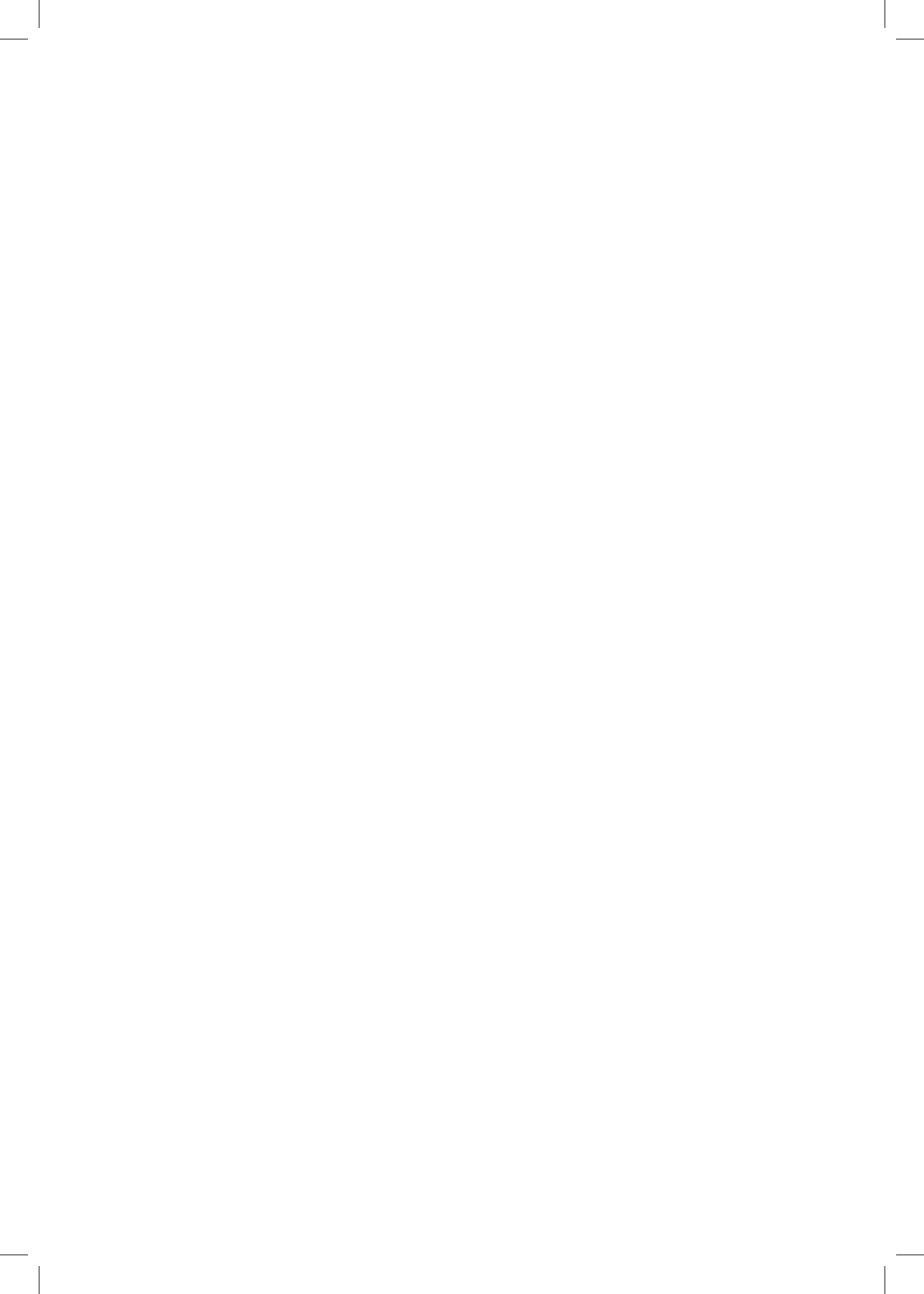




С. Ю. Темчин

Исследования  
по кирилло-  
мефодиевистике  
и палеославистике

KRAKOWSKO-WILEŃSKIE  
STUDIA SLAWISTYCZNE



**SERIA POŚWIĘCONA  
STAROŻYTNOŚCIOM SŁOWIAŃSKIM**

С.Ю. Темчин

**Исследования  
по кирилло-мефодиевистике  
и палеославистике**

KRAKOWSKO-WILEŃSKIE STUDIA  
SLAWISTYCZNE

**TOM 5**



KRAKÓW 2010

Serię wydaje  
Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redaktorzy serii  
Aleksander Naumow  
Sergejus Temčinas

Sekretarz serii  
Jan Stradomski

Copyright © Sergejus Temčinas and Instytut Filologii Słowiańskiej UJ, 2010  
Wydawnictwo «scriptum», 2010

Tom wydany dzięki dotacji Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego

Opracowanie graficzne i projekt okładki  
Tomasz Sekunda

Na okładce  
Gawriił Frołow, *Święty patriarcha Benjamin*, pocz. XX w. (Rezekne), za wyd. Г. Поташенко  
(ред.), *Культура староверов стран Балтии и Польши*, Вильнюс: Kronta, 2010, s. 187.  
Zdjęcie Autora: Gediminas Zemlickas, za wyd. Mokslo Lietuva, 2007, № 2 (358).

ISBN 978-83-60163-59-7



Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda  
tel. 604 532 898  
e-mail: [scriptum@scriptum.strefa.pl](mailto:scriptum@scriptum.strefa.pl)  
[www.scriptum.strefa.pl](http://www.scriptum.strefa.pl)

## Оглавление

Предисловие автора .....	7
<b>Кирилло-мефодиевистика</b>	
Литературная параллель к Пространному житию Кирилла Философа: „Бог наш — как морская глубина“ (гл. 6) .....	11
Деятельность св. Мефодия в монастыре Полихрон .....	16
Прение римского папы Сильвестра I с раввином Замбрием и кирилло-мефодиевская традиция .....	27
<b>Древнеболгарская книжность</b>	
Развитие письменной культуры Восточной Болгарии до 971 года .....	53
Структурные особенности кодекса Тп-14, содержащего Саввину книгу .....	71
Редкие лексические варианты Ватиканского палимпсеста .....	99
Еще четыре листа из среднеболгарского Драгиина четвероевангелия .....	105
Греческо-славянский конкорданс к древнейшим спискам славянского Евангелия .....	109
Комментированный словоуказатель к Ассеманиеву евангелию .....	123
<b>Древнесербская книжность</b>	
Происхождение аномальной нумерации чтений после Пятидесятницы в сербском полноапракосном евангелии № 8 Хиландарского монастыря .....	135
Сербский столпный апракос Равулы (ок. 1353 г.): происхождение, особенности языка, структура .....	147
Бывшая рукопись белградской Народной библиотеки (сербский Октоих 1353 года, № 213) в Гарварде .....	194

**Древнерусская книжность**

Почему древнеславянский календарный сборник кратких житий был назван Прологом .....	203
Интеллектуальное или философско-догматическое молчание Древней Руси? .....	232
Новое исследование о древнерусской толковой азбуке .....	259
Литература .....	271
Библиографическая справка .....	304

## Предисловие автора

В данной книге собраны статьи и развернутые рецензии, опубликованные в 1998–2009 годах (см. Библиографическую справку в конце тома). Для настоящего издания все ранее опубликованные статьи были заново переработаны (добавлен новый материал, обновлена библиография), но текст рецензий не пересматривался: здесь были внесены лишь минимальные исправления. Одна статья, написанная десятилетие назад, но не потерявшая своей актуальности, публикуется впервые без существенной переработки.

В лингвистических работах источники цитируются на языке оригинала с сохранением оригинального правописания. В исследованиях литературоведческого и культурологического характера источники иногда цитируются в доступных переводах на русский язык – в тех случаях, когда мне было важно обратить внимание читателя на содержание цитируемых произведений (безотносительно к конкретному языковому выражению).

От всей души благодарю Центр средневековых славянских исследований (The Resource Center for Medieval Slavic Studies) и его директора Предрага Матеича за финансирование двух моих одномесечных стажировок (2000, 2005 гг.) в Университете штата Огайо в г. Колумбус (США), а также сотрудников Хиландарского исследовательского центра (The Hilandar Research Library), создавших мне отличные условия для работы с богатым собранием микрофильмов. Я очень признателен бывшей сотруднице центра М.А. Джонсон за многолетнюю помощь и содействие в поиске рукописных источников и исследовательской литературы, недоступных в Литве.

