(и)скопѸ МаидмскомѸ Иоаннѣ смиреннѣи поздравленіе. Нач.: Небезстрашіе оубо оума и несовершенство языка моего вѣдѸще основах'са не без вины в онѣх' вещах, ихже паче силы начати и не на оудоб'ныа дерззати...;

2) л. 4–4 об.: Глава А <1>. СѸ истинности, и свществеѣ, и в слѣчаю. Нач.: Всѣхъ бытствѣ има общее есть истогность (!), ѡже раздѣляет'ся на свщество и на слѣчай...;

3) л. 4 об.–9: СѸ родѣ нависочайшомѣ и собѣ различном и о всобѣ преособнѣйшей и примѣнающихся. Глава В <2>. Нач.: Родѣ трикратно подобаетъ раздѣити. Первѣе ѿ родителей, ѡко когда аже нарощенны сѣтъ в' І(зра)илію нарицают'са і(зра)ильтане...;

4) л. 9–11: Сказаніе о древѣ. Нач.: Древо Порфиріа новонарощитое оуподобленіе. Порфиріи философъ былъ ѿ о(те)чества Пира, ѿ родѸ бл(а)городныхъ...;

5) л. 11–12 об.: СѸ нераздѣлности. Глава Г <3>. Нач.: Четыре знаменіа имѣтъ нераздѣлност(ь), ибо нераздѣлность реченна, иже не раздѣляет'са а ни раздѣчает'са, ѡко точка або значокъ, и н(ы)нѣ едино, ѡже и без ѡкости речен'ны сѣтъ...;

6) л. 12 об.–13: СѸ различію. Глава Д <4>. Нач.: Различіе тремѣ чинѣи нарицает'са. СѸ бщесвойственне и сѣлосвойственне, понеже неоудобно есть изобрѣсти двѣ нѣакіи неразности по чинѸ междѸ себе...;

7) л. 13–14: СѸ слѣчаю. Глава Е <5>. Нач.: Слѣчай есть сѣе, ѡже бываетъ и не бываетъ без подлежащаго сокращеніа к томѸ, ѡже са слѣчает' тое быти и не быти...;

8) л. 14–14 об.: СѸ свойственном. Глава С <6>. Нач.: Свойственное чetyрми обыкновенными нарицает'са. Первое иже в' единой истиннѣ самой есть в себѣ, а не всакой...;

9) л. 14 об.–16: СѸ проповѣданію. Глава З <7>. Нач.: Всегда вещь ѡв' леннѣйшаа, нежели подлежащаа, ибо никогда нѣсть темнѣйша...;

⁴ Текст рукописи публикуется с сохранением особенностей орфографии памятника. При наборе не отображаются надстрочные знаки, выносные буквы вносятся в строку и отмечаются курсивом, титла раскрываются, а недостающие литеры восстанавливаются по правилам современной русской орфографии и помещаются в круглых скобках. Славянская цифирь сохраняется, знак титла над ней не воспроизводится, а ее соответствие арабскими цифрами указывается в ломаных скобках, напр.: РѢИ <168>. Знаки препинания, насколько это возможно, сознательно расставлены по правилам современной русской пунктуации, так как оригинальная пунктуация существенно затрудняет восприятие текста. По этой же причине введено современное словоразделение и упорядочено написание прописных и строчных букв. Орфографические ошибки и описки обозначаются восклицательным знаком (!), но не исправляются.

10) л. 16–17: СД единоголасномъ и равнопроповѣданію. Глава И <8>. Нач.: Единоголасное проповѣданіе есть, егда и има и сконченіе внаго имени пріемлет, ѡкѡ свѣрь проповѣдетъ ѡ ч(е)л(ове)кѡ, а пріемлет ч(е)л(ове)кѡ има и сконченіе свѣра...;

11) л. 17–18 об.: СД проповѣданію, ѡже в немъ и что есть, и о вномъ, ѡже в немъ, и ѡкое что есть проповѣданіе. Глава Θ <9>. Нач.: Иныи чинъ есть проповѣданіа, ѡже в' нем' и что есть и дрѡги онаго, ѡже в немъ и ѡков(ое) что есть, и ѡже в' немъ і еже что есть...;

12) л. 18 об.–19: СД впостаси або в поставѣ, и в знаменованію истотности, и в вещи той, ѡже не можетъ быти никогда истотность. Глава І <10>. Нач.: Впостаси има двѣ вещи знаменѡетъ, понеже простѣ реченна знаменѡет' же простѣ сѡщество, а сама по собѣ постава нераздѣльность знаменѡетъ и назнаменованное лице...;

13) л. 19–20 об.: СД сѡществѣ и в ест(е)ствѣ, в образѣ в нераздѣльномъ, в всобѣ и поставѣ. Глава АІ <11>. Нач.: Нѣкоторыи философи по проповѣданномѡ словѡ различіе повѣдали сѡщества і ест(е)ства, сѡщество гл(агол)юще, иже просто бытіе есть...;

14) л. 20 об.–22 об.: СД раздѣленію. Глава ВІ <12>. Нач.: Раздѣленіе есть первое вещи разсѣченіе, ѡко свѣрь раздѣляет'са на развѣрное и не на развѣрное...;

15) л. 22 об.–23: Которыа бы были ест(е)ствомъ первѣйшии. Глава ПІ <13>. Нач.: По ест(е)ствѡ оубо первѣйшии есть, иже бываетъ вносимо, а не вносит'са, иже помрачаетъ, а не помрачает'са...;

16) л. 23–25 об.: СД скончанію. Глава ДІ <14>. Нач.: Скончаніе есть вещь, ѡже в'кратце и в'кѡпѣ вещь ест(е)ства вытолкѡетъ, ѡко ч(е)л(ове)кѡ есть свѣрь развѣрные, смертныи...;

17) л. 25 об.–26 об.: СД вещахъ равногласныхъ. Глава ЕІ <15>. Нач.: Равногласныи вещи сѡтъ, ѡже има вѡщее мають, а скончаніемъ або описаніемъ различни сѡтъ...;

18) л. 26 об.: СД единоголасныхъ. Глава СІ <16>. Нач.: Единаго гласа бо сѡтъ елицы именемъ, и скончаніемъ, и вписаніемъ того же имени сѡвѡбщают'са, ѡко свѣрь оуказѡет ч(е)л(ове)ка и кона...;

19) л. 27: СД многихъ вещахъ единою вещью нареченныхъ. Глава ЗІ <17>. Нач.: Многии вещи единымъ словомъ нареченны сѡтъ, елицы аще скончаніемъ общи сѡтъ...;

20) л. 27–27 об.: СД дрѡгихъ, ѡже подлежащее имѣют'. Глава ІІІ <18>. Нач.: Іѡже оубо по вѡбоихъ различны або едино подлежащее имѣютъ, нарицают'са дрѡги, ѡже едино подлежащее имѣютъ, ѡко восхожденіе і исхожденіе...;

21) л. 27 об.–28: СД тѣхъ, ѡже ѡ самага сконченіа сѡтъ различныа, а ѡ единого имени сѡтъ нареченны. Глава ΘІ <19>. Нач.: Сѡтъ оубо нѣкоторыи посредства равныхъ гласовъ и сѡвѡбщают'са и различіемъ і именемъ и скончаніемъ, ѡже реченны сѡтъ различіа ѡ сконченіа...;

22) л. 28 об.–29: СД десяти вышерожденнѣйшихъ родовъ. Глава К <20>. Нач.: Тыи, ѡже нарицают'са дрѡги оубо простѣ и кромѣ вѡ'ятіа, ѡкѡ и сѡщество и слѡчаи и тѣмъ подобныи...;

23) л. 29–30 об.: СѢ тѣхъ, ѡже сѣтъ того же родѣ, и в тѣхъ, ѡже ѿ тоа же особы сѣтъ, и в тѣхъ, ѡже дрѣгаго рода, и в тѣхъ, ѡже всобою числомъ различны. Глава КА <21>. Нач.: Того же родѣ сѣтъ, елицы под тѣм же проповѣданіемъ бывають оуправляемы, а дрѣгаго рода сѣтъ елицы под дрѣгимъ...;

24) л. 30 об.–31: СѢ в'нѣкотором'. Глава КВ <22>. Нач.: В'нѣкоторомъ единадесатми чинми нарицает'са, ѡкѡ родъ в' собѣ, або свѣрь в скончанію ч(е)л(ове)ческомъ...;

25) л. 31–31 об.: СѢ свѣществѣ. Глава КГ <23>. Нач.: Свѣщество есть вещь сама в' собѣ стоаща, не потребѣючи дрѣга ко оуставленію...;

26) л. 31 об.–33: СѢ вбразѣ. Глава КД <24>. Нач.: СѢбразъ есть о свѣщенныхъ различее творащее, аки бы вовбражающее и лично свѣщество...;

27) л. 33–33 об. СѢ впостаси або в поставѣ. Глава КЕ <25>. Нач.: Впостаси има двѣ вещи знаменѣт нѣкогда простѣ бытство, потомѣ назнаменованію то же есть свѣщество и постава...;

28) л. 33 об.–34: СѢ лицѣ. Глава КС <26>. Нач.: Лице есть, ѡже по свойственныхъ дѣлѣх и свойствахъ ѡвственно и вкр(е)стѣ назнаменованно...;

29) л. 34–35: СѢ знаменованію истотности. Глава КЗ <27>. Нач.: Но и знаменованіе истотности нѣкогда простѣ бытство знаменѣтъ, по немѣ же что назнаменованіемъ истотности гл(агол)емы но слѣчаемъ...;

30) л. 35–35 об.: СѢ вещи той, ѡже никогдаже может быти истотность. Глава КИ <28>. Нач.: Но и вещь, ѡже никогда может быти истотность, свѣгбо нарицаетса...;

31) л. 35 об.–36: СѢ естествѣ. Глава КѠ <29>. Нач.: Ест(е)ство есть начало единаго кождаго ѿ истотности и движеніа и почиваніа оуподобленіа ради земла бываеть движима плодѣ ради...;

32) л. 36–38: СѢ раздѣленію истотности и свѣщества. Глава Л <30>. Нач.: Истотность раздѣлает'са на свѣщество и на слѣчай, не ѡко родъ на всобы, но ѡко равногласны...;

33) л. 38–38 об.: СѢ свѣществѣ. Глава ЛА <31>. Нач.: Свѣщество вышерожденнѣйшій родъ есть, не мающе над собою инаго родѣ, а ч(е)л(ове)къ конь, воль, песь и тѣмъ подобній...;

34) л. 39–40: СѢ тѣхъ, ѡже сѣтъ того же родѣ, и о тѣхъ, ѡже сѣтъ единыи особы, ѡже в тѣхъ, сѣтъ инаго родѣ, и в тѣхъ, ѡже особою и числомъ различны. Глава ЛВ <32>. Нач.: Оѡже сѣтъ единыи особы, елицы аще под тѣмъ, иже проповѣданіемъ оуправляют'са, ѡкѡ елицы сѣтъ под' свѣществомъ...;

35) л. 40–44: СѢ великой великости. Глава ЛГ <33>. Нач.: Велико есть соборъ единыхъ, понеже единость не гл(агол)ють великость, но начало великости, ибо единость со единостію слѣчающе бывають двѣ...;

36) л. 44–46 об.: СѢ тѣхъ, ѡже до нѣчого. Глава ЛД <34>. Нач.: СѢ тѣхъ, ѡже до нѣчого, елицы вныи, ѡже сѣтъ иныхъ быти нарицают'са, або елико аще дрѣгое к дрѣгомѣ...;

37) л. 46 об.–51: СѢ ѡковомъ качествѣ. Глава ЛЕ <35>. Нач.: Качество есть, по немѣ же ѡковыи нарицаем'са або инако. Качество есть, по немѣ же нареченіемъ, ѡже мають част(ь) оныхъ, нарицают'са...;

38) л. 51–52 об.: СД дѣланію и терпенію. Глава ЛС <36>. Нач.: Подобаеть вѣдати, иже дѣланіе и терпеніе сирѣчь дѣлательная сила и терпащаа под качествомъ суть: а дѣлати и терпѣти и сѣщество нѣкоторое есть такоже дѣлающе або терпаще...;

39) л. 52 об.–53: СД лежаніи и на мѣстѣ быти. Глава ЛЗ <37>. Нач.: На мѣстѣ быти есть, еже имѣеть положеніе, елико аще к' дрѣгомѣ, сирѣчь тѣло лежащее, елико аще к' таковомѣ положенію або к' ѡклоненію...;

40) л. 53: СД гдѣ. Глава ЛИ <38>. Нач.: Гдѣ мѣсто знаменѣеть, вопрошенны оубо, гдѣ есть внѣ, ѡвѣщаемъ: – В' домѣ...;

41) л. 53–53 об. СД когда. Глава ЛѠ <39>. Нач.: Когда время вказѣеть. Вопрошенны оубо, когда сіе содѣланныи есть, ѡвѣщаемъ: – Прошлаго лѣта...;

42) л. 53 об.–54: СД мѣнію. Глава М <40>. Нач.: Мѣти есть сѣщество окр(е)сть сѣщества, оуказѣеть оубо заключити, або заключеннѣ быти, и не быти ѡковыи части вещи, а заключаетъ оубо риза, збрѡ...;

43) л. 54–56: СД сопротивныхъ. Глава МА <41>. Нач.: Всякое противное або ѡкв вещь сопротивляет'са, або ѡкв реченіе, и аще же ѡкв реченіе, гл(агол)аніемъ творимъ оутверженіе и терпѣніе...;

44) л. 56–57 об.: СД поставѣ и ѡатію. Глава МВ <42>. Нач.: Постава нарицает'са первое оустроеніе поставы і имѣющаго, ѡкв зброй збройныхъ, сирѣчь вблачающемѣса и вблеченномѣ и по второмѣ в'веденныи оустроеніа пребывающіа...;

45) л. 57 об.–58 об.: СД первомъ и послѣднемъ. Глава МГ <43>. Нач.: Первое раздѣляет'са в' четыреи знаменованіа. Найпервѣйшее есть надвремя первое, реченно оубо есть наипервѣе в' д(у)шевныхъ старѣйшее, а в' бездѣшныхъ давнее...;

46) л. 58 об.–59: СД вѣкѣпѣ. Глава МД <44>. Нач.: Вѣкѣпѣ оубо нарицают'са наипервѣе, ихже рожденіе есть в' том же времени, ѡкв два нѣкоторыи нероженныи сѣтъ во единѣ часѣ...;

47) л. 59–61 об.: СД движенію. Глава МЕ <45>. Нач.: Движеніе есть и совершенность его, что силою почемѣ таково есть, ѡкв мѣдѣ силою столпа, а совершенство есть мѣди истотности с'толпѣ разрѣшити лѣати, блистатиса, ѡкв сѣтъ движеніа...;

48) л. 61 об.–62 об.: СД мѣнію. Глава MS <46>. Нач.: Мѣніе осми чинми нарицает'са, або постава, або и разложеніе, або дрѣгое качество нарицаем' бо са мѣти скѣство (!) и добротъ, або ѡкв великое...;

49) л. 62 об.–63: СД выповѣданію, и оукрѣпленію, и в проповѣданію. Глава МЗ <47>. Нач.: Подобаеть вѣдати, иже оукрѣпленіе и прѣніе и выповѣданіе нарицает'са, оукрѣпленіе оубо есть, ѡже знаменѣеть, что о комъ есть...;

50) л. 63–64: Толкованіе на дщицѣ кафагоріи. Глава МИ <48>. Нач.: Много ли есть сопротивляющих'са? Четыри, иныи оумышленіа знаменованію сѣтъ противныи, дрѣги подпротивныи, иныи сопротивъ гл(агол)ющіи, а дрѣги непремѣняющіи...;

51) л. 64 об.–70 об.: СД знаменованію, и в непреборной вещи, и в силогиз'махъ. Глава МѠ <49>. Нач.: Подобаеть вѣдати показаніе быти лоики раз-

смотреніе: показаніе оубо силогизмъ есть, а силогизмъ слагает'са с' двѣ пр(а) в(е)дныхъ и непреборимыхъ, с конклюдіи...;

52) л. 71–73 об.: Толкованіе философіи сѣтъ шест(ь). Глава Н <50>. Нач.: Философіа есть познаніе истотности, почемѣ истотности сѣтъ, сирѣчь ест(е)ства ихъ. Философіа есть познаніе б(о)ж(е)ственныхъ и ч(е)л(ове)ческихъ вещей...;

53) л. 73 об.–75 об.: О ономъ соединенію, ѣже по вѣпостаси. Глава НА <51>. Подобаеть вѣдати, иже соединеніе по вѣпостаси единѣ вѣпостасъ соединенныхъ совершаеть сложеннѣю, сохраняюще ест(е)ства сходащійса в' соединеніе, и тѣхъ различіе...;

II. л. 75 об.–83 об.: СѢ дрѣгѣа діалектики Іванна Спанин'бергера ѡ силогизмовъ толковано

1) л. 75 об.–76: СѢ дрѣгѣа діалектики Іванна Спанин'бергера ѡ силогизмовъ толковано. Глава НВ <52>. Нач.: Кто бы вопросилъ, что есть сѣлогизмъ толквет'са? Есть [силогизмъ], в' нем'же среда есть единого числа, или есть в' нем'же двѣма оутвержающими оукрѣпленіе творим...;

2) л. 76–76 об.: СѢ ентимамахъ, а по-гречески ентимин, а по-словенскѣ о развѣмъ вѣхатїи или избобрѣтенію и паки по-латински кѣментом *кѣментацио*, сирѣчь избобрѣтеніе, або подпора вещей. Глава НГ <53>. Нач.: Что есть ентимена? Есть охромленннн сѣлогизмъ, або есть сѣлогизмъ нецѣлыи...;

3) л. 77–77 об.: СѢ образѣ и чинѣ. Глава НД <54>. Нач.: Многїи ли обрѣтают'са ко образѣ (!) силогизма? Два: образецъ и чинъ. Что есть образецъ? Есть оуложеніе в средѣ во двѣ проповѣданныхъ повинномѣ подлежащомѣ проповѣданїю...;

4) л. 77 об.–80: СѢ чинѣхъ сѣлогизмовѣ. Глава НЕ <55>. Нач.: Что есть чинъ? Есть строеніе двѣ непреборимыхъ в' виновномѣ качествѣ и великости. Много ли есть чиновъ? Множество...;

5) л. 80–83 об.: СѢ отношенїи сѣлогизмовѣ. Глава НС <56>. Нач.: Что есть ѡносити? Есть силогизмъ нецѣлыи. К' силогизмѣ целомѣ ѡносит'са. Како бываеть ѡношеніе? СѢношеніе бываеть, овогда болшим' предложенїем, овогда мнѣйшее премѣнивши...;

6) л. 83 об.–84 об.: Сказаніе Андреа, чего ради сїи написанны силогизмы. Нач.: Всѣ ли тыи силогизмы, сирѣчь слогни, правдѣ вѣборонают'? Не вси. Оннн правдѣ вѣборонаютъ словесною силою, истиннѣ помогаютъ, а овнн сѣпротивъ правды гл(агол)ють...;

III. л. 84 об.–86 об.: Сказаніе того же ѡ лоикѣ. Нач.: Се оуже, братїа возлюбленннїи і единоазычннн, за бл(а)годагїю Хр(и)ста нашего діалектика або лоика наука онаа сѣвѣтлѣйшаа словеснаа праведнаа есть, о нейже воспоминаѣхъ в' предисловїи мое...;

IV. л. 86 об.–96 об.: Взато из Е^А <5> книги Дамаскина [«Введение в догматы» Иоанна Дамаскина (или так наз. «Первое установление Иоанна Дамаскина епископу Иоанну Лаодикийскому»)];

1) л. 86 об.–87 об.: О сѣществѣ і ест(е)ствѣ и вбразѣ. Глава АІ <11>. Нач.: Сѣщество і ест(е)ство, родъ и образъ ѡко с(вя)тымъ о(т)цемъ подобаетъса едино знаменѹюще и паки впостасъ, сирѣчь еже в собѣ согласветъ...;

2) л. 87 об.–88: СѢ впостаси, и лице, и в свойствѣ. Глава ВІ <12>. Нач.: А понеже мнози сѣтъ ч(е)л(ове)цы, а единъ кождый ч(е)л(ове)къ естъ ипостасъ, сирѣчь вещь сама в' собѣ стоаща, ѡкв Адам' ипостас(ь) естъ...;

3) л. 88–88 об.: СѢ различію ѡкости и свойствѣ. Глава ГІ <13>. Нач.: Многѡа быти особы и розныа и различныа ест(е)ства гл(агол)ахомъ и к томѹ во единомъ кождомъ сѣществѣ и в видѣ сѣтъ различныа сѣтъ впостаси...;

4) л. 88 об.–89 об.: СѢ сѣщественномъ различію, а до ест(е)ственной розности. Глава ДІ <14>. Нач.: Всакаа оубо вещь, еѡже видѣ ѡ вида различенъ и сѣщество ѡ сѣщества сѣщественномъ і ест(е)ственнымъ в поставы дѣлаашцѣтелемъ (!) нарицаетъса...;

5) л. 89 об.–90 об.: СѢ слѡчаю вѣлномъ и невѣлномъ. Глава ЕІ <15>. Нач.: Прїлтыхъ оубо дрѡгии ѡ вещи ѡдѣлаютъса, а дрѡгии не ѡдѣлаютъса. Не ѡдѣлаютъса тыи, имиже различна естъ со в'сакихъ вещей едина ѡ дрѡгїа...;

6) л. 90 об.–91: СѢ тѣхъ, ѡже сѣтъ того же сѣщества і ест(е)ства, и рознаго. Глава СІ <16>. Нач.: Тыи оубо тогожде сѣщества, ест(е)ства, образа, вида (!) и рода сѣтъ, еже томѹ же видѹ и сѣществѹ подлежатъ, ѡкв Петр' и Павель и иныа в'си ч(е)л(ове)цы...;

7) л. 91–94 об.: СѢ родѣ и поставѣ. Глава ЗІ <17>. Нач.: Ибо родъ во всобы и в' образы раздѣлаетъса, ѡкв животное родъ естъ того разѡмнаго и того неразѡмнаго...;

8) л. 94 об.–95 об.: СѢ дѣланію. Глава ІІІ <18>. Нач.: Дѣланіе естъ движеніе того, ѡже дѣлаетъ, егоже вса сила в' дѣланію естъ. Дѣланіе же ест(е)ственное движеніе естъ ест(е)ства, ѡже в' дѣланію зритъса...;

9) л. 95 об.–96 об.: СѢ воли. Глава ѠІ <19>. Нач.: Вола ест(е)ственное желаніе с разѡмомъ. Паки вола естъ ест(е)ственное с разѡмом' и с волею нѣчто желающее оума движеніе...;

V. л. 97–117 об.: Иже во с(вя)тыхъ о(т)ца нашего Івстина философа и м(у)ч(е)н(и)ка Вопросы еллинстїи к' хр(и)стїаномъ в безтѣлесномъ, и о Б(о)зѣ, и в воскр(е)с(е)нїи мертвыхъ. [«Вопросы эллинов к христианам» Псевдо-Иустина Философа];

1) л. 97–99: Иже во с(вя)тыхъ о(т)ца нашего Івстина философа и м(у)ч(е)н(и)ка Вопросы еллинстїи к' хр(и)стїаномъ в безтѣлесномъ, и о Б(о)зѣ, и в воскр(е)с(е)нїи мертвыхъ. Нач.: Сѡкѡдѹ ѡвленно, аще естъ нѣчто безтѣлесное и аще естъ безтѣлесное... (перечислены 15 вопросов);

2) л. 99–107: Сѡвѣти хр(и)стїанстїи на предреченныа вопросы ѡ бл(а)гоч(е)стїа ест(е)ственныхъ словенствованїи. Нач.: Сїа словеса не сѣтъ словеснаа недооумѣнїа, но вопросы безхѡдожественни...;

3) л. 107–117 об.: Сѡвѣты в воскр(е)с(е)нїи на предреченныа вопросы ѡ немъ. Нач.: Ч(е)л(ове)кѹ быти или бывати рыбоснѣднѹ и рыбѣ ч(е)л(ове)коснѣдной, ни ч(е)л(ове)ка на рыбѹ разрѣшаетъ, ни рыбѹ на ч(е)л(ове)ка, но

обоего разрѣшеніе бывает' на стихии, из' них'же вначалѣ сложишася... (содержит 48 ответов; номера ответов проставлены на полях славянской цифирью по черком писца, ответы 1 и 4–6 не пронумерованы).

* * *

Как следует из краткого описания рукописи, составленного польскими исследователями, в ней содержится «Диалектика» Иоанна Дамаскина⁵. Имя этого писателя и богослова, в отличие от Андрея Курбского, староверам хорошо известно. Выписки из его прозаических сочинений, а также многочисленные списки различных гимнографических произведений в старообрядческих сборниках встречаются довольно часто.

Что же представляет собой это творение Иоанна Дамаскина, каков его путь в славянской книжности и что за текст обнаружен в описанной выше войновской рукописи?

Как известно, «Диалектика» наряду с трактатами «О ересях» и «Точное изложение православной веры» (иногда называется «Богословием») входит в состав трилогии Иоанна Дамаскина «Источник знания» (Πηγή γνώσεως)⁶. Это произведение, как и другие гимнографические, богословские и гомилетические творения, было хорошо известно в православном славянском мире. Первые переводы третьей части трилогии (т. е. извлечение из «Точного изложения православной веры») на староболгарский язык были выполнены в Болгарии еще в конце IX в. св. Иоанном Экзархом Болгарским. Сочинение бытовало в славянской письменности под заглавием «Небеса». Затем, очевидно, не позднее середины XIV в. на Балканах был сделан новый перевод полного текста «Богословия». Практически одновременно (и, возможно, в том же книжном центре) была, видимо, переведена и «Диалектика», т. е. первая часть трилогии. В период второго южнославянского влияния памятник стал известен на Руси, где со временем получил широкое распространение [Гаврюшин 1986б; 1987б; 2003; и др.]. В середине XV в. на основе переводов творений Дамаскина и ряда приписываемых ему произведений (или псевдоэпиграфов) на Руси сложился сборник «Книга/книги Иоанна Дамаскина», являвшийся своеобразным собранием его сочинений⁷. Во второй четверти XVI в. сборник в полном объеме был включен в декабрьский том Великих миней четий митрополита Макария⁸, а в XVI–XVII вв. «Книга Иоанна Дамаскина» («Иоанн Дамаскин») имела во многих сколько-нибудь значительных восточнославянских монастырских библиотеках. Кро-

⁵ Прочие тексты, помещенные в рукописи, в карточке метаданных не отмечены.

⁶ Подробнее о прп. Иоанне Дамаскине см., напр.: Лаут 2010: 27–58.

⁷ В состав «Книги/книг Иоанна Дамаскина» обычно входили Житие Иоанна Дамаскина, псевдоэпиграф «О осьми частех слова», «Послание прп. Косме Маюмскому», «Диалектика» и «Богословие» с Предисловием св. Иоанна Экзарха Болгарского.

⁸ Тексты помещены под 4 декабря (в день церковной памяти прп. Иоанна Дамаскина), см. издание: ВМЧ: стб. 104–435.

ме того, в конце 1530-х – начале 1540-х гг. митрополит Даниил (около 1492–1547) создал новую редакцию «Богословия» и «Диалектики» [Гаврюшин 1988; 2003: 46–55; 2019: 448–460; Сапожникова 2007; 2008].

В 1575–1579 гг. на Волини, в Ковеле, «Богословие» и «Диалектика» (вместе с «Посланием прп. Косме Маюмскому» в качестве предисловия) были переведены на церковнославянский язык еще раз А. М. Курбским и М. А. Оболенским-Ноготковым [Калугин 1998: 37 и др.; Ерусалимский 2018: 695–717 и др.]⁹. Ю. Бестерс-Дильгер установила, что перевод этих трактатов был осуществлен по базельскому изданию 1559 г. [Besters-Dilger 1992: 22–27, 38–41]. Н. К. Гаврюшин показал, что ковельские книжники во главе с Курбским дополнили текст «Диалектики» двумя главами-вставками: «О древе Порфирия» и «Толкование на дщицу кафегорий» [Гаврюшин 1986а: 217–220; 232–234], которые в рукописях иногда оформляются как самостоятельные главы, и тогда общее количество глав «Диалектики» в переводе Курбского-Оболенского может варьироваться от 50 (как в оригинале) до 52. Ковельский перевод, снабженный предисловием Курбского, достаточно широко представлен в восточнославянской рукописной традиции (известно не менее 10 списков последней четверти XVI–XVII в., более поздняя традиция, к сожалению, до сих пор не изучена¹⁰), однако его популярность была значительно меньшей по сравнению со старыми переводами обоих памятников.

Видимо, на рубеже XVI/XVII в. или в самом начале XVII в. возникла так называемая вопросно-ответная редакция «Диалектики», предназначенная, по всей вероятности, для учебных целей [Гаврюшин 1987а; 2003: 70–81]. В 1630-х гг. соловецкий книжник иеромонах Сергей Шелонин готовил к печати «Богословие» Дамаскина в древнейшем переводе, но по неизвестным причинам это издание не было осуществлено [Сапожникова 2010: 178–249]. В 1665 г. иеромонах Епифаний Славинецкий заново перевел «Богословие» с древнегреческого языка; этот текст был включен в сборник переводов творений отцов Церкви, выполненных Славинецким, и опубликован в Москве на Печатном дворе [Зернова 1958: 95 (№ 311)]. Во второй половине XVIII в. «Точное изложение православной веры» переводилось по меньшей мере дважды: архиепископом московским Амвросием (напечатан в Москве дважды – в 1774 и 1789 гг., см. [Зернова / Каменева 1968: 297 (№ 869), 362 (№ 1049)]) и архимандритом Паисием Величковским (перевод не сохранился). «Диалектика» Дамаскина, в отличие от «Бого-

⁹ В данном случае оставим в стороне дискуссии по поводу авторства оригинальных сочинений и переводов, выполненных в ковельском кружке Курбского, см., напр.: Климаў 2017; Ерусалимский 2018: 718 и др. (с подробной литературой).

¹⁰ Палеографическое описание большинства известных ранних списков (преимущественно по вторичным источникам) приведено в издании Besters-Dilger 1995: XXXI–XLVII]. В литературе упоминается только один список ковельского перевода «Диалектики» XIX в., хранящийся в РГИА, ф. 834, оп. 3, № 3379 [Гаврюшин 1986а: 232; Описание рукописей Синода 1910: 352 (№ 3379)].

словия», в православной славянской среде бытовала лишь в рукописной традиции¹¹.

Итак, в православной славянской традиции представлено несколько переводов «Диалектики» Дамаскина, поэтому возникает закономерный вопрос, какой же перевод содержится в интересующей нас войновской рукописи.