Выражаю свою искреннюю признательность факультету славянской филологии Софийского университета имени св. Климента Охридского, предоставившему мне копию рильской рукописи № 4/5 из своего элек-

тронного архива „Болгарская рукописная книга“, а также дирекции дублинской Библиотеки Честера Битти за микрофильм сербской рукописи W 158 (Столпный апракос Равулы) и профессору Орегонского университета Синтии Вакарелийской (г. Юджин, США), изготовившей для меня ксерокопии с этого микрофильма.

Хочу также высказать свою благодарность монашеским братьям Хиландарского монастыря на Афоне и св. Рьльской обители в Болгарии, которые бережно сохраняют находящиеся в их распоряжении собрания славянских рукописей и дали свое согласие на их микрофильмирование, сделав их доступными широкому кругу исследователей.

Я очень признателен А.А. Турилову за плодотворное обсуждение многих из собранных в данном издании работ, А.Е. Наумову за организацию настоящей публикации в серии *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne: Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim*, Л. Стенсланду за используемый здесь шрифт *Church Slavonic*, М.В. Чистяковой за помощь в подготовке текстов к печати и своей семье — Виолете, Котрине и Тадасу — за понимание и постоянную поддержку.

# **Кирилло-мефодиевистика**



## **Литературная параллель к Пространному житию Кирилла Философа: „Бог наш — как морская глубина“ (гл. 6)**

Пространное житие Константина-Кирилла Философа является не только важнейшим историческим источником, по которому мы судим о жизни и деятельности славянского первоучителя [Dvornik 1933], но и прекрасным агиографическим произведением, широко использующим бытовавшие в Византии художественные образы, не имеющие отношения к Константину Философу [см.: Ševčenko 1967; van Esbroek 1986]. Поиск литературных параллелей к Житию способствует не только более глубокому пониманию художественной природы этого произведения, но и более точному вычленению из него элементов исторической реальности.

Предполагается, что при написании Жития агиограф использовал авторские тексты самого Константина. Основанием для этого служит глава 10 Жития, где в описании хазарского диспута славянского первоучителя с иудеями и мусульманами читается пассаж: „Из многого (что там было сказано,) поместили мы здесь, сократив, лишь немного, памяти ради. А если хотите полную (запись) бесед святых искать, то найдете ее в книгах его, что перевел учитель наш и архиепископ Мефодий, брат Константина Философа, и разделил их на 8 Слов; и увидите в них, как сильны слова, (вдохновенные) Божьей благодатью, как пылающее пламя на противников“<sup>1</sup>.

Попытки установить состав этого собрания произведений славянского первоучителя из восьми Слов остаются безуспешными [см.: Флоря 2000, 234, прим. 31], но специалисты полагают, что здесь имеется в виду „polemическое сочинение Константина, направленное против иудейской веры, а не запись действительно имевшего места диспута“ [Флоря 2000,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее Житие цитируется по русскому переводу [Флоря 2000, 160].

230, прим. 3; ср.: Мориясу 1981, 43–48]. Допускается также, что полемический трактат Константина против арабов, записанный в форме диалога, был использован агиографом при описании сарацинской миссии и состоявшегося там прения славянского первоучителя с мусульманами [Флоря 2000, 217, прим. 6].

Житие дает основание утверждать, что в своих (предполагаемых) произведениях Константин активно использовал труды своего любимого писателя Григория Богослова, многие из которых он знал наизусть (ср. гл. 3 Жития), а в полемике с иудеями и мусульманами охотно прибегал к форме притчи, что говорит об особенностях его риторического стиля, ориентированного на особую (нехристианскую) аудиторию [Петканова 1985, 102–103].

В. Вавржинек исследовал влияние текстов Григория Богослова на Пространное житие Константина-Кирилла и подтвердил факт этого влияния множеством достоверных примеров [Vavřínek 1962]. Чешский ученый среди прочего отметил, что сравнение Бога с морской глубиной, использованное славянским первоучителем в его диспуте с арабами, имеет параллель в двух гомилиях Григория Богослова [Vavřínek 1962, 110].

Вот это место Жития (гл. 6):

На обеде же сидели агаряне, люди умные и начитанные, наученные геометрии и астрономии и другим учениям, и, чтобы испытать его, спрашивали, говоря: „Видишь ли, Философ, дивное чудо, как божий пророк Мухаммед, что принес нам благую весть от Бога, обратил многих людей (в свою веру) и все мы держимся его закона, ни в чем (его) не нарушая. Вы же, соблюдая закон Христа, вашего пророка, сохраняете и исполняете его так, как угодно каждому из вас: один — так, а другой — иначе“. Философ ответил им: „Бог наш — как морская глубина, а пророк говорит о нем: ‘Род его кто изъяснит? ибо жизнь Его взята от земли’. И ради поисков Его многие сходят в ту глубину и сильные разумом с Его помощью, обретя богатство духовное, переплывают и возвращаются, а слабые, как те, кто пытаются переплыть на гнилых кораблях, одни тонут, а другие с трудом едва спасаются, погружаемы немощной ленью. Ваше же (море) — и узко, и удобно, и может перескочить его каждый, малый и великий. Нет (в нем ничего) сверх обычной человеческой (меры), но лишь то, что все могут делать...“ [Флоря 2000, 144–145].

Предполагаемая параллель из Григория Богослова представляет собой один пассаж, использованный автором в двух разных гомилиях — на Рождество Христово с инципитом *Χριστὸς γεννᾷτε, δοξάσατε...* (слово

№ 38) и на Пасху с началом Ἐπὶ τῆς φυλακῆς μου στῆσομαι... (слово № 45), где один и тот же текст (§ 7 в первой гомилии и § 3 во второй) повторяется дословно [PG 36, col. 311–334 (гомилия № 38), 623–664 (гомилия № 45), интересующий нас фрагмент: 317, 625–627)]. В церковнославянской рукописной традиции перевод этих двух гомилий представлен уже начиная с XI века<sup>2</sup>.

Интересующий нас пассаж выглядит так:

Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть; ибо слова: был и будет, означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему; а Сущий — всегда. И сим именем именует Он Сам Себя, беседа с Моисеем на горе; потому что сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится. Как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно, не в рассуждении точно, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его), чрез набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-то облик действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользящий прежде, нежели уопределен, столько же осиявающий владычественное в нас, если оно очищено, сколько быстрота летящей молнии осиявает взор<sup>3</sup>.

Как видим, здесь речь идет не о морской глубине, а о безбрежном море сущности (πέλαγος οὐσίας), т.е. слово *more* употреблено здесь в качестве метафоры, которая затем разрабатывается в совершенно ином ключе, нежели в Пространном житии Константина-Кирилла.

Гораздо более близкий контекст содержится в псевдозлатоустовой гомилии, начинающейся словами: Τί εἶπω, ἢ τί λαλήσω... и положенной на Воздвижение Креста (14 сентября) [PG, t. 50, col. 815–820]. Это произведение, известное в церковнославянской рукописной традиции по крайней мере с начала XV века (инципит: *Что реку, или что возглаголю...*), вошло в Великие Минеи Четвы [ВМЧ, сентябрь 14–24, 675–682] и учтено в недавно изданном каталоге [Гранстрем, Творогов, Валявичюс

<sup>2</sup> См. издание текста по древнейшей рукописи [Будилович 1875, 110–121 (слово на Рождество Христово, инципит: *Христос раждается, славите...*), 245–269 (слово на Пасху, инципит: *На месте своем стану...*)]. В этой рукописи первое слово представлено в охридском, а второе — в более новом преславском переводе [см.: Дегтев 1991].

<sup>3</sup> Цитируется по изданию [Григорий Богослов 1912, 524 (слово № 38); то же с редкими вариантами перевода: 663 (слово № 45)].

1998, 183 № 647], где, однако, не указан греческий оригинал. Вот интересующий нас пассаж:

А желаю я вам с помощью образов показать: что́ есть Бог? Пользуясь сказанием, говорю: Бог подобен человеку, сидящему на утесе и созерцающему все море, корабли, ходящие по нему, море — непостоянное, возбуждаемое треволнениями, вследствие того, что в нем дуют жестокие ветры; вот некоторый прекрасный кормчий, соперничая с волнами, пытается ввести корабль в спокойную гавань, потому что застигает позднее время, — пытается ввести, боясь, чтобы корабль не утонул, так как иные корабли идут по прямой дороге, а другие вследствие сильного натиска ветров погружаются в воду и погибают, при чем некоторые люди умирают, а некоторые остаются в живых и достигают земли, схватившись за какой-нибудь жалкий руль и выбрасываемые на сушу весьма сильными волнами; а также бывают выбрасываемы тела и умерших уже. Все же это созерцает сидящий на утесе; это — Бог, и, как я прежде сказал, я говорю, пользуясь сказанием. А когда я скажу о Боге, сидящем на высоких местах, то не думай, что Он находится только на высоких местах, но думай, что Он присутствует и всюду (цитируется по изданию [Иоанн Златоуст 1896, 888–889]).

Ряд особенностей роднит этот контекст с приведенным выше фрагментом Жития Константина-Кирилла: а) форма притчи при объяснении сущности Бога; б) образ моря как модель человеческого мира; в) подчеркивание различной судьбы людей, пытающихся пересечь это море. При этом сравнение Бога с морской глубиной, используемое Житием, не противоречит утверждению псевдозлатоустовой гомилии о том, что Бог подобен человеку, сидящему на утесе, как может показаться на первый взгляд, поскольку „когда я скажу о Боге, сидящем на высоких местах, то не думай, что Он находится только на высоких местах, но думай, что Он присутствует и всюду“, т.е. также и в морской глубине<sup>4</sup>.

При всем сходстве сравниваемых текстов между ними есть принципиальное различие: в устах славянского первоучителя звучит полемическое противопоставление широкого моря христианского вероучения,

---

<sup>4</sup> Такое логическое заключение вполне естественно для христианского мышления, о чем свидетельствует, например, следующий вопросно-ответный текст из рукописных книг *Устроение словес Василия, Григория и Иоанна и Разумник*, переведенных на славянский язык предположительно в конце IX–X веках: *Вопрос: Что есть высота небесная, широта земная и глубина морская? Ответ: Отец, Сын и Святой Дух: сила, мудрость и разум* [Милтенова 2004, 391, 426].

покоряющегося лишь наиболее достойным, и узкого моря ислама, доступного, по его мнению, каждому верующему.

Итак, сравнение Бога с морской глубиной в Пространном житии Константина-Кирилла Философа восходит, видимо, не к проповедям Григория Богослова, а к псевдозлатоустовой гомилии на Воздвижение Креста. С этим приизведением был знаком если не сам Константин, то по крайней мере его агиограф, которого И. Шевченко обоснованно считает представителем греческой колонии Рима [Ševčenko 1999]. Нужно надеяться, что дальнейшее исследование круга чтения славянского первоучителя и/или его агиографа поможет нам уточнить, что именно в Пространном житии принадлежит первому, а что — второму.

## Деятельность св. Мефодия в монастыре Полихрон

Глава 4 *Пространного жития Мефодия* сообщает о событии, последовавшем за хазарской миссией солунских братьев, перед их посольством в Моравию (цитируется по Успенскому списку конец XII–начало XIII в.) [Лихачев 1986, 189]:

ВИДѢВЪ ЖЕ ЦРЬ и ПАТРИАРХЪ ПОДВИГЪ ЕГО · ДОБРЪ НА БЖИИ ПОУТЬ  
БЪДИША И · ДА БЫША И СТІЛИ АРХИЕПІА НА ЧЪСТНОЕ МѢСТО · ИДЕЖЕ  
ЕСТЬ ПОТРѢБА ТАКОГО МОУЖА НЕ РАЧЪШЮ ЖЕ ОУНОУДИША И И ПОСТАВИША И  
ИГОУМЕНА ВЪ МАНАСТЫРИ · ИЖЕ НАРИЦАЕЪТ СЯ ПОЛИХРОНЪ · ЙЕМОУЖЕ ЕСТЬ  
СЪМѢРА · К · Й · Д · СПОУДОВЕ ЗЛАТА · А ОБЦЪ ОБИЛЕ · Ъ · ВЪ НИЕМЪ ЕСТЬ.

Наличие недавней энциклопедической статьи [Николова Б. 2003] и нового исследования [Thomson 2006]<sup>1</sup> освобождает от необходимости вновь излагать историю вопроса: ниже я представлю свою интерпретацию этого эпизода, ограничившись минимально необходимыми ссылками на литературу.

О монастыре Полихрон, в котором император и патриарх поставили Мефодия игуменом, сообщается всего три сведения, и все они оказываются исторически сомнительными:

1. **ИЖЕ НАРИЦАЕЪТ СЯ ПОЛИХРОНЪ.** Название *Полихрон* не встречается в иных источниках<sup>2</sup>. Ф. Томсон показал, что наиболее близкое ему название монастыря *Полухроніа*, представленное в греческом *Проложном житии Феофана Исповедника*, является поздним искажением исходного названия обители *Поліхрон* (указанного в соответствующем пространном житии) и не имеет никакого отношения к монастырю, в котором

<sup>1</sup> На с. 224 этой статьи опубликованы разночтения ко второй половине интересующего нас фрагмента; все они являются результатом коррупции текста и не имеют самостоятельного текстологического значения.

<sup>2</sup> *Похвальное слово Кириллу и Мефодию и Успение Мефодия*, в которых оно представлено (в форме **полихронъ** и **полѣхунъ** соответственно), не имеют самостоятельного значения, так как зависимы от *Пространного жития Мефодия* [см.: Thomson 2006, 226].

Мефодий был поставлен игуменом [Thomson 2006, 227–237; Thomson 2007]. В пользу данного вывода можно привести еще один аргумент: в славянском переводе этого проложного жития читается исходная форма **пѡлихѹнїе** [см.: Weiher 1998, 717 (359a)]. Любопытно отметить зеркальный параллелизм изменения названий в славянской и греческой традициях: **полихронъ** (Житие Мефодия) → **полѹхнъ** (Успение Мефодия) и Πολίχρῖον (Пространное житие Феофана Исповедника) → Πολυχρονία (поздние версии Проложного жития Феофана), но это не может служить основанием для взаимного отождествления данных обитателей: Полихрон был частным монастырем, тогда как Полихрон — патриаршей ставропигией, раз патриарх назначал в нем игумена (подробнее см. ниже). Происхождение последнего названия до сих пор не объяснено.

2. **ѦМОУЖЕ ѦСТЬ СЪМѢРА · К̄ · Й · Д̄ · СПОУДОВЕ ЗЛАТА**. По мнению специалистов, здесь имеется в виду годовая доход монастыря, но в данном значении слово **сѡмѣра** представляет собой *hapax legomenon*. Подчеркнув, что в *Пространном житии Мефодия* числа имеют символическое значение, особенно число 3 (само по себе и как множитель иных чисел), Ф. Томсон привел перечень соответствующих интерпретаций: а)  $24 = 3$  (Троица)  $\times$  8 (символ нового творения, поскольку Христос воскрес в первый день недели, т.е. в восьмой день); б) 24 как знак материального мира вообще:  $24 = 4$  элемента материи  $\times$  6 дней творения; в) 24 как *numerus abundans*, поскольку сумма его множителей больше его самого:  $1 + 2 + 3 + 4 + 6 + 8 + 12 = 36$  [Thomson 2006, 224–225]. Однако остается неясным, какая именно интерпретация больше всего подходит к интересующему нас эпизоду и что именно она может значить в данном агиографическом контексте.

Исследователи неизменно указывают, что славянским **спѡдѡ** обычно переводится греч. μόδιος ‘модий (мера сыпучих тел = 8,754 л)’, тогда как для меры золота использовалась иная единица — λίτρα ‘римский фунт (= 327,45 г); византийская литра (= 163,72 г)’, но эта терминологическая аномалия не получила рационального объяснения<sup>3</sup>.

3. **А БЦЬ ѦБИЛЕ · Ѧ · ВЪ НИЕМЪ ѦСТЬ**. Такое количество монахов (70 человек) слишком велико для византийского монастыря второй половины IX века, не известного по другим источникам<sup>4</sup>. Ф. Томсон полагает, что

<sup>3</sup> Например, предполагается, что термин **спѡдѡ** может быть употреблен здесь „как условное обозначение меры вообще“ [см.: Флоря 2000, 283, прим. 4].