Списки «Диалектики» Дамаскина иногда встречаются в старообрядческих книжных коллекциях¹². К примеру, три списка «Диалектики» Дамаскина (один – монографический том и два – в составе сборников: 1) вместе с «Грамматикой», т. е. с псевдоэпиграфом Дамаскина – грамматическим трактатом «О восьми частях слова», 2) в философско-грамматическом сборнике, содержащем кроме «Диалектики» статьи о риторике, Азбучную молитву, трактат «О восьми частях слова» и др. тексты преимущественно грамматического характера), датированных первой половиной XVIII в., было в знаменитой Выговской библиотеке. Указанные рукописи сохранились и ныне находятся в рукописном собрании БАН в Санкт-Петербурге [Юхименко 2002: 373 (№ 27–28), 375 (№ 43)]¹³. Судя по почеркам, все списки сделаны на самом Выгу, из чего следует, что в распоряжении выговских книжников были также и списки-антиграфы «Диалектики» (т. е. еще один или несколько более ранних списков), с которых они делали свои копии. Как минимум, один список «Диалектики» XVII в. имелся в книжном собрании Рогожского кладбища (ныне РГБ, ф. 247 (собр. Рогожского кладбища), № 115); список конца XV в. был в книжнице Никольского единоверческого монастыря в Москве (ныне ГИМ, собр. Единоверческого монастыря, № 86, см. Гаврюшин 1986б: 282–283). Как следует из описаний этих списков, все они содержат разновидности раннего церковнославянского перевода «Диалектики», поэтому логично было ожидать, что и в войновской рукописи будет представлена одна из ранних редакций перевода. Однако сравнение приведенных выше инципитов войновского списка с текстом «Диалектики» в Великих mineях четых (ВМЧ) показало, что в войновской рукописи содержится иной перевод, нежели в ВМЧ. На это указывал также другой состав и количество глав (68 – в ВМЧ и 51 – в нашем списке). В нашей рукописи отсутствовали добавления и исправления, внесенные митрополитом Даниилом, а по характеру текста и композиции трактата он не подходил под определение вопросно-ответной редакции «Диалектики». Таким образом методом исключения возникло предположение, что перед нами перевод «Диалектики» Дамаскина, выполненный в кружке Курбского. Сопоставление инципитов, приведенных в описаниях рукописей [напр.: Архангельский 1888: 157–166 (втор. счета)], содержащих переводы

¹¹ О переводах сочинений Дамаскина на староболгарский и церковнославянский языки и их бытовании у православных славян см. также: Турилов 2010: 60–64.

¹² В данном случае речь идет о собственно старообрядческих библиотеках, а не книжных собраниях староверов-коллекционеров, таких как Е. Е. Егоров, А. И. Хлудов, М. И. Чуванов, И. Н. Заволоко и др.

¹³ Подробное описание содержания перечисленных рукописей см.: [Срезневский 1913: 210–214 (№ 226–228)].

Курбского, и некоторых фрагментов ковельского перевода «Диалектики», опубликованных в различных изданиях Гаврюшиным [1986а: 219, 232–234; 2003: 60–67], подтвердило предположение, что в войновской рукописи представлен перевод «Диалектики», выполненный Курбским и его помощниками на территории Речи Посполитой.

Таблица 1

Фрагменты «Диалектики» по разным спискам/переводам

Войновский список	Перевод Курбского РГБ, ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева), № 193; цит. по [Архангельский 1888: 159, 164]	Ранний перевод ВМЧ; цит. по: [ВМЧ 1910]
<p>СѸ свѣществѣ и в ест(е)ствѣ, в образѣ в нераздѣльномъ, в wobѣ и поставѣ. Глава АІ. Нѣкоторыи философи по проповѣданномѸ словѸ различіе повѣдали свѣщества і ест(е)ства, свѣщество гл(агол)юще, иже просто бытїе есть естество, свѣщество ѿлѣченно ѿ различїа свѣщество, и простѣ быти, и сице быти мающе або разѸмно, або неразѸмно, або смертно, або безсмертно, сирѣчь, оное яко гл(агол)ем непремѣнное и непрелогателное начало, в' винѸ и силѸ ѿ сотворителя вложено единой каждой особѣ ко движенїю... (л. 19–19 об.)</p>	<p>О существѣ, о естествѣ, о образѣ, о нераздѣльномъ, о особѣ и о поставѣ. Глава АІ. Нѣкоторые философи проповѣдавшему слову различіе повѣдали, существа, і естества: существо глаголюще, ижъ просто есть: естество же, существо отлученно от различїа существъ, і просте быти, і сице быти мающе або разумно, або неразумно, або смертно, або безсмертно, сиречь, оное яко глаголем непремѣнное на непрелогателное начало, і вїну і сілу от сотворителя вложено единой каждой особе ко движенїю... (л. 299)</p>	<p>О свѣществѣ, и ес(те)ствѣ, и зрацѣ, несѣкомѣмъ же, и лицѣ, и съставѣ. Глав(а). Иже оубо внѣшнійи любом(у)дречи, по предреченномѸ словѸ, разньство рек'ше свѣщества, и естества. Свѣщество оубо рек'ше просто бытїе: ес(те)ство же – свѣщество видотворившиесе ѿ свѣщест-венныхъ разньствїихъ, и по неж(е) простѣ бытїю и еже таковожде бытїе имѣщи, любо словесно, любо бесловесно, любо м(е)ртвено, любо бесм(е)ртно, сирѣчь самое якоже рѣхомъ, непреложное и непреставителное начало, и винѸ и силѸ, еже ѿ Сѣдѣтеля вложен'ное коемѸдо видѸ къ движенїю... (стб. 339)</p>
<p>СѸ движенїю. Глава МЕ. Движенїе есть и совершенность его, что силою почемѸ таково есть, яко мѣдь силою столпа, а совершенство есть мѣди истотности с'толпъ разрѣшити лїати, блистатиса, яко свѣтъ движенїа... (л. 59)</p>	<p>О движенїю. Глав. МЕ. Движенїе есть і совершенность его что сілою почему таково есть, яко мѣдь сілою есть столпа, понеже можетъ мѣдь прїяти особу столпа, а совершенство есть мѣди сіла истотности столпъ, разрешити, лїати, блїстатїся, яже сущъ движенїа (л. 326 об.).</p>	<p>СѸ движенїи. Глав(а). Движенїе ес(ть) творенїе еже сілою по емѸже таково ес(ть). Сирѣчь мѣдь сілою ес(ть) истѣканъ: можетъ бо мѣдь прїати видъ истѣкана, творенїе оубо есть меди, иже сілою свѣщ истѣканѸ, еже разливатиса, еже плескатиса, еже стрѣгатиса, яко оубо есть движенїа... (стб. 379).</p>

Рукописная традиция и, соответственно, текстологическая история «Диалектики» в переводе Курбского-Оболенского практически не изучена, а сам перевод полностью опубликован только в упрощенной орфографии

в антологии памятников философской мысли Украины по списку НБУВ, собр. Киево-Софийского собора, № 157¹⁴, см.: Пам'ятки 1988: 73–141. Это обстоятельство не позволяет дать сколько-нибудь обстоятельную текстологи-ческую характеристику войновского списка и определить его место в истории развития ковельского текста «Диалектики». На данном этапе наших знаний об этом переводе отметим лишь два обстоятельства. В войновской рукописи «Диалектика» содержит 51 главу: вставка «Толкование на дщицу кафегорий» здесь обозначена как отдельная (48-я) глава. Еще одна особенность войновской «Диалектики» – это отсутствие глосс и «сказов» на полях, которые имелись в некоторых ранних списках (см., напр.: ГИМ, собр. А. И. Хлудова, № 60; НБУВ, собр. Киево-Софийского собора, № 157; РГБ, ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева), № 193¹⁵).

Сразу же за переводом «Диалектики» Дамаскина в войновской рукописи помещен фрагмент «Тривия» протестантского богослова Иоганна Шпангенберга¹⁶ «О силлогизме» (л. 75 об. – 83 об.). Идентификация этого текста не вызывает затруднений, поскольку в восточнославянской кириллической традиции представлен только один перевод сочинения Шпангенберга «О силлогизме». Как и философские труды Дамаскина, он был выполнен в 1570-х гг. в кружке Курбского на Волини. Спустя несколько лет после смерти Курбского, около 1586 г., перевод «От другие диалектики Иона Спанинбергера о силогизме вытолковано» вместе с послесловием Курбского был издан в Вильне в типографии Мамоничей отдельной брошюрой [Кніга Беларусі 1986: 65 (№ 20); Гусева 2003: 715 (№ 102); Немировский 2011: 450–451]. Видимо, «Силлогизмы» Шпангенберга задумывались как дополнение к «Диалектике» Дамаскина, ср. устойчивое бытование в позднейшей рукописной традиции комбинации «Диалектики» Дамаскина и «Силлогизмов» Шпангенберга не только в рамках одной рукописи, но и чисто композиционно: эти два сочинения, как правило, следуют одно за другим. Примечательно, что, как отмечал Гаврюшин [2019: 484–485], старый перевод «Диалектики» иногда дополнялся сочинением Шпангенберга (см., напр., ГИМ, Чудовское собр., № 236).

Сопоставление войновского списка с печатным оригиналом (по репродукциям, помещенным в каталоге А. А. Гусевой [2003: 715 (№ 102), рис. 102.1–102.7] и Е. Л. Немировского [2011: 450–451]) показывает, что в нашем списке имеется деление трактата на главы (со сквозной с «Диалектикой» нуме-

¹⁴ Новейшее палеографическое описание этой рукописи см.: Ерусалимский 2018: 697–700; см. также: Иванова / Гальченко / Гнатенко 2010: 358–359.

¹⁵ Глоссы и «сказы» Румянцевского списка (РГБ, ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева), № 193) опубликованы А. С. Архангельским [1888: 88–154 (втор. счета)]. Сравнение приведенного Архангельским списка «сказов» с соответствующими местами войновской рукописи показывает, что большинство этих пояснений в нашем списке пропущено.

¹⁶ Полное название сочинения: *Trivii erotemata hoc est grammaticae, dialecticae, rhetoricae quaestiones ex doctissimorum nostri saeculi uirorum libris, in puerorum usum co[n]gestae per Ioannem Spangebergivm Herdesianum apud Nortusianos uerbi Dei ministrum.*

рацией)¹⁷, которого нет в печатном издании (в издании Мамоничей главы (разделы) выделены лишь более крупным шрифтом), «сказы» печатного издания, помещенные на полях, или внесены в текст рукописи (о разбойнике [л. 1 об. (печ.) / л. 76 об. (рук.)] и о вертепе [л. 6 (печ.) / л. 82 (рук.)]), или опущены («сказ» о том, «что есть отзывание» [л. 3 об. (печ.)], в рукописи отсутствует). Выборочное сравнение печатного и рукописного текстов демонстрирует некоторые лексические и грамматические различия. Все это позволяет утверждать, что войновский список сочинения Шпангенберга «О силлогизме» был выполнен не с виленского печатного издания, а с одной из его более поздних рукописных копий. Сличение нашего списка с текстом, опубликованным В. Айсманном по рукописи ГИМ, собр. А. И. Хлудова, № 60 [Eismann 1972], говорит о том, что войновский список отражает несколько иную редакцию (версию) текста, чем в Хлуд. № 60.

Как известно, Курбский сопроводил свой перевод сочинений Дамаскина «Сказом о ло[г]ике», в котором сетовал на слишком краткое изложение силлогистики в «Диалектике». Этот «сказ» Курбского также помещен в войно-вской рукописи сразу же после послесловия к «Силлогизмам» Шпангенберга и озаглавлен как «Сказание того же о ло[г]ике» (л. 84 об.-86 об.)¹⁸.

Завершает «дамаскинский» цикл оригинальных сочинений и переводов Курбского, читаемых в войновской рукописи, небольшой трактат Дамаскина «Введение в догматы»¹⁹. В отличие от «Диалектики», это сочинение Дамаскина не получило широкого распространения, «на что указывает как относительно небольшая греч. рукописная традиция (ок. 50 рукописей), так и отсутствие древних переводов на др. языки, за исключением латинского, на который «Введение в догматы» переводилось дважды» [Лаут 2010: 32-33]. Однако Э. Лаут не учел (или не знал), что в 1570-х гг. этот трактат был переведен на церковнославянский язык [Гаврюшин 1986а: 221-222] и наряду с другими сочинениями Дамаскина вошел в корпус «дамаскинских» переводов ковельского кружка Курбского.

В войновской рукописи это сочинение не имеет самостоятельного заглавия, перед его началом просто указано, что оно «взято из пятой книги Дамаскина» (см. л. 86 об.), а затем сразу же помещено название 1-й главы «О существе,

¹⁷ Справедливости ради отметим, что сквозная нумерация глав «Диалектики» и «Силлогизмов» встречается и в других рукописях. К примеру, в рукописи РГБ, ф. 256 (собр. Н. П. Румянцева), № 193, на л. 284–286 приведено содержание (список глав) «Диалектики» Дамаскина в переводе Курбского, к которой в конце приписаны и «Силлогизмы» Шпангенберга. В оглавлении этой части рукописи использована сплошная нумерация (гл. 1-50 – «Диалектика», гл. 51–56 – «Силлогизмы»), хотя в самом тексте этих двух сочинений номера глав уже не прописаны, см.: Архангельский 1888: 155-157 (втор. счета).

¹⁸ Текст этого послания неоднократно публиковался по списку ГИМ, Хлуд. № 60, см., напр.: Попов 1872: 117–118; Eismann 1972: 76–81; Besters-Dilger 1995: XXXVI–XXXVII.

¹⁹ В церковнославянской рукописной традиции иногда называется по началу сочинения «Первое установление Иоанна Дамаскина епископу Иоанну Лаодикийскому»; в современном русском переводе – «Введение в основы догматического богословия», см.: Чепель 2002.

и естестве, и образе» и выписан ее текст. Такое определение («Взято из пятыя книги Дамаскина»), предшествующее тексту «Введения в догматы» может означать, что в антиграфе войновской рукописи эти статьи были помещены в пятую часть «Книги Иоанна Дамаскина», видимо, после перевода «Богословия», которое в рукописях разделялось на четыре книги (или части). Этот пятый, обычно следующий за «Богословием», раздел носил заглавие «Фрагменты». Его состав, а также порядок расположения статей внутри раздела не был строго регламентирован, но текст «Введения в догматы» довольно стабильно входил в число произведений, включаемых во «Фрагменты».

В войновской рукописи «Введение в догматы» Дамаскина выписано не полностью: в нем отсутствуют (пропущены?) краткое предисловие («Иоанна Дамаскина ко Иоанну, наисвятейшему епископу Лаодикийскому, о сказаниях первое уставление...»), 9-я глава «О терпении» и завершающий трактат «сказ» Курбского (нач. «Да будет ведомо, иж сие глаголемое первое постановление, рекше о всяких естествах...») [ГИМ, Хлуд. № 60, л. 18, 25 об. (пятого счета); цит. по: Попов 1872: 115; ср.: Гаврюшин 1986а: 225, 234]). В этой части нашего списка имеется самостоятельная нумерация глав (с 11-й по 19-ю), видимо, перенесенная писцом из антиграфа, т. е. из некоей неизвестной нам сейчас рукописи, в которой была «Пятая книги Дамаскина».

Наконец, в последней части войновской рукописи читаются «Вопросы эллинов к христианам» Псевдо-Иустина Философа. Это сочинение, приписываемое Иустину Философу, содержит 15 вопросов язычников христианам о бестелесном, о Боге, о сотворении мира и о воскресении мертвых и развернутые ответы на них. Церковнославянский перевод этого произведения, выполненный иеромонахом Епифанием Славинецким по парижскому изданию 1636 г., был опубликован в Москве в 1660 г. в сборнике «Анфологион, си есть Цветословие...», см.: Зернова 1958: 89 (№ 287); Соболевский 1903: 199. Рукописная церковнославянская традиция «Вопросов эллинов к христианам» не изучена. Войновский список был сделан, скорее всего, непосредственно с печатного издания: сравнение рукописного и печатного вариантов показывает, что в рукописи сохранены орфографические особенности и рубрикация печатного текста. Следует обратить внимание, что неизвестный старообрядческий книжник использовал в качестве источника никоновское печатное издание сочинения, переводчиком которого являлся Епифаний Славинецкий, имевший далеко неоднозначную репутацию в старообрядческой среде²⁰.

Таким образом, войновская рукопись содержит пять философских (в широком смысле) христианских текстов: одно оригинальное сочинение («сказ» Андрея Курбского «О логике») и четыре перевода («Диалектику» и «Введение в догматы» Иоанна Дамаскина, «О силлогизмах» Иоганна Шпангенберга и «Вопросы эллинов к христианам» Псевдо-Иустина Философа). Че-

²⁰ Об отношении староверов к Епифанию Славинецкому и его творчеству подробнее см.: Гурьянова 2007: 56, 59, 61-66, 223, 282-284.

тыре текста являются оригинальными произведениями или переводами Курбского и его помощников-единомышленников. Иначе говоря, в войновской рукописи представлен практически полный комплект переводов собственно философских сочинений, выполненных на Волини в кружке Курбского. Философские тексты этого сборника пополнили список произведений, созданных (переведенных) в Речи Посполитой, воспринятых местной старообрядческой книжной традицией. На данный момент это уникальный памятник в составе книжного наследия староверов стран Балтии, поскольку других списков переводов философских сочинений, происходящих из ковельского кружка Курбского, в настоящее время неизвестно. На нынешнем этапе исследования неясно, кто, где и зачем составил этот сборник и как он попал в Войновский монастырь. Дальнейшая работа с памятником, возможно, позволит выяснить как генезис самой рукописи, так и текстологическую историю включенных в нее текстов.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БАН – Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург
 ГИМ – Государственный исторический музей, Москва
 НБУВ – Национальная библиотека Украины им. В. И. Вернадского
 РГБ – Российская государственная библиотека, Москва
 РГИА – Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург

Литература / References

- Архангельский 1888: Arhangel'skij, A. S. (1888), Očerki iz istorii zapadno-russkoj literatury XVI–XVII vv. Bor'ba s katoličestvom i zapadno-ruskaâ literatura konca XVI – pervoj poloviny XVII v., I-II. Moskva [Архангельский, А. С. (1888), Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – первой половины XVII в., I-II. Москва].
- ВМЧ = Великие Минеи Четии: Velikie Minei Četii, sobrannye Vserossijskim Mitropolitom Makariem, вып. 10: Dekabr', dni 1-5. Moskva, 1901 [Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским Митрополитом Макарием, вып. 10: Декабрь, дни 1-5. Москва, 1901].
- Гаврюшин 1986а: Gavrušin, N. K. (1986a), Naučnoe nasledie A. M. Kurbskogo, [v:] Pamâtniki nauki i tehnik. Moskva, s. 210-236 [Гаврюшин, Н. К. (1986а), Научное наследие А. М. Курбского, [в:] Памятники науки и техники, 1984. Москва, с. 210-236].
- Гаврюшин 1986б: Gavrušin, N. K. (1986b), O rannih spiskah slavâno-russkoj «Dialektiki», [v:] Zapiski Otdela rukopisej Gosudarstvennoj Biblioteki SSSR im. V. I. Lenina, вып. 45. Moskva, s. 279-284 [Гаврюшин, Н. К. (1986б), О ранних списках славяно-русской «Диалектики», [в:] Записки Отдела рукописей Государственной Библиотеки СССР им. В. И. Ленина, вып. 45. Москва, с. 279-284].
- Гаврюшин 1987а: Gavrušin, N. K. (1987a), Voprosno-otvetnaâ redakciâ «Dialektiki», [v:] Zapiski Otdela rukopisej Gosudarstvennoj Biblioteki SSSR im. V. I. Lenina, вып.

46. Moskva, s. 248-253 [Гаврюшин, Н. К. (1987a), Вопросно-ответная редакция «Диалектики», [в:] Записки Отдела рукописей Государственной Библиотеки СССР им. В. И. Ленина, вып. 46. Москва, с. 248-253].
- Гаврюшин 1987b: Gavrušin, N. K. (1987b), «Dialektika» Ioanna Damaskina na Rusi, [v:] Istoričeskie tradicii duhovnoj kul'tury narodov SSSR i sovremennost': sbornik naučnyh trudov / Otv. red. V. M. Rusanovskij. Kiev, s. 74-79 [Гаврюшин, Н. К. (1987b), «Диалектика» Иоанна Дамаскина на Руси, [в:] Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность: сборник научных трудов / Отв. ред. В. М. Русановский. Киев, с. 74-79].
- Гаврюшин 1988: Gavrušin, N. K. (1988), Mitropolit Daniil – redaktor «Dialektiki», [v:] Trudy Otdela drevnerusskoj literatury. T. 41. Leningrad, s. 357-363 [Гаврюшин, Н. К. (1988), Митрополит Даниил – редактор «Диалектики», [в:] Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 41. Ленинград, с. 357-363].
- Гаврюшин 2003: Gavrušin, N. K. (2003), Premudraâ svâtaâ dialektika. «Filosofskie glavy» prepodobnogo Ioanna Damaskina na Rusi. Nižnij Novgorod [Гаврюшин, Н. К. (2003), Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Нижний Новгород].
- Гаврюшин 2019: Гаврюшин, Н. К. (2019), У колыбели смыслов. Статьи разных лет. Москва.
- Гурьянова 2007: Гурьянова, Н. С. (2007), Старообрядцы и творческое наследие Киевской митрополии. Новосибирск.
- Гусева 2003: Guseva, A. A. (2003), Izdaniâ kirillovskogo šrifta vtoroj poloviny XVI veka: Svodnyj katalog / Pod obšej red. L. I. Sazonovoj. Kn.2. Moskva [Гусева, А. А. (2003), Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: Сводный каталог / Под общей ред. Л. И. Сазоновой. Кн. 2. Москва].
- Ерусалимский 2018: Erusalimskij, K. Ū. (2018), Na službe korolâ i Reči Pospolitoj. Moskva–Sankt-Peterburg [Ерусалимский, К. Ю. (2018), На службе короля и Речи Посполитой. Москва–Санкт-Петербург].
- Зернова 1958: Zernova, A. S. (1958), Knigi kirillovskoj pečati, izdannye v Moskve v XVI–XVII vv.: Svodnyj katalog. Moskva [Зернова, А. С. (1958), Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв.: Сводный каталог. Москва].
- Зернова / Каменева 1968: Zernova, A. S. / Kameneva, T. N. (1968), Svodnyj katalog russkoj knigi kirillovskoj pečati XVIII v. [Зернова, А. С. / Каменева, Т. Н. (1968), Сводный каталог русской книги кирилловской печати XVIII в. Москва].
- Иванова / Гальченко / Гнатенко 2010: Ivanova, O. A. / Gal'čenko, O. M. / Gnatenko, L. A. (2010), Slov`âns'ka kirilična rukopisna kniga XVI st. z fondiv Institutu rukopisu Nacional'noï biblioteki Ukraïni imeni V. I. Vernads'kogo: naukovij katalog, paleografičnij al'bom. Kiïv [Иванова, О. А. / Гальченко, О. М. / Гнатенко, Л. А. (2010), Слов'янська кирилична рукописна книга XVI ст. з фондів Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: науковий каталог, палеографічний альбом. Київ].
- Калугин 1998: Kalugin, V. V. (1998), Andrej Kurbskij i Ivan Groznyj: (Teoretičeskie vzglâdy i literaturnaâ tehnika drevnerusskogo pisatelâ). Moskva [Калугин, В. В. (1998), Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). Москва].
- Клімаў 2017: Klimau, I. P. (2017), Carkoŭnaslavânskiâ peraklady religijnaga pis'menstva Belarusi drugoj palovy XVI st., zvâzanyâ z imem Andreâ Kurbskaga, [v:] Zdabytki:

- Dokumental'nyâ pomniki na Belarusi, vup. 20. Minsk, s. 25-39 [Клімаў, І. П. (2017), Царкоўнаславянскія пераклады рэлігійнага пісьменства Беларусі другой паловы XVI ст., звязаныя з імем Андрэя Курбскага, [в:] Здабыткі: Дакументальныя помнікі на Беларусі, вып. 20. Мінск, с. 25-39].
- Кніга Беларусі. 1517-1917: Kniga Belarusi: Zvodny katalog / Sklad. G. Зводны каталог / Склад. G. Â. Galenčanka i inš. Minsk, 1986.
- Лаут 2010: Laut, È. (2010), Ioann Damaskin, [v:] Pravoslavnaâ ènciklopediâ / Pod. red. patriarha Moskovskogo i vseâ Rusi Kirilla. T. 24. Moskva, s. 27-58 [Лаут, Э. (2010), Иоанн Дамаскин, [в:] Православная энциклопедия / Под. ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 24. Москва, с. 27-58].
- Немировский 2011: Nemirovskij, E. L. (2011), Slavânskie izdaniâ kirillovskogo (cerkovnoslavânskogo) šrifta: 1491–2000. Inventar' sohraniвшихsâ èkzemplârov i ukazatel' literatury. T. II, kn. 1: 1551–1592. Moskva [Немировский, Е. Л. (2011), Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта: 1491-2000. Инвентарь сохранившихся экземпляров и указатель литературы. Т. II, кн. 1: 1551-1592. Москва].
- Описание рукописей Синода 1910 = Opisanie rukopisej, hranâšihsâ v Arhive Svâtejšego pravitel'stvuûšego sinoda. T. 2. Vup. 2. Sankt-Peterburg [Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего правительствующего синода. Т. 2. Вып. 2. Санкт-Петербург, 1910].
- Пам'ятки 1988 = Pam'âtki brats'kih škil na Ukraïni (kinec' XVI – počatok XVII st.): Teksti i doslidžennâ st.): Teksti i doslidžennâ / Red. V. I. Šinkaruk ta in. Kiïv, 1988 (= Pam'âtki filososfs'koï kul'turi ukraïnsk'ogo narodu) [Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження / Ред. В. І. Шинкарук та ін. Київ, 1988 (= Пам'ятки філософської культури українського народу)].
- Попов 1872: Popov, A. (1872), Opisanie rukopisej i katalogknig cerkovnoj pečati biblioteki A. I. Hludova Sostavil A. Popov. Moskva [Попов, А. (1872), Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. Составил А. Попов. Москва].
- Савельева 2003: Savel'eva, N. V. (2003), Očerok istorii formirovaniâ pinežskoj knižno-rukopisnoj tradicii. Opisanie rukopisnyh istočnikov. Sankt-Peterburg (= Pinežskaâ knižno-rukopisnaâ tradiciâ XVI – načala XX vv. Opyt issledovaniâ. Istočniki. T. 1) [Савельева, Н. В. (2003), Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. Санкт-Петербург (= Пинежская книжно-рукописная традиция XVI – начала XX вв. Опыт исследования. Источники. Т. 1)].
- Сапожникова 2007: Sapožnikova, O. S. (2007), Rabota mitropolita Daniila nad Bogosloviem Ioanna Damaskina, [v:] Drevnââ Rus'. Voprosy medievistiki, № 3 (29), s. 94-96 [Сапожникова, О. С. (2007), Работа митрополита Даниила над Богословием Иоанна Дамаскина, [в:] Древняя Русь. Вопросы медиевистики, № 3 (29), с. 94-96].
- Сапожникова 2008: Sapožnikova, O. S. (2008), Avtograf mitropolita Daniila i neizvestnaâ redakciâ «Bogosloviâ» Ioanna Damaskina, [v:] Očerki feodal'noj Rossii, vup. 12, s. 91-136 [Сапожникова, О. С. (2008), Автограф митрополита Даниила и неизвестная редакция «Богословия» Иоанна Дамаскина, [в:] Очерки феодальной России, вып. 12, с. 91–136].
- Сапожникова 2010: Sapožnikova, O. S. (2010), Russkij knižnik XVII v. Sergej Šelonin. Redaktorskaâ deâtel'nost'. Sankt-Peterburg [Сапожникова, О. С. (2010), Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. Редакторская деятельность. Санкт-Петербург].

- Соболевский 1903: Sobolevskij, A. I. (1903), *Perevodnaâ literatura Moskovskoj Rusi XIV–XVII vekov. Bibliografičeskie materialy*. Sankt-Peterburg (= *Sbornik otdeleniâ russkogo âzyka i slovesnosti Imperatorskoj akademii nauk*. T. 74. Nr 1) [Соболевский, А. И. (1903), *Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы*. Санкт-Петербург (= *Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*, т. 74, № 1)].
- Срезневский 1913: Sreznevskij, V. I. (1913), *Opisanie rukopisej i knig, sobrannyh dlâ Imperatorskoj Akademii nauk v Oloneckom krae*. Trud V. I. Sreznevskogo. Sankt-Peterburg [Срезневский, В. И. (1913), *Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае*. Труд В. И. Срезневского. Санкт-Петербург].
- Турилов 2010: Turilov, A. A. (2010), *Ioann Damaskin: Slavânskaâ rukopisnaâ i staropečatnaâ tradiciâ do XIX v. Počitanie*, [v:] *Pravoslavnaâ ênciklopediâ / Pod. red. patriarha Moskovskogo i vseâ Rusi Kirilla*. T. 24. Moskva, s. 124-139 [Турилов, А. А. (2010), *Иоанн Дамаскин: Славянская рукописная и старопечатная традиция до XIX в. Почитание*, [в:] *Православная энциклопедия / Под. ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла*, т. 24. Москва, с. 60-64].
- Чепель 2002: Čepel', D. (2002), *Prepodobnyj Ioann Damaskin. Vvedenie v osnovy dogmatičeskogo bogosloviâ*. Perevod D. Čepelâ, [v:] *Bogoslovskij sbornik*, вып. 9. Moskva, s. 124-139 [Чепель, Д. (2002), *Преподобный Иоанн Дамаскин. Введение в основы догматического богословия / Перевод Д. Чепеля*, [в:] *Богословский сборник*. Вып. 9. Москва, с. 124–139].
- Юхименко 2002: Ūhimenko, E. M. (2002), *Vygovskaâ staroobrâdčeskaâ pustyn'*. Duhovnaâ žizn' i literatura, t. 2. Moskva [Юхименко, Е. М. (2002), *Выговская старообрядческая пустынь. Духовная жизнь и литература*, т. 2. Москва].
- Besters-Dilger, J. (1992), *Andrej M. Kubskij als Übersetzer. Zur kirchenslavischen Übersetzungstechnik im 16. Jahrhundert*. Freiburg i. Br. (= *Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris*. T. 31).
- Besters-Dilger, J. (1995), *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528-1583) / Hrsg. J. Besters-Dilger unter Mitarbeit von E. Weiher, F. Keller und H. Miklas*. Freiburg i. Br. (= *Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes*. T. 35; *Dogmatik (Ekthesis akribēs tēs Orthodoxou pisteōs) des Johannes von Damaskus in den slavischen Übersetzungen des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Bd. 2.).
- Eismann, W. (1972), *O silogizme vytolkovano: Eine Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij aus den Erotemata Trivii Johann Spangenberg's*. Wiesbaden (= *Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes*, t. 9).

GRIGORIJUS POTAŠENKO
Vilniaus universitetas
(Vilnius, Lietuva)

Вильнюсский старообрядческий Покровский храм как памятник культурного наследия: архитектурные особенности и городской ландшафт¹

The Old Believers Pokrovsky church in Vilnius as a monument of cultural heritage: architectural features and urban landscape

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze and interpret the architectural features of the Pomorian Pokrovsky church in Vilnius as a monument of cultural heritage. Pokrovsky church is one of the largest and most valuable part of this Old Believers complex and the cultural heritage of the Old Believers in Vilnius. Neoclassicism with its symmetry and restrained elegance dominates on the exterior of this church. In 1905-1906, after the construction of the church bell tower appeared bright features of the neo-Russian style. These two architectural styles harmoniously complement each other and give the Pokrovsky church a unique identity that distinguishes it from all other Old Believers churches in Lithuania, Latvia, Estonia and Poland.

KEYWORDS: Pokrovsky church, architecture, cultural heritage, Old Believers, Vilnius

1. ВВЕДЕНИЕ

Старообрядческий Покровский храм в микрорайоне Науйининкай – это основное молитвенное место поморцев Вильнюса. Вильнюсская старообрядческая община (далее – ВСО) с ее Покровским храмом также является духовным и религиозно-культурным центром староверия Литвы, одним из важнейших духовных центров в странах Балтии, Польше и Восточной Европе.

Истории ВСО изучена далеко не полностью и неравномерно. Этому посвящено одно научно-популярное исследование [до 1930 г.; Киселев 1930],

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Ученого совета Литвы (LMTLT), договор № S-LIP-19-69.

ряд обзорных и энциклопедических статей [Барановский 2001; Барановский, Поташенко 2005: 69–75; Potašenko 2009] или более содержательных заметок в других трудах [Виноградов 1904; Егоров 1981; Iwaniec 1977; Jaroszewicz-Pieresławcew 1995; Поташенко 2010].

Однако Покровский храм, как и другие к нему прилегающие здания, местное кладбище или старообрядческий комплекс ВСО в Науйининкай в целом, как памятник культурного наследия остается еще фрагментарно и далеко не полностью изученной темой.

Заметим, что старообрядцы после католиков (около 75% всех жителей страны) и православных (около 4%) являются третьим религиозным обществом Литвы: их более 23 тысяч, или почти 1% всех жителей страны [Gyventojai 2011]. В Вильнюсе они составляют от 1,2% до почти 3% жителей столицы: по официальным статистическим данным, – более 6,5 тысяч, а по данным руководства ВСО, – до 10–15 тысяч прихожан.

Цель настоящей статьи – дать анализ и интерпретацию архитектурных особенностей поморского Покровского храма в Вильнюсе как памятника культурного наследия.

Не вникая здесь более подробно в понятие культурного наследия, заметим, что это в последние десятилетия очень распространенная, универсальная и непростая тема. Для многих наследия это прежде всего строения. Они действительно занимают значительную часть официально признанного наследия. Много людей занимаются музейными коллекциями, заботятся о «природном наследии» или заинтересованы сохранить важный для них образ жизни. Однако, если на наследие взглянуть шире – не только как на здания, музейные собрания или природу, а как на то, что в разным составляющим частям в разное время и в разных местах предоставляется статус наследия, чтобы люди удовлетворили бы свои культурные и другие потребности или просто получили бы удовлетворение.

Значит, наследие – вся совокупность материальных и нематериальных ценностей, которые прежде всего служат для людей и их потребностей. Это наследие мы сортируем, принимаем оцениваем, храним, используем и передаем другим поколениям [подробнее о современных подходах в области культурного наследия см.: Ashworth / Howard 2008; Šepaitienė 2005; Šepaitienė 2010; Vučas 2013]. Поэтому материальное достояние состоит из недвижимого и движимого наследия: церковных, общественных и хозяйственных зданий, материальных или природных форм, разных материалов, а также икон, церковных книг и утвари. Духовное наследие охватывает истины веры и богословские идеи, воплощенные прежде всего в богослужении, праздниках, обрядах и песнопениях, а также молитвенную и духовную связь со святыми и своими прихожанами, почитание икон, уникальное знаменное пение и так далее.

Иначе говоря, сакральное наследие, которым также является Покровский храм, в божественно-мистическом и конкретном историческом, антропологическом аспектах тесно переплетено с материальным и природным. Это наследие

сплетено из богослужебной практики, идей и живущих в обществе образов, из красок и линий, теней и света, из существующих в пространстве пластических и природных форм

А еще наследие можно наблюдать, что считается не менее важным. Сегодня наследие охватывает и такое понятие как «культурный ландшафт», который подразумевает местности, охраняемые из-за их эстетической, социальной и культурной ценности. Можно сказать, что культурный ландшафт – все аграрное или городское окружение, сформированное или построенное человеком [Šeraitienė 2010].

Следует заметить, что Покровский храм является одной из крупнейших и ценнейших частей этого церковного комплекса и наследия староверов в столице в целом. Конечно, старообрядческое культурное наследие в Вильнюсе значительно богаче и разнообразнее. В данной статье не будем касаться ценных свойств интерьеря и иконного собрания Покровского храма. В стороне в этот раз остается и комплексный поход, позволяющий раскрыть ценности всех объектов и мест этого старообрядческого комплекса ВСО и его значение [подробнее об этом см. Поташенко, Паавер 2019; о кладбище: Girininkienė 2004].

Ранее предпринимались некоторые попытки изучить Покровский храм как памятник культурного наследия Литвы в разных его аспектах, включая его архитектуру. Среди более заметных работ отметит следующие: Киселев 1930, Барановский 2001; Potašenko 2006; Potašenko 2009, Vaišvilaitė 2017; Ladyš 2017; Kudriašova 2019; Поташенко, Паавер 2019.

2. История Покровского храма

В наши дни Покровский храм ВСО является главным местом богослужений поморцев в Вильнюсе. Покровская церковь, как и весь старообрядческий церковный комплекс, расположена в южной части города, за Воротами Аушрос (лит. *Aušros vartai*, дословно: Ворота Зари, рус. неофициальное Острая брама, от польск. *Ostra brama*), одним из символов Вильнюса и его Старого города.

Начало Покровскому храму было положено в 1901 г., когда каменное здание действующей богадельни ВСО было переоборудовано для богослужебных нужд. Само одноэтажное каменное здание при старообрядческом кладбище в Новом свете было построено в 1882-1886 гг. «на возвышенном, красиво расположенном среди холмов и садов месте». Староверы почти 15 лет не могли осуществить свою «тайную мысль» об устройстве храма в новом каменном доме, поэтому до октября 1901 г. он использовался как богадельня для престарелых прихожан.

Однако в 1830–1901 гг. прихожане ВСО молились в другом, деревянном храме. По сведениям А. Виноградова [он же 1904: 117–119], и вслед за ним П. Киселева [он же 1930: 3–10], в 1825 г. староверы получили разрешение на устройство кладбища, а в 1830 г. на приобретенной рядом с кладбищем город-

ской земле построили свою «тайную» церквушку. Тогда ее освятили, видимо, во имя святителя Николы. Это был первый старообрядческий моленный дом, расположенный тогда неподалеку от Вильнюса, в предместье Острый конец (Островортный форштадт) за городским валом, затем Новый Свет (ныне Науйининкай/Расос), ставшем частью города лишь в начале XX в. После нескольких реконструкций эта деревянная моленная служила ВСО до октября 1901 г., когда было освящено здание нового Покровского храма, расположенного неподалеку, на вершине холма, у подножья которого и находилась старая церковь.



Фото 1. Свято- Покровский храм в Вильнюсе. Фото Г. Поташенко, 2019 г.

Вернемся к Покровскому храму. Торжественное освящение нового храма, с перенесением Евангелия и икон из старого здания в новое, состоялось 1 (14) октября 1901 г., на праздник Покрова Пресвятой Богородицы. Отсюда и его современное сокращенное название – Свято-Покровский храм.

Однако религиозные ограничения властей отразились на внешнем облике Покровского храма и его месте в панораме Нового света. До 1905–1906 гг. он был без купола и колокольни, что неизбежно делало его «невидимым» в городском религиозном пейзаже и подчеркивало ущемленное положение старOVERия в Вильнюсе и Российской империи.

Лишь после провозглашения царем Николаем II указа 17 (30) апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» ВСО приступила к переустройству наружного вида каменной церкви. В 1905–1906 гг. была пристроена кирпичная колокольня в западной части и сооружен купол на крыше в восточной части здания. Во второй половине 1906 г. колокольню украсили колокола, и местные староверы вновь услышали их звон [Киселев 1930: 15–17].

Отметим, что у современного Покровского храма кроме собственно Покрова Пресвятой Богородицы существуют еще два посвящения (престольных праздника): Никола Вешний (или перенесение мощей св. Николы Чудотворца) 9 (22 по новому стилю) мая и Воздвижение креста Господня 13 (27) сентября. На этом основании с некоторой осторожностью можно предполагать (исторические документы точных сведений не дают), что первый храм был освящен в праздник Николы Вешнего, а колокольня – в праздник Воздвижения креста.

1905 г. знаменовал собой также важнейшее событие для всех русских староверов – конец их преследований в Российской империи, длившихся почти 250 лет. Это было началом короткого, но впечатляющего «золотого века» староверия в империи Романовых и почти полной свободы древлеправославным христианам.

В годы Первой мировой войны многие русские жители Вильнюса, включая духовных наставников и многих староверов, покинули город. В связи с наступлением германских войск осенью 1915 г. Покровский храм лишился колоколов (эта утрата восстановлена в 1931 г.) и опустел. Он не действовал почти три года: с осени 1915 г. по осень 1918 г.

Все постройки ВСО были заняты захватившими город немецкими войсками и использовались для военных нужд, а старообрядческое кладбище, по словам современников, подверглось осквернению. В 1917 г. в России к власти пришли большевики, которые конфисковали все банковские вклады, в результате чего ВСО лишилась своих денежных сбережений и значительно обеднела.

В 1920-1939 гг. ВСО стала важнейшим духовным центром староверов-поморцев Польши. Эти десятилетия были достаточно благополучными для духовной, религиозно-культурной и хозяйственной жизни общины. Однако первые годы после Первой мировой войны материальное положение прихожан и общины в целом было тяжелым.

В 1920–1930-е гг. местные староверы стали бережнее относиться к своему наследию и памяти прошлого, видя в них не только места и здания религиозного или хозяйственного назначения. Заметно выросло и понимание значения, необходимости увековечения и охраны сакральных и культурных памятников прошлого для других поколений. Разрушенное во время Первой мировой войны здание бывшего деревянного храма, действовавшего в 1830–1901 гг., Совет ВСО решил все-таки снести, а на его месте поставить памятный крест.

В 1930 г. ВСО торжественно отметила свое 100-летие. Вероятно, к этому юбилею стены церкви были окрашены в пастельные цвета, возможно, светло-серого оттенка, а барабан купола в восточной части крыши – в более темный цвет. В октябре 1930 г. президент Польши Игнаций Мосцицкий почтил своим присутствием празднование 100-летия ВСО. Кстати, он является единственным главой государства, который когда-либо побывал в Покровском храме.

К празднику Покрова 1 (14) октября 1931 г. в храме снова зазвенели колокола, снятые в 1915 г. Средства на отливку четырех колоколов пожертвовали Пимоновы, Дороховы, Морозовы, Прокофьевы, П. Киселев и др.

Вокруг церкви было больше зелени, чем в настоящее время, и на фоне вильнюсской природы ее силуэт с колокольной создавал идиллию, наполненную религиозным чувством и теплой верой в чудо. Храм, сочетавший двухголосие архитектурных стилей, формировал огромную перспективу в ландшафте южной части города и был одной из его ярких доминант.

Во время Второй мировой войны богослужения в Покровском храме не прекращались. Прихожане ВСО сумели сохранить церковное имущество от разграбления и разрушений во время боев за Вильнюс летом 1944 г. Здание церкви частично пострадало, но все-таки уцелело. Соседний православный Александр-Невский храм постигла более печальная участь: в результате авиационного налета церковь была почти полностью уничтожена.

В советский период в разные годы условия для сохранения, развития и приумножения культурного и, особенно, сакрального наследия ВСО были неодинаковыми, но в целом неблагоприятными. Большая часть имущества ВСО была национализирована, закрыты старообрядческая школа, богадельня и другие учреждения, запрещено преподавание религии в государственных школах и т. п. Власти юридически и административно ограничивали религиозную жизнь фактически в стенах храма и вмешивались в хозяйственные дела. Однако несмотря на все трудности, в советские годы староверы смогли не только сохранить, но и благоустроить храм. В 1945–1948 гг. в здании был произведен «довольно большой ремонт»: заново вставлены стекла и рамы, починена крыша, окрашены стены и заштукатурены выбоины, появившиеся во время боев летом 1944 г. [Егоров 1949: 85].

Начиная с 1959 г. вся территория комплекса, включая кладбище, была обнесена высоким кирпичным забором. С юго-западной стороны оборудован главный вход и единственный въезд в храм через металлические ворота и калитку (позже снята). Еще один вход через калитку был с северо-западной стороны. От храма на кладбище также вели ворота с калиткой.

В 1970–1980-е гг. церковь также ремонтировалась и благоустраивалась: перекрашены фасады, реконструирована западная часть внутренних помещений. Территория вокруг храма также изменилась. В 1973 г. в южной части был построен двухэтажный кирпичный общинный дом, в восточной части – небольшое хозяйственное здание.

После провозглашения независимости Литвы в 1990 г. создались значительно более благоприятные условия для заботы о культурном наследии ВСО. В 1990–2010-е гг. стараниями Совета ВСО храмовый комплекс не раз ремонтировался и облагораживался. В 1990–1991 гг. произведен ремонт внутренней части здания, водяное отопление заменено на аккумуляторное. Приведена в порядок территория храма: убрано несколько высоких деревьев, двор вымощен тротуарной плиткой, рядом с въездом оборудована автомобильная стоянка. Внутреннее пространство вокруг церкви, уложенный плитками двор, двухэтажный общинный дом, стоянка для машин и въездные ворота, – все это придало комплексу современный урбанистический вид.

В 2005-2006 гг. на храме были установлены новые купола. Старое жестяное серо-зелено-золотистое покрытие заменено более прочным – титановыми пластинами золотого цвета, произведенными в России. Купола впервые обрели ярко-золотистый цвет. Тогда же был перекрашен забор и заменена крыша [Поташенко / Паавер 2019].

В последние десятилетия заметно возросло понимание значения сакрального наследия, необходимости сохранения, изучения и популяризации, а также заботливого отношения к святыням. Однако Совет ВСО пока не спешит включить Покровский храм в Регистр культурных ценностей Литвы и своими силами вместе с прихожанами заботится о благосостоянии церкви и всего уникального комплекса.

3. Архитектурные особенности

Внешне Покровский храм впечатляет своей лаконичностью, простыми формами и светлым обликом. Эта церковь является единственным поморским храмом в Литве и одним из немногих старообрядческих храмов в странах Балтии и Восточной Европе, построенным в неоклассическом стиле (с некоторыми элементами русского стиля).

На колокольне и восточном куполе, пристроенных в 1905–1906 гг., использованы также элементы национального русского стиля. Это было очень популярно в русской культуре «серебряного века» на рубеже XIX–XX вв. и с учетом неоклассицизма основного здания храма хорошо вписывалось в общеевропейский *fin de siècle* («конец века»). Сочетание этих архитектурных стилей модерна создает приятное многоголосие, точнее, двухголосие, гармонично дополняющее друг друга. Архитектурные формы Покровского храма подчеркивают молитвенное настроение и тонкое понимание красоты природы, окружающей Вильнюс: холмы, склоны, поросшие деревьями, и небо, часто покрытое облаками.



Фото 2. Верхняя часть колокольни увенчана луковичным куполом и восьмиконечным крестом. Фото Г. Поташенко, 2019 г.

Архитектурные формы выражают дух вильнюсского и литовского староверия, его индивидуальную душу, гораздо более древнюю, чем неоклассицизм и неорусский стиль. Древлеправославные традиции уходят своими корнями в гостеприимное Великое княжество Литовское, в Древнюю Русь с ее теорией «Москва – третий Рим» как оплотом «истинной православной веры» (поэтому «четвертому Риму не бывать»), укоренившейся в традиционном мировоззрении староверов, и, конечно, в Византию, откуда к славянам Восточной Европы пришло христианство, многие религиозные обычаи и культурные навыки.

Основное здание было сооружено в 1882-1886 гг., что еще раз свидетельствует о том, что оно изначально строилось под храм, но из-за запретов царских властей до 1901 г. использовалось как богадельня. Храм имеет прямоугольный план (16×30 м) и принадлежит к архитектурному типу храма-корабля. Этот древнейший тип храмов образно выражает мысль, что Церковь, подобно кораблю, спасает верующих от губительных волн житейского плаванья и ведет их к Царствию Божию.

Крыша церкви двухскатная, разделенная трансептом ближе к западной части. Основной объем строения выполнен из кирпича, оштукатурен и окрашен в бежевый цвет с кремовым (желтоватым) оттенком, а пилястры, карнизы и другие декоративные элементы покрашены белой краской.

В книге поминаний ВСО указано, что архитектором здания до 1885 г. был купец и благотворитель Григорий Ломоносов [Книга поминаний 1889]. Не исключено, что проектировал храм все же Михаил Прозоров, один из официальных вильнюсских архитекторов, построивший немало церквей, светских зданий в Вильнюсе и Вильнюсской губернии, в частности в неоклассическом стиле [ср. Lukšionytė-Tolvaišienė 1994]. Вполне вероятно, что Прозоров был и автором проекта колокольни, построенной в 1905-1906 гг., так как его хорошо знали местные староверы и общественные деятели Пимоновы [см. Kudrešova 2019].

У Покровской церкви четыре входа. Главный вход расположен с западной стороны – через массивные двухчастные деревянные двери под аркой в колокольне. Два дополнительных входа находятся по концам трансепта, т. е. поперечного нефа (вытянутого помещения с притвором). Еще один вход с южной стороны ведет сразу на солею.

Входы через трансепт обрамлены пилястрами (вертикальными выступами стены с базой и капителем), над которыми находится главный карниз и треугольный фронтон без декоративного наполнения, встроенный в декоративную стенку, или аттик. Фронтон обычно был увенчан восьмиконечным крестом. Деревянную дверь в небольшой нише трансепта также украшают декоративные пилястры с аркой наверху. Над двухчастной резной дверью расположено арочное окно с веерообразным переплетом.

Боковые фасады, как и пилястры, расчленены горизонтальными выемками (полосами), на каждой стене – по шесть окон. По два окна видим на стенках трансептов (с южной и северной стороны), выступающих крыльями за прямоугольное тело храма.

По углам фасадов, как и углам трансептов и двух частей колокольни, расположены пилястры, имеющие высокую базу, плоскую поверхность и венчающую часть (капитель) в виде профильной трапеции. Ступенчатый карниз проходит под крышей и членит пространство стены на западном (также и на колокольне) и восточном фасадах храма.

На восточном фасаде находятся три стенные ниши (ложные окна) с арочным обрамлением и треугольным сандриком; оно такое же, как и декор окон на боковых фасадах. Окна на боковых фасадах обрамлены пилястрами, над которыми имеются полукруглые архивольты (выступающая обрамлением дуга арки). Каждое окно увенчано треугольным сандриком, а под окном – декоративные наличники под нижним карнизом.



Фото 3. Вид на восточный и северный фасады храма. Фото Г. Поташенко, 2019 г.

Особая культурная ценность здания колокольни как объекта наследия состоит в его объеме, элементах декора, аутентичных конструкциях и русско-византийском силуэте на фоне городского ландшафта. Высота колокольни – около 25 метров. Она стоит на оси храма и пристроена к плоскости западного фасада. Колокольня трехъярусная: два нижних – четырехугольные, верхний – цилиндрический, восьмиугольный, с восьмью окнами, каждое второе из которых – ниша в стене (ложное окно). Переход от четверика к восьмиерику разделяет ступенчатый карниз с полудугой по центру фасада.

Колокольня увенчана луковичным куполом с высоким восьмиконечным крестом. Купол-луковица в древлеправославной архитектуре – это воплощение молитвы и стремления к небесам. По мнению Евгения Трубецкого, такой купол на основании барабана напоминает пламя свечи.

Фасад храма окрашен в светло-бежевый цвет, а обновленные золотистые купола на колокольне и восточной части крыши, покрытые нитридом титана «под золото», сверкают в вечерних лучах солнца. Золотые купола в древлеправославии являются символом вечности, покоя, постоянства и небесной славы, величия христианской веры

По два небольших арочных окна с общими полуарками расположены в нишах на боковых стенах второго яруса колокольни. В нише на западном фасаде второго яруса – большой рельефный восьмиконечный крест.

Верхняя часть колокольни особенно красива не только своим золотистым стройным куполом, но и завораживающей взгляд гирляндой-поясом заостренных кокошников, соединенных между собой, над восьмью арочными окнами и арками верхнего яруса. Декоративные кокошники, как и луковичный купол храма, являются явным признаком неорусского стиля, разновидности «национального романтизма» в архитектуре и в русской культуре в целом [Лисовский 2009, глава 7]. Этот архитектурный стиль часто обращался к традициям зодчества русского Севера, столь близкого и родного с религиозно-исторической точки зрения староверам-поморцам Литвы, считающим Выг одним из важнейших духовных центров.

Главный вход в храм – через деревянную двухчастную дверь в арке на западном фасаде, в первом ярусе колокольни. Высокая входная арка украшена двумя пилястрами с полуколоннами, ступенчатый трапециевидный капитель с зубцами; над пилястрами – архивольт. Входящего в храм на широкой дуге арки встречают слова из молитвы Пресвятой Богородице (надписаны после 1936 г., вероятно, И. Михайловым, затем поновлены): «ПОД ТВОЙ ПОКРОВ ПРИБЕГАЕМ ПРЕСВЯТАЯ БОГОРОДИЦА ДЕВО-СПАСИТЕЛЬНИЦА».

В нише северной стены колокольни находится икона Покрова, также написанная И. Михайловым. Она помещена в киот, сделанный в форме высокой арки с прямоугольными пилястрами и дугой вверху. На дуге арки надпись по-церковнославянски: «ПРЕСВЯТАЯ ГОСПОЖЕ БОГОРОДИЦА СПАСИ НАС».



Фото 4. Икона Покрова на северной стене колокольни

Такой же киот (с пилястрами и архивольтом) с михайловской иконой «Воздвижения честного креста Господня» с надписью (сделанной не раньше 1953 г., возможно также И. Михайловым) «КРЕСТУ ТВОЕМУ ПОКЛОНЯЕМСЯ ВЛАДЫКО», вмонтирован и на южной стене.

В восточной части крыши храма возвышается луковичный купол. На его большом граненом барабане восемь полуарочных окон; барабан и купол разделяет волнообразный ступенчатый карниз (изначально был более волнистым).

4. Храм – памятник культуры и его ценности

Покровский храм имеет важное и по-своему уникальное религиозно-историческое, общественное и мемориальное значение для староверов и общества Литвы. Он важен для вильнюсских староверов и ДПЦ Литвы, также для идентичности части русского меньшинства и многокультурной идентичности литовского общества и ее продолжения.

Эта церковь является главным и самым важным строением старообрядческого храмового комплекса как объекта культурного наследия в Вильнюсе. Однако ни сам храм, ни весь комплекс (за исключением нескольких храмовых икон) пока не включены в Регистр культурных ценностей Литвы, хотя такие попытки предпринимались в 2007 г. Однако в этот Регистр в 2009 г. было включено здание бывшей старообрядческой школы и общинного дома, которое сейчас является жилым домом на улице Науйининку 24 (Namas, unikalus kodas 32575).

Еще раз заметим, что Покровский храм – главное место богослужений и религиозных практик вильнюсских староверов. Долгое время, до 2007 г., он оставался единственным старообрядческим храмовым помещением в столице. Староверы, как одно из традиционных религиозных обществ современной Литвы, проживают на ее территории уже 340–360 лет, а в Вильнюсе – почти 190 лет.

Кроме давности и религиозно-духовного назначения для этого храма характерны и другие культурные особенности, присущие памятниками сакрального наследия. Это аутентичность, редкость, уникальность, художественная ценность и ассоциативность (связь с личностями, событиями, фактами), а также комплексность и особое место в ландшафте города [ср. Ashworth, Howard 2008; Šeraičienė 2010].

Аутентичность храма – это подлинность его окружения, формы, назначения и материалов. Кирпичное здание Покровского храма при старообрядческом кладбище было построено в 1882–1886 г., а кирпичная колокольня – в 1905–1906 гг. С того времени внешний вид и объем здания церкви существенно не изменились, и в наши дни мы ее видим почти такой же, какой она была в 1906 г. Колокольня Покровского храма в Вильнюсе – символ и своего рода памятник религиозной свободе староверов в бывшей Российской империи после 1905 г., открывшей впечатляющий «золотой век» в истории и культуре староверия.

Заметим, что за это время в ее внешнем облике все-таки произошли некоторые изменения. Во-первых, в 1930-е гг. в киотах с аркадами на северном и южном фасадах колокольни появились новые иконы, написанные И. Михайловым. Во-вторых, стены храма были оштукатурены и не раз перекрашены. В наши дни стены – бежевого цвета с кремовым (желтоватым) оттенком, а обводка окон, дно ниш, пилястры и карнизы – белого цвета. В-третьих, в 2005–2006 гг. были заменены оба купола и их покрытие: вместо жести купола покрыты нержавеющей сталью с нитридом титана, поэтому блестят в лучах солнца, словно выполнены из золота.

Окружение этого храма также менялось и преобразовывалось. В 1960-е гг. территория комплекса была обнесена кирпичным забором. В прихрамовом пространстве стало меньше деревьев, а внутренний двор позже умощен тротуарной плиткой. В 2011–2014 гг. в южной части двора построен новый общинный дом.

В XX – начале XXI вв. в Покровском храме было проведено 15 соборов ДПЦ Литвы и Польши, что придает этому месту исключительное религиозно-историческое значение. Как известно, собор является высшим органом церковного управления.

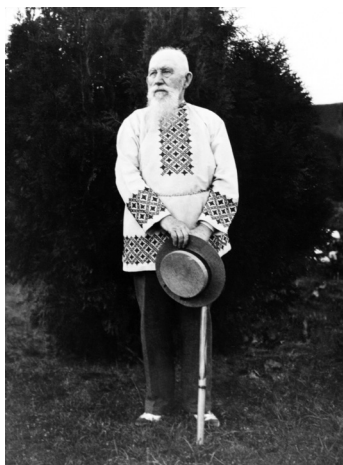


Фото 5. Председатель Высшего старообрядческого совета и сенатор Польши Арсений Пимонов (1863–1939)

С этим храмом связан ряд известных исторических личностей ВСО и ДПЦ Литвы и Польши. Среди них, напр., купец и благотворитель Григорий Ломоносов (1823–1885); председатель и благотворитель ВСО, купец, общественный деятель Аристарх Пимонов (до 1863–1915); председатель Высшего старообрядческого совета и сенатор Польши Арсений Пимонов (1863–1939), наставник и духовный писатель Симеон Егупенок (1850–1934); педагог и заведующая старообрядческой школы Капитолина Ветренко (в браке – Урбанович), известный иконописец Иван Михайлов (1893–1993); председатель ВСС ДПЦ Литвы Иван Егоров (1905–1998); наконец, профессор и физик-акустик с мировым именем,

религиозный деятель и почетный гражданин Литвы Леонид Пимонов (1908–2000). Все они похоронены на старообрядческом кладбище при Покровском храме в Вильнюсе.

5. Покровский храм в ландшафте города

Для староверов храм – это молитвенное место, Божий дом и религиозное состояние души, просветленное солнечной природой. Это чувство особенно усиливает расположение Покровской церкви на вершине холма. Храм как знаковое место присутствия Господа Вседержителя и грядущего явления на земле Царства Небесного символизирует образ торжественной небесной архитектуры. Сочетание устремленной вверх колокольни, архитектурных элементов храма и его местоположения на холме, возвышающем его над земным городом, акцентирует общую идею прославления и небесного апофеоза. Эта идея напрямую связана с темой триумфального явления Святого града – Нового Иерусалима. Текст Апокалипсиса подробно описывает видение святого города Иерусалима, в конце времен сходящего с небес (Отк. 21: 22). Кроме того, видение Небесного Города, посланного Богом в конце истории, тесно связано с эсхатологическим учением староверов-беспоповцев о «конце света», их важной богословской идеей и чертой мировоззрения.



Фото 6. Вид на Покровский храм и его комплекс с южной стороны.
Фото Г. Поташенко 2019 г.

Старообрядческий храмовый комплекс с историческими строениями на холмах и склонах в Науйининкай создает очень привлекательный городской пейзаж, который так и просится быть запечатленным на открытках, картинах или в других художественных формах. Такой вид на этот комплекс открывается с южной стороны, с западной аллеи кладбища. В нем своеобразно сочетаются

неоклассические фасады Покровского храма с высокой колокольней и ее неорусскими архитектурными деталями, добротный двухэтажный деревянный дом с мансардой, напоминающий о строительном буме в Вильнюсе и Европе в начале XX в., и общинный дом несложной конструкции, построенный в 2010-х гг.

Каждый, кто пишет о Вильнюсе, обращает внимание на его силуэт, линию горизонта, которую формируют башни, купола церквей и крыш. Вильнюс – многонациональный город. Это никто не может оспорить, хотя сейчас Вильнюс – город преимущественно католических костелов. Тем не менее в силуэте города, особенно старой его части, видим и несколько православных церковных куполов, а в южной части городской панорамы возвышаются купола старообрядческого Покровского и православного Александро-Невского храмов.

В настоящее время Покровская церковь видна в панораме южной части города с вертикальной доминанты Старого города – с колокольни костела Св. Иоаннов, самого высокого места в Старом городе Вильнюса (68 м). Старообрядческий храм с высокой колокольней на холме четко выделяется в восточной части Науининкай. Но все-таки с течением времени рядом с ним оказались и другие пространственные акценты: пять многоэтажных домов, построенных в 1970-х гг., и православная Александро-Невская церковь, восстановленная в 2012 г.



Фото 7. Покровский храм в панораме Вильнюса. Вид с колокольни костела Св. Иоаннов. Фото Г. Поташенко 2019 г. Восточный купол Покровской церкви возвышается вдали между двумя тринадцатипятиэтажными домами в Науининкай

Разумеется, Покровская церковь не попадает в черту Старого города, объявленного памятником культуры и включенного в список всемирного наследия ЮНЕСКО. Однако этот храм в Науининкай находится на территории подзоны визуальной охраны Старого города визуально и религиозно связан с ним.

Не менее важно и другое. Религиозная и (или) метафизическая связь объединяет Покровскую церковь с разноцветными башнями и куполами костелов и церковей Старого города, создающими единый пестрый силуэт Вильнюса, символизирующий красоту Небесного Иерусалима.

У темы Нового Иерусалима есть и иное измерение. Покровский храм, как и остальные более 60 вильнюсских христианских церквей, напоминает образ Небесного Города. Эта тема актуализирует образ Вильнюса как Нового Иерусалима, обретенный городом в XIII–XIV вв. с появлением первых христианских святынь, так что Северный Иерусалим и Северные Афины – это более поздние культурные символы и туристические знаки Вильнюса.

6. Обобщение и выводы

После 1990 г. в Литве, включая местных староверов, возросло понимание значения сакрального наследия, необходимости его сохранения, изучения и популяризации, а также заботливого отношения к святыням. Однако Совет ВСО пока не спешит включить Покровский храм в Регистр культурных ценностей Литвы и своими силами вместе с прихожанами заботится о благосостоянии этой церкви, как и всего уникального церковного комплекса.

Вильнюсский Покровский храм – один из немногочисленных кирпичных (каменных) старообрядческих церквей в Литве (12 из 56): в нашей стране преобладают сельские деревянные храмы. Это также самый большой в Литве поморский храм по площади застройки. Его редкость и уникальность выражается не только и не столько в материале и величине, сколько в архитектурном стиле, внешнем, как и внутреннем, убранстве.

В архитектурном облике Покровского храма преобладает неоклассицизм с его симметричностью, тепло-светлой палитрой и сдержанной изящностью. Этот стиль, распространенный в Литве XIX и начала XX в., но редкий для староверия в целом. После возведения колокольни в 1905–1906 гг. в архитектуре этого храма появились и яркие черты нерусского стиля в виде декоративных кокошников на наличниках окон колокольни и луковичного купола с восьмиконечным крестом. Эти два архитектурных стиля гармонично дополняют друг друга и придают Покровскому храму неповторимое своеобразие с нотками величественности, которые отличают его от всех других старообрядческих храмов Литвы, Латвии, Эстонии и Польши.

Детали неорусского стиля сравнительно редко использовались в храмовой архитектуре как староверов, так и православных Литвы. Они выражали и подчеркивали особую идентичность русских староверов как автономного этноконфессионального меньшинства в Литве в конце XIX и начале XX в.

С 1905–1906 гг. Покровский храм с его высокой колокольней и золотистым луковичным куполом стал яркой религиозной манифестацией присутствия староверов в Вильнюсе и в Литве. С тех пор 25-метровая колокольня Покровского

храма является одной из вертикальных доминант в ландшафте южной части Вильнюса и, по моему мнению, одним из самых красивых акцентов в южной части столицы Литвы.