<sup>4</sup> Ср. данные о численности монахов в византийских монастырях [Каждан 1971, 51–52].

и в данном случае число имеет символическое значение, обозначая: а) закрытую и гомогенную группу, ср.: 70 старейшин Израиля (Чис 11.16–25), 70 апостолов (Лк 10.1 и 17); б) число, оба множителя которого обозначают совершенство:  $70 = 7$  (Бог благословил и освятил седьмой день, ср. Быт 2.3)  $\times 10$  („because unity is the sum of its digits:  $1 + 0^{66}$ “)[Thomson 2006, 226]. Последнее утверждение, что бы оно ни значило, может иметь смысл лишь при записи арабскими цифрами, но не азбучной цифирью.

Хотя форма **ОБИЛЕ** является вариантной к **ОБИЛО** ‘много, в изобилии, щедро’, исследователи чаще всего воспринимают ее в данном контексте как синоним к сравнительной степени **ОБИЛѢ** и переводят как ‘более 70’, хотя иногда предлагаются и иные переводы: ‘как минимум 70’, ‘около 70’, ‘до 70’ [см. сводку: Thomson 2006, 225–226 (note 18)].

Ф. Томсон абсолютно прав в том, что приведенные в Житии сведения о монастыре являются скорее символическими, чем реальными, но их интерпретация подлежит уточнению.

Во-первых, название Полихрон, очевидно, связано с литургическим термином *πολυχρόνιον* ‘церк. многая лета (песнопение в честь патриарха, а в прошлом также и императора)’ [Βεργώτης 1995, 182–183]. Такое понимание подкрепляется тем, что, согласно Житию, Мефодия назначили игуменом именно император и патриарх. Следовательно, данная обитель могла быть либо императорским монастырем, либо патриаршей ставропигией [ср.: Тахиаос 2005, 82–84], причем совмещение данных понятий в принципе невозможно. Автор Жития, видимо, не знал ни названия монастыря, куда был назначен Мефодий, ни того, кто именно — император или патриарх — его туда назначил, и потому предпочел условное (вымышленное) обозначение Полихрон, допускающее обе интерпретации, т.е. как ‘монастырь, в котором пелось многолетие императору либо патриарху’. Реального исторического смысла данное название не имеет.

Во-вторых, доход обители дан в модиях (а не в литрах) сознательно, чтобы подчеркнуть его баснословное богатство. Августин специально подчеркнул, что золото в модиях считать невозможно<sup>5</sup>, но подобное словоупотребление оказывается уместным в метафорическом смысле, как, например, в латинской поговорке *modio nummos metiri* ‘мерить деньги

<sup>5</sup> Ср.: „<...> quia non solum fieri potest ut in qua mensura quis mensus fuerit hordeum, in ea illi metiatur triticum, sed in qua mensura mensus fuerit frumentum, in ea illi metiatur aurum, et frumenti sit unus modius, auri autem, quamplurimi“ (Augustinus Hipponensis, Epistola 102: Ad Deogratias) [см.: PL 33, col. 380].

модием, т.е. быть очень богатым' [Дворецкий 1986, 490]. Подобные преувеличения известны в литературных эпизодах, отражающих устные предания<sup>6</sup>, но исторические источники дают лишь отрицательные примеры, подтверждающие невозможность мерить (и выплачивать) золото модием<sup>7</sup>.

Число 24 имеет в данном месте Жития символическое значение, являясь удвоением столь важного для христианства числа 12, которое является *primus numerus abundans* и толкуется так:  $12 = 3$  (Троица)  $\times$  4 (стороны света)<sup>8</sup>. Удвоение этого числа служило символом совершенства жизни и пасторского труда<sup>9</sup>. Это последнее значение представляется более подходящим к фрагменту Жития, где говорится об игуменской деятельности (которая сродни пастырской) Мефодия, чем перечисленные Ф. Томсоном.

У нас есть конкретный пример использования в Византии символического значения числа 24 в монастырской жизни. Типикон, данный в 1083 году выдающимся византийским военным и административным

---

<sup>6</sup> Ср. рассказ о золотой статуе коня Крылатого римского императора Луция Вера из *Истории Августов*: „VI. (1) О цирковых играх он [Вер — С.Т.] заботился в такой степени, что часто по поводу их писал из провинции письма и получал ответы. (2) Даже присутствуя в цирке и сидя вместе с Марком, он подвергался оскорблениям со стороны голубых за то, что непристойнейшим образом покровительствовал их противникам. (3) Он сделал себе и носил с собой золотое изображение коня по кличке «Крылатый», принадлежавшего партии зеленых. (4) Он клал в ясли этому коню вместо ячменя изюм и орешки и приказывал покрывать его окрашенным в пурпур военным плащом и в таком виде приводить его к себе в Тибериев дворец. Когда этот конь пал, он соорудил ему гробницу на Ватиканском холме. (5) В честь этого коня впервые стали требовать для коней золотых монет или призов. (6) Конь этот был в таком почете, что партия зеленых часто требовала для него целый модий золотых.“ [Доватур 1992, 51–52].

<sup>7</sup> Так, аварский каган отказался выдать лангобардского правителя Перктарита за целый модий золотых солидов; фризский король Альдгисл также отказался выдать архиепископа Вильфрида за аналогичное вознаграждение [Hardt 2004, 160].

<sup>8</sup> Так интерпретировал его, например, Гуго Сен-Шерский (ок. 1200–1263) в гл. 14 своего *Толкования на Апокалипсис*: „Duodenarius autem primus numerus abundans est, et conficitur ex tribus ductis in quatuor. Unde significat abundantes in fide Trinitatis collectos ex quatuor partibus mundi.“ [Hugo de Sancto Charo 1869].

<sup>9</sup> Ср. анонимное *Толкование на Апокалипсис Vox domini praeparantis cervos* (гл. 11): „Duodenario enim qui est numerus abundans, signatur perfectio. Sive perfectio in pastoribus: quae duplex est: scilicet vitae quantum ad actus supererogationis. Item pastoralis curae in diligentia perfecti regiminis. Unde recte duplicatur numerus, ut dicantur viginti quatuor, scilicet propter perfectionem vitae et pastoralis curae“ [Ignotus Auctor 1869]. Это произведение написано ранее 1266 года [см.: Burr 1992, 92].

деятелем грузинской культурной ориентации Григорием Пакурианом основанному им грузинскому Петрицонскому (Бачковскому) монастырю на юге современной Болгарии, содержит распоряжение ктитора в день поминовения своего отца раздавать бедным братьям во Христе 24 номисмы (гл. 21, ст. 11), в день поминовения игумена — 12 номисм (гл. 22, ст. 1), а в день поминовения своего любимого монаха Григория, первого игумена обители — дополнительно 6 номисм (гл. 30, ст. 2)<sup>10</sup>. Как видим, основным числом здесь является 12, тогда как 6 — его облегченный, а 24 — усиленный вариант.

Итак, доход монастыря в 24 модия золота — сказочно большое, но совершенное по своей символике количество, подчеркивающее не только исключительное богатство обители, но и совершенство пасторского служения Мефодия.

В-третьих, количество насельников обители в 70 человек, хоть и велико, но в принципе могло бы быть реальным. Круглое число не должно вызывать сомнений, так как ктиторы иногда устанавливали точное количество монахов в своем монастыре, ср. Типик Григория Пакуриана (гл. 6, ст. 1–2): „<...> я хочу, чтобы число монахов было в пределах пятидесяти, и еще игумен сверх этого числа, но украшенных всеми добродетелями и озаренных божьей благодатью. Я не желаю, чтобы было число меньше пятидесяти, а сверх пятидесяти, как говорилось, есть игумен. Я заклинаю последующих игуменов этого монастыря никогда не нарушать указанного их числа, но если вследствие смерти или по какой-нибудь другой основательной причине количество их уменьшится, тотчас пополнить их до установленного числа <...>“ [Арутюнова-Фиданян 1978, 86].

Трактовка формы **ОБИЛЕ** (при числе 70) в значении сравнительной степени противоречит не только грамматике, но и практике устанавливать точное число монахов. Ф. Томсон, конечно, прав, констатируя, что **ОБИЛЕ** является вариантной формой к **ОБИЛО** ‘много, в изобилии, щедро’, которым обычно переводятся греч. *πλουσίως* ‘богато, обильно’ и его синонимы. В данном контексте **ОБИЛЕ** следует понимать как ‘ровно, сполна’.

Несмотря на свою реалистичность, число 70 в данном контексте не реально, а символично — в этом убеждает анализ предыдущих двух сведений о монастыре Полихрон. В христианской традиции это число не только арифметически близко, но и функционально тождественно числу

<sup>10</sup> Цитируется по последнему русскому переводу [Арутюнова-Фиданян 1978, 107, 114].

72, которое также производно от 12 (х 6). Вариативность чисел 70 и 72 восходит, видимо, к той ветхозаветной схеме, когда из первоначальной группы людей в 72 человека отбирается более узкая группа в 70 человек: Моисей собрал 72 старейшины (по 6 из каждого колена Израилева), но лишь 70 из них были подведены к скинии собрания, а двое остались в стане (Чис 11.24–26). Таким образом, первоначально противопоставление этих чисел соотносилось с различием между призванными (72) и избранными (70), причем каждое из них обладало собственным преимуществом: 72 идеально, поскольку кратно 12, но зато 70 означает более строгий отбор и, как следствие, идеальное качество. Это породило вариативность близких чисел в иудейской традиции (где наблюдается тенденция к частичному замещению исходного 72 более строгим 70), наследованную затем христианами (предпочитающими число 72), что можно видеть на примере количества апостолов от 70-ти (точное число которых определяется в 70 или 72) [см.: Константин Польсков 2001, 107–108].

Соседство в тексте Жития чисел 24 (доход монастыря в модиях) и 70 (количество монахов) делает неизбежным вывод о том, что и последнее число использовано здесь не в реальном, а в символическом значении. Похожее соотношение символических чисел 24 и 72 представлено уже у Андрея Кесарийского, разделившего текст Апокалипсиса: „Настоящее сочинение мы разделили на двадцать четыре слова и семьдесят две главы по троичности существа — телу, душе и духу, двадцати четырех старцев, которыми, как подтвердится ниже, обозначается полнота благоугодивших Богу от начала до скончания века“ [Андрей Кесарийский 2007, 7].

Символическое сочетание чисел 72 и 24 используется также в Типике Григория Пакуриана: ктитор распорядился в день поминовения своего усопшего брата магистра Апасия, а в будущем и в день поминовения своей собственной кончины, раздавать бедным братьям во Христе 72 номисмы, а после окончания заутрени — 24 номисмы (гл. 21, ст. 1–4) [Арутюнова-Фиданян 1978, 105–106].

Подобное сочетание цифр присутствует в Библии: в третьей (четвертой) книге Ездры описывается, как Ездра вместе с пятью скорописцами, приняв Дух Божий, восстановил по памяти утраченное Священное Писание; в течение сорока дней были написаны 94 книги: 24 канонические и 70 сокровенных: „Написаны же были в сорок дней девяносто четыре

книги. И когда исполнилось сорок дней, Всевышний сказал: первые, которые ты написал, положи открыто, чтобы могли читать и достойные и недостойные, но последние семьдесят сбереги, чтобы передать их мудрым из народа; потому что в них проводник разума, источник мудрости и река знания“ (3 Езд 14.44–48). Следует обратить особое внимание на семантику числа 70, изложенную в последнем стихе.

Если приведенные аналогии верны, то в монастыре Полихрон можно было бы ожидать либо 70, либо 72 насельников (хотя в христианской символике эти числа функционально тождественны). Типик Григория Пакуриана свидетельствует о том, что игумен не включался в число монахов, так что в Полихроне общее число насельников, вместе с самим Мефодием, было 71. До идеального числа 72 не хватает одного, поэтому можно было бы предположить, что автор Жития молчаливо предполагал наличие в обители еще одного человека — Константина-Кирилла Философа. Но это не так (см. ниже).

Очевидно, что числа 70 и 24 в анализируемом фрагменте Жития являются усиленными вариантами числа 12 и несут на себе ту же самую — апостольскую — идею. При этом следует учесть композиционное значение этого эпизода в *Пространном житии Мефодия*: он разделяет повествования о хазарской и моравской миссиях, соответствуя в этом смысле рассказу о расшифровке Константином Философом еврейских и самаританских надписей на соломоновой чаше в *Пространном житии Константина-Кирилла* (гл. 13). Там сказано, что Константин в то время жил в Константинополе, пребывая в церкви, посвященной 12-ти Апостолам<sup>11</sup>. Учитывая структурный параллелизм обоих эпизодов, мы вправе рассматривать их как некоторое единство, и они в совокупности дают нам полный набор апостольских чисел: 12 (константинопольский храм Святых Апостолов, в котором жил Константин), 24 и 70 (монастырь Полихрон, в котором в то же самое время пребывал Мефодий).

<sup>11</sup> В самом Житии числительное не названо (указано: церковь Святых Апостолов), но храм действительно был посвящен 12-ти апостолам [Высоцкий, Беляев 2001, 100]. К тому же, в Евангелиях более 30 раз вместо слова *апостолы* употребляется слово *двенадцать*, так что синонимичность этих названий была самоочевидной уже в раннехристианское время [см.: Константин Польсков 2001, 105]. Гипотеза Ф. Дворника о том, что данное сообщение следует трактовать как преподавание Константина в патриаршей академии [Dvornik 1950; Dvornik 1970, 87–88], которая якобы предшествовала высшей школе для сирот (где учились и дети „варваров“), существовавшей позже при константинопольской церкви Святых Апостолов, привлекательна, но недоказуема [Lemerle 1971, 95–96, 184–185].

Такая ориентация Жития Мефодия на Житие Кирилла оказалась возможной потому, что во время написания первого (в порядке перечисления) произведения уже существовала идея о равноапостольной святости Кирилла и Мефодия. Мультипликация апостольских чисел в гл. 4 Жития Мефодия непосредственно ее отражает.

Более того, сопоставление указанных фрагментов пространных житий солунских братьев позволяет сделать еще несколько важных выводов:

1) в промежуток между хазарской и моравской миссиями Константин как мирской человек жил при соборной церкви, а монах Мефодий — в монастыре, что в совокупности покрывает обе разновидности церковной жизни, однако вторая обладает более высоким статусом;

2) если Константин после посольства к хазарам, перед тем как обосноваться при храме Св. Апостолов, встретился с императором, то Мефодий общался одновременно с императором и патриархом, которые и поставили его игуменом;

3) ранг Мефодия (игумен монастыря) значительно превосходит соответствующий ранг Константина, который, как следует из текста его Пространного жития, не стоял во главе церкви Св. Апостолов, а просто находился при ней;

4) превосходство Мефодия дополнительно выражено усиленными апостольскими числами (24 и 70) по сравнению с основным числом 12, ассоциируемым с Константином.

Во всем этом можно видеть стремление агиографа представить своего героя в качестве лидера даже по сравнению с братом. Однако наиболее значимый вывод состоит в том, что автор Жития Мефодия, видимо, хотел определенным образом отразить его книжно-лингвистическую деятельность в монастыре Полихрон.

Дело в том, что в соответствующем эпизоде Жития Константина-Кирилла рассказывается, как тот расшифровал еврейские и самаританские надписи на соломоновой чаше, оказавшиеся пророчествами о Христе. Если автор Жития Мефодия действительно хотел представить своего героя в более выгодном свете по сравнению с братом, то он должен был определенным образом среагировать на это сообщение и постараться показать выдающиеся лингвистические способности Мефодия. И они действительно показаны, но не эксплицитно, а в свойственной данному агиографу символической манере.

Следует обратить внимание на символическое использование чисел 72 и 70 в христианской традиции: а) 72 (или 70) народа, между которыми была разделена земля (Быт 10.2–31); б) 72 (или 70) языка, созданных Богом в результате вавилонского столпотворения (Быт 11.1–9); в) 72 избранных Моисеем старейшины Израиля, принявших Дух Божий и начавших пророчествовать, либо 70 старейшин (или 71, если мы учтем самого Моисея), подведенных к скинии завета (Чис 11.16–25); г) 72 (или 70) толковников, которые перевели с еврейского на греческий Септуагинту в течение 72 дней (Послание Аристея); д) 72 (или 70) апостола, посланных Иисусом проповедовать христианское учение (Лк 10.1); е) 72 главы, на которые разделил Апокалипсис Андрей Кесарийский; ж) 72 (или 71) книги, составляющие христианскую Библию (по подсчету Кассиодора) [Wermelinger 2006, 40 (и французское резюме на с. 293)].