Библиография / References

- Ashworth, G. / Howard, P. (red.) (2008), *Europos paveldas. Planavimas ir valdymas*. Vilnius: Versus Aureus.
- Baranovskij, V. / Potašenko, G. (2005), Vil'nûskaâ (Vilenskaâ) obšina, [v:] Baranovskij, V. / Potaszenko, G. (2005), *Staroverie Baltii i Pol'si: kratkij istoričeskij biografičeskij slovar'*. Vil'nûs: Aidai, s. 69-75 [Барановский, В. / Поташенко, Г. (2005), Вильнюсская (Виленская) община, [в:] Барановский, В. / Поташенко, Г. (2005), Староверие Балтии и Польша: краткий исторический и биографический словарь. Вильнюс: Aidai, s. 69-75].
- Baranovskij, V. (2001), Očerk istorii Vil'nûsskoj starobradčeskoj obšiny (k 170-letiû Vil'nûsskogo Svâto-Pokrovskogo hrama, [v:] Slavistica Vilnensis. Nr. 50 (2), s. 141-155 [Барановский, В. (2001), Очерк истории Вильнюсской старообрядческой общины (к 170-летию Вильнюсского Свято-Покровского храма), [в:] Slavistica Vilnensis. Nr. 50 (2), s. 141-155].
- Bučas, J. (2013), Naudoti saugant ar saugoti naudojant? [v:] *Kultūros paminklai*. Nr. 17, s. 3-14.
- Čepaitienė, R. (2005), *Laikas ir akmenys: kultūros paveldo sampratos moderniojoje Lietuvoje*. Vilnius: LII leidykla.
- Čepaitienė, R. (2010), *Paveldosauga globaliajame pasaulyje*. Vilnius: LII leidykla.
- Girininkienė, V. (2004), *Vilniaus kapinės*. Vilnius: Atkula.
- Gyventojai pagal tautybę, gimtąją kalbą ir tikybą: Lietuvos Respublikos 2011 metų višutinio gyventojų ir būstų surašymo rezultatai. URL: https://osp.stat.gov.lt/documents/10180/217110/Gyv_kalba_tikyba.pdf/1d9dac9a-3d45-4798-93f5-941fed00503f [Dostęp 2019 m. rugsėjo 15 d.
- Iwaniec, E. (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.* Warszawa: PWN.
- Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. (1995), *Starowiercy w Polsce i ich księgi*. Olsztyn: Ośrodek Badań Nauk. im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
- Egorov, I. (1981), 150-letie hrama Vil'nûsskoj starobradčeskoj obšiny (1830-1980 gg.), [v:] *Staroobriadčeskij cerkownyj kalendar' na 1981 god*, s. 80-81 [Егоров, И. (1981), 150-летие храма Вильнюсской старообрядческой общины (1830-1980 гг.), [в:] *Старообрядческий церковный календарь на 1981 год*, с. 80-81].
- Kiselev, P. (1930), *Stoletie Vilenskoj starobradčeskoj obšiny. 1830-1930 gg. Istoričeskij očerk*. Vil'na: Izdanie Vysshego Starobradčeskogo Soveta v Pol'se [Киселев, П. (1930), *Столетие Виленской старообрядческой общины. 1830-1930 гг. Исторический очерк*. Вильна: Издание Высшего Старообрядческого Совета в Польше].
- Kniga pominanij Vil'nûsskogo starobradčeskoj hrama (sostavlena v 1889 g.)*. Arhiv Vil'nûsskoj starobradčeskoj obšiny [Книга поминаний Вильнюсского старообрядческой храма (составлена в 1889 г.). Архив Вильнюсской старообрядческой общины].

- Kudrešova, I. (2019), Pimonovai Lietuvoje ir Lenkijoje (XIX a. pabaiga – 1940 m.): religinė, politinė- visuomeninė veikla ir paveldas. Magistro baigiamasis darbas (kompiuterinis tekstas). Vilniaus universitetas, Istorijos fakultetas, Vilnius.
- Ladyš, V. (2017), Sentikių paveldas Vilniuje ir jo panauda kultūriniam turizmui, [v:] Slavistica Vilnensis. Nr. 62, s. 307-320.
- Lisovskij, V. (2009), Arhitektura Rossii XVIII – načala XX veka. Poiski nacional'nogo stilá. Moskva: Izdatel'stvo Belyj gorod [Лисовский, В. (2009), Архитектура России XVIII – начала XX века. Поиски национального стиля. Москва: Издательство Белый город].
- Lukšionytė-Tolvaišienė, N. 1994. Vilniaus architektai (1850–1914). W: Europos dailė: Lietuviškieji variantai. Straipsnių rinkinys / Vilniaus Dailės akademijos darbai. Vilnius: Leidybos centras: 227-269.
- Namas, unikalus kodas 32575. Adresas: Vilniaus miesto sav., Vilniaus m., Naujininkų g. 24. URL: <https://kvr.kpd.lt/#/static-heritage-search> [2019 m. spalio 15 d.]
- Paaver, M.-L. / Potašenko, G. (2016), Ikonopisec v XX veke. Žizn' i tvorčestvo Ivana Ipat'eviča Mihajlova. Vilnius: VU leidykla [Паавер, М.-Л. / Поташенко, Г. (2016), Иконописец в XX веке. Жизнь и творчество Ивана Ипатьевича Михайлова. Vilnius: VU leidykla].
- Potašenko, G. / Paaver, M.-L. Sentikių paveldas Vilniuje: Švč. Dievo Motinos Užtarėjos cerkvė ir jos kompleksas
- Potašenko, G. / Paaver M.-L. (2019), Nasledie staroverov v Vil'nūse: Sváto-Pokrovskij hram i ego kompleks. Vilnius: Petro ofsetas [Поташенко, Г. / Паавер, М.-Л. (2019), Наследие староверов в Вильнюсе: Свято-Покровский храм и его комплекс. Вильнюс: Petro ofsetas].
- Potašenko, G. (2010), Sváto-Pokrovskaâ staroobrâdčeskaâ cerkov' v Vil'nūse, [v:] Pribaltijskie russkie: istoriâ v pamâtnikah kul'tury (1710-2010). Pod obšej red. A.V. Gaponenko. Riga: Institut Evropejskih isledovanij, s. 175-177 [Поташенко, Г. (2010), Свято-Покровская старообрядческая церковь в Вильнюсе, [v:] Прибалтийские русские: история в памятниках культуры (1710-2010). Под общей ред. А. В. Гапоненко. Рига: Институт Европейских исследований, с. 175-177].
- Potašenko, G. (2011), Istoriâ, [v:] Morozova, N. / Novikov, J. / Paaver, M.-L. / Potašenko, G. Starovery Litvy: istoriâ, kultura, iskusstvo. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, s. 9-45 [Поташенко, Г. (2011), История, [v:] Морозова, Н. / Новиков, Ю. / Паавер, М.-Л. / Поташенко, Г. Старovery Литвы: история, культура, искусство. Вильнюс: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 9-45].
- Potašenko, G. (2006), Historic and Cultural Heritage Sites of the Old Believers in Lithuania. Washington: United States Commision for the Preservation of America's Heritage Abroad.
- Potašenko, G. (2009), Nepažįstamas rusiškas Vilnius: sentikių tradicija, [v:] Naujasis Vilniaus perskaitymas: didieji Lietuvos istoriniai pasakojimai ir daugiakultūrinis miesto paveldas. Vilnius: VU leidykla, 279-314.
- Vaišvilaitė, I. (2017), Pasivaikščiojimai po krikščioniškąjį Vilnių. Vilnius: “Baltos lankos”.
- Vinogradov, A. (1904), Putevoditel' po gorodu Vil'ne i ego okrestnostám. V 2 č. Vil'na: Tipografia Štaba Vilenskogo voennago okruga [Виноградов, А. (1904), Путеводитель по городу Вильне и его окрестностям. В 2 ч. Вильна: Типография Штаба Виленского военного округа].

JĘZYK CERKIEWNOSŁOWIAŃSKI:
ZAGADNIENIA NORMY

в [Бархударов 1982/9], хотя следует учитывать, что там представлены не только слова, которые встречаются в переведенных с греческого церковнославянских текстах и вообще не только в церковнославянских текстах. Казалось необходимым попытаться понять, описать, как соотносятся значения слов в таких парах.

1.2. В работе [Калужнина 2018] рассматриваются значения церковнославянских сложных слов с формантом *всѣ-*, которые разделяются на 3 группы.

1. Где компонент *все-* сохраняет местоименное значение «весь, каждый» и в семантическом описании выступает в роли существительного — объекта (или, реже, субъекта), т.е. дополнения, для второго компонента, образованного от глагольной основы. Например, *всѣбѣдѣи*, *всѣбѣдѣцѣ*, *всѣдѣржѣтель*, *всѣцѣрствѣдѣи*.
 2. *всѣ-* может иметь оба местоименных значения — как «весь, каждый», так и «весь, целый». В семантическом описании сложного слова этот компонент стоит в роли прилагательного — согласованного определения для второго компонента, которым обычно является неотглагольное существительное. Например, *всѣрѣднѣи* «относящийся ко всему человеческому роду; давший начало всему человеческому роду»; *всѣсбѣрѣзѣнѣ* «всячески, всеми способами, разнообразно»; *всѣдомѣбнѣ* «всем домом, всей семьей». 3. Третью группу составляют сложные слова со значением превосходной или высокой степени качества, совершенства, где первый компонент *всѣ-* имеет значение усиления вообще, часто усиления признака, сходного со значением приставки *пре-* [ср. Цейтлин 1977: 230], поскольку вторым компонентом здесь обычно является неотглагольное прилагательное или наречие, образованное от прилагательного. Например, *всѣпрѣдѣднѣи*, *всѣдѣбѣрѣнѣи*, *всѣрѣдѣстѣннѣи*, *всѣзлѣбнѣи*, *всѣзлѣщнѣи*, *всѣтѣхнѣи* и др. При этом у целого ряда слов разнотипные значения могут совмещаться, т.е. контексты их употребления зачастую не дают возможности приписать им только одно из возможных значений. Например, *всѣмѣлѣстѣивнѣи* «очень, в высшей степени милостивый» и «милостивый ко всем», *всѣгубѣтѣлнѣи* «губительный для всех, губящий все», «наигубительнейший». Для слов 1-й группы характерно наличие греческих параллелей с 1-м компонентом *παν-*, для слов 2-й и 3-й групп — с компонентами *παν-* и *ὄλο-*.

1.3. Просматривается определенный параллелизм образований с компонентами *многѣ-* и *всѣ-*. Оба компонента всегда в препозиции. И всегда зависимы. Для *всѣ-* это более очевидно, с учетом сказанного выше. А для *многѣ-* это так, если принять способ описания значений подобных образований, который предложен в [Бархударов 1982/9: 194]: компонент *многѣ-* соответствует по значению прилагательному *многѣи* и указывает, что 1) предмет, действие, состояние, качество, названные второй частью слова, существуют в большом количестве, большие по величине, размеру, проявляются многократно, многообразно (*многѣбѣрѣчѣи*, *многѣговѣднѣи*, *многѣлѣчнѣи*, *многѣзлѣчнѣи*); 2) предмет, действие, состояние, качество, названные второй частью слова, проявляются в сильной степени (*многѣбѣднѣи*, *многѣмѣлѣстѣивнѣи*, *многѣрѣптѣнѣи*, *многѣдѣнѣи*), т.е. речь идет о коли-

чественное значение и значение усиления признака. На наш взгляд, последние два случая *многороптѣніе*, *многодѣніе* служат примером возможности одновременного присутствия обоих значений², что наблюдается и для сложных слов с *всѣ-* [Калужнина 2018: 103-105]. Хотя у последних это не было характерно для отглагольных образований. Возможно, для композит с *мног-* тип основы второго компонента (именная или глагольная, именная со значением признака или предмета) не имеет столь важного и прямого значения, как для образований с *всѣ-* [Калужнина 2018: 100-102]. В семантическом описании образований с *мног-* этому компоненту может соответствовать роль определения (*многобрачїе*, *многولیчнїй*), дополнения (в частности, объекта *многодѣніе*, *многозрїтельнїй*) или обстоятельства (*многолѣквїй*, *многолюбїмїй*). В качестве греческих параллелей сложные слова с *мног-* имеют обычно образования с 1-м компонентом *πολυ-*, который соответствует по значению прилагательному *πολύς* [Дворецкий 1958/ 2: 1342], как компонент *мног-* – прилагательному *многїй*.

2.1. Отношения между сложными словами с компонентами *всѣ-* и *мног-* в некоторой степени похожи на отношения слов с компонентами *благо-* и *бого-*, как они описаны М. И. Чернышевой [Чернышева 2015: 27-33]. Методику, которую она использовала для описания последних, можно применить, с некоторыми изменениями, для описания рассматриваемых образований. Парные сложения с *мног-* и *всѣ-*, образованные от одинаковых корней и имеющие, как правило, идентичную или достаточно близкую словообразовательную структуру³, разделены нами на 3 группы в зависимости от семантических отношений между ними и помещены для наглядности в таблицы: 1) семантически соотносимые, синонимичные образования; 2) случаи, допускающие двойное толкование и/или дополнительные значения; 3) семантически несоотносимые образования. Слова с компонентом *мног-* заимствованы из [Бархударов 1982] и [Бончев 2002] (для последних в таблицах помета (Б)), т.к. в них представлено наибольшее количество таких слов, иногда данные этих словарей дополняют друг друга. Материал других словарей приводится, с соответствующей ссылкой⁴, если там содержатся отсутствующие в указанных двух источниках слова или значения. Для слов с *всѣ-* привлекался, в первую очередь, материал словаря [Кравецкий, в печати], который в значительной степени учитывает данные других лексикографических источников. В некоторых случаях греческие параллели даны по

² Срав. также в *многоболѣзненнїй*, *многострастїннїй*, *многодобродѣтельнїй* не всегда даже при наличии контекста возможно определить, что имеется в виду: «много болезней, мук, добродетелей, страданий, страстей» или «сильные болезни, муки, страдания, страсти», «великая добродетельность».

³ Сложения, явным образом не отвечающие этому условию, мы все же поместили отдельно в табл. 4. Их не много. Как правило, в парных гнездах же можно было найти идентичные или близкие образования.

⁴ Для [Словарь Невоструева] в таблице используется сокращение [Невостр.].

[Бончев 2002] (в таблицах помета (Б)⁵). В таблицах сначала дается сложение с много- или все-, затем в соответствующих случаях сокращение «ор» («оригинальное»), которое означает употребление слова в непереводе источнике (источниках), или воспроизводится греческая параллель⁶, далее следует значение (словарная дефиниция) в кавычках, далее при необходимости вводится пояснение или несколько уточненный нами вариант значения в марровских кавычках⁷.

2.2.1. Таблица 1 представляет семантически соотносимые, синонимичные пары.

1. многоблаготрѣбный полубеусплаχνος (Б) «весьма милосердный» (о Боге)	всєблагоутрѣбный πανευπλαχνος «милосерднейший, совершенно милосердный (о Боге, Богородице)»
2. многодобродѣтельный ор «весьма добродетельный», «наделенный многими добродетелями»	всєдобродѣтельный παναρετος (Б), παναριστος (Б) «наделенный всеми добродетелями; весьма добродетельный»
3. многодостоѣнный, м. дѣло πολλοῦ ἄξιου «имеющий большое значение, очень нужный, важный» — единственный пример, возможен перевод «во многом/многого достойное дело»	всєдогтѣнный παναξιου «полностью достойный, достойнейший» (о человеке) единственный пример
4. многолічный «многообразный, различный»	всєлічный παντοδαπος «всевозможный, разнообразнейший»
5. многолѣкѣвый «весьма коварный, хитрый» (о дьяволе)	всєлѣкѣвый ο παμπόνηρος «лукавейший (о дьяволе)»
6. многомѣдрый, многомѣренный πολυγνώμων(Б) «очень мудрый» ⁷	всємѣдрый πανσοφος «наимудрейший, весьма мудрый», всємѣренный «в высшей степени мудро» πανσοφος
7. многорадостный полухарѣс (Б) 1) «выражающий большую радость», 2) «доставляющий, вызывающий большую радость» (о Богородице); многорадостно «с большой радостью»	всєрадостный πανιλαρος «наирадостнейший, преисполненный радости» (о Богородице), возможно, включает оба значения, имеющиеся у парного образования; также в. жѣзнь

⁵ Это помета может указывать, что из указанного источника заимствованы: параллель и значение или только параллель, если помета стоит рядом с параллелью; слово (словарная статья) целиком, если параллель стоит рядом с ним.

⁶ Для отдельных слов греческие параллели в таблице отсутствуют, т.к. их найти не удалось (параллели либо сами слова отсутствуют в используемых лексикографических источниках).

⁷ В [Бончев 2002: 278] представлено также наречие многомѣренный «очень мудро» πολυσοφως (М 26 с, стх Гв). Однако подобное ударение греческой параллели представляется сомнительным. И более того, данное церковнославянское слово по указанному адресу не найдено; имеется всємѣдрый (М 26 с, Иоанна Богослова, мал веч, 2 стх ст).

8. многосла́вный πολυδοξος «весьма славный» ‘имеющий великую славу’, многосла́вннш πολυτελεῶς	всесла́вный , всепре́сла́вный πάνδοξος, παναοίδιμος, πανευκλεής 1) «всеми прославляемый, почитаемый», 2) «славнейший, достойный великого уважения»
9. многоу́сердный ор «весьма усердный» – единств. пример, в письме, о приветствии, поклоне; т.е. возможно значение ‘искренний’	всезе́рдный ор. «усерднейший; от всего сердца» ‘искренний’ – о покаянии, попечении, в. ходатай; всезе́рднш , -ѣ 1) «весьма усердно; 2) ὀλοкарδίος «искренне, от всего сердца»
10. многоху́льный «достойный великой похвалы», πολυαἰνετος «прославленный, восхваляемый» ‘достойный многих похвал’; многоху́льнш «очень похвально»	всеху́льный πανεὐφημος «всеми восхваляемый, весьма прославленный»
11. многочудный πολυθαύματος(Б) «весьма чудесный, удивительный» м. це́рковь – единственный пример	всечу́дный πανθαύματος, θεσπέσιος, θαυμάσιος «весьма чудный (о святых)», всечу́днш «в высшей степени чудесно, достойно удивления» 2 примера

2.2.2. Таким образом, в эту группу вошли прилагательные и образованные от них наречия (имеющиеся в некоторых гнездах существительные в таблицу не включены). В 7 из 11 пар представлено значение высокой степени проявления того признака, который назван 2-м компонентом: (**много- всеблаготро́бный**, **много- вседогто́нный**, **много- вседѣ́кавыи**, **много- всемѣ́дрый**, **много- всерадогч́ный**, **много- всезе́рдный**, **много- всечу́дный**). Для **всє-** может идти речь о наивысшей степени, совершенстве (о Боге, Богородице), как в случаях **все́мѣдрый**, **всерадогч́ный**.

В 3 парах возможны оба типа значений для компонента **много-** и два из трех для компонента **всє-**: **много-, вседобродѣ́тельный**; **много-, всесла́вный**; **много-, всеху́льный**. Значения высокой степени проявления (усиления) признака и многочисленности или всеобщности у этих слов или их первых компонентов сближаются, оказываются окказионально синонимичными, что обусловлено семантикой второго компонента.

Лишь в одной паре совсем отсутствует значение усиления признака: **многولی́чный- вселі́чный**.

Совпадение или почти совпадение значений у сложений с **много-** и **всє-** прежде всего для слов со значением усиления признака у первого компонента – ожидаемый результат. Эта возможность как бы следует даже из предварительного описания значений, даже до рассмотрения примеров, поскольку это значение есть у обоих первых компонентов, разница лишь в степени усиления, и то она присутствует не всегда (**многодѣ́кавыи- вседѣ́кавыи**, ср. ниже в табл. 2 **много- болѣ́зненный- всеболѣ́зненный**).

Но ведь и второе значение у **много-** «существующий в большом количестве, проявляющийся многократно или многообразно» и «всякий, каждый» у **всє-** тоже близки, разница лишь в степени, полноте охвата ими тех множеств предметов, явлений, понятий, которые названы вторыми компонентами.

2.3.1. Таблица 2 представляет пары, допускающие двойное толкование и/или дополнительные значения. Дополнительные значения или оттенки значений даны в косых скобках //.

1. многобогáтнŷй полóлoбoс (Б) 1) «очень богатый, обильный» м. дáрѣ, м. благадáть, (также о святых – в НКРЯ: МО, служба прпп женам); 2) «весьма драгоценный»; многобогáтнŷ	всѣбогáтнŷй, всѣбогáтŷй πανόλδιος 1) «исполненный /всех/ благ, богатый /всем/ (о /Боге, Богородице/, святых); 2) παμπλούσιος(Б) «в высшей степени драгоценный, обильный, щедрый»
2. многоболѣзненнŷй полóδoνoс, «много-скорбный, тяжкий, причиняющий сильную боль» (Б); полóδoνoс «страдающий многими болезнями; обильный муками/, мучительный» (Б), «многострадальный» ‘испытывающий многие, сильные страдания’	всѣболѣзненнŷй πανόδουνοс «причиняющий или испытывающий сильную боль, страдание» – 3 примера.
3. многовидящŷй ор «хорошо видящий, зоркий» срав. многозрŷтeльнŷй ор «много видящий» м. Умнŷма очŷма (о святом слепом человеке) единственный пример.	всѣвŷдѣй, всѣвŷдѣѣцѣ (ó) παντελόπτης, έφορδoν (2-я параллель только у всевидцŷй) «видящий все» (обычно о Боге).
4. многовѣдŷдŷй полóѣстoр «имеющий обширные знания в различных областях» (о человеке)	всѣвѣдŷдŷй, всѣвѣдŷдŷщŷй παντοδαής, всевѣдѣцѣ «всеведущий, знающий все» (о Боге)
5. многодарoвŷтŷй ор «любящий дарить, весьма щедрый» (о царе, властителе); многодáрнŷй- (Б) полóδoрoс «/изобильный дарами/, дающий много даров, очень щедрый»	всѣдарoвŷтŷй ор «дарующий всё» (о Боге)
6. многожелáемŷй ор, многожелáннŷй полóлoбѣтoс(Б) «сильно желаемый»; многожелáтeльнŷй ор «/много ‘благ’ желающий» в письме, единств. пример/	всѣжелáемŷй παμλόθητοс «весьма желаемый; /желаемый всеми/»; всѣжелáтeльнŷй περŷλόθητοс(Б) «самый желанный»
7. многолѣтнŷй,-ŷй полóлѣтoс(Б) 1) «продолжающийся долгие годы, длительный»; /2) «старый, много лет существующий, живущий» 3) «свойственный человеку преклонных лет» 4) относящийся к возгласу мнŷгáл лѣтѣ б. в роли сущ./; многолѣтнŷй полoлетoс(Б) «в течение многих лет»	всѣлѣтнŷй πανχρόνιοс «который длится все время, продолжительный»
8. многолюбŷемŷй ор, многолюбѣзнŷй, «сильно любимый» полóлoбѣтoс (/о князе,/ о Христе, о мощах святого)	всѣлюбѣзнŷй, всѣлюбoбнŷй, всѣлюбŷемŷй παμφŷλτατοс, παμλόθητοс 1) «любимейший», /2) «любимый всеми»/ (о Христе и святых)
9. многомлoсѣрдŷдŷй полóсплáγγoс(Б) «весьма милосердный» (о Боге)	всѣмлoсѣрдŷдŷй πανελεήμων(Б) «милосерднейший»; /«милосердный ко всем»/ (о Боге)
10. многомлoстŷнŷй полóлѣлoс(Б) «очень милостивый», полóсплáγγoс(Б) «очень милосердный» (о Боге); /ор – о царе, князе; о мощах, творящих чудеса/	всѣмлoстŷнŷй πανελεήμων «наимилостивейший, преисполненный милости, милосердия [ко всем]» (о Боге, Богородице)

11. многoмoцннѣи ор «обладающий большой силой» (о молитвах святых)	всѣмoцннѣи πανσθενής, παντοδύναμος «могущественнейший, /который может все/» (о Боге, Богородице); всѣмoцннѣи πανσθενῶς «всесильно, с величайшим могуществом»
12. многoмысленнѣи ор /«многообразный»;/ многoмыслие ор «сосредоточение сознания на какой-л. одной идее» 'постоянные, многие размышления об одном предмете'	всѣмысленнѣи ор «всеми помыслами, всей душой, всецело», единственный пример. Сходство в значениях существительного и наречия
13. многoнароднѣи πολυοχλος(Б) «многонаселенный, многолюдный» 'связанный с присутствием, участием большого количества людей'	всѣнароднѣи πάνδημος «всенародный, всеобщий» 'связанный с присутствием, участием большого количества людей /как некоторой социальной общности/'; всѣнароднѣи -нѣи 1) πάνδημει «с целым народом, всенародно», 2) δημοσίᾳ «пред целым народом».
14. многoбразнѣи 1) πολυμορφος «многоликий, многообразный» 2) πολυτροπος «разнообразный, различный»; многoобразнѣи ор «разными способами, всячески», - нѣи πολυτρόπως(Б) «разнообразно, различно»	всѣобразнѣи прил. όλότροπος 1) «всевозможный»; /2) «всецелый, полный»/; всѣобразнѣи όλότροπος 1)«всячески, всеми способами, разнообразно», /2) «всецело, полностью»/
15. многoплoднѣи , многoплoдoвѣитѣи (Б) πολυγονος «очень плодородный, плодovitый», πολυφορος «плодоносный», πολυτοκος «много, часто рождающий, плодovitый». Общность значения у прилагательного с компонентом многo- и существительного с компонентом всѣ- .	всѣплoднѣи /όλοκαρπούμενος «приносимый в жертву целиком, без отделения частей» [Невостр. 2011: 154] – в примерах перен. «подобный совершенной, полной жертве»/; всѣплoдѣи 1) ἡ παγκάρτια «обилие плодов (духовных)», /2) τὸ ὀλοκάρτωμα «цел(бн)ая или полная жертва без отделения какой-либо части приносящему», ἡ ὀλοκάρτωσις то же, возможно, также процесс принесения такой жертвы/
16. многoпѣтнѣи , многoпѣвѣаемѣи πολυμνητος(Б) πολυμνητος, 1) «достойный воспевания, многократно прославленный» о Богородице, о добродетели(ор); /2) «часто воспеваемый» м. пѣтѣи/	всѣпѣтнѣи πανμνητος «всеми воспеваемый, прославляемый» о Богородице, Св. Троице, Рождестве
17. многoразлѣичнѣи /1) πολυποικίλος «очень разнообразный, многоликий»(Б) м. прѣмѣдрoстѣ, «состоящий из многих частей различного назначения»/; 2) «различный, разнообразный» παντοδαλός м. плоды; многoразлѣичнѣи (Б), -ѣи πολυτρόπως «многообразно»	всѣразлѣичнѣи παντοδαλός «различнейший, многообразнейший» в. ηεδύγη, ράνη
18. многoсвѣтлѣи πολυφωτος(Б) «испускающий много света; очень светлый» многoпрѣсвѣтлѣи (Б) πολυλαμπής «наисветлейший»	всѣсвѣтлѣи 1) παμφαής (Б) «наисветлейший», όλωφωτος (Б), όλωλαμπής (Б) «весь светлый, сияющий»; 2) /«светящий всем»/; всѣсвѣтлѣи , всѣсвѣтлѣи – «очень светло», / «при полном (праздничном) освещении» [Аванесов 1989/2: 11-14]/

19. многосильный 1) πολυδύναμος очень могущественный, сильный; /2) «имеющий большое значение»; 3) «относящийся к большому войску»; многосильство «большое войско»/	всесильный παντοδύναμος «обладающий всемогуществом, всесильный».
20. многовершинный πολυτελής(Б) «совершенный, безукоризненный, наилучший» м. дѣря ; многовершение «великолепие, совершенство» ἢ πολυτελεῖα	всеговершинный 1) ὀλόκληρος «совершенный во всем, полностью», ὄκλα в. (о Христе), παντέλειος, τελείατος «совершенный, совершеннейший» (о Христе и святых); 2) ὀλόκληρος, παντελός «полный, абсолютный», в. спасѣние παντελής σωτηρία.; всеговершинно , -ѣ /1) ὀλοκληρώς, κατὰ κράτος «полностью, целиком»; /2) телеόтата «совершенно, достойно»
21. многострастный 1) πολυαθλος «претерпевший много страданий, мук» (о человеке); 2) πολυπαθέστατος «связанный со многими страданиями, земными страстями» м. жизнь , плоть πολυμοχθος (Б) /3) ἀθλιος «жалкий, презренный»/	всестрастный 1) παμπαθής, πανάθλιος (Б) «терпящий всяческие страдания, измученный страданиями или страстями» о человеке; 2) παμπαθής (Б) «исполненный всяческих страданий или страстей» (Б) о человеке, состоянии, событии, в. мгла
22. многохитрый ορ «весьма искусный» единств. пример о пчелах, / многохитроустный «устроенный с большим искусством» (Б); многохитривый (Б) полукερδής «весьма хитрый, весьма лукавый»	всехитреца παντεχνήμων «искуснейший мастер, великий творец» (о Боге Слове)
23. многочестный 1) πολυτίμητος «очень почитаемый, достойный великого уважения» (Б), м. мощи , книги ; /2) πολυτελής (Б) «великолепный, богато украшенный», м. цѣрковь 3) πολύτιμος (Б) «очень дорогой, драгоценный», м. дѣря ; / многочестно 1) «добросовестно, достойно, как подобает»; / 2) «щедро, богато» м. сдѣрѣти /	всечестный πάντιμος, πανσεβάσιμος, πάνσοφος, πάνσεμνος, πάνσελτος «в высшей степени достойный всеобщего почитания, /священный, святой/», в. крѣтя , дѣла , икѡна , в. сѣче , сѣтцы , прѣзданикя , храм и т.п.; всечестно , -ѣ паневсеβѡς «достойно», «с величайшим благоговением, почитанием»
24. многоядный , многоядивый , многоядеця многоядца πολυφάγος «употребляющий пищу в большом количестве, прожорливый». Есть перен. значение: о смерти (е многоядныя зѣбы), о врагах	всеедный , всеедщій πανφάγος (единств. пример), всеедця «ненасытный, все, всех пожирающий, поглощающий», всеедница то же . Всегда только перен. значение: о смерти, аде, пламени

В конкретных примерах зачастую возможны одновременно оба значения (**многоблагодѣтельный**, **многолюбезный**, **многолюбивый**, **многомилосердный**, **многомилостивый**). При этом синонимичным со значением парного сложения будет обычно только одно из них. Хотя некоторых слов совпадают не одно, а даже два значения, например, у **много-**, **всестрастный**. Иногда сходные или синонимичные значения наблюдаются у разных частей речи. Так, имеется сходство значения: у прил. **многохитрый** и сущ. **всехитреца** (прил. употреблено в примере по отношению к пчелам, а сущ. – о Боге Слове); у сущ. **всеедце** в знач. 1) ἡ παυκαρτία «обилие плодов (духовных)» и прил. **многоплодный** (Б)

в знач. 2) полѹфорос «плодоносный» (о духовных плодах). В паре **многосвѣтлый** – **всесвѣтлый**, в силу семантических особенностей второго компонента, у первых компонентов значение усиления признака практически не противопоставлено количественному и значению «весь, каждый», и даже «весь, целый, полный», эти прилагательные могут употребляться с одними и теми же определяемыми.

2.3.2. а) Как и при практически полном совпадении значений (табл.1), частичное сходство или совпадение значений появляется у парных слов (преимущественно, прилагательных), прежде всего, за счет наличия у обоих первых компонентов **всѣ-** и **многo-** значения усиления признака: 15 из 24 (**многo-**, **всѣбогáтный**; **многo-**, **всѣболѣзненный**; **многo-**, **всѣжелáемый**; **многo-**, **всѣлюбѣзный**; **многo-**, **всѣлюбíмый**; **многo-**, **всѣмнлoсѣрдый**; **многo-**, **всѣмíлoстивый**; **многo-**, **всѣмóцный**; **многo-**, **всѣнадѣжный**; **многo-**, **всѣсвѣтлый**; **многo-**, **всѣсíльный**; **многo-**, **всѣсовершѣнный**; **многo-**, **всѣстрáстный**; **многo-**, **всѣхíтрый**; **многo-**, **всѣсѣтный**). Различия возникают чаще всего за счет наличия у одного или обоих сопоставляемых членов пары дополнительного значения или значений. В данном случае, речь идет, прежде всего, о местоименных значениях («весь, каждый, всякий») и «весь, полный, целый») для **всѣ-**, когда этот компонент выступает в семантическом описании в функции объекта (или субъекта) – дополнения, которое оказывается возможным не только у отглагольных образований: **всѣсѣтный**, **всѣсовершѣнный**, **всѣслабный**, **всѣсвѣтлый**, **всѣмíлoстивый**, **всѣмнлoсѣрдый**, **всѣлюбѣзный**.