Примечательно, что в этом культурном контексте регулярно повторяются определенные мотивы: 1) проявление Божественной воли как в размножении народов и языков, так и в преодолении этой множественности через овладение разными языками и перевод Библии с одного языка на другой; 2) пророчествование и проповедь в результате принятия особого духовного дара или поручения; 3) деятельность по устройению Священного Писания.

Совокупность этих мотивов и выявленный параллелизм с Житием Кирилла Философа позволяют думать, что упоминание числа 70 в Житии Мефодия является аллюзией на то, что в монастыре Полихрон был выполнен *перевод библейских книг на новый язык*.

Этот язык поддается отождествлению. Согласно Венедикту (Кантерсу), „<б>иблейская символика числа 70, с одной стороны, указывает на полноту и завершенность... с др. — употребляется как метафорическое определение всех языческих народов, населяющих землю. Использование этого числа в кругу учеников Христа отражает характер их миссии — проповедь язычникам<sup>12</sup>. Последний смысл прекрасно подходит к эпизоду Жития Мефодия, предваряющему описание моравского посольства солунских братьев, поскольку лишь славяне, в отличие от оппонентов обеих предыдущих миссий (монотеистов сарацин и хазар) могли рассматриваться в качестве язычников. При этом выявляется еще один смысловой контраст с соответствующим фрагментом Жития Константи-

<sup>12</sup> Цитируется по изданию [Константин Польсков 2001, 107].

на-Кирилла: в промежуток между посольствами к хазарам и мораванам Константин занимается еврейскими и самаританскими надписями (что соотносится с только что оконченной миссией), тогда как Мефодий посредством символического числа 70 ассоциируется с предстоящей миссией к „язычникам“<sup>13</sup>. Получается, что в данном случае языковая деятельность Константина обращена в прошлое, а Мефодия — устремлена в будущее (в чем также усматривается преимущество).

Примечательно, что в Житии Мефодия число 70 соотносено не с годовым доходом монастыря Полихрон (как могло бы быть), а с насельниками мужской обители, что автоматически ассоциирует их одновременно с 70 старейшинами Израиля, с толковниками Септуагинты (в названии которой зафиксировано числительное 70) и с апостолами от 70-ти. Переводом библейских текстов занималась вторая группа (письменно), а распространением христианского вероучения — третья (устно).

Предложенная трактовка способна объяснить, почему агиограф не ограничился одним апостольским числом 24 (при описании дохода монастыря), а добавил еще одно — 70 (при описании количества насельников): первое не столь явно соотносится с книжно-языковой деятельностью<sup>14</sup>, которую автор, повествуя о Мефодии, хотел подчеркнуть — в противовес сообщению Жития Константина-Кирилла о расшифровке еврейских и самаританских надписей на соломоновой чаше. С другой стороны, агиограф не мог обойтись и одним лишь апостольским числом 70: по сравнению с 12 оно могло бы восприниматься как указание на второстепенную, вспомогательную роль Мефодия (как апостолы от 70-ти могут восприниматься по сравнению с апостолами от 12-ти).

Итак, символический смысл сведений о монастыре Полихрон таков: название обители означает ее непосредственное подчинение императору

---

<sup>13</sup> Для византийцев негреческое население окрестных стран даже после крещения оставалось „варварским“ [см.: Иванов 2003]. С другой стороны, если мораване просили прислать им христианского учителя, то они, очевидно, не были до конца христианизированы, оставаясь в определенной степени „язычниками“ (разумеется, в нестрогом, нетерминологическом смысле), несмотря на принятие ими христианства. Эта точка зрения отражена в славянском Проложном житии Кирилла Философа: **по сѣль иде в мораву и многи набучи вѣровати хрестови** [Лавров 1930, 102].

<sup>14</sup> Греческий алфавит состоит из 24 букв, поэтому не исключено, что годового дохода монастыря Полихрон составлял по одному модулю золота на каждую букву греческого алфавита. Если это действительно так, что в этом монастыре каждая буква ценилась на вес золота.

либо патриарху; доход монастыря в 24 модия золота указывает на его несметное богатство, а также на совершенство пасторского служения и (с учетом алфавитной символики данного числа) греческой образованности игумена Мефодия; ровно семьдесят насельников намекают на равноапостольный статус героя повествования и его книжно-языковую деятельность по переводу библейских книг на славянский язык для проповеди среди „язычников“.

Все эти сведения появились в результате стремления агиографа, отталкиваясь от соответствующего эпизода Жития Константина-Кирилла, представить деятельность Мефодия как более значимую для истории славян по сравнению с деятельностью его младшего брата. Книжник решил прибегнуть к христианскому символизму, не желая слишком уж явно грешить против исторической действительности. Чтобы еще более возвысить своего героя, он представил императора и патриарха в качестве людей, считавших Мефодия достойным занятия должности архиепископа в каком-то неопределенном месте, „где есть нужда в таком муже“, а Мефодия — смиренным человеком, скромно отказавшимся от столь высокой должности.

Получается, что все сведения о монастыре Полихрон (название, доход и количество монахов) не имеют никакого отношения к реальной действительности, а отражают символическую реальность христианской культуры. В результате мы теперь знаем о Мефодии меньше, чем ранее, но зато лучше понимаем творческий метод автора его пространного жития.

## Прение римского папы Сильвестра I с раввином Замбрием и кирилло-мефодиевская традиция

Относительно недавно И. Шевченко показал, что автор Пространного жития Константина-Кирилла Философа был, вероятно, не византийцем, а представителем греческой колонии Рима [Ševčenko 1999], хотя и характеризовался византийским мировоззрением [Avenarius 1985]. Это делает еще более тесной связь великоморавской миссии солунских братьев (и древнейшей славянской книжности) с западными традициями.

Ниже речь пойдет об одной римской теме, подспудно присутствующей в текстах кирилло-мефодиевского цикла и избежавшей должного внимания исследователей. Она связана с еврейским по происхождению именем *Замбрий* (*Замврий*), которое несколько раз встречается в произведениях, посвященных славянским первоучителям.

Вот интересующие нас контексты<sup>1</sup>, расположенные в хронологической последовательности соответствующих произведений:

1. Служба Кириллу (2-й тропарь 4-й песни канона): **КОПИЕМЪ СЛОВЕСЬ ТВОИХЪ. ЯКО ЗАМБРИЮ. ПРОНЫЗЪЛЪ ЯСИ. МАДИКАНСЦЪИ ЕРЕСИ ПРЕЛОЖЬСА** [читай: **приложь са — С.Т.**] **ГОРЬКО. ТЕЛЕСЬНАДОГО ОБРАЗА ОТЪМЪТАЮЩЬСА** [читай: **отъмѣтающь са — С.Т.**] **ЯВЛЬШАГОСА** [читай: **явльшаго са — С.Т.**] **ВЪ ПЛЪТЬ ИИСУСА ЕВРЕИСКА.**

2. Проложное житие Кирилла: **И ПАКЫ ШТИДЕ НА СЪВЕРЬСКЮ СТРАНУ ВЪ КОЗАРЫ И ОУЧАШЕ ВЪРОВАТИ ВЪ ХРИСТА. И СТОРОШЕ СВѢТЪ ЖИДОВЕ, ХОТѢША И ОУБИТИ, НО НЕ ДАСТЬ ЕГО ИГЪМОНЪ. ДОНДЕЖЕ ОУПРИТЕ ЕГО, РЕЧЕ, НЕ ИМАТЕ ВЛАСТИ ПОГУБИТИ ЕГО. И СЪБРАШАСА** [читай: **събраша са — С.Т.**] **МНОЗИ ЖИДОВЪСТИИ ХИТРЕЦИ СЪ АГАРАНЫ НА НЬ. КЮРИЛЬ ЖЕ ЯДИНЪ ВШЕДЪ, ПОБѢДИ ВСА: АГАРАНЫ БО ЯКО БЪСОВЬСКИЯ СЛУГЫ ШБЛИЧИВЪ**

---

<sup>1</sup> Все они цитируются по изданию [Лавров 1930, 102, 103, 109]. Те же тексты напечатаны повторно [Теодоров-Балан 1934, 34–35, 38–39, 55].

оукори, жиды же тако божиин преступники посрами. и шви ѿ нихъ кръстишася [читай: кръстиша ся — С.Т.], друзии же изгнани безъ имѣнья. по семь иде в мораву и многи наоучи вѣровати христови и замбриа еретика молитвою оумори, иже наоучи оубити сватого.

3. Проложное житие Мефодия: **възвратившю ся меѳедию в константинь градъ, патриархъ же свати его епископа, посла въ мораву въ градъ каонъ и тоу многа створи чюдеса. замбри же нѣкто, родомъ козаринъ, а вѣрою еретикъ, нача противитися [читай: противити ся — С.Т.] меѳедию, хоула христовѣ вѣрѣ, и повелѣ князь моравьскыи быти сбороу. и собрася [читай: собра ся — С.Т.] жидовъ со замбриемь ꙗѳѣи; моужь. меѳедии же единъ прииде посредѣ ихъ. тако ополчишася [читай: ополчиша ся — С.Т.] хоулами на сватую вѣроу. меѳедии же тако изащень борець пророчьскыи и апостольскыи словесы, тако славень воинъ на обѣ роуцѣ стреламъ: на жиды же и на еретики, никакоже не погрѣшаше. и тако препрѣни быша ѿ меѳедия, створися [читай: створи ся — С.Т.] чюдо велико: замбрии оубо расѣдеса [читай: расѣде ся — С.Т.] а седислава пожре земля и въ прочихъ же възгорѣ огнь. и тако развѣгошася [читай: развѣгоша ся — С.Т.]. ради же быша христяне. и нарекоша и оуста христова.**

В связи с деятельностью солунских братьев имя *Замбрий* встречается и в более поздних славянских источниках, которые не несут новой информации, кроме одной детали: в восточнославянском тексте середины XVII века, переписанном с более раннего среднеболгарского оригинала, Замбрий назван хазарским каганом (**зѣбра когана козарскаго**) [Лавров 1930, 104; Теодоров-Балан 1934, 45].

Относительно личности Замбрия, фигурирующего в произведениях кирилло-мефодиевского цикла, было высказано четыре предположения, согласно которым это:

а) дикое животное — зубр [Григорович 1865, 259, прим. 16 и 24], что по праву считается филологическим курьезом;

б) ветхозаветный персонаж — Замбрий, начальник израильского поколения Симеонова, которого Финеес, сын Елеазара, пронзил копьем вместе с мадианитянкой Хазвой за отпадение от Господа и почитание языческих богов [Горский 1865, 275–276; Jakobson 1985; Верещагин 2001, 374–375];

в) раввин Замбрий, выступивший против римского папы Сильвестра I и упоминаемый в этой связи византийской Хроникой Георгия Амартола [Бодянский 1855, 70–73; Теодоров-Балан 1934, 36; Куев 1985, 35–36; Иванова 1986, 514–515];

г) раввин Исаак га-Сангри — хазарский мудрец и легендарный автор несохранившейся *Книги о верах*, которая якобы легла в основу реального произведения Иуды га-Леви, известного под названием *Кузари* и рассказывающего о религиозной полемике иудейских мудрецов Хазарии с христианскими и исламскими оппонентами; поскольку об аналогичной полемике, но только с христианской точки зрения, рассказывается в Пространном житии Константина-Кирилла Философа, то возникло предположение о том, что в обоих случаях речь идет об одних и тех же событиях, следовательно, иудейское и христианское повествования сопоставимы и могут взаимно дополнять друг друга; согласно этой гипотезе, имя *га-Сангри* (*Сангри*) могло преобразоваться в *Замбрий* [Кочев 1988; ср.: Трендафилов 1999, 47].

Чтобы лучше понять приведенные выше контексты, охарактеризуем их источники. В церковнославянской традиции известны три службы, посвященные Константину-Кириллу Философу (полагаются на 14 февраля):

1) „первая“ служба, написанная по-гречески вскоре после смерти славянского первоучителя (869 г.) в соответствии со Студийским уставом, но известная лишь в церковнославянской версии по более чем 20 спискам XII–XVII веков<sup>2</sup>;

2) „вторая“ служба, составленная в соответствии со Студийским уставом и известная по двум спискам XIV–XV веков (из которых опубликован лишь один), тоже восходит к раннему времени, но обстоятельства ее создания остаются неясными [Ангелов 1957]<sup>3</sup>;

3) сербская служба, написанная на основании Солунской легенды в соответствии с Иерусалимским уставом, вероятно, в XVI веке и известная в единственном списке не ранее третьей четверти XVII века [Иванова 1992].

---

<sup>2</sup> О службе см. [Мирчева 2001; Попов 2003]. См. также новейшую литературу с библиографическими дополнениями [Крысько 2005; Темчин 2007а; 2007б; Крысько 2007; 2008а; 2008б; 2009а; 2009б; 2009в; 2009г; 2010; Мирчева 2010].

<sup>3</sup> Об отличии данной службы от предыдущей см. [Стойкова 2000].

Интересующий нас тропарь входит в состав канона „первой“ службы Кириллу и представлен почти во всех известных ее списках (его отсутствие в одном списке объясняется вторичным сокращением гимнографической композиции)<sup>4</sup>. Таким образом, это песнопение относится к древнейшему ядру Службы.

Смысл цитированного выше тропаря таков: „Копием словес своих ты — словно Замбрия, примкнувшего к мадианской ереси — безжалостно пронзил того, кто отверг телесный образ явившегося во плоти Иисуса Еврейского“ [ср.: Крысько 2009в, 7]. Существует несколько мнений относительно того, какие именно события из жизни Константина-Кирилла имеет в виду данный тропарь:

1. Наименее вероятно гипотеза о том, что здесь говорится о победе славянского первоучителя над монофизитами в споре о воплощении Бога-Слова [Нихоритис 1990, 94], поскольку подобный спор по другим источникам неизвестен.

2. Отождествление мадианитян с арабским племенем породило предположение о том, что содержание тропаря соотносится с сарацинской либо хазарской миссией Константина [Лавров 1928, 106; Naumow 1985, 137, ргзуріs 18]. С таким отождествлением трудно согласиться, поскольку мадианитяне и арабы традиционно возводятся к разным сыновьям Авраама — Мадриану и Измаилу соответственно: Мадриан (в еврейском произношении — Midian) был рожден от Хеттуры (Быт 25.1–4), и мадианитяне лишь в обобщенно-типологическом смысле и всего однажды названы в Библии измаильтянами (Суд 8.24)<sup>5</sup>, т.е. потомками Измаила, родившегося от Авраама и египтянки Агари, служанки Сары (Быт 16.1–15), и традиционно считавшегося родоначальником („северных“) арабов.

3. Наиболее вероятно мнение [Горский 1865, 275–276; Воронов 1877, 148 и след.; Теодоров-Балан 1934, 62–63; Jakobson 1985, 182; Верещагин 2001, 374–275], согласно которому тропарь описывает победу Константина в споре с низложенным константинопольским патриархом Иоанном VII Грамматиком (837–843), идейным главой иконоборцев, выступавших против поклонения иконам, в частности тем, на которых представлен телесный образ Спасителя<sup>6</sup>. Этот диспут описан в гл. 5 Пространного жи-

<sup>4</sup> См. сравнение структуры многих списков [Райков 1969; Мирчева 2001, 271–275].

<sup>5</sup> Подробнее см. [EJ, t. 11, col. 1505–1507].

<sup>6</sup> О роли христологической догматики в сочинениях иконопочитателей, направленных против иконоборчества, см. [Острогорский 1927; Живов 2002, 40–69].

тия Константина-Кирилла, где иконоборческий патриарх выступает под презрительной кличкой *Анний*, данной Иоанну Грамматику его противниками [Флоря 2000, 214]. Для нашей темы совершенно не важно, что историчность описанного в Житии диспута сомнительна<sup>7</sup>.

Несомненно, что победа Константина над Иоанном Грамматиком сравнивается с победой Финееса над Замбрием, описанной в Библии. Об этом говорит наличие в тропаре: а) имени *Замбрий*; б) образа *пронзающего копьём*; в) упоминания о *мадианской ереси*.