б) Но есть и более редкие случаи, когда сходство значений композитов возникает благодаря местоименному значению «весь, каждый, всякий» у **всѣ-** и количественному значению «большой по величине, длительности и т.п.» у **многo-**: **многoзрíтельный** – **всѣвíднѣй**⁸; **многo-** **всѣлѣтный**, **многo-** **всѣмысленный**, **многo-** **всѣнарóдный**, **многo-** **всѣобрáзный**, **многo-** **всѣплóдный**, **многo-** **всѣспѣтый**, **многo-** **всѣждный**. Отличие здесь может появляться за счет наличия дополнительного значения усиления признака (обычно у слова с **всѣ-**), отсутствующего у парного сложения с **многo-**: **всѣспѣтый**, **всѣплóдный**.

в) Отдельно следует рассмотреть случаи, где семантико-синтаксические отношения между компонентами у членов пары практически одинаковы, а различия – лишь в степени усиления признака или полноте охвата объектов. Эти различия иногда ведут к тому, что у сравниваемых слов разные денотаты или разные определяемые: Бог, Богородица, с одной стороны, и святые или нечто выдающееся в земном мире, с другой. Часть таких случаев мы поместили в табл. 1 в связи с тем, что 1) сложение с **многo-** также употребляется по отношению к Богу, Богородице и/или 2) сложение с **всѣ-** употребляется не только по отношению к Богу, Богородице, и 3) в целом сочетаемость у парных сложений одинакова, сходна: **многo-**, **всѣблагóчтрóбный**; **многo-**, **всѣмóдрый**; **многo-**, **всѣ-**

⁸ Случай близких значений, совпадающих толкований у парных слов при разных, но синонимичных корнях.

ράδοστικός; много-, всеслабый; много-, вседурный; много-, всехвальный. Другая часть находится в табл. 2 в связи с тем, что 1) сложение с *всe-* употребляется только по отношению к Богу, Богородице, а у сложения с *много-* такое употребление отсутствует и/или 2) у рассматриваемых парных сложений есть другие различающиеся значения: много-, всекждащий; много- вседаровитый; много-, всемогущий; много-, всемилогтивный, много-, всемилогсердый; много-, всенадёжный; много-, всепфтый; много-, всевфдый; много-, всеильный; много-, всеовершённый; многохитрый – всехитреца; много-, всеестный.

Различия в парах рассматриваются также ниже, вместе с материалом табл. 3 (п. 2.4.2).

2.4.1. Таблица 3 (семантически несоотносимые пары).

1. многовѣчный 1) ор «многочисленный, многообразный» 2) «относящийся к вещам, материальным ценностям (представленным в большом количестве)»	всeвѣчный ὑλικός «слишком связанный с земными вещами, грубо материальный, приземленный»
2. многоднѣный πολυήμερος 1) «долголетний, живущий долгое время»; 2) «многодневный, многолетний, продолжительный»	всeднѣный 1) «ежедневный, постоянный» καθημερινή; ἐν ἡμέρᾳ 2) «длящийся целый день» πανήμερος
3. многодѣйствѣнный ἐρασιτικός «много служащий, много работающий»	всeдѣйствѣнный πανουργικός «все сотворивший, все творящий (о Боге)»
4. многонадѣжный ор. «весьма надежный, прочно укрепленный» (о местности)	всeнадѣжный ор. «очень надежный» (о Богородице) в. ζακτῶπινα
5. многооружный ор «относящийся ко многим орудиям, различному оружию»	всeоружный πάνοπλος 1) «находящийся во всеоружии, в полном вооружении»; 2) перен. «всесильный»
6. многородный 1) «дающий многочисленное потомство» – сравн. многорождший, многороднейший(Б) πολυγονώτατος «производящий, рождающий очень много, наиплодороднейший»; 2) «разнородный, разнообразный»	всeродный παγγενής «относящийся ко всему человеческому роду»
7. многосмѣшный πρὸς τοὺς γέλωτας εὐκαταφόρος «смешливый, склонный часто смеяться»	всeсмѣшный, всемехливый παγγέλαστος «достойный всяческого осмеяния» об аде 'совершенно осмеянный, поруганный'
8. многоотчѣбный ор. м. рѣчи «содержащий многие наветы, лживые обвинения» (единств. пример)	всeотчѣбный 1) παναρμόνιος «безупречный благодаря правильному, соразмерному (созвучному, гармоничному) соотношению всех частей»; 2) «полносоставный» [Бархударов 1976/3, 132] о полном, поголовном уничтожении

2.4.2. Материал табл. 3 (и различающиеся значения из табл. 2) показывает, что различия в значениях рассматриваемых парных сложных слов могут быть обусловлены как первыми, так и вторыми компонентами.

а) У парных сложных слов, не имеющих совпадений по значению, могут быть представлены качественно разные значения первых компонентов: у одного имеется значение усиления признака, высокой степени (возможно, наряду с другим значением), а у другого – нет: много- *всѣвѣщный*; много- *всѣрѣдный* (табл. 3).

б) Но даже если у обоих первых компонентов нет значения усиления признака, парные сложения могут, тем не менее, не иметь совпадений по значению, образуют семантически несоотносимую пару, если компонент *всѣ-* с греческим соответствием *ὅλο-* имеет только значение «целый, полный» и в семантическом описании сложного слова является определением: многооружный – *всѣоружный*, многогородный – *всѣрѣдный*, многооготавный – *всѣоготавный* – такие пары находятся в табл. 3. Если компонент *всѣ-* имеет кроме того и другое значение (возможно, с другой греческой параллелью) и/или в семантическом описании сложного слова является обстоятельством – наречием меры и степени «совершенно, целиком, полностью», то сходство значений парных сложений может иметь место. Такие образования помещены в табл. 2: *всѣсовершѣнный* в знач. 1 «полностью совершенный» образует синонимичную пару, а в знач. 3 «полный, абсолютный» – не образует; *всѣплодѣ* в знач. 1 *ἡ παγκαρπία* «обилие плодов (духовных)» имеет значение, близкое к значению прил. многоплодный, а в знач. 2 *τὸ ὀλοκάρπωμα* «цел(ьн)ая или полная жертва...» не имеет синонимичной пары, как и прилагательное *всѣплодный*; у *всѣсвѣрзанный ὀλότροπος*, *всѣсвѣрзанный ὀλότροπος* синонимичные парные сложения с много- имеются для 1-ых значений.⁹

в) Различия могут быть связаны и с тем, что сложения с *всѣ-* и много- образовались от разных значений второго компонента (корня или производящей основы), в редких случаях – от разных производящих основ, имея при этом идентичный фонематический состав. В результате эти сложения имеют разную семантическую структуру. Так, в паре многовѣщный – *всѣвѣщный* (см. табл. 3, пара 1) второе слово образовано от значения корня, имеющего отрицательные коннотации, отсутствовавшие в первом случае; многодѣйствѣнный (табл. 3, пара 3) «много работающий», первый компонент в роли обстоятельства – *всѣдѣйствѣнный* («все сотворивший», первый компонент в роли дополнения, объекта); многогородный «много родивший, родящий, плодовитый» (произведено от глагола) – *всѣрѣдный* «относящийся ко всему человеческому роду» (произведено от существительного), многосмѣшный (табл. 3, пара 5) «смешливый, склонный часто смеяться» (предикат характеризует субъект действия) – *всѣсмѣшный* «достойный всяческого осмеяния, поругания» («совершенно осмеянный, поруганный» – предикат характеризует объект действия).

⁹ Особый случай – пара многоднѣвный – *всѣднѣвный*. Значение *всѣ-* отличается от количественного значения много- не только степенью, полнотой охвата объектов, но и качественно: в образовании с много- подчеркивается длительность периода (дней много), в образовании с *всѣ-* – что учитывается каждый день, а длительность периода как бы «вынесена за скобки».

г) Как очевидно из изложенного выше, в некоторых примерах присутствуют различия, связанные с 1 и 2 компонентом одновременно: **многорóдный** – **всє-рóдный** (б, в); **многобєщный** – **всєбєщный** (а, в).

2.5. Предельным случаем несовпадения значений, когда оно может считаться вполне закономерным, являются парные сложения, образованные от разных однокоренных производящих основ и имеющие разный фонематический состав, т.е. очевидно различную словообразовательную структуру. Изначально предполагалось вообще исключить их из рассмотрения (ср. п. 2.1), но в дальнейшем мы сочли возможным все же привести их отдельно, в табл. 4, которая представляет семантически несоотносимые пары, имеющие разный фонематический состав.

1. многобóжный <i>πολύθεος</i> (Б) «многобожный, признающий и почитающий многих богов», многобóжна <i>πρέλιγθ</i> (Невостр.). Ср. многобóжие <i>πολυθεΐα</i> (Б) «почитание многих богов»; многобóжница <i>πολυθεϊστῆς</i> пантеон (Невостр.)	всєбѣжѣтвєнный «божественнейший» о Св. Троице, единств пример
2. многоблáгельство <i>πολυαρχία</i> «состояние, при котором многие лица имеют власть»; многоблáгтно (сущ. ср. рода) <i>δημοκρατία</i> «народовластие»	всєблáдчннй <i>πανδέσποτος</i> «принадлежащий Владыке всего» 'тому, кто владеет всем'; всєблáгтєцѣ(Б) <i>παντοκράτωρ</i> «вседержитель, самодержецъ» 'тот, кто владеет всем'
3. многознаменáтельный ¹⁰ (Невостр., значение не указано); многознаменáтнй «многозначительный, чрезвычайно знаменательный»; многознаменє «многозначность», многознаменн-тєльный «многозначный»	всєзнаменнйчнй <i>πανεύσημος</i> «известный всем; весьма известный, знаменитейший»
4. многочáлье <i>πολυαρχία</i> «многовластие, когда многие управляют государством»; многочáльгтє «признание многих начал в Боже-стве»	всєначáльный <i>πάνταρχος</i> «являющийся началом всего, дающий начало всему; властвующий надо всем, управляющий всем»; всєначáльннкѣ <i>ὁ πάνταρχος</i> «начальствующий, властвующий надо всем; давший начало всему (о Боге)»
5. многочкрѣплєнный <i>ορ</i> «хорошо защищенный, укрепленный» (о сооружении)	всєкрѣпкй <i>πανακτής</i> «очень сильный, крепкий, могучий» (о Боге, о человеке)
6. многочѣлнєльный , многочѣлєбный <i>πολυιατρικός</i> «очень целебный» 'делающий здоровым, исцеляющий'	всєцѣлнй 1. <i>ὅλος</i> «целый, неразделенный» 2. <i>ὁλόκληρος</i> , <i>ὅλος</i> «совершенно целостный, целый, здоровый» 3. «полный, совершенный» <i>ὁλόκληρος</i> , <i>ὄλοσχερής</i>

3. У имеющихся греческих параллелей вторые компоненты в парах обычно одинаковы, иногда представлены синонимичные (синонимичные в данном контексте) корни: у **многo-**, **всєрáдчтнй** *πολυχαρής* и *πανίλαρος*; **многo-**, **всєлáбный** *πολύδοξος* и *παναοίδιμος*, *πανευκλής*, *πάνδοξος*; **многo-**, **всєχбáльный** *πολυαίνετος*

¹⁰ Для данного слова и однокоренных ударения не указаны в: Словарь Невоструева 2017 и Бархударов 1982.

и πανεύφημος; много-, **вселебимый**, –**любезный** πολυπόθητος и παμφίλτατος, παμπόθητος; **многовѣдый** – **всевѣдый** πολυῖστωρ и παντοδαής; много-, **всестратный** πολυάθλος, πολυπαθέστατος, πολύμοχθος и παμπαθής, πανάθλιος и др.). В качестве первых компонентов обычно представлены соответственно πολυ- (один раз – форма Р ед прилагательного πολύς – **всестойный** πολλοῦ ἄξιος) и παν- (иногда παντο-, ὄλο-¹¹). В редких случаях они отсутствуют, а соответствующие значения выражаются другими средствами или даже не имеют специальных средств выражения, в частности, могут быть связаны со значением второго корня или значением определенной формы слова: **вседневный** καθημερινῆ, ἐν ἡμέρᾳ (табл. 3); **многоцельный** πρὸς τοὺς γέλωτας εὐκαταφόρος; **всезелательный** περιπόθητος (табл. 3); **многовластно** (сущ. ср. рода, табл. 4) δημοκρατία «народовластие»; **многодѣятвенный** ἐργαστικός (табл. 3); **всещипный** ὑλικός (табл. 3). Заслуживает внимания тот факт, что все указанные случаи дают полное расхождение по значению с парным образованием (табл.3,4).

Можно отметить наличие одинаковой греческой параллели παντοδαός для **многоразлични** плвды – **всеразлични** неддги из табл.1, куда вошли пары с совпадением или близостью значений.

Употребление в качестве 1-го компонента греческой параллели πανто-, совпадающего с основой косвенных падежей, вместо обычного пан-, представленное в ряде слов с глагольными корнями, возможно, актуализирует его объектное значение «всё», не противопоставленное в рассматриваемых случаях «многое»: **всевѣдый**, **всевѣдец** (ὁ) παντελόπτης; **всевѣдый**, **всевѣдущий** παντοδαής; **всевластец**(Б) παντοκράτωρ; **всещиптвенный** παντουρικός; **всначальный** πάνταρχος.

В целом ряде случаев для сложений с компонентом **вс-** имеется параллель с компонентом ὄло-, который в сложных словах соответствует прилагательному ὄλος со значениями 1) целый, цельный, полный, весь и 2) полный, совершенный, сущий, подлинный [Дворецкий 1958/2, 1166-1167]. Как отмечалось выше [п. 2.4.2 (б)], часть церковнославянских слов или их отдельные значения с такими греческими параллелями не имеют идентичных или сходных значений у парных слов с компонентом **много-**. Это случаи, где и у греческой параллели на ὄло-, и у церковнославянского сложения на **вс-**¹² первые компоненты имеют значение «цельный, цельный, полный, весь»: – в табл. 2 **всесбразный** ὀλότροπος в знач. 2. «всещелый, полный» и **всесбразно** ὀλοτρόπως в знач. 2. «всещело, полнотью»; **всеплдный** ὀλοкарποόμενος «приносимый в жертву целиком, без отделения частей», перен. «подобный совершенной, полной жертве»; **всеплдие** в знач. 2 τὸ ὀλοκάρπωμα «цел(ьн)ая или полная жертва без отделения какой-либо части приносящему», ἡ ὀλοκάρπωσις то же, возможно, «процесс принесения та-

¹¹ См. о них ниже.

¹² Или (при наличии у церковнославянского слова нескольких значений и связанных с ними разных греческих параллелей) в том его значении, которое связано с греческой параллелью на ὄло-.

кой жертвы»; **всесовершённый** в знач. 2 ὀλόκληρος¹³ «полный, абсолютный», **всесовершённо**, -ѣ ὀλοκλήρωσ в знач. 1 «полностью, целиком»; – в табл. 4 (т.е. во всех значениях) **всещёлый** 1) ὅλος «целый, неразделенный» 2) ὀλόκληρος, ὅλος «совершенно_целостный, целый, здоровый 3. «полный, совершенный» ὀλόκληρος, ὀλοσχερής. В единственном случае из табл.1 (где рассматриваемые сложные слова образуют семантически сходные пары) **всещёрдно**, -ѣ в знач. 2 ὀλοкарδίως «искренне, от всего сердца» значение семантического соответствия, словосочетания «от всего сердца» и в церковнославянском, и в греческом, фразеологизированное. По-видимому, это и обуславливает нетипичное поведение этого сложения и пары в целом.

Для слов с компонентом много- из табл. 4 (где парные слова образованы от разных производящих основ и не имеют общих или близких значений) греческие параллели представлены очень неполно. Но можно отметить, что в последней паре **многоцѣлительный**, **многоцѣлѣбный** – **всещёлый** греческие параллели также образованы от разных, не синонимичных производящих основ: πολυιαματικός — ὅλος, ὀλόκληρος, ὀλοσχερής. Наверное, необходим более тщательный анализ греческих параллелей, но объем данной статьи не позволяет его осуществить.

4. В заключение следует отметить, что при описании отношений парных образований с **всѣ-** и **много-** в соответствии с предложенным распределением возможны колебания, о которых уже упоминалось при описании каждой группы сложений. Напомним случай с парными образованиями к **всѣкѣдѣй**, когда наиболее близким по значению оказывается неоднокоренное образование **многозрительный**, возможно, конечно, лишь из-за недостатка примеров. У образований со вторыми компонентами **хвал-** и **слав-**, в парах **много- всѣдобродѣтельный**, **много- всѣдостойный** (табл. 1), **много- всѣсвѣтлый** – **всѣсвѣтлый** (табл. 2) в силу особенностей их семантики сглажены различия между значением усиления признака и количественным (полноты охвата объекта) у первых компонентов. Разные части речи **многохитрый** – **всѣхитрецъ** отнесены к табл. 2, т.е. сочтены имеющими синонимичные значения, хотя у них разные определяемые (пчелы и Бог-Слово). Здесь же следует упомянуть и случаи, распределенные между табл. 1 и 2, в которых семантико-синтаксические отношения между компонентами у членов пары практически одинаковы, а различия – лишь в степени усиления признака или полноты охвата объектов (п. 2.3.2 (в)).

Все же, в целом, можно полагать, что сходство или совпадение значений у сложений с **всѣ-** и **много-** образуются, прежде всего, за счет общего для этих компонентов значения усиления признака и, в меньшей степени, за счет близости количественного значения у **много-** и «весь, каждый, всякий» у **всѣ-**. Случаев полного или почти полного совпадения относительно мало (всего 11 из 49 пар).

¹³ В таблице указана также параллель παντελής с тем же значением, что в рассматриваемом отношении не существенно.

Случаев полного несовпадения 13, в т.ч. 6 пар с образованиями от различных производящих основ (и с разным фонематическим составом) в качестве второго компонента. Большинство, таким образом, составляют случаи частичного совпадения значений однокоренных сложений с *много-* и *всѣ-*.

Сокращения

- (Б) – [Бончев 2002] (используется в таблицах)
 единств – единственное употребление слова (используется в таблицах)
 ор – употребление слова в непереводном (оригинальном) источнике (используется в таблицах)
 НКРЯ – Национальный корпус русского языка
 мал веч – малая вечерня
 М – Миня (служебная)
 МО – Миня общая
 нареч. – наречие
 Невостр – Словарь Невоструева 2011 (используется в таблицах)
 перен. – переносное значение
 прил. – имя прилагательное
 ср. – средний род
 стх ст – стихиры на стиховне
 сущ. – имя существительное

Библиография / References

- Avanesov, R. I. (red.) (1989/2), Slovar' drevnerusskogo âzyka XI-XIV vv. T. 2, Moskva [Аванесов, Р. И. (ред.) (1989/2), Словарь древнерусского языка XI-XIV вв. Т. 2, Москва].
 Barhudarov, S. G. (otv. red.) (1982/9), Slovar' russkogo âzyka XI-XVII vv. Vyp. 9, Moskva [Бархударов, С. Г. (отв. ред.) (1982/9), Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 9, Москва].
 Bončev, Atanasij, arhim. (2002), Rečnik na c"rkvnoslavânski ezik, t. 1, Sofiâ [Бончев, Атанасий, архим. (2002), Речник на църковнославянския език. Т. 1, София].
 Sejtlin, R. M. (1977), Leksika staroslavânskogo âzyka. Opyt analiza motivirovannyh slov po dannym drevnebolgarskih rukopisej X-XI vv., Moskva [Цейтлин, Р. М. (1977), Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X-XI вв., Москва].
 Černyševa, M. I. (2015), Uhodâšie slova, uskol'zâušie smysly, [v:] Al'manah «Prostranstvo i vremâ». T. 10, 2015, vyp. 1. URL: http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/t10v1_PDF/2227-9490e-aprov_r_e-ast10-1.2015.71.pdf [19.06.2017] [Чернышева, М. И. (2015), Уходящие слова, ускользящие смыслы, [в:] Альманах «Пространство и время», т. 10, 2015, вып. 1. URL: http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/t10v1_PDF/2227-9490e-aprov_r_e-ast10-1.2015.71.pdf [19.06.2017].

- Dvoreckij I. N. (1958/2), *Drevnegrečesko-russkij slovar'*, t. 2. Moskva [Дворецкий И. Х. (1958/2), *Древнегреческо-русский словарь*, т. 2. Москва].
- Kalužnina, N. V. (2017), *O značenii cerkovnoslavânskikh složnyh slov s komponentom vse-*, [v] *Fontes Slaviae Orthodoxae*, 1/2017, s. 99-108 [Калужнина, Н. В. (2017), *О значении церковнославянских сложных слов с компонентом все-*, [v] *Fontes Slaviae Orthodoxae*, 1/2017, с. 99-108].
- Slovar' Nevostrueva (2011), *Slovar' rečenij iz bogoslužebnyh knig prot. A. I. Nevostrueva. Davydenkova M. È., Kalužnina N. V., Strievskaâ O. L., Seregina E. E. (izd.)*, [v:] *Vestnik PSTGU III: Filologija*. 2011, 4 (26), s. 143-160 [Словарь Невоструева (2011), *Словарь речений из богослужебных книг прот. А. И. Невоструева. Давыденкова М. Э., Калужнина Н. В., Стриевская О. Л., Серегина Е. Е. (изд.)*, [v:] *Вестник ПСТГУ III: Филология*. 2011, 4(26), с. 143-160].
- Slovar' Nevostrueva (2017), *Slovar' rečenij iz bogoslužebnyh knig prot. A. I. Nevostrueva. Davydenkova M. È., Kalužnina N. V., Strievskaâ O. L., Mazurina N. K., Strievskaâ M. K. (izd.)*, [v:] *Vestnik PSTGU III: Filologija*. 2017/ 52, s. 143-160 [Словарь Невоструева (2017), *Словарь речений из богослужебных книг прот. А. И. Невоструева. Давыденкова М. Э., Калужнина Н. В., Стриевская О. Л., Мазурина Н. К., Стриевская М. К. (изд.)*, [v:] *Вестник ПСТГУ III: Филология*. 2017/ 52, с. 143-160].

РУЖИЦА ЛЕВУШКИНА
Институт за српски језик САНУ
(Београд, Србија)

Употреба богослужбених језика у манастирима и храмовима Српске Православне Цркве (ставови о даљем превођењу)

Use of liturgical languages in monasteries and temples of the Serbian Orthodox Church (views on further translation)

ABSTRACT: It is known that in the Serbian Orthodox Church, both the Church Slavonic language of the Russian edition and the modern Serbian language are in liturgical use. The aim of a broader, more comprehensive research was to obtain more precise data on the use of liturgical languages in the Serbian Orthodox Church, to discover the (in) connection between the use of language and the diocese, and even the state in which individual monasteries (temples) SOC finds, and to draw conclusions about how much the Church Slavonic language is retained, ie lost in liturgical use, whether there is a change in relation to the use of these two languages in worship in the recent past (late twentieth century) and today and what is the tendency of this changes if it exists.

KEYWORDS: sociolinguistics, liturgical language, the use of Church Slavonic in Serbian Orthodox Church, translations of liturgical books into Serbian

0. Познато је да су у Српској Православној Цркви у богослужбеној употреби како црквенословенски језик руске редакције, тако и савремени српски језик¹. Такође је познато и то да је употреба савременог језика званично одобрена од стране Светог Синода Српске Православне Цркве 1964. године, те да се ова два језика користе претежно према избору свештеника који богослужи (подробно о богослужбеном језику у СПЦ в. Бајић 2007). Одређене богослужбене књиге преведене су са црквенословенског на српски језик, док неке друге нису. По правилу, оно што је преведено чита се и у пракси на савременом српском језику,

¹ У храмовима СПЦ у дијаспори у богослужењу се користе и матични језици земаља у којима се ови храмови налазе.

а оно што није (минеји, Октоих²), изговара се (чита се) на црквенословенском. Такође, црквенословенски језик је претежно у употреби код појања тропара и других жанрова богослужбене поезије, док се јектеније углавном произносе на савременом језику.

1. Циљ ширег, обухватнијег истраживања био је да се дође до прецизнијих података о коришћењу богослужбених језика у Српској Православној Цркви, да се открије (не)повезаност између употребе језика и епархије, па и државе у којој се поједини манастири (храмови) СПЦ налазе, те да се донесу закључци о томе колико се црквенословенски језик задржава, односно губи у богослужбеној употреби, да ли постоји промена у односу на употребу ова два језика у богослужењу у недавној прошлости (крај XX века) и данас и каква је тенденција ове промене уколико она постоји. Овај циљ неминовно је морао бити сужен на истраживање ставова (в. даље), али смо, у настојању да га постигнемо, спровели следеће: посматрање ситуације на терену; слање упитника на званичне електронске адресе свих епархија Српске Православне Цркве са конкретним питањима и обављање разговора (интервјуа) о богослужбеним језицима и њиховој употреби у Српској Православној Цркви са појединцима – клирицима Српске Православне Цркве.

1.1. Посматрање ситуације на терену, насупротив очекивањима истраживача, није трајало дуго и није показало ништа ново и(ли) неуобичајено: ситуација је у 95% случајева једнообразна и потврдило се већ констатовано на почетку: црквенословенски језик је претежно у употреби код појања богослужбене поезије, док се јектеније углавном произносе на савременом језику и делови богослужења за које већ дуже време постоје преводи на савремени српски језик, претежно се читају, а понекад и поју на савременом језику. Такође, црквенословенски језик је више заступљен у употреби у манастирима него у парохијским црквама. Готово потпуно исто потврдили су и поменути упитници и обављени интервјуи о којима говоримо у наставку.

1.2. Упитник који смо послали на 35 званичних електронских адреса већине епархија, митрополија и Охридске архиепископије СПЦ налази се у прилогу овом раду, на његовом крају. Потпуни одговор добили смо само са четири адресе: из Новограчаничко-средњезападноамеричке, Будимљанско-никшићке и Шумадијске епархије, као и из Митрополије црногорско-приморске. Усмени одговор добили смо од Охридске архиепископије (прецизније, Полошко-кумановске епархије)³. Поједини одговори су нам се учинили интересантним и вредним

² Недавно су се појавили преводи на савремени српски језик и ових књига (<http://sn-novine.com/sr/index.php?page=news&id=1651&side=1>), али о томе је већина још увек необавештена, што смо потврдили и у интервјуима с неким од наших информаната. Стога ћемо их у раду даље називати непреведеним.

³ Овом приликом најлепше се захваљујемо свима који су одговорили на питања из нашег упитника. О онима који нису одговорили не можемо и нећемо да судимо. То је могло бити из

бележења у овом раду, те ћемо их на овом месту изнети, само као ставове, без доследног настојања на прецизирању о чијем се одговору ради.

1.2.1. У Новограчаничко-средњезападноамеричкој епархији има свештенослужитеља који служе само на енглеском, јер не знају ни српски ни црквенословенски. На црквенословенском служе по свом избору они свештеници који тако сами одлуче (ако су млади) или старији свештеници (јер су тако навикли). У једном манастиру се покушало са богосуђењем само на српском језику, „али се није одржало, јер је захтијевало велики труд у превођењу“⁴. У једном од упитника наишли смо на жељу да се у богослужбену употребу врати српска редакција црквенословенског језика⁴. Часови црквенословенског језика за лаике не одржавају се нигде. У дијаспори се показало веома корисним вишејезично издање Службеника које свештенослужитељима олакшава чест прелазак с једног језика на други током богослужења. Сматра се да ће се стање паралелне употребе два или више језика у богослужењу задржати дуго, јер нема друге алтернативе. Квалитетом постојећих превода, што је за истраживача изненађујуће – више њих је задовољно него што није. Народ одлучује о употреби језика богослужења само у дијаспори, где свештеници пре обављања треба питају верника на којем језику да служе, а језик литургије се бира такође у зависности од парохијана који присуствују. Појање на црквенословенском се негује свуда, а нарочито у Новограчаничко-средњезападноамеричкој епархији⁵. Премда, добри појци не избегавају ни појање на српском, штавише, то им је и изазов. Разумевање богослужења се ставља на веома важно место⁶.

1.2.2. Одговор на последње питање издвајамо у посебну целину, као списак питања која се препоручују за дискутовање на Сабору СПЦ: 1) превод богослужбених књига на савремени српски језик: минеја и Октоиха; рад на побољшању квалитета постојећих превода; 2) прихватити се издања књига на српскословенском; 3) редовно се изјашњавати по питању очувања црквенословенског језика и начина на који може да се очува; 4) заступати мишљење Светог преподобног Јустина Ћелијског да се богослужење мора одвијати на разумљивом језику.

разних разлога: неажурирана мејл адреса на интернету (тј. до неких писмо можда није дошло), одсуство архијереја (тако нам је из једне епархије одговорено), незаинтересованост, окупираност другим пословима (један епископ је одговорио лично да би одговарање на упитник захтевало научни рад, за шта он нема времена и извињава се) и др. Усмено нам је саопштено из Полошко-кумановске епархије да се поред црквенословенског и српског језика, у богослужењу користи и македонски. У деловима где је мање Срба или их нема, богослужење је (само) на црквенословенском и македонском језику.

⁴ Додаје се да је за то потребан „изузетан приређивачки и издавачки труд“.

⁵ „Ако је неко љубитељ нечега, љубитељ је црквенословенског. Људи су емотивно везани за црквенословенски језик, иако га углавном не разумију. Према савременим језицима људи су емотивно равнодушни“.

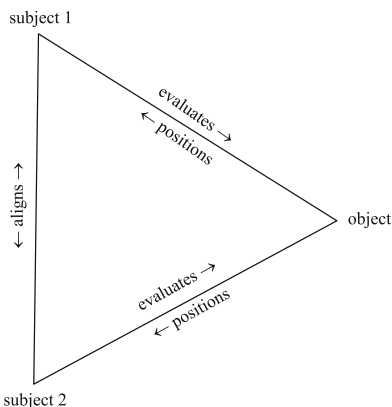
⁶ „Разумевање нема алтернативу“ је цитат из два упитника.

1.2.3. На крају, сматрамо вредним бележења још једно расуђивање (тачније, његов део) које је на једном од упитника било у виду додатка. Наиме, ту се изражава чуђење како је „револуција“ у промени богослужбеног језика (од црквенословенског на српски; вероватно се мисли од 1964. године кад је то званично СПЦ дозволила) прошла мирно и без великих отпора, нарочито не у народу. Занимљива је чињеница да се много више драме, и то у наше дане, нажалост, подигло у СПЦ око разлика у погледима на читање молитава тихо/гласно, отворене/затворене двери (завјесе) и слично, него око истинске промјене у богослужењу – преласка на савремени језик.

2. Обављени су и интервјуи – сваки у трајању од 35 до 45 минута (12. новембра 2017, 3. јанура и 9. јанура 2018. године) – са четирма клирицима из различитих територија на којима делује СПЦ: Србије, Црне Горе и Босне и Херцеговине. Три су високообразована свештенослужитеља СПЦ (два јеромонаха и један протојереј, настојатељ храма), један има средњошколско богословско образовање, а сви имају око 20 година свештеничког искуства.

2.1. Ови интервјуи представљају интересантан материјал за различите врсте анализе, а ми ћемо им приступити из угла теорије позиционирања (в. нпр. Vamberg 2005). Теорије позиционирања нуде један могући начин емпиријског истраживања идентитета. Иако се баве микро процесима идентитета, ове теорије не губе из вида моћне друштвене дискурсе који неизбежно на ове утичу. Ми ћемо овде чинове позиционирања посматрати на начин како их представља Du Bois (2007: 164) у својој познатој дефиницији: „Став је јавни чин друштвеног актера, остварен дијалогски уочљивим комуникативним средствима, а састоји се из истовременог вредновања објеката, позиционирања субјеката (себе и других) и сврставања са другим субјектима, и то у односу на било коју истакнуту димензију социокултурног поља”.