Содержание библейского рассказа (Чис 25.1–18) таково: Живя в Ситиме, израильтяне осквернили себя тем, что начали блудодействовать с моавитянками и приносить вместе с ними жертвы их богу Ваал-Фегору. Разгневавшись, Господь наслал на израильтян проказу и приказал Моисею публично казнить предводителей народа. Израильский начальник Замбрий [еврейское звучание имени — Zimri; греч. Ζαμβρί; лат. Zambri] усугубил нанесенное Господу оскорбление тем, что привел в свой дом родовитую мадианитянку Хазву на виду у Моисея и всех израильтян, когда те оплакивали проказу. В порыве ревности к Господу, Финеес вошел в шатер Замбрия и пронзил копьём обоих — израильского начальника и приведенную мадианитянку. Тем самым гнев Господний был отведен от израильтян, проказа окончилась, но успела поразить 24.000 человек. За заслуги перед Господом и израильским народом Финеесу был дарован завет вечного священства.

Ревность к Господу, выказанная Финеесом, стала легендарной и неоднократно упоминается в Священном Писании (Пс 105.28–31; 1 Мак 2.26, 54; 4 Мак 18.12). Библейский рассказ был дополнительно развит в Аггаде, так что в еврейской традиции Финеес превратился в символ ревностной защиты Господа, а Зимри стал олицетворением злейшего мятежника, восставшего на Господа и его Тору [EJ, t. 16, col. 1026–1027]. Цитированный славянский тропарь, ассоциируя патриарха Иоанна Грамматика с Замбрием, автоматически соотносит Константина-Кирилла Философа с Финеесом.

Кроме помещаемых в Прологе двух кратких житий, известных как *Успение Кириллово* [Бабалиевска 2003в] и *Успение Мефодиево* [Иванова 2003в] (наиболее вероятная их датировка — начало XIII в.), в церковно-славянской традиции известно еще три проложных жития солунских

<sup>7</sup> О его литературных источниках см. [Верещагин 1997, 210–217].

братьев. Первое из них, Проложное житие Мефодия (часто неточно называется Проложным житием Кирилла и Мефодия, полагается на 25 августа), существующее в 7 списках XIV–XIX веков и предположительно восходящее к великоморавской или раннеболгарской литературе [Бабалиевска 2003б], не упоминает интересующего нас имени *Замбрий*. Другие два — Проложное житие Кирилла и Проложное житие Мефодия — возникли позже первого и содержат пассажи, цитированные в начале статьи. Существует мнение о том, что оба жития написаны в связи с оформлением славянского Пролога, возникшего не ранее рубежа XI/XII веков (однако интересующие нас тексты появляются лишь в пространной редакции Простого пролога, предположительно составленной в конце XII века). Альтернативные датировки приводятся ниже.

Проложное житие Кирилла (полагается на 14 февраля), насчитывающее более 80 списков XIV–XIX веков, иногда датируется второй половиной XI века [Бабалиевска 2003а; см. также: Гнатенко, Бабалиевска 1998]. Цитированный выше фрагмент произведения описывает прение славянского первоучителя с иудеями и мусульманами, состоявшееся во время хазарской миссии, известной также по Пространному житию Константина-Кирилла (гл. 9–11). Интересно, что Проложное житие сообщает о покушении соперников на жизнь героя во время хазарской миссии, тогда как Пространное житие (гл. 6) рассказывает о неудачной попытке его отравления во время предыдущей, сарацинской миссии<sup>8</sup>. По сообщению Проложного жития, Константин расправился с хазарским еретиком Замбрием, подстрекавшим убить его, на расстоянии — будучи уже в Моравии и действуя одной лишь молитвой: **по семь иде в мораву и многи наоучи вѣровати христови и замбрия еретика молитвою оумори, иже наоучи оубити святого.**

Проложное житие Мефодия (полагается на 11 мая), получившее значительное распространение (известно почти 150 списков XIV–XVIII вв.), некоторые исследователи датируют концом эпохи византийского владычества в Болгарии либо XIII–XIV веками [Николова С. 2003а]. Этот текст также сообщает о прении Константина с иудеями в Хазарии, однако спор с хазарским еретиком Замбрием соотносит с одним лишь Мефодием

<sup>8</sup> Рассказ Пространного жития о попытке отравления святого считается агиографическим штампом [см.: Vavřínek 1963, 59].

и помещает в контекст великоморавской миссии — дискуссия проходит в присутствии моравского князя, создавшего по этому поводу собор.

В конце интересующего нас пассажа Замбрий упоминается вместе с неким Седиславом. Р. Якобсон идентифицирует последнего с хорватским князем Здеславом, который происходил из детронированной династии и в 878–879 годах предпринял неудачную попытку закрепиться в Далмации, опираясь на византийскую поддержку, но был побежден Бранимиром, что якобы было на руку Мефодию [Jakobson 1985, 182–185]. Ученый предположил, что: а) фраза **ЗАМЪБРИИ ОУБО РАСЪДЕСА А СЕДИСЛАВА ПОЖРЕ ЗЕМЛА И ВЪ ПРОЧИХЪ ЖЕ ВЪЗГОРЪ ОГНЬ** основана на библейском рассказе о Дафане и Авироне (Чис 16.31–35): „...расселась земля под ними; и разверзла земля уста свои, и поглотила их и дома их, и всех людей Кореевых и все имущество... и вышел огонь от Господа и пожрал тех двести пятьдесят мужей, которые принесли курение“ (о возгорании огня в людях ср. также Чис 11.1); б) рядом с именем Седислава имя *Замбрий* появилось вторично — оно было проставлено вместо слова **ЗЕМЛА** (которое могло быть написано сокращенно в виде **З**) благодаря фонетическому созвучию.

Образ хазарского еретика Замбрия, действовавшего в Хазарии (Проложное житие Контантина) либо в Моравии (Проложное житие Мефодия), явно не соотносится с израильским начальником, пронзенным копьем Финееса, и потому был признан вторичным по отношению к образу Замбрия из рассмотренного нами тропаря:

„Так ветхозаветная аллюзия в последовании на Успение Кирилла отразилась в агиографии: писатели проложных житий восприняли ее как сообщение о событии, действительно имевшем место (хотя в гимнографическом тексте есть союз ирреальности: **яко замбриѣ**). Несмотря на яркую образность чтения из Пролога на память Мефодия, — чего стоит один только образ славного воина, стреляющего с обеих рук! — истолкование текста выявляет его вторичность, а отсюда следуют и все дальнейшие выводы“ [Верещагин 2001, 375].

Это вполне традиционная точка зрения [ср.: Петканова-Тотева 1969, 83–84], восходящая в конечном счете к предположению В.И. Григоровича о том, что рассказ Проложного жития Мефодия о Замбрии возник по недоразумению, в результате ошибочного толкования рассмотренного нами тропаря из Службы Кириллу [Григорович 1865, 265, прим. 16].

Для проложных житий исследователи предполагают связь с иным персонажем — раввином и волхвом Замбрием (греч. Ζαμβροῆς), побежденным в прении римским папой Сильвестром I (314–335). Этот диспут с разной степенью подробности описан в следующих источниках, в разное время переведенных на славянский язык:

а) в Пространном житии Сильвестра, написанном по-латыни и переведенном сначала на греческий, а с греческого — на славянский (древнейший восточнославянский список датируется XIV веком<sup>9</sup>; несколько сокращенная версия того же перевода опубликована по Великим Минеям Четым, текст читается на 2 января [ВМЧ, январь 1–6, 76–132]); известна также старобелорусская версия этого произведения, содержащаяся в рукописной минее четъей 1669 года<sup>10</sup>;

б) в Пространном житии Сильвестра авторства Иоанна Зонары (первая половина XII в.), которое известно преимущественно в южнославянской традиции (инципит: *Честнии убо и боговиднии апостоли...*) и было переведено в XIV веке на Балканах в составе так называемого Студийского собрания гомилий [Юфу 1970, 323–324];

в) в Проложном житии Сильвестра [ВМЧ, январь 1–6, 77; Пономарев 1898, 5–6; Абрамович, Майков 1917, 295–296; Павлова, Желязкова 1999, 121; Велев 2004, 77 об.–78; Десподова 2006, 212–213] и Проложном чуде св. Сильвестра [ВМЧ, январь 1–6, 78–79; Пономарев 1898, 6–7], текст которых, заимствованный из славянского Пролога, вошел в Великие Минеи Четъи (2 января);

г) в Хронике Георгия Амартола [Истрин 1920, 334–338; Матвеевко, Щеголева