Du Bois (ibid.) дату дефиницију употпуњује графичким приказом, тзв. троуглом ставова (енгл. stance triangle):



Фиг. 1. Троугао ставова (према Du Bois 2007: 164)

2.2. У оквирима ове теорије приступићемо социолингвистичко-дискурсној анализи једног дела интервјуа који се по садржини тиче превођења богослужбених текстова на савремени језик – социокултурног поља које је истовремено и срж теме тематског блока на Конгресу слависта (Београд 2018). Приликом анализе водило се рачуна о дијалошкој димензији овог сусрета (као што је урађено нпр. у: Stojiljković 2017). Дајемо транскрипт дела интервјуа обављеног 12. новембра 2017. са игуманом манастира у Србији који је високо образовање стекао у Русији.

И⁷: *А конкретно те књиге а⁸ шта мислите да ли уопште има потребе да се преводе или ---⁹ или нема потребе за тим*

С¹⁰: *Ја ми ја м- мислим да не би требало да се преводе јер ако их prevedемо онда ћемо их изгубити --- Ја их не би преводио никада је:¹¹п постоји та тенденција да све што је на српском онда се оно све на српском се чита а верујте тада ћемо изгубити неко велико богатство <...>*

Али -- ја никада не би то преводио јер мислим да ће онда црквенословенски доћи у још већу кризу код нас а то: је онда ћемо много изгубити јер кад читаш поготову --- не знам каноне или на малом повечерју канон Богородици или уопште каноне из Октоиха или из а -- из менеја осећаш које је то богатство каква је то сила

То је нешто посебно што можеш да доживиш само са црквенословенским језиком тешко то са српским --- Оно има: носи неку дубину то је ипак дубљи слој што каже владика Данило

И: Што значи да --- разумевање уопште није пресудно -- практично тако

С: Па искрено говорећи јесте важно јесте важно али пошто су сличности језика између српског и црквенословенског ипак велике и ако с: чак и уз најмањи труд човек ће већ да разуме црквенословенски ако неко гласно и и лепо чита у доброј мери ће га разумети --- онда то што га баи не разуме сто посто и није тако важно бар по мени а: зато што ћемо врло духом ће нам то некако бити јасно ааа временом ћемо ако се заиста будемо потрудили разумети и све <...> јер није добро да се не разуме онда би било ако човек ништа не би разумео онда заистааа -- врло лоше да да не разумемо шта читамо али је --- много важније то да га ми сачувамо јер он има неку дубину и неку освештаност коју човек осећа док то чита и док --- а самим тим што је црквенословенски ми га већ разумемо самим тим што смо рођени као Срби сигурно трећину разумемо овако -- ако се мало потрудимо разумећемо га још трећину -- та трећина што ће остати неразумљива то ће Дух Свети надоместити

⁷ И – скраћеница за „истраживач“.

⁸ а – глас који означава (често присутно) застајкивање при говору.

⁹ -- означава краћу паузу, --- означава дужу паузу.

¹⁰ С – скраћеница за „саговорник“.

¹¹ Знаком : обележавамо дуже изговарање гласа уз који знак стоји.

2.2.1. На почетку постављено питање о превођењу (преосталих) непреведених богослужбених књига на српски језик односи се конкретно на превод Октоиха и минеја¹². Питање спада у тзв. да/не питања, која теже да ограниче маневарски простор саговорнику (информанту). Међутим, он се не зауставља на кратком одговору већ износи опширан став. У свом позиционирању према превођењу ових књига са црквенословенског на српски језик он успоставља језичку хијерархију између ова два језика приписујући надмоћ црквенословенском: кад се чита на овом језику осећа се, по речима информанта, „богатство“ и „сила“, што није случај кад је у питању читање богослужбених текстова на српском („тешко то са српским“). По његовим речима, са црквенословенским језиком доживљава се „нешто посебно“. Овде се ради о једној од варијанти многобројних ставова о освештаности, па чак и светости црквенословенског језика, о којима је писано и раније (в. нпр. Бајић 2007: 154–169) и који, како се показује, и даље живе код носилаца српског језика који посећују богослужења и оцењују језик у богослужбеној употреби. На другом месту у транскрипту информант је и експлицитно употребио реч „освештаност“ кад је говорио о црквенословенском језику („он има <...> неку освештаност коју човек осећа док то чита“). У другом интервјуу који смо обавили 3. јануара 2018. са јеромонахом који живи и служи у Босни и Херцеговини, а богословски факултет је завршио у Београду – овај став је такође потврђен: саговорник је и експлицитно назвао сам црквенословенски језик „освештаним“, па чак и „језиком Бога“ (иако је током разговора навео и да се исти не може назвати „светим“, пошто би се на тај начин могло пасти у јерес тријезичника¹³).

2.2.2 На крају свог првог одговора, у описивању „предности“ црквенословенског језика у функцији богослужбеног, информант се позива на ауторитет владике будимског, Данила (Крстића) (1927–2002), о коме је у току разговора од 35 минута, поред успутног помињања на овом месту, говорио у четири наврата¹⁴, што указује на то да је постојало заједничко знање о ставовима овог епископа. Он је био не само доктор богословских наука, него и дипломирани филолог и вероватно се и због тога често позивају на његово мишљење. Често је говорио о богослужбеном језику, залажући се, између осталог, за то да се одломци из Јеванђеља и Апостола на литургији читају и на црквенословенском и на српском, а да се и јектеније произносе на оба језика наизменично. Није био заговорник превођења текстова на народни српски језик (сматрајући га најнижим нивоом нашег језика, док су друга два: славеносербски као средњи и црквенос-

¹² Ово потврђује претходни ток разговора чији се транскрипт овде не наводи.

¹³ О овој јереси в. нпр. Милаш, 1985: 350. Теза о светости језика не подржава се у учењу Православне Цркве (в. нпр. Едельштејн 1985: 179-178; Папатанасију 2002: 72; Грун 2008: 208).

¹⁴ Други информант, клирик из Босне и Херцеговине, позивао се такође у разговору на владика Данила (Крстића), наводећи да је овај владика препоручивао да се у манастирима служи на црквенословенском јер је сматрао да је савремени српски језик сиромашан.

ловенски као највиши ниво), мада није искључивао ту могућност уколико би се појавили довољно надахнути преводиоци (в. Крстић 1996: 16-17)¹⁵.

2.2.3. Информант о конкретним књигама и њиховом превођењу констатује: „ако их преведемо, онда ћемо их изгубити“. Овакво мишљење није ретко. На пример, да поменемо став исказан у једном од одговора на послати упитник, који је стигао из дијаспоре: Мислим да је самим непостојањем многих књига на српском избјегнут страх од губљења црквенословенског језика који у већини свештенства и народа постоји или на свјесном или на подсвјесном нивоу.

Интересантно је рећи да је исти информант у својим одговорима у упитнику донео информацију и о томе да се у Новограчаничко-средњезападноамеричкој епархији богослужења често обављају и на енглеском језику, на којем, за разлику од српског, постоје све богослужбене књиге¹⁶. Овде имамо, пак, ситуацију да, и поред тога што постоје књиге на разумљивом, енглеском језику, то није језик који се искључиво користи у богослужењу у овој епархији, што значи да се разумљивост богослужбеног текста ни овде не налази на првом месту кад је у питању избор језика богослужења.

2.2.4. У наставку истраживач дијалошки реагује на претходни исказ саговорника и формулише ново питање, које као да има претензију да резимира став саговорника: ако се црквенословенски језик доживљава на тако посебан начин чак и ако се у потпуности не разуме садржај текста, да ли то онда значи да разумевање није (ни) пресудно? Почетак исказа саговорника (исп. „па“; „искрено говорећи“) сигнализира неслагање с понуђеном позицијом. Он прави благи отклон и износи сложени чин позиционирања, истичући важност разумевања (исп. „јесте важно“ изговорено два пута заредом и „није добро да се не разуме <...> врло лоше да да не разумемо шта читамо“). После обе ове твдње додаје „али“, дискурсни маркер којим се говорник донекле отклања од своје констатације и објашњава однос српског и црквенословенског истицањем сличности између њих. Развијајући ову идеју он, не само што повезује националну припадност с језиком, демонстрирајући етнолингвистичко разумевање идентитета, већ у крајњој инстанци говори о Србима као припадницима културног круга Pax Slavia Orthodoxa: Срби говоре српским језиком који је близак црквенословенском и стога поседују способност да разумеју „трећину“ потоњег.

¹⁵ Наши саговорници с потоњим или нису били упознати, или нису поменули у разговору јер су сматрали да истраживач дели њихова сазнања, већ су се на ауторитет владике Данила (Крстића) позивали искључиво при „одбрани“ црквенословенског језика.

¹⁶ Цитат одговора из поменутог упитника: Интересантно је додати да све Богослужбене књиге постоје на енглеском, док већина не постоји на савременом српском језику. Из другог одговора на наш упитник сазнали смо да су недавно богослужбене књиге издате и на македонском језику (није јасно да ли су преведене баш све, али је јасно да јесте велика већина, тј. и њих је више него оних које су преведене на српски језик).

2.2.5. Информант износи још два става: а) за разумевање овог језика богослужења потребно је и да се човек потруди бар мало, па ће разумети још трећину; б) трећина која преостаје биће јасна Светим Духом, који ће то да надомести. Може се закључити да се позива на своје животно искуство које има са богослужбеним језиком, а оно је у складу с учењем Цркве. Наиме, реч је о разумевању „у духу“ које се разликује од прости вербалне разумљивости и које се постиже само вером. Према речима Св. Јована Златоустог, најважнији догмати који се у доброј мери износе у богослужбеним текстовима туђи су умовању <...> и доступни једино вери <...> На пример: Бог је нигде и свуда. Шта је несхватљивије за разум од овога? [...] Он нити је постао, нити је Себе створио, нити отпочео постојати. Какав разум <...> би примио ово, када не би било вере? (в. Поповић 2003, 38–39).

Превођењем се, дакле, не може постићи апсолутна разумљивост.

2.2.5.1. У другом интервјуу постоји експлицитна потврда овакве позиције: јеромонах је после 7 година служења на (претежно) српском језику прешао на служење (искључиво) на црквенословенском¹⁷ и после неког времена питао је вернике који долазе на богослужење о разумљивости богослужења на једном, односно другом језику. Добио је одговоре који су га довели до следећег закључка: Ништа им није неразумљивије на црквенословенском нити им је разумљивије на српском.

2.2.5.2. Вукашиновић (2001: 46–55) наводи пример дон Одо Казела (1886–1948), Немца који се јесте залагао за превођење богослужбених текстова на савремени језик, али који је сматрао да не треба превести све богослужбене текстове на говорне језике, јер би се тако изгубило нешто незаменљиво, а то је „осећање светости које рађа побожни жар, што људима значи више од разумевања сваког детаља“¹⁸ (50–51). Ради се о функцији језика у богослужењу названој функцијом оприсутњења есхатона, односно актуелизовања будућности (в. Бајић 2007: 46–47; Кончаревич / Баич 2007: 22–23) која се боље остварује коришћењем црквенословенског него српског језика.

3. Видимо, дакле, да код неких клирика, али и дела верног народа Српске Цркве постоји бојазан да би превођење Октоиха и минеја на српски језик довело у крајњој инстанци до престанка коришћења црквенословенског језика у богослужењу уопште. Постоји став, присутан и у учењу Цркве, да се потпуним пре-

¹⁷ Информант је објаснио и због чега је променио језик на коме богослужи: на њега је утицала посета светињама Руске Православне Цркве, у којој се служи искључиво на црквенословенском. После ове посете одлучио је да у богослужењу користи искључиво црквенословенски језик. Рекао је и да он у својој епархији у овоме представља усамљени случај.

¹⁸ Овоме не иде у већ поменута констатација из упитника: „Разумевање нема алтернативу“. С друге стране, преостала два информанта, клирици из Црне Горе који иначе обављају богослужења претежно на српском језику, у интервјуима нису потврдили жељу за превођењем непреведених књига са црквенословенског на српски језик.

вођењем не постиже право разумевање (разумевање „у духу“). Како је језгровито и сликовито казао Грун (2008: 208): „И најбољи литургијски језик је <...> недовољно средство за изражавање тајне Божије“. Поменута бојазан у вези је и с тим што савремени српски језик, по ставовима већине информаната које смо изнели, не може довољно добро да обавља функцију оприсутњења есхатона, односно актуелизовања будућности као што може црквенословенски језик. Пошто се језик мења, а самим тим и његова (или више језика) употреба, биће интересантно вратити се на ова питања и погледати ситуацију кроз дужи низ година и тада видети да ли је дошло до промена и до каквих. Ситуација с краја XX века и данашња, како је показало ово наше истраживање, није измењена.

Литература / References

- Бајић 2007: Вајић, Р. (2007), *Bogoslužbeni jezik u Srpskoj pravoslavnoj crkvi (prošlost, savremeno stanje, perspektive*, Beograd [Бајић, Р. (2007), *Богослужбени језик у Српској православној цркви (прошлост, савремено стање, перспективе)*, Београд].
- Вукашиновић 2001: Vukašinović, V. (2001), *Liturgijska obnova u XX veku*, Vršac [Вукашиновић, В. (2001), *Литургијска обнова у XX веку*, Вршац].
- Грун 2008: Grun, J. B. (2008), *Upotreba narodnog jezika u Liturgiji: problemi i mogućnosti*. (Prev. s nemačkog: Stefanović Banović M.), [v:] *Bogoslovje*. LXVIII. 2. Beograd, s. 193-213 [Грун, Ј. Б. (2008), *Употреба народног језика у Литургији: проблеми и могућности*. (Прев. с немачког: Стефановић Бановић М.), [в:] *Богословље*. LXVIII. 2. Београд, с. 193-213].
- Кончаревич / Баич (2007): Končarevič, K. / Baič, R. (2007), *K voprosu o komunikativnyh funkcijah liturgičeskogo diskursa*, [y:] *Sbornik statej po materialam Meždunarodnoj naučno-praktičeskoj konferencii. Nižnij Novgorod*, s. 15-27 [Кончаревич, К. / Баич, Р. (2007), *К вопросу о коммуникативных функциях литургического дискурса*, [у:] *Сборник статей по материалам Международной научно-практической конференции. Нижний Новгород*, с. 15-27].
- Крстић 1996: Krstić, D. (1996), *U početku beše smisao*. Beograd – Vafevo – Sribiće [Крстић, Д. (1996), *У почетку беше смисао*. Београд – Ваљево – Србиње].
- Милаш 1985: Milaš, N. (1985), *Slavenski apostoli Kiril i Metodije i istina pravoslavlja*. Beograd [Милаш, Н. (1985), *Славенски апостоли Кирил и Методије и истина православља*. Београд].
- Папатанасју 2002: Papatanasiju, A. (2002), *Језик sveta / jezik Crkve. Avantura sporazumevaња ili sukob*. *Vidoslov*, 2002, 1, Trebiće, s. 67-74 [Папатанасју, А. (2002), *Језик света / језик Цркве. Авантура споразумевања или сукоб*. *Видослов*, 2002, 1, Требиње, с. 67-74].
- Поповић 2003: Popović, J. (2003), *Dogmatika Pravoslavne Crkve – Pravoslavna filozofija istine (I tom)*. *Sabrana dela Svetog Justina Novog – knjiga 17*. Beograd – Vafevo [Поповић, Ј. (2003), *Догматика Православне Цркве – Православна философија истине (I том)*. *Сабрана дела Светог Јустина Новог – књига 17*. Београд – Ваљево].
- Vamberg, M. (2005), *Narrative Discourse and Identities*, [in:] Meister J. C. (red.), *Narratology beyond literary criticism*, Berlin – New York, 213-237.

- Du Bois, J. W. (2007), The stance triangle, [in:] Robert Englebretson (red.). *Stancetaking in discourse: Subjectivity, evaluation, interaction*. Amsterdam & Philadelphia, 139-182.
- Stojiljković, V. (2017), Negotiating the Yat Border(s), [in:] *Wiener linguistische gazette*, 81, Wien, 47-73.

Прилог (Упитник)

1. Да ли се у вашој епархији користе само два прихваћена језика за богослужбену (у даљем тексту бсл) употребу (српски и црквенословенски) или се користе и неки други језици (ово последње односи се на СПЦ у дијаспори, али и на епархије у којима претежно живе Срби; на пример, ако се негде произносе (само) неке јектеније на грчком, румунском или неком другом језику (када и колико) или се Јеванђеље и Апостол читају (и) на неком другом језику и сл.). Укратко: који све језици и које комбинације језика постоје у бсл употреби у вашој епархији?
2. Да ли се неки од језика појавио у бсл употреби релативно недавно (овде се не рачуна употреба савременог српског језика, званична и одобрена од Сабора СПЦ 1964. године) и ако јесте - с чим је то повезано (нпр. неке специфичне парохије којима се на тај начин излази у сусрет и сл.).
3. Да ли на одлуку о томе који ће се јез. употребљавати у бсл утиче нака одредба или благослов / препорука, савет / епископа (или неког другог) и како она гласи?
4. Уколико овог благослова (препоруке, савета) нема и постоји потпуна слобода коришћења језика у бсл употреби: а) постоје ли парохије, манастири, свештеници - који служе искључиво на црквенословенском? б) постоје ли парохије (манастири, свештеници) који служе искључиво на српском језику? в) постоје ли парохије (манастири, свештеници) који служе на неком другом језику (важи за дијаспору, Охридску архиепископију <...>)
5. Да ли у напоредној и измешаној употреби српског и црквенословенског (односно неке друге комбинације 2 или више језика) постоји нека правилност и каква: нпр. једне недеље је бсл на једном, друге на другом језику; или: радним данима на једном, недељом и празницима на другом језику; или: неки делови искључиво на једном, други на другом језику; или: требе искључиво на једном, бсл у храму на другом језику и сл.
6. Да ли у епархији или њеним деловима постоји следећа правилност у вези са употребом бсл језика: све што је преведено на српски (или неки други језик) чита се и поје на српском, а само оно што није на црквенословенском?
7. Да ли се неко у вашој епархији бави преводилачком делатношћу бсл и других књига и шта сте и с ког језика превели и преводите конкретно?
8. Да ли су се у вашој епархији појављивали (или спреамате) нови бсл текстови и на ком су они језику?
9. Да ли вам је познато да се и на цсл језику у СПЦ пишу нови бсл текстови? Знате ли где се они могу наћи?
10. Да ли имате у епархији парохије (манастире, свештенике) где се искључиво употребљава један односно други (или неки трећи) језик? Ако је могуће, наведите где се посебно чува црквенословенски језик, односно – где се конкретно настоји да све (бар све што је преведено) буде служено на српском (или неком другом савременом језику).
11. Да ли се негде у вашој епархији нешто чини на бољем разумевању црквенословенског језика у богослужењу: а) настоји се на разговетном, јасном и не сувише брзом читању текстова на црквенословенском језику; б) одржавају се часови црквенословенског за заинтересоване; в) редовно се објашњавају неки делови богослужења који се служе на

- црквенословенском; г) штампају се бсл књиге са паралелним текстовима на црквенословенском и српском (неком другом савременом језику или више језика); д) не ради се ништа од наведеног нигде. (ако сте заокруживали неки од три средишња одговора, напишите, ако је могуће, где и колико често се то ради, на колико места или колико свештеника се тиме бави; такође, и које бсл књиге су у питању – у вези с тачком г))
12. Да ли је знање црквенословенског језика свештеника (монаха) у вашој епархији задовољавајуће по вашем мишљењу? Ако није, како бисте то поправили и да ли бисте поправљали уопште? Ако јесте, да ли је то можда због мање употребе црквенословенског (па је тако мало лако савладати)?
 13. Каква је будућност црквенословенског језика у вашој епархији?
 14. Да ли сте задовољни постојећим преводима на српски језик? (Ако сте задовољни свиме или вам је свеједно, ово питање не морате даље читати). Којима јесте, а којима нисте и зашто? Који преводи којих књига се у вашој епархији (не) користе или више користе и зашто (ако таквих има).
 15. Постоји ли нека разлика у коришћењу бсл језика негде у вашој епархији: а) територијално (у неким манастирима или парохијама је нпр. већа употреба цел-ог / српског / неког другог савременог језика); б) временски (нпр. до 90-их више се употребљавао црквенословенски него после тога или сл.)? Да ли ове разлике имају везе с неким историјским, културним или неким другим догађајем у вашој епархији или нечим сличним?
 16. Постоји ли негде у епархији случај да су верници сами изразили жељу / затражили коришћење одређеног језика у богослужењу: на пример на Св. литургији или на обављању опела или неке друге требе?
 17. Колико се у епархији води рачуна о разумљивости богослужења и на који начин: а) чита се на савременом језику све што је преведено; б) црквенословенски текстови се читају гласније, јасније и спорије да би се разумели боље; в) објашњавају се делови богослужења верницима у одређено или слободно време; г) не сматра се тако важном разумљивост богослужења.
 18. Да ли се негде у епархији (и где) нарочито негује појање? Поје ли се и на српском језику и да ли је појцима теже да „кроје“ на српском или не виде разлику? Има ли љубитеља појања искључиво на црквенословенском или, супротно, искључиво на савременом језику?
 19. Да ли сте негде некад (и где, ако је могуће) чули да се поје Херувимска песма на српском (или неком другом савременом језику)?
 20. Да ли сматрате да је потребно да се на Сабору СПЦ разматра питање језика богослужења и ако сматрате да треба, која су то питања која би требало размотрити?
- Молимо вас и да додате било шта што знате о језику у богослужбеној употреби у СПЦ и сматрате да би било интересантно, а што није обухваћено овим питањима (не мора да се односи само на вашу епархију).

ФЕДОР БОРИСОВИЧ ЛЮДОГОВСКИЙ
Институт славяноведения РАН
(Москва, Россия)

Хайретизмы с *яко* и *бо* в церковнославянских акафистах Богородице и святым

Hairethism with *yako* and *bo* in Church Slavonic akathists to the Mother of God and the Saints

ABSTRACT: The purpose of the work is to identify and make a classification of the hairetisms that are part of the akathists to the saints and the Mother of God and contain as the main part of the clauses with conjunctions *yako* and *bo*. First, the classical texts will be considered - the Great Akathist (§ 1) and the Akathist to Nicholas the Wonderworker (§ 2), the citation of which in the later akathists were devoted to the above two articles; at the next step, against the background of the first two akathists, the remaining 98 akathists (59 to the Mother of God, 59 to the saints), which are reflected in the database (§ 3 and 4), will be analyzed. The text base was computer developed using the system database management (DBMS) Microsoft Access.

KEYWORDS: contemporary akathists to the Theotokos and the Saints, the Great Akathist, New Church Slavonic, DBSM

I. Введение

Данная публикация представляет собой продолжение статей [Людоговский 2015б] и [Людоговский 2016], опубликованных во втором и третьем выпусках серии *Fontes Slavia Orthodoxa* соответственно.

Материалом исследования послужило одно из наиболее представительных собраний церковнославянских акафистов – четырехтомник, изданный в Минске в 2007 году и содержащий две сотни текстов в русской транслитерации [Акафистник 2007].

Инструмент исследования – база данных, созданная в программе Microsoft Access. Основным содержанием базы являются хайретизмы (точнее – их основные части, без начального *Радуйся*) из акафистов Богородице и святым, представленных в названном четырехтомнике. На сегодняшний день базу занесены хайретизмы всех акафистов Богородице, опубликованных в данном сборнике

(60 текстов, включая Великий акафист), а также 40 акафистов святым. Общее число хайретизмов, внесенных в базу на данный момент, – 11 546.

Цель работы – выявить и произвести классификацию хайретизмов, входящих в состав акафистов святым и Богородице и содержащих в качестве основной части придаточные предложения с союзами *яко* и *бо*. Сначала будут рассмотрены классические тексты – Великий акафист (§ 1) и акафист Николаю Чудотворцу (§ 2), цитированию которых в более поздних акафистах были посвящены упомянутые выше две статьи; на следующем шаге на фоне двух первых акафистов будут проанализированы остальные 98 акафистов (59 – Богородице, 59 – святым), нашедшие отражение в базе данных (§ 3 и 4).

Напомним, что в Великом акафисте хайретизмы (точнее, та их часть, которая следует за начальным *радуйся*, – мы называем ее основной частью хайретизма) могут быть разделены на следующие четыре основных типа¹:

1) существительное с зависимыми словами: *высоко неудобовосходимая человеческими помысли; глубино неудобозримая и ангельским очима* (1.5–6)²; *Бога невместимаго вместилице; честнаго таинства двери* (8.1–2) и др.;

2) причастный оборот в функции обращения: *прелести пещь угасившая; Троицы таинники просвещающая* (5.3–4); *воскресения образ облистаящая; ангельское житие являющая* (7.3–4) и др.;

3) придаточное относительное: *Еюже радость возсияет; Еюже клятва исчезнет* (1.1–2); *Еюже воздвижутся победы; Еюже низпадают врази* (12.9–10) и др.;

4) придаточное причины – с союзом *яко* или *бо*: *яко рай пицный процветаеши; яко пристанище душам готовиши* (3.7–8); *Ты бо обновила еси зачатая студино; Ты бо наказала еси окраденныя умом* (10.5–6).

Таким образом, в рамках данной статьи нас будет интересовать последний, четвертый тип основной части акафистных хайретизмов в обоих его разновидностях.

§ 1. ВЕЛИКИЙ АКАФИСТ

1.1. Хайретизмы с *яко*. В Великом акафисте (далее – ВА³) имеется 10 таких хайретизмов (6,9 % от общего количества):

- 1) *яко еси Царево седалище* (1.7);
- 2) *яко носиши Носяцаго вся* (1.8);
- 3) *яко рай пицный процветаеши* (3.7);
- 4) *яко пристанище душам готовиши* (3.8);
- 5) *яко небесная срадуются земным* (4.5);
- 6) *яко земная сликовствуют небесным* (4.6);

¹ См. подробнее: Людоговский 2015а: 176–183.

² Первая цифра указывает номер икоса в акафисте, цифры после точки – номера хайретизмов в икосе.

³ Перечень анализируемых текстов и список сокращений см. в конце статьи.

- 7) *яко обуяша лютии възискателие* (9.5);
- 8) *яко увядоша баснотворцы* (9.6);
- 9) *яко многосветлое возсияваеши просвещение* (11.5);
- 10) *яко многотекущую источаеши реку* (11.6).

Как видим, эти 10 хайретизмов представляют собой пять пар, причем в пределах конкретного икоса это либо четвертые (два первых случая), либо третьи пары (три остальных случая) – т. е., так или иначе, эти пары располагаются в центральной части (= во втором квартете) блока хайретизмов.

В ВА имеется также еще один хайретизм, начинающийся с *яко*, однако другого свойства: здесь церковнославянское *яко* соответствует греческому *ὡς*, вводящему сравнительный оборот: *яко гром враги устрашающая* (11.4); в рамках пары данному хайретизму предшествует хайретизм первого типа: *молние, души просвещающая* (11.3).

1.2. Хайретизмы с бо. В ВА имеется лишь два хайретизма такого типа (1,4 % от общего количества; они уже были приведены выше, во вводной части статьи):

- 1) *Ты бо обновила еси зачатыя студно* (10.5);
- 2) *Ты бо наказала еси окраденныя умом* (10.6).

Обратим внимание, что эти два хайретизма также образуют пару, и это снова третья пара в икосе.

§ 2. АКАФИСТ СЯТИТЕЛЮ НИКОЛАЮ ЧУДОТВОРЦУ

2.1. Хайретизмы с яко. В акафисте Николаю Чудотворцу (далее – НикМ) имеется 23 хайретизма такого типа (16 % от общего количества):

- 1) *яко тобою отгонится рыдание* (1.11);
- 2) *яко тобою приносится радование* (1.12);
- 3) *яко тобою вера утверждается* (2.11);
- 4) *яко тобою ересь низлагается* (2.12);
- 5) *яко тобою от страстей телесных избавляемся* (3.11);
- 6) *яко тобою сладостей духовных исполняемся* (3.12);
- 7) *яко тобою всякая лесь обнажается* (4.11);
- 8) *яко тобою всякая истина сбывается* (4.12);
- 9) *яко тобою неповиннии избавлени от меча* (6.11);
- 10) *яко тобою насладишася света* (6.12);
- 11) *яко тобою безконечныя жизни сподобляемся* (12.12);
- 12) *яко тобою дерзновенно бездну милосердия Божия призываем* (7.11);
- 13) *яко тобою от потопа гнева избавльшеся, мир с Богом обретаем* (7.12);
- 14) *яко тобою зависть попираем* (8.11);
- 15) *яко тобою благонравное житие исправляем* (8.12);
- 16) *яко учением твоим сокрушаются еретическия главы* (9.11);
- 17) *яко тобою вернии сподобляются славы* (9.12);

- 18) *яко тобою лютыя смерти грешнии избегают* (10.11);
- 19) *яко тобою жизнь вечную кающияся получают* (10.12);
- 20) *яко угасил еси бесовский пламень нечестия* (11.4);
- 21) *яко тобою попрося поклонение твари* (11.11);
- 22) *яко тобою научихомся поклонятися Творцу в Троице* (11.12);
- 23) *яко тобою от вечныя смерти свободяемся* (12.11).

При взгляде на этот список легко заметить следующие особенности:

1) 22 из 23 представленных выше хайретизмов объединены в пары, причем все 11 пар находятся в конце блока хайретизмов (задействованы икосы с 1-го по 4-й и с 6-го по 12-й; в 5-м икосе два последних хайретизма относятся к первому типу); непарный хайретизм (11.4) имеет парой хайретизм первого типа: *свеще, Божественным пламенем возжженная* (11.3);

2) 21 из 23 хайретизмов начинаются с *яко тобою* (а из этих 21 три начинаются с *яко тобою от*) – при этом в ВА мы не видели ни одного подобного случая.

Таким образом, в НикМ, как и в ВА, хайретизмы с *яко* тяготеют к определенным (хотя и отличным от ВА) позициям внутри икоса. С другой стороны, в НикМ, в отличие от ВА, таких хайретизмов в два с лишним раза больше, при этом они обладают значительной степенью лексико-структурной унификации.

2.2. Хайретизмы с *бо*. В НикМ подобные хайретизмы полностью отсутствуют (напомним, в ВА имеется лишь одна такая пара).

§ 3. ПРОЧИЕ АКАФИСТЫ БОГОРОДИЦЕ

3.1. Хайретизмы с *яко*. Здесь представлена более пестрая картина. Прежде всего нужно сказать, что, в отличие от ВА и НикМ, в поздних акафистах Богородице (и в акафистах святых, как мы увидим далее) *яко* в значении «ибо», «потому что» может встречаться не только в начале основной части хайретизма, но и в ее середине. Однако срединное положение практически всегда означает контаминацию двух (или более) типов хайретизмов; чаще всего с придаточным причины взаимодействует первый тип – существительное (или субстантивированное прилагательное) в функции обращения. Приведем некоторые примеры: *Богоизбранная Отроковице, яко спасется Тобою от прелести весь род человеческий* (Благ 3.5); *Авраамие, яко Христа Господа всею душою и сердцем возлюбил еси* (КП 7.1); *Благодатная, яко Господь с Тобою* (ЖИ 9.1) и др.

В рамках данной публикации мы сосредоточимся на тех хайретизмах, где четвертый тип – придаточные с *яко* – не контаминируются с иными конструкциями. За вычетом ВА имеется 372 подобных случая (5,6 % от 6596 – общего числа хайретизмов в акафистах Богородице без ВА). Разумеется, нет ни возможности, ни смысла перечислять здесь все эти хайретизмы. Однако хотелось бы отметить наиболее интересные моменты.

1) Три икоса (имеются в виду не икосы конкретных акафистов, а строфы с тождественными номерами в различных текстах) заметно опережают прочие

по количеству вхождений интересующих нас конструкций: это И9⁴ (52 хайретизма с *яко*, а с учетом ВА – 54), И4 (50, с ВА – 52) и И3 (48, с ВА – 50). При этом в И12 – 19 хайретизмов, в И5 – 20, в И8 – 22.

2) Аналогично можно выделить четыре лидирующих номера хайретизмов: на 6-ю позицию приходится 57 случаев (с ВА – 60), на 5-ю – 43 (с ВА – 46), на 7-ю – 39 (с ВА – 41) и на 4-ю – 38. (Заметим, что эти номера идут друг за другом, хотя и не образуют сдвоенной пары – квартета.) Для сравнения: на 11-й позиции – 13 хайретизмов, на 9-й – 19, на 10-й и 12-й – по 22.

3) Если же говорить одновременно об икосе с определенным номером и о конкретном номере хайретизма внутри икоса, то на позицию 3.6 приходится 8 случаев (Белын, БН, ВП, Влад, Восп, НР, Почаев, УПП) и столько же – на позицию 9.2 (БН, Держ, Каз, КП, НР, НС, Толг, ТР). По семь вхождений характерны для позиций 1.6 (Белын, Калуж, Козел, Косин, Млек, НС, УМП), 3.8 (Белын, БН, Восп, Держ, Жиров, НР, СХ), 4.7 (БН, Всец, Держ, Косин, НР, Толг, Холм) и 9.7 (БН, Всец, Дон, НР, Таб, ТР, УПП).

4) Хотя и не всегда, однако в подавляющем большинстве случаев хайретизмы с начальным *яко* объединяются – благодаря синтаксическому параллелизму – в пары. Между тем, имеются случаи, когда хайретизмы этого типа образуют целые четверки (квартеты) (Белын 6.5–8; Восп 3.5–8) или даже заполняют собой весь блок хайретизмов в том или ином икосе (БН 3.1–8; Держ 11.1–12; КП. 9.1–6; НР 3.1–10; НР 9.1–10; НС 1.1–6)

5) Среди акафистов Богородице можно выделить тексты, лидирующие по числу присутствующих в них хайретизмов с *яко*. Это прежде всего Держ (37 вхождений, в том числе, как мы только что видели, И11 целиком), а также НР (25) и Белын, БН и Почаев (по 22). Напомним, в ВА имеется лишь 10 хайретизмов данного типа. При этом в Муром, Песч, УСД, Феод, Целит, Ченст таких хайретизмов нет вовсе, а еще в нескольких акафистах они встречаются лишь по одному разу: Груз 11.12, КК 12.12, Мин 5.2, Смол 5.3, Троер 2.6, УЗС 3.2.

6) На долю открывающей основную часть хайретизмов конструкции *яко Тобою*, которая отсутствует в ВА, зато щедро представлена в НикМ, приходится 37 вхождений – почти 1/10 от всех выявленных хайретизмов с начальным *яко* в акафистах Богородице. Из этих 37 в трех случаях основная часть хайретизмов имеет следующий вид: *яко Тобою вся благая* (или: *во благих*) *желания наша исполняются* (БН 3.7; НР 3.9; УМП 5.11).

7) Некоторые хайретизмы воспроизводятся от акафиста к акафисту. Выше был дан один пример; приведем другие наиболее яркие случаи. Хайретизм *яко много может молитва Твоя пред Сыном Твоим и Богом* повторяется четыре раза (БН 3.8; ЖИ 3.4; Каз 8.6; НР 3.10), плюс в еще один раз усеченном варианте (*яко много может молитва Твоя пред Сыном Твоим* – Тихв 11.10) и еще один – в расширенном (*яко много может молитва Твоя пред Сыном Твоим нашим* – Держ 10.12). Аналогично четырежды встречается хайретизм *яко Тя блажат*

4 Икосы сокращенно обозначаются буквой *И* и номером: И1 – 1-й икос, И2 – 2-й, и т. д.

вси роди (Дост 10.6; Каз 9.12; Скор 7.3; СХ 2.2), плюс его варианты *яко Тя ублажают вси роди* (одно вхождение – ПУ 1.12) и *яко ублажают Тя вси роди* (также одно вхождение – ВП 10.1). Хайретизм *яко Господь с Тобою* входит в состав трех акафистов (Дост 2.2; Каз 9.2; Тихв 7.7), расширенный вариант *яко Господь с Тобою и Тобою с нами* – еще в двух текстах (НС 1.1; Толг 9.2).

3.2. Хайретизмы с бо. Как и в случае с *яко*, союз *бо* в отдельных случаях может находиться довольно далеко от начала основной части хайретизма – и это означает контаминацию с конструкциями других типов (прежде всего первого типа). Например: *белоснежный крине девства, Ты бо райское девство на земли насадила еси* (Благ 2.4); *надеждо благ вечных, Тобою бо земнороднии к жизни вечней приуготовляются* (Озер 6.6); *Чистая и Непорочная Дево, Ты бо родила еси Сына, избавляющего нас от искушений* (ПС 11.3) и др. Хайретизмы подобного рода (их в нашей базе на сегодняшний день двенадцать) мы далее рассматривать не будем и сосредоточимся на тех микротекстах, где *бо* находится максимально близко к началу основной части хайретизма – т. е., как правило, в позиции после первого ударного слова.

В акафистах Богородице (за вычетом ВА) имеется 39 интересующих нас элементов текста – менее 0,6 % от общего числа хайретизмов в акафистах Богородице. Если добавить сюда ВА, указанное количество увеличится на две единицы.

Отдельные случаи обращают на себя внимание: начальное *Тобою бо...* встречается в 13 из 39 хайретизмах (ср. *яко тобою* в НикМ), причем из этих 13 четыре вхождения приходится на Феод; *Ты бо...* – в 8 хайретизмах (и еще два – в ВА); *Твоими бо* – 2 (УМП 1.10–11); *о Тебе бо* – 2 (Озер 1.4, 7.7); *Тебе бо...* – 2 (Феод 8.5–6); *из Тебе бо...* – 1 (СО 12.1); *к Тебе бо...* – 1 (Таб 12.5). Как видим, личное или притяжательное местоимение 2 лица единственного числа оказывается в начале основной части хайретизма (в абсолютном начале или же после предлога) в 30 из 39 хайретизмов с *бо*.

Приведем остальные 9 хайретизмов:

- 1) *Благословен бо Плод чрева Твоего, Имже глава змиева сокрушился* (Озер 2.2);
- 2) *всесвятый бо лик Твой, благодатию и жизнью дышущий, яко рай Божественный на Тя взирающим* (Озер 12.7);
- 3) *предстательством бо Твоим спасется уповаем* (Споручница 2.7);
- 4) *молитвами бо Твоими Царство Небесное получитьи чаем* (СГ 2.8)
- 5) *на икону бо Твою взирающе, Самой Тебе, истинней Богородице, поклоняемся* (СГ 12.5);
- 6) *к Богу бо нас управляеши* (УСД 3.5);
- 7) *Божий бо гнев утоляеши* (УСД 6.11);
- 8) *вся бо возможна Тебе* (УСД 9.10);
- 9) *Господь бо с Тобою, Благословенная* (УЗС 4.6).

§ 4. ПРОЧИЕ АКАФИСТЫ СВЯТЫМ

4.1. Хайретизмы с яко. В акафистах святым (без НикМ) *яко* в значении «ибо» встречается в абсолютном начале основной части хайретизма в 632 случаях из 4662 (13,6 % от общего количества без НикМ). Как и при рассмотрении акафистов Богородице, мы исключаем из анализа, с одной стороны, те хайретизмы, где *яко* означает «как» (например, *яко ангел, Сибирская церкве Божия дела возвещаяй* – ИнИрк 1.3), с другой – те, где *яко* находится в середине хайретизма и, таким образом, интересующий нас тип контаминируется с другими типами (например: *милостивши, яко не сами токмо помиловани есте, но и иным милости от Бога ходатаи бысте* – КиМ 8.7).

Приведем результаты обработки имеющихся данных.

1) Чаше всего хайретизмы с *яко* встречаются в акафистах святым в И10 (67 случаев, с учетом НикМ – 69), в И8 (64, с Ник М – 66), И7 (61/63) и И2 (60/62). Для сравнения: в И1 – всего лишь 30 вхождений (с НикМ – 32).

2) Что касается номеров хайретизмов, то здесь цифры распределяются следующим образом: первое и второе места занимают члены третьей пары: 6-й хайретизм – 73 вхождения, 5-й – 65; на третьем месте – 12-й хайретизм: 60 единиц. Однако, как мы помним, в НикМ хайретизмы с *яко* сосредоточены почти исключительно в последней паре; поэтому с учетом этого классического текста картина несколько меняется: 1-е место по-прежнему удерживает 6-й хайретизм (73), но дальше вплотную за ним идет 12-й (72; без НикМ – 60), а 5-й хайретизм спускается на 3-е место (65). При этом на 1-й позиции находится лишь 22 *яко*-хайретизма.

3) Наибольшее число хайретизмов рассматриваемого типа сосредоточено на позиции 12.7 – 10 случаев (ИнИрк, ИоасБелг, ИоЗл, ИоПр, КиЕ, КиМ, МитрВрн, МихКиев, ТриСвтг, ФдсЧерн); на позиции 8.5 – 9 микротекстов (АндрПерв, ВасВел, ВладКиев, ИнИрк, МарМагд, ОльгаКиев, ПсковСвв, СпирТрим, ТихЗдн); имеется также 6 позиций, где *яко* встречается по 8 раз (2.6, 8.6, 8.10, 9.7, 10.10, 12.8). Стоит отметить, что позиция 9.7 относится к числу лидеров и в акафистах Богородице – хотя ни в ВА, ни в НикМ на этой позиции нет хайретизма с *яко*.

4) Как и в акафистах Богородице, в акафистах святым хайретизмы с *яко* нередко располагаются кучно. В ряде случаев они формируют квартеты: АрсТвер 10.5–8; ВарвИл 7.1–4, 8.9–12; ВасВел 9.5–8, 10.9–12; ИнИрк 11.9–12; КиЕ 12.5–8; МитрВрн 10.9–12; МихКиев 4.9–12; ОльгаКиев 6.5–8. Можно также привести примеры следования двух квартетов подряд: ИоПр 2.5–12; МихКиев 12.1–8. Имеется также икос, в котором весь блок хайретизмов заполнен конструкциями с *яко*: АндрПерв 7.1–6 (в акафистах Богородице, как мы видели выше, таких случаев больше).

5) Больше всего *яко*-хайретизмов в ВарвИл – 45 вхождений; на втором месте – СпирТрим – 43 случая; на третьем – ИнИрк – 41. (В НикМ, как мы видели выше, присутствуют 23 хайретизма данного типа.) В шести акафистах (АнастУз,

ВРС, ИоБгсл, МихКиев, СимЗил и СтефПерм) – ни одного хайретизма с *яко*, в двух акафистах – по одному случаю: АфСвв 4.5 и ПиП 7.5.

6) Как и в поздних акафистах Богородице, в акафистах святым довольно частотным является начало основной части хайретизма *яко тобою*, однако число подобных случаев и в абсолютном, и в относительном исчислении меньше, чем в акафистах Богородице: 33 из 632, т. е. 5,2 % (но с учетом НикМ – 54 из 655, 8,2 %). Из этих 33 хайретизмов четыре начинаются с *яко тобою от*, из них два – с *яко тобою от многих*.

7) Хотя в акафистах святым встречаются повторяющиеся хайретизмы с начальным *яко*, но, в отличие от акафистов Богородице, здесь не представляется возможным выделить сколько-нибудь яркие случаи, т. е. хайретизмы, присутствующие в трех, четырех и более различных акафистах (и это несмотря на то, что в акафистах Богородице имеется 372 *яко*-хайретизмов, а в акафистах святым их значительно больше – 632).

4.2. Хайретизмы с *бо*. На 4662 хайретизмов в обработанных нами акафистах святым (без учета НикМ) встретилось лишь 5 хайретизмов в *бо* после первого ударного слова основной части, при этом два из них тождественны:

1–2) *тобою бо Дух Святый написа словеса спасительная* (ИоЗл 7.5, ЛукаКрым 10.6);

3) *ты бо ныне, яко чистая сердцем, Бога лицем к лицу зриши* (МарМагд 8.9);

4) *ты бо от очей наших слезы отираеши* (НектЭг 4.10);

5) *всяк бо, приходящий к тебе с верою, исцеления дары приемлет* (ПсковСвв 7.10).

Как видим, начальные *тобою бо* и *ты бо* вновь обращают на себя внимание. В остальном же на материале пяти микротекстов вряд ли можно выявить какие бы то ни было закономерности.

II. Выводы

1. Хайретизмы с *яко* и, тем более, с *бо* представляют собой относительно редкую конструкцию. Обработанные на сегодняшний день тексты дают 9% вхождений (1 037 из 11 546) для первой разновидности придаточных причины и 0,4% – для второй. (Поскольку доля хайретизмов с *бо* исчезающе мала, в нижеследующих пунктах выводов основное внимание будет уделено *яко*-хайретизмам.)

2. Частотность употребления *яко* и *бо* в хайретизмах зависит от конкретного поджанра: в акафистах Богородице (с учетом ВА) *яко* встречается в 382 микротекстах из 6740 (5,7 %), *бо* – в 41 (0,6 %), в акафистах святым (с учетом НикМ) *яко* представлено в 655 хайретизмах из 4806 (13,6 %), *бо* – в 5 (0,1 %). Эти пропорции достаточно хорошо соответствуют распределению рассматрива-

емых союзов в классических представителях каждого из двух поджанров: в ВА имеется 10 хайретизмов с *яко*, в НикМ – 23; в ВА 2 хайретизма с *бо*, в НикМ – ни одного.

3. Хайретизмы с придаточным причины, при всей кажущейся хаотичности их расположения внутри икоса, тяготеют к определенным позициям. Наиболее ярко это проявляется в ВА (все хайретизмы с *яко* и *бо* образуют третьи и четвертые пары в икосах) и в НикМ (здесь практически все *яко*-хайретизмы сосредоточены в последних парах одиннадцати из двенадцати икосов). Однако и в прочих акафистах Богородице и святым совершенно отчетливо видно предпочтение, отдаваемое *яко*-хайретизмами 5-й и 6-й позиции (третья пара в икосе).

4. Аналогичным образом можно указать номера икосов, где чаще всего встречаются хайретизмы с *яко* – но здесь нет единой картины: в акафистах Богородице первые три места занимают И9, И4 и И3, в акафистах святым – И10, И8 и И7.

5. Более того: оказывается возможным выделить конкретные позиции (т. е. хайретизм с определенным номером в икосах с определенным номером), где чаще всего встречаются конструкции с *яко*. Для акафистов Богородице (без учета ВА) это 3.6 и 9.2 (по 8 вхождений), а также 1.6, 3.8, 4.7 и 9.7 (по 7). Для акафистов святым (без НикМ) – 12.7 (10 вхождений), 8.5 (9), и 2.6, 8.6, 8.10, 9.7, 10.10, 12.8 (по 6). Заметим, что позиция 9.7, не находясь на первом месте ни в одном из двух поджанров, тем не менее, входит в состав обоих списков; на ее долю приходится в общей сложности 13 конструкций с *яко* – т. е. в полтора раза больше, чем можно было бы ожидать от среднестатистической позиции.

6. Хайретизмы с *яко* и *бо* (впрочем, как и хайретизмы иных типов) склонны к объединению в пары. Однако имеются случаи, когда интересующие нас микротексты образуют цепочки из многих единиц; особенно примечательными представляются квартеты с *яко*, а также икосы, где все хайретизмы относятся к данному типу.

7. Конструкции с *яко* и *бо* неравномерно распределены по текстам. Так, в Держ имеется 37 хайретизмов с *яко*, в ВарвИл – 45; при этом в ряде акафистов подобные конструкции отсутствуют вовсе. Что касается *бо*, то придаточные с этим союзом входят в состав меньшинства текстов: так, если говорить об акафистах святым, то нам удалось обнаружить хайретизмы этого типа лишь в 5 акафистах из 40 (включая НикМ).

8. Некоторые хайретизмы входят в состав двух и более акафистов. При этом подобная воспроизводимость характерна прежде всего для акафистов Богородице, в то время как в акафистах святым она проявляется заметно меньше.

III. ПЕРСПЕКТИВЫ ДАЛЬНЕЙШИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Работа над базой данных, послужившей основной для данной статьи и двух предыдущих публикаций, еще не закончена. Общее число записей в базе может возрасти приблизительно до 20 тысяч; вероятно, в целях оптимизации анализа появятся и новые поля. После обработки всех акафистов Богородице и святым, представленных в четырехтомнике, мы надеемся решить следующие задачи:

1) произвести классификацию типовых синтаксических структур, собственных акафистным хайретизмам, и оценить количественное распределение хайретизмов по выявленным типам;

2) установить устойчиво воспроизводимые от акафиста к акафисту фрагменты текста – лексемы и словоформы, находящиеся в маркированных позициях, а также словосочетания и целые хайретизмы;

3) проследить пути влияния более ранних и авторитетных текстов на акафисты, созданные позднее (решению этой задачи были посвящены две предыдущие наши публикации в альманахе, однако остается еще большой простор для дальнейших исследований);

4) составить лексикон акафистных хайретизмов, распределив лексемы и словоформы по частотности;

5) если расширить поле рассматриваемых акафистных микротекстов, тогда станет возможным сопоставление структуры и лексического наполнения, с одной стороны, хайретизмов, с другой – рефренов (частично внесены в базу данных).

Источники и литература / References

- Акафистник 2007: Akafistnik. T. I-IV. Minsk: Belorusskaâ Pravoslavnaâ Cerkov', 2007 [Акафистник. Т. I-IV. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2007].
- Людоговский 2015a: Lûdogovskij, F. B. (2015a), Struktura i poëtika cerkovnoslavânskikh akafistov. Moskva: Institut slavânovedeniâ RAN [Людоговский, Ф. Б. (2015a), Структура и поэтика церковнославянских акафистов. Москва: Институт славяноведения РАН].
- Людоговский 2015b: Lûdogovskij, F. B. (2015b), Citirovanie hajretizmov Velikogo akafista v hajretizmah pozdnih akafista v hajretizmah pozdnih akafistov Bogorodice, [v:] Pravoslavnaâ kul'tura včera i segodnâ / Pod nauč. red. E. Potehinoj i A. Kraveckogo (Fontes Slavia Orthodoxa II). Olsztyn, s. 149-191 [Людоговский, Ф. Б. (2015b), Цитирование хайретизмов Великого акафиста в хайретизмах поздних акафистов Богородице, [в:] Православная культура вчера и сегодня / Под науч. ред. Е. Потехиной и А. Кравецкого. (Fontes Slavia Orthodoxa II). Olsztyn, s. 149-191].
- Людоговский 2016 – Lûdogovskij, F. B. (2016), Citirovanie hajretizmov akafista Nikolaû Ćudotvorcu v hajretizmah pozdnih akafistov Bogorodice, [v:] Pravoslavnaâ kul'tura: istoriâ i sovremennost' / Pod nauč. red. E. Potehinoj i A. Kraveckogo (Fontes Slavia Orthodoxa II). Olsztyn, s. 81-91 [Людоговский, Ф. Б. (2016), Цитирование хайретиз-

мов акафиста Николаю Чудотворцу в хайретизмах поздних акафистов Богородице, [в:] Православная культура: история и современность / Под науч. ред. Е. Потехиной и А. Кравецкого. (Fontes Slavia Orthodoxa III). Olsztyn, с. 81-91].

Перечень текстов и список сокращений

- 1) Акафист Пресвятой Богородице (Великий акафист) – **ВА**.
- 2) Акафист святителю Николаю Мирликийскому, чудотворцу – **НикМ**.
- 3) Прочие акафисты Богородице в алфавитном порядке наименований икон и праздников:
Абалацкая – **Абал**; Афонская (= Экономисса) – **Афон**; Бельничская – **Белын**; Благовещение – **Благ**; Благодатное Небо – **БН**; Боголюбивая – **Богол**; Введение во храм – **Введ**; Взысканиепогибших – **ВП**; Владимирская – **Влад**; Воспитание – **Восп**; Всецарица – **Всец**; Грузинская – **Груз**; Державная – **Держ**; Донская – **Дон**; Достойно есть (= Милующая) – **Дост**; Живоносный Источник – **ЖИ**; Жировицкая – **Жиров**; Знамение (Курская-Коренная) – **КК**; Знамение (Новгородская) – **Знам**; Иверская – **Ивер**; Казанская – **Каз**; Калужская – **Калуж**; Киево-Печерская – **КП**; Козельщанская – **Козел**; Косинская (= Моденская) – **Косин**; Любечская – **Любеч**; Минская – **Мин**; Млекопитательница – **Млек**; Муромская – **Муром**; Неопалимая Купина – **НК**; Нерушимая Стена – **НС**; Неупиваемая Чаша – **НЧ**; Нечаянная Радость – **НР**; Озерянская – **Озер**; Песчанская – **Песч**; Покров – **Покр**; Почаевская – **Почаев**; Прибавление Ума – **ПУ**; Призри на смирение – **ПС**; Рождество Богородицы – **РБ**; Светлая Обитель странников бездомных – **СО**; Скоропослушница – **Скор**; Смоленская – **Смол**; Спорительница хлебов – **СХ**; Споручница грешных – **СГ**; Табынская – **Таб**; Тихвинская – **Тихв**; Толгская – **Толг**; Три радости – **ТР**; Троеручица – **Троер**; Умиление (Псково-Печерская) – **УПП**; Умиление (Серафимо-Дивеевская) – **УСД**; Умягчение злых сердец – **УЗС**; Успение – **Усп**; Утоли моя печали – **УМП**; Феодоровская – **Феод**; Холмская – **Холм**; Целительница – **Целит**; Ченстоховская – **Ченст**.
- 4) Прочие акафисты святым в алфавитном порядке имен и прозваний:
святитель Алексей Московский – **АлМос**; великомученица Анастасия Узорешительница – **АнастУз**; апостол Андрей Первозванный – **АндрПерв**; святитель Арсений Тверской – **АрсТвер**; собор афонских святых – **АфСвв**; великомученица Варвара Илиопольская – **ВарвИл**; святитель Варсонофий Тверской – **ВарсТвер**; святитель Василий Великий – **ВасВел**; равноапостольный Владимир Киевский – **ВладКиев**; все русские святые – **ВРС**; все святые – **ВсеСвв**; святитель Гурий Казанский – **ГурКаз**; великомученица Екатерина Александрийская – **ЕкАлдр**; пророк Илия Фесвитянин – **ИлияПрор**; святитель Иннокентий Иркутский – **ИнИрк**; апостол Иоанн Богослов – **Иобгсл**; святитель Иоанн Златоуст – **ИоЗл**; святой Иоанн Предтеча – **ИоПр**; святитель Иоасаф Белгородский – **ИоасБелг**; собор киево-печерских святых – **КиевСвв**; равноапостольные Кирилл и Мефодий – **КиМ**; равноапостольные Константин и Елена – **КиЕ**; святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий) – **ЛукаКрым**; святитель Макарий Московский (XVI в.) – **МакМос**; равноапостольная Мария Магдалина – **МарМагд**; святитель Митрофан Воронежский – **МитрВрн**; святитель Михаил Киевский – **МихКиев**; святитель Нектарий Эгинский – **НектЭг**; равноапостольная Нина Грузинская – **НинаГруз**; равноапостольная Ольга Киевская – **ОльгаКиев**; апостолы Петр

и Павел – **ПиП**; собор псково-печерских святых – **ПсковСвв**; апостол Симон Зилот (Кананит) – **СимЗил**; святитель Спиридон Тримифунтский – **СпирТрим**; святитель Стефан Пермский – **СтефПерм**; святитель Тихон Задонский – **ТихЗдн**; святитель Тихон Московский – **ТихМос**; три святителя (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст) – **ТриСвтт**; святитель Феодосий Черниговский – **ФдсЧерн**.

МАРИЯ ВАЛЕРЬЕВНА ТУРИЛОВА
(Калуга)

О семантике ц.-слав. *явися*

On the semantics of church slavonic *yavisya* ‘appeared’

ABSTRACT: In the article we regard a verb in the verse «God is the Lord, and hath appeared unto us. Blessed is he that cometh in the name of the Lord», made of the verses of Psalm 117 (in Greek, Old Church Slavonic, Russian; Psalm 118 in English and some oth.) and included into the texts of the Matins and prayer services. Verbs *авити (+авити) сѧ* and *просвьтъти сѧ* are used in Old Church Slavonic texts and *yavilsya, osiyál, vossiyál* are in Russian translations. Verbs with the meanings ‘appeared, showed oneself, discovered oneself, allowed to know Him’ and ‘illuminate, lighten’ are used in the translations of Bible and liturgical texts in other languages. The verse mentioned and related biblical contexts refer to Epiphany. In the article we regard reasons for the choice of words for translation.

KEYWORDS: Church Slavonic, translation, Psalter, Epiphany

1. ВВЕДЕНИЕ

Проблемам понимания и перевода Библии и богослужебных текстов посвящены многие исследования. Богослужение является выражением, созиданием и восполнением Церкви, назначение которой – проповедовать миру Евангелие [Шмеман 1961: 40]. О церковнославянском и русском переводах Священного Писания писали митр. Филарет (Дроздов) (1858), св. Феофан Затворник (1875; 1876), С. С. Аверинцев (2005), А. А. Алексеев (2002), М. А. Антипов (2009), А. И. Иванов (1960), И. Н. Корсунский (1894), В. К. Котт (2007), А. Г. Кравецкий (2015; 2017), прот. А. Мень (1991), А. А. Плетнева (1999; 2018), иер. И. Реморов (2010), И. А. Чистович (1899), прот. А. Шмеман (1961), П. А. Юнгеров (2011) и другие. Обсуждаются основания исправления богослужебных текстов, вопросы каноничности переводов, необходимости верного понимания Библии и богослужебных текстов.

2. Предмет исследования

Повторяющиеся фразы в церковных службах, вероятно, особенно важны для понимания. В утрене после Шестопсалмия и Великой ектеньи и в начале молебна четырежды звучит: «Бог Господь и явился нам, благословен грядый во Имя Господне». Перемежающие возглас стихи псалмов изображают земную жизнь Спасителя [Мень 1991: 29].

Статья посвящена ц.-слав. *явился* в возгласе и его соответствиям в иноязычных переводах. В статье рассматривается значение фразы, основания выбора слов для перевода, определяется круг вопросов, возникающих в связи с потребностью понимания богослужебного текста, предлагаются некоторые ответы.

3. Материал, источник и святоотеческие толкования

Возглас представляет собой совмещение начал 27 и 26 стихов 117-го псалма. Буквально это изображение празднования завершения постройки второго Храма (процессии, направляющейся к храму и славословящей, священников, благословляющих идущих) и призыв возносить торжественные жертвоприношения. Пророческий смысл псалма – благовестие ветхозаветного пророка об ожидаемом Спасителе, Его земной жизни. В образе строительства Храма прообразовательно изображается строительство Церкви, основанной на Христе, см.: блж. Феодорит Кирский (2018), Евфимий Зигабен (2018); А. П. Лопухин (2018).

По толкованию св. Иоанна Златоуста (1899), словами «благословен грядущий во имя Господне» пророк указывает, что блага верующих в Господа состоят не только в уже совершившемся, но и в будущем воскресении, царстве, наследии со Христом. Он удивляется Боговоплощению, которое и названо «явлением». Христиане благословляют Бога за то, что удостоились такого дара; на его первостепенность указывал и Христос [Иоанн Златоуст 1899].

Вторая часть возгласа упоминается в Евангелии еще дважды. Стихами псалма иудеи славят Христа как Мессию при Его входе в Иерусалим (Мф. 21: 8-9, Мк. 11: 9-10, Лк. 19: 38, Ин. 12: 13). Затем Христос, обращаясь к Иерусалиму, предсказывает, что исповедание иудеями Его Спасителем и Господом ознаменует Его второе пришествие и встречу иудеев с Богом (Мф. 23: 37-39, Лк. 13: 34-35) (толкование блж. Феофилакта Болгарского (2018)). Написание *Грядущий*, *Грядый* с прописной буквы в русском синодальном переводе обозначает Божественную природу Христа. Эта фраза указывает, что Христос – Бог Сын – действует во имя Бога Отца (Ин. 8: 28-29), и свидетельствует о Св. Троице.

Отметим изменение порядка следования стихов в возгласе в составе богослужения в сравнении с псалмом.

В VII в. на воскресной утрене полагалось пение 117 псалма «Бог Господь», позже и в другие праздники, см.: Успенский (1952) со ссылкой на Иоанна Мосха (1915). Следовательно, в IX в. свсв. Константин и Мефодий при переводе псалма и соответствующих строк в Евангелии на старославянский язык должны

были учитывать, что указанные стихи стали частью богослужения и были наделены дополнительными смыслами.

В последовании богослужения возглас имеет несколько смыслов, некоторые из которых привносит письменный текст. Обратное последование стихов означает уже совершившееся воплощение Бога Сына в мире и последствия этого события. «Благословен Грядый во Имя Господне» – воспоминание Входа Господня в Иерусалим и пророчества Христа о Его втором пришествии, выражение веры в уже совершившееся вочеловечение Бога в мире, признание Христа Богом, принятие крещения и причащения Св. Тайн, выражение радостного ожидания Его второго пришествия. «Благословен грядый во Имя Господне» – выражение благодарности и веры в благословенность жизни с Богом, призыв войти в Церковь, креститься во имя Св. Троицы и причащаться Св. Христовых Тайн.

4. Разночтения в церковнославянском и русских переводах

В церковнославянском переводе используется глагол *явися*, в русском переводе Псалтири РБО прот. Герасима Павского (1822 г.) – *осиял*, так же в русском синодальном переводе 1876 г. и новом переводе РБО 2011 г.; в русском переводе П. А. Юнгера – *явился*, в стихотворном переводе С. С. Аверинцева – *воссиял*.

В русском синодальном переводе в значимых контекстах Евангелия используются *явился*, и *осиял*. Первый глагол в значении ‘явился, показался’ используется многократно, в значении ‘воплотился’ – например, в 1 Послании Иоанна (1 Ин. 3: 8). Второй глагол употреблен в названном 117 псалме, в Евангелии – в описании явления Ангела пастухам (Лк. 2: 9), обращения Савла (Деян. 9: 3; Деян. 22: 6) и явления Ангела Господня апостолу Петру (Деян. 12: 7).

Церковнославянский перевод исторически представляет собой перевод с греческого с фрагментарными справками по Вульгате и еврейскому тексту. Русский перевод РБО 1822–1824 гг. и русский синодальный перевод 1876 г. выполнены под руководством митрополита Филарета (Дроздова). В последнем переводе Ветхого Завета осуществлен по Септуагинте с учетом масоретских и церковнославянского текстов, Нового – по греческому переводу в редакции, принятой в Восточной церкви, с учетом церковнославянского перевода; Псалтирь исправлена со «сличением греческого и еврейского» [Митр. Филарет 1858; Чистович 1899; Кравецкий 2015: 201; Иванов 1960: 45]. Греческая Септуагинта признается основой перевода как древнейший (отражающий еврейский текст за 200 и более лет до Р.Х.) и наиболее точный текст. Отмечается догматическое достоинство церковнославянского перевода, выполненного с греческого, поврежденность еврейских (масоретских) текстов, отчасти намеренная, однако допускается обращение к ним при толковании Писания как к материалу для размышлений [Митр. Филарет 1858; Св. Феофан Затворник 1875; 1876]. Русский синодальный перевод 1876 г. в целом ближе к тексту Елизаветинской Библии, чем перевод РБО 1824 г. [Алексеев 2002: 155].

5. Греческий перевод

Греч. ἐπέφανεν в возгласе «Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν, εὐλόγημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου», аорист греч. ἐπιφαίνω ‘показываться, появляться’, является однокоренным со словом «Επιφάνια» (эпифания) ‘явление’.

6. История праздника Богоявления

Первоначально так называлось явление Христа в мир. Со II в. 6 января отмечалось воспоминание Рождества Христова, поклонения Ему волхвов и Его Крещения в Иордане, явления трех Лиц Святой Троицы и начала служения Христа, в том числе первого Чуда в Кане Галилейской. С IV в. Рождество Христово празднуется отдельно, 25 декабря, 6 января в IV-V вв. вспоминают встречу трех волхвов со Христом и Крещение Господне, хотя в Египте в V в. сохраняется традиция праздновать 6 января совместно Рождество и Крещение как Богоявление.

Название Θεοφάνια (Богоявление) появляется в Средние века для праздника Крещения Господня (6 января), которое осмыслиется как явление Бога во время Крещения в полноте Св. Троицы¹. Сейчас в православной традиции Богоявление и Крещение – названия одного праздника [Мень 1991: 52]. По-гречески он называется Επιφάνια ‘Явление’, Θεοφάνια, ‘Богоявление’, и Φῶτος ‘Просвещение’.

7. Старославянский язык. Явление и Просвещение

Христос, «Свет неприступный», в Богоявлении просветил мир (тропарь, кондак Богоявления) [Праздничная минея]. Греч. ἐπιφαίνειν в ранних старославянских памятниках переведено формами ст.-слав. *просвьтъти сѧ* ‘явиться’: «Б<ОГ>Ъ Г<ОСПОД>Ъ І ПРОСВЪТЪ Сѧ НАМЪ» (Пс. 117 Син. Пс.б Клоц.; Мф.13:43 Зогр., Мар., Ас., Унд., Евх., Супр. рук.) [Цейтлин и др. 1994: 525] и реже ст.-слав. *авити / +авити сѧ* (Зогр., Мар., Ас. Ев., Син. треб., Супр. рук.) [Цейтлин и др. 1994: 64].

Событие и праздник обозначаются следующими словами: ст.-слав. *просвьщениѣ* 1) ‘явление’ (Син. треб.), 2) ‘праздник Богоявления’ (Ас. Ев., Син. пс., Син. треб., Супр. рук.) [Цейтлин и др. 1994: 526]; *авлѣниѣ / +авлѣниѣ* 1) ‘Боже-

¹ Согласно католическому «Вестминстерскому словарю теологических терминов», греч. *эпифания* в узком смысле – церковный праздник, отмечаемый 6 января и прославляющий поклонение волхвов Иисусу Христу и явление Божественного язычника (Богоявление, или праздник Трех Королей (Волхвов), современных католиков и протестантов), в широком – явление Божественного [Мак-Ким 2004]. Крещение празднуется католиками в воскресенье после Богоявления (католиками-традиционалистами – 13 января). В древневосточных церквях сохраняется совместное празднование под названием Богоявления Рождества и Крещения Господня: 6, у коптов – 7 января.

ственное откровение' (Супр. рук.), 2) 'явление, видение' (Зогр., Мар., Ас., Охридское Ев.), 3) 'праздник Богоявления' (Саввина книга), 4) 'знамение, знак' (Супр. рук.), 5) 'нечто явное, очевидное' (Супр.) [Цейтлин и др. 1994: 65]; *бого-авлѣнїиѥ* / *бого-авлѣнїиѥ* 1) 'явление Бога' (Ас., Син. треб., Супр.), 2) 'праздник Богоявления' (Син. треб., Ас. Ев.) [Цейтлин и др. 1994: 95]; *епифаниа* 'праздник Богоявления' (*ефи*- Сав. кн.) [Цейтлин и др. 1994: 210].

Ст.-слав. *просвьтъѥ са* и *просвьщениѥ* с корнем *свят-* отсылают к греческому названию праздника Богоявления Φῶτος, «Просвещение», или указывают на обращение переводчиков не только к греческому, но и к другим источникам, где в псалме используется глагол со значением 'осиял, осветил, принес свет': например, к готскому, латинскому переводам и еврейским средневековым текстам.

8. Латынь

В Еврейской редакции Псалтири, латинского перевода блж. Иеронима Стридонского с еврейского домасоретского оригинала, выбран глагол *inluxit*, *осиял* – вероятно, по образцу еврейского текста (ср. совр. иврит *ваяэр* 'осиял, осветил'). Вопрос заключается в том, было ли так изначально или это позднее исправление.

К началу перевода блж. Иероним рукоположен во священника (377 г. по Р. Х.). В Константинополе он общался со св. Григорием Богословом и Григорием Нисским, выступавшими против ариан и участвовавшими в формулировке догматов о Святой Троице на II Вселенском соборе [Григорий Богослов 2018]. В трудах св. Григория Нисского особо описывается Синайское Богоявление в Неопалимой купине. Истина и Свет, явившиеся Моисею в неопалимой купине, есть Бог. Христос, воплотившийся Бог, называет Себя Истиной (Ин.14: 6). Следовательно, подобно Моисею, всякий отрешившийся от земного видит «Свет Купины», то есть познает Бога [Григорий Нисский 2018a].

Блж. Иероним, будучи с 381 г. секретарем при папе Дамаске, также присутствует на II Вселенском соборе, утвердившем Никео-Цареградский Символ Веры и догматы об исхождении Святого Духа от Отца, равенстве и единосущии Бога Духа Святого с прочими Лицами Святой Троицы, Богом Отцом и Богом Сыном [Болотов 2007: 150-155, 193-194].

Вероятно, переводчик учитывает Символ Веры, где Христос назван «*lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*», и идею познания Бога как видения света Неопалимой Купины в событиях Ветхого и Нового Завета [Григорий Нисский 2018б]. В описаниях Крещения Господня свет не упоминается, но именно тогда происходит явление всех Лиц Святой Троицы (Мф. 3: 13-17; Мк. 1: 9-11; Лк. 3: 21-22; Ин. 1: 29-34) и первое явление Иисуса Христа как Бога-Сына. Возможно, поэтому блж. Иероним выбирает более «яркий» знак на латыни: не *apparere* 'являться, появляться', а *inluxit* 'осиял'. Однако в своих сочинениях он подчеркивает, что Богоявление (явление Св. Троицы) происходит в момент Крещения Господня, а не Рождества Христова.

9. Церковнославянский язык

В современных Библии и богослужебных текстах на церковнославянском языке русского извода в названных контекстах закрепились варианты с корнем *яв-*. Возможно, на это повлияли борьба с позднейшими ересями – например, иконоборчеством, – и необходимость прямо назвать факт Богоявления.

Ст.-слав. *†avuti* *сл* восходит к праслав. **aviti* (*se*) со значением ‘явить, сделать видимым, известным, открыть’: ст.-слав. *avuti* / *†avuti* (*сл*) ‘показаться, явиться, дать о себе знать’, с тем же значением макед. *jāvi se*, с.-хорв. *jāvuti se*, словен. *jāviti se*, чеш. *jeviti se*, словц. *javit' (sa)*, польск. редк. *jawić się*, польск. диал. *javić še*, ст.-слав. *avuti* / *†avuti* ‘показать’, с тем же значением болг. *авя́, явя́*, чеш. *jeviti*, др.-русск. русск.-цслав. *avuti*, русск. стар. *явѣтъ*, укр. *явѣти*. Слова с этим корнем означают также познание: болг. *явя́*, макед. *jāvi* ‘сообщить’, с.-хорв. *jāvuti* ‘объявить’, с тем же значением н.-луж. *jawiś*, словин. *jāvjiś*, др.-русск. русск.-цслав. *avuti*. Наконец, некоторые однокоренные славянские слова называют свет и ясность ума, бодрствование: чеш. стар. *jav* ‘свет, ясность, явность’, словц. *javný* ‘явный, ясный, видимый’, польск. *na jaw* ‘на свет Божий’; с.-хорв. *jāv* ж.р. ‘явь, бдение’, с тем же значением кашуб.-словин. *java*; русск. *яв* в выражении *на яву* ‘в полном, здравом уме’ [Трубачев 1974: 94-95, 99].

Праслав. **aviti* (*se*) восходит к и.-е. корню **au-(men-)* ‘ясное сознание’, ‘бодрствование’, ‘способность замечать, узнавать, познавать’, ‘ум, рассудок’ (от и.-е. **au-*, **auēi-* ‘чувственно воспринимать, понимать’) [Pokorný 1959: 78]. Однокоренные слова в других индоевропейских языках называют виды восприятия: зрение (санскр. *áviḥ* ‘зримый’, *āvis* ‘явный’), слух (лат. *audiō* ‘слышать, слушать’), осязание (греч. *αἰσθάνομαι*) (два последних из **auis-dh-*). Балтийские и славянские однокоренные лексемы обозначают умственную деятельность (лит. *auėnis* ‘память’, *ovis* ‘бодрствую’, русск. *ум* ‘ум’) [Цыганенко 1989: 449].

Вероятно, ц.-слав. *явить(ся)* полно выразило совокупность значений в псалме и богослужебных текстах. Этимологическое значение глагола сохраняется в церковнославянском языке, а отчасти и в русском: например, в Евангелии от Иоанна: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, Сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1: 18).

Вместе с тем, русск. *явить* постепенно утрачивает значение ‘открыть, показать, сделать известным, дать возможность познать через восприятие’. В русском синодальном переводе 1876 г. появляется глагол *осиял*: появление Бога и откровение Его о Себе связывается со светом, а видение этого света – с Богопознанием. Глаголы с таким значением использованы в названном контексте в европейских переводах Библии, знакомых и привычных авторам и адресатам русского синодального перевода 1876 г. (нем. *erleuchten* ‘осветил, принес свет’, фр. *a éclairés* (BDM) ‘осветил, озарил’, англ. *hath shewed (us) light* ‘принес свет’ (KJV), но совр. англ. *hath appeared* ‘явился, показался’). Возможно, развитием значения ‘явить, открыть, сделать известным’ в современном русском языке становится семантика ‘ниспослать свыше’, которая наряду со значением ‘обнаружить, показать’ отмечается для глагола *явить* [Шведова 2007: 1133].

Источники / Sources

- Библия на готском языке. URL: <http://www.wulfila.be/> [25.11.2018].
- Библия на церковнославянском, русском, греческом, еврейском, латинском, английском, немецком и других языках. URL: <https://azbyka.ru/biblia/> [25.11.2018].
- Перевод Священного Писания Российского Библейского Общества (1820–1825 гг.). Опыт переложения на русский язык священных книг Ветхого Завета Российского Библейского Общества (с масоретского текста) под ред. прот. Герасима Павского. В: http://biblia.russportal.ru/index.php?id=masor.rbo.psal_rb01 [Доступ 25 XI 2018].
- Последование утрени. URL: <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/slugebnik/slug02.shtml> [25.11.2018].
- Праздничная Миняя. Тропари, кондаки, стихирьы двенадцатых и великих праздников. URL: <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/mineia/mineja.shtml> [25.11. 2018].
- The Psalter. St. Mary Magdalene Convent Gethsemane, Jerusalem. 2005.
- Псалтирь / Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. Москва. Российское Библейское Общество. 2011. URL: <https://bible.pmb.ru/bible/book/Ps.117/3RBO2011/> [25.11.2018].
- Псалтирь (Еврейская ред. Вульгаты). URL: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalmi+117&version=VULGATE> [25.11. 2018].
- Псалтирь (на иврите). URL: http://chassidus.ru/library/tfila/tehilim.htm#_Toc87603723 [25.11. 2018].

Библиография/ References

- Аверинцев 2005: Averincev, S. S. (2005), *Izbrannye psalmy*. Per. i komm. S. S. Averinceva. Moskva [Аверинцев (2005), *Избранные псалмы*. Пер. и комм. С. С. Аверинцева. Москва] URL: http://didahe.ru/texts/biblia/averintsev/psalmy.htm#_Toc150705451 [25.11.2018].
- Алексеев 2002: Alekseev, A. A. (2002), *Bibliâ. Perevody na russkij âzyk*, [v:] *Pravoslavnaâ ènciklopediâ*. Т. 5. Moskva, с. 155 [Алексеев, А. А. (2002), *Библия*. Переводы на русский язык, [в:] *Православная энциклопедия*. Т. 5. Москва, с. 155].
- Антипов 2009: Antipov, M. A. (2009), *Ioann Remorov, diak. Nikodim (Kazancev), pervyj episkop Krasnoârskij kak perevodčik Biblii*, [v:] *Sibir' na perekrest'e mirovyh religij*. Novosibirsk, с. 87-92 [Антипов, М. А. (2009), *Иоанн Реморов, диак. Никодим (Казанцев), первый епископ Красноярский как переводчик Библии*, [в:] *Сибирь на перекрестье мировых религий*. Новосибирск, с. 87-92].
- Болотов 2007: Bolotov, V. V. (2007), *Istoriâ Cerkvi v period Vselenskih soborov: Istoriâ bogoslovskoj mysli*. Sost. D. V. Šatov, V. V. Šatohin. Moskva: Pokolenie [Болотов, В. В. (2007), *История Церкви в период Вселенских соборов: История богословской мысли*. Сост. Д. В. Шатов, В. В. Шатохин. Москва: Поколение].
- Григорий Богослов 2018: Grigorij Bogoslov, sv. (2018), *Slovo 42. Prošal'noe, proiznesennoe vo vremâ pribytiâ v Konstantinopol' 150 episkopov* [Григорий Богослов, св. (2018), *Слово 42. Прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь 150 епископов*]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slovo/42 [25.11.2018].

- Григорий Нисский 2018a: Grigorij Nisskij, sv. (2018a), O žizni Moiseâ Zakonodatelâ, ili O soveršenstve v dobrodeteli [Григорий Нисский, св. (2018a), О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_nisskij/o_moisee/ [25.11.2018].
- Григорий Нисский 2018b: Grigorij Nisskij, sv. (2018b), Slovo na den' Svetov, v kotoryj krestilsâ naš Gospod' [Григорий Нисский, св. (2018b), Слово на день Светов, в который крестился наш Господь]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slovo-na-den-svetov-v-kotoryj-krestilsja-nash-gospod/ [25.11.2018].
- Евфимий Зигабен 2018: Evfimij Zigaben (2018), Tolkovaâ psaltir' [Евфимий Зигабен (2018), Толковая псалтирь]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/tolkovaja-psaltir/ [25.11.2018].
- Иоанн Мосх 1915: Ioann Mosh, blž. (1915), Lug duhovnyj. Sergiev Posad [Иоанн Мосх, блж. (1915), Луг духовный. Сергиев Посад].
- Иоанн Златоуст 1899: Ioann Zlatoust, sv. (1899), Beseda 28 na psalom 117, [v:] Tvorenâ sv. Ioanna Zlatousta, Arhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v ruskom perevode. Sankt-Peterburg. T. 5. Kn. 1-2, s. 5-596 [Иоанн Златоуст, св. (1899), Беседа 28 на псалом 117, [в:] Творения св. Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Санкт-Петербург. Т. 5. Кн. 1-2, с. 5-596]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evfimij_Zigaben/tolkovaja-psaltir/ [25.11.2018].
- Иванов 1960: Ivanov, A. I. (1960), Tekstual'nye pamâtniki Svâšennyh Novozavetnyh pisanij, [v:] Bogoslovskie trudy. Moskva [Иванов, А. И. (1960), Текстуальные памятники Священных Новозаветных писаний, [в:] Богословские труды. Москва]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/tekstualnye-pamjatniki-svjashhennykh-novozavetnykh-pisanij/3> [25.11.2018].
- Корсунский 1894: Korsunskij, I. N. (1894), Pamâti svâtitelâ Filareta, mitropolita Moskovskogo. K istorii redakcii russkogo perevoda Svâšenного Pisaniâ. Moskva [Корсунский, И. Н. (1894), Памяти святителя Филарета, митрополита Московского. К истории редакции русского перевода Священного Писания. Москва].
- Котт 2007: Kott, V. K. (2007), Istoriâ perevodov pravoslavnyh bogoslužebnyh tekstov na rusksij âzyk v XVIII-XX vv.: duhovno-prosvetitel'skij aspekt. Rabota na soiskanie stepeni magistra teologii. Rukopis'. Moskva [Котт, В. К. (2007), История переводов православных богослужебных текстов на русский язык в XVIII–XX вв.: духовно-просветительский аспект. Работа на соискание степени магистра теологии. Рукопись. Москва].
- Кравецкий 2015: Kraveckij, A. G. (2015), Sociolingvističeskie aspekty pervyh perevodov Biblii na rusksij âzyk [Кравецкий, А. Г. (2015), Социоллингвистические аспекты первых переводов Библии на русский язык], [v:] Slověne. 2015. T. IV. № 1. s. 191-203.
- Кравецкий 2017: Kraveckij, A. G. (2017), K istorii i predystorii liturgičeskikh perevodov XVII-XXI vv. Tipologiâ liturgičeskikh perevodov: Rossijskaâ imperiâ – RSFSR – SSSR – RF (XVIII-XXI vv.) [Кравецкий, А. Г. (2017), К истории и предыстории литургических переводов XVII–XXI вв. Типология литургических переводов: Российская империя – РСФСР – СССР – РФ (XVIII–XXI вв.)], [v:] Žeňuch, P. / Zubko, P. et al.: Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Monotematický súbor štúdií. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied, Slovenský komitét slavistov, s. 227-238.
- Лопухин 2018: Lopuhin, A. V. (2018), Tolkovaâ Bibliâ ili kommentarij na vse knigi Sv. Pisaniâ Vethogo i Novogo Zaveta pod redakciej A. P. Lopuhina [Лопухин, А. В. (2018),

- Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А. П. Лопухина]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_22/117 [25.11.2018].
- Мень 1991: Мен', А. В. прот. (1991), Pravoslavnoe bogosluženie. Tainstvo, Slovo i obraz. Moskva [Мень, А. В. прот. (1991), Православное богослужение. Таинство, Слово и образ. Москва].
- Плетнева 1999: Pletneva, A. A. (1999), Vopros o bogoslužebnom âzyke v konce XIX-nač. XX v. Dissertaciâ na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskikh nauk. Moskva [Плетнева, А. А. (1999), Вопрос о богослужебном языке в конце XIX-нач. XX в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва].
- Плетнева 2018: Pletneva, A. A. (2018), K probleme perevoda gimnografičeskikh tekstov na russkij âzyk. (Doklad na s"ezde slavistov v Belgrade, 2018 g.) [Плетнева, А. А. (2018), К проблеме перевода гимнографических текстов на русский язык. (Доклад на съезде славистов в Белграде, 2018 г.)]. URL: http://www.ruslang.ru/doc/church-slav/sjezd2018/4_Pletneva.pdf [25.11.2018].
- Трубачев 1974: Ètimologičeskij slovar' slavânskikh âzykov. Praslavânskij leksičeskij fond. Vypusk 1. Pod red. O. N. Trubačeva. Moskva: Nauka, 1974 [Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Выпуск 1. Под ред. О. Н. Трубачева. Москва: Наука, 1974].
- Успенский 1952: Uspenskij, N. D. (1952), Hristianskaâ pravoslavnaâ Utrenâ [Успенский, Н. Д. (1952), Христианская православная Утренняя]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Uspenskij/hristianskaja-pravoslavnaja-utrenja/#0_2 [25.11.2018].
- Феодорит Кирский 2018: Feodorit Kirskij, blž. (2018), Tolkovanie na 150 psalmov, [v:] Feodorit Kirskij, blaž. Tvorenîâ. Č. 2 [Феодорит Кирский, блж. (2018), Толкование на 150 псалмов, [в:] Феодорит Кирский, блаж. Творения. Ч. 2]. URL: http://www.odinblago.ru/feodorit_kirsky2/ [25.11.2018].
- Феофан Затворник 1875: Feofan (Zatvornik), ep. (1875), Po povodu izdaniâ knig Vethogo Zaveta v russkom perevode, [v:] Dušepoleznoe čtenie. 1875. № 11, s. 342-352 [Феофан (Затворник), епископ. По поводу издания книг Ветхого Завета в русском переводе, [в:] Душеполезное чтение. 1875. № 11, с. 342-352]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/po-povodu-izdaniya-svjashennyh-knig-vethogo-zaveta-v-russkom-perevode/ [25.11.2018].
- Феофан Затворник 1876: Feofan (Zatvornik), ep. (1876), O našem dolge deržat'sâ perevoda 70-ti tolkovnikov, [v:] Dušepoleznoe čtenie. 1876. № 5, s. 3-21 [Феофан (Затворник), еп. (1876), О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников, [в:] Душеполезное чтение. 1876. № 5, с. 3-21]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/onashem-dolge-derzhatsja-perevoda-70-ti-tolkovnikov/ [25.11.2018].
- Феофилакт Болгарский 2018: Feofilakt Bolgarskij, blž. (2018), Tolkovanie na Evangeliâ [Феофилакт Болгарский, блж. (2018), Толкование на Евангелия]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/ [25.11.2018].
- Филарет (Дроздов) 1858: Filaret (Drozdov), mitr. Moskovskij, svât. (1858), O dogmatičeskom dostoinstve i ohranitel'nom upotreblenii grečeskogo sedmidesâti tolkovnikov i slavenskogo perevodov Svâšennoho Pisanîâ, [v:] Pribavlenîâ k izdaniû tvorenij Svâtyh Otcev, v russkom perevode. Moskva: V Tipografii V. Got'e. Čast' XVII, s. 452-484 [Филарет (Дроздов), митр. Московский, свят. (1858), О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славенского переводов Священного Писания, [в:] Прибавления к изданию творений

- Святых Отцев, в русском переводе. Москва: В Типографии В. Готье. Часть XVII, с. 452-484]. URL: <http://biblia.russportal.ru/index.php?id=history.philaret01#001> [25.11.2018].
- Цейтлин и др. 1994: Cejtlin, R. M. i dr. (1994), *Staroslavânskij slovar' (po rukopisâm X–XI vekov)*. Gl. red. R. M. Cejtlin, R. Večerka, È. Blagova. Moskva: Russkij âzyk [Цейтлин, Р. М. и др. (1994), *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Гл. ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова. Москва: Русский язык].
- Цыганенко 1989: Cyganenko, G. P. (1989), *Ètimologičeskij slovar' russkogo âzyka*. 2-e izd. Kiev: Rad. šk [Цыганенко, Г. П. (1989), *Этимологический словарь русского языка*. 2-е изд. Киев: Рад. шк.]
- Чистович 1899: Čistovič, I. A. (1899), *Istoriâ perevoda Biblii na russkij âzyk*. Sankt-Peterburg (Reprint: Moskva, 1997) [Чистович, И. А. (1899), *История перевода Библии на русский язык*. Санкт-Петербург (Репринт: Москва, 1997)].
- Шмеман 1961: Šmeman, A., prot. (1961), *Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie*. Pariž: YMCA [Шмеман, А., прот. (1961), *Введение в литургическое богословие*. Париж: YMCA].
- Leneghan, Fr. (2007), *Making the Psalter Sing: the Old English Metrical Psalms, Rhythm and Ruminatio*, [in:] *The Psalms and Medieval English Literature*. Eds. F. Leneghan, T. Atkin. Boydell & Brewer. Pp. 173-197.
- Мак-Ким, Д. К. (2004), *Vestminsterskij slovar' teologičeskikh terminov*. Moskva [Мак-Ким, Д. К. (2004), *Вестминстерский словарь теологических терминов*. Москва].
- Molnár, N. (1985), *The Calques of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavic Gospel Texts*. Budapest.
- Pokorny, J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern.
- Remorov, I. A., svâš. (1010), *Perevod časti Biblii, vypolnennyj v 1848-1873 gg. episkopom Enisejskim i Krasnoârskim Nikodimom (Kazancevym)*, [v:] *Russkij perevod Biblii: Istoriâ, problemy, perspektivy*. XXI Èžegodnâ bogoslovskââ konferenciâ PSTGU. Moskva, s. 237-240 [Реморов, И. А., свящ. (1010), *Перевод части Библии, выполненный в 1848-1873 гг. епископом Енисейским и Красноярским Никодимом (Казанцевым)*, [в:] *Русский перевод Библии: История, проблемы, перспективы*. XXI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Москва, с. 237-240].

POŻEGNANIA



Eugeniusz Iwaniec (1931-2019)

25 января 2019 г. после непродолжительной тяжелой болезни ушел из жизни Эугениуш Иванец.

Совсем недавно его восьмидесятипятилетний юбилей в 2016 г. был отмечен в научных кругах Польши выходом в издательстве „Świadectwo” в Быдгощи книги *Oblicza chrześcijaństwa wschodniego* под редакцией Стефана Пастушевского и Кшиштофа Снарского. Кроме традиционных научных статей в честь юбиляра в книге помещены эссе о судьбе и исследовательской деятельности профессора Иванца, а также библиография его трудов, составленная искусствоведом из Окружного музея в Сувалках, последним учеником и – в последние годы – личным секретарем Кшиштофом Снарским. Характер и содержание полевых исследований Эугениуша Иванца заставили нас задуматься над его вкладом в изучение истории польского староверия и старообрядческого движения вообще, а также над тем, насколько сильно повлияли личность и круг интересов профессора на среднее и младшее поколение польских ученых, работающих в той же самой области науки.

Вместо традиционного некролога, место которому на страницах газет и в Интернете, в данной заметке, посвященной памяти покойного профессора, я скажу о том, чем мы, олыштыньские ученые, обязаны Иванцу.

Практически все направления наших сегодняшних исследований были определены в культовой монографии Э. Иванца *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, изданной в 1977 г. на основе его докторской дис-

сертации. В главе о старообрядческой колонии на Мазурах были собраны разносторонние сведения об истории основания деревень, о поселенцах, о насельниках Войновского монастыря и его харизматическом игумене, об организации типографии в Иоганнисбурге (Пише) и ее изданиях. Особенный интерес для нас представляет вторая книга Иванца, *Droga Konstantyna Golubowa od starowierstwa do prawosławia*, изданная в Белостоке в 2001 г. Над этим трудом, ставшим основой для хабилитации ученого, Э. Иванец работал больше 20 лет. За это время были собраны, систематизированы и описаны редчайшие материалы о жизни Константина Голубова, воспитанника Войновского монастыря, чья фигура стала источником вдохновения для Достоевского и скорректировала идеи крестьянского социализма Огарева.

Долгое время единственным исследователем старообрядчества в Олыштыне была историк книги и автор нескольких книжных каталогов библиограф Зоя Ярошевич-Переславцев. В результате систематических полевых экспедиций были собраны материалы для монографии *Starowiercy w Polsce i ich księgi* (1995 г.), в которой использовались в том числе сведения, предоставленные Э. Иванцем. С помощью и при поддержке проф. Ярошевич-Переславцев мы, олыштынские русисты, с 2006 г. стали проводить ежегодные практики студентов в Войновском Спасо-Троицком монастыре. Группы желающих познакомиться поближе с уникальной культурой и провести неделю в заветном месте среди старинных икон и книг были невелики, но нам удалось подготовить хабилитационную работу и четыре докторские диссертации. В любом случае все, кто начинает свое знакомство с письменностью и историей «польских» старообрядцев, читают в первую очередь книгу Э. Иванца.

В ходе студенческой практики мы продолжили начатое Э. Иванцом и З. Ярошевич-Переславцев изучение книжных собраний староверов, проживающих в Мазурской диаспоре, в том числе коллекции войновских монастырей: бывшего Спасо-Троицкого и действующего Успенского. С помощью студентов нам удалось провести оцифровку печатных книг и рукописей, хранящихся в Спасо-Троицком монастыре, и сфотографировать часть домашних библиотек жителей Галкова, Укты, Войнова и Пясек. В результате наших трудов при финансовой поддержке Национального центра науки Республики Польша (грант nr 2011/01/B/HS2/03201 *Slavica a bizantyjskie dziedzictwo. Multimedialny katalog zabytków piśmiennictwa staroobrzędowców zamieszkałych w Polsce jako narzędzie do odtwarzania fenomenów ginących kultur*) был создан каталог онлайн, в настоящее время доступный на портале Варминско-Мазурской цифровой библиотеки по адресу: <http://wmbc.olsztyn.pl/dlibra/collectiondescription?dirids=62>. Реализация второго проекта, получившего поддержку НЦН (nr 2011/01/B/HS2/03346 *Mineje jako przykład literatury hymnograficznej oraz narzędzie kształtowania światopoglądu prawosławnych*), совместно с сотрудниками Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН, способствовала началу исследования особенностей церковнославянского языка старообрядческих текстов XIX в. Отдельную область наших актуальных научных интересов представляют издания Сла-

вянской типографии в Иоганнисбурге, основанной игуменом Павлом (Прусским) и купленной Константином Голубовым. Нами начато изучение языка старообрядческих полемических сочинений «Вечной правды» Аввакума Комиссарова и текстов Константина Голубова, опубликованных им в журнале «Истине», к печати готовится репринтное издание *Сборника сочинений о браках разных ревностных мужей* с историческим и текстологическим комментарием.

Мы продолжаем тесное сотрудничество с исследователями старообрядчества в России и в странах Балтии. В рамках традиционной ежегодной международной конференции *Posko-wschodniosłowiańskie kontakty językowe, literackie, kulturowe* с 2015 г. проводятся заседания в секциях старообрядческой истории и письменности. Мы также постоянно участвуем в научных форумах, организуемых научными подразделениями в Торунь, Варшаве, Москве, Екатеринбурге, Вильнюсе и старообрядческими общинами в Риге и Резекне.

В последние годы жизни проф. Э. Иванца мы неоднократно слышали от него сожаление по поводу того, что ему не удалось переиздать своей знаменитой монографии. Действительно, в библиотеках книг почти не осталось: они были изданы на бумаге плохого качества и довольно быстро «зачитались». Мы решили использовать любую возможность и подали грантовую заявку в Национальную программу развития гуманитаристики на конкурсе *Uniwersalia 2.1.*, целью которого является ознакомление мирового научного сообщества с наиболее известными трудами польских ученых в области гуманитарных наук. К счастью, нам удалось получить финансирование (проект № 21Н 18 0100 86) на перевод и издание монографии в Москве, в знаменитом издательстве «Языки славянских культур». Профессор был счастлив, полон сил и занялся редакцией текста. К сожалению, сил противостоять неожиданной болезни ему не хватило, и он скончался, не дождавшись выхода своей книги на русском языке.

Публикация перевода монографии Эугениуша Иванца *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich w XVII-XX w.* на русском языке даст возможность понять содержание книги тем, кто недостаточно владеет польским языком или вообще не знает его. Русское издание книги, несомненно, будет способствовать интенсификации исследований в области старообрядчества, определению новых перспектив исследования в области истории, филологии, социологии и других гуманитарных наук. Книга представляет Польшу как страну множества культур, толерантную с точки зрения веротерпимости и межэтнических отношений, которая в течение многих веков предоставляет дом и кров преследуемым.

Библиография

- Iwaniec, E. (1977), *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.* Warszawa: PWN.
- Iwaniec, E. (2001), *Droga Konstancyjna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia. Karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX w.* Białystok: Orthdruk.

- Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. (1995), *Starowiercy w Polsce i ich księgi*. Olsztyn.
- Pastuszewski, S. / Snarski, K. (red.) (2016), *Oblicza chrześcijaństwa wschodniego. Księga pamiątkowa Profesora Eugeniusza Iwańca w osiemdziesięciopięciolecie urodzin*. Bydgoszcz: Instytut Wydawniczy „ŚWIADECTWO”.
- Pociechina, H. / Kravetsky, A. (eds.) (2013), *Menaia: an example of hymnographic literature and a tool to shape the orthodox worldview* edited by Helena Pociechina & Alexander Kravetsky. Olsztyn.
- Иванец, Э. (2019), *Из истории старообрядцев на польских землях: XVII-XX вв.* / Пер. с пол. Е. Потехиной, И. Ожеховской, А. Токаревич. Москва: Издательский Дом ЯСК, 2019. (*Studia historica*.)
- Потехина, Е. А. /Кравецкий, А. Г. (ред.) (2013), *Минеи: образец гимнографической литературы и средство формирования мировоззрения православных*. Olsztyn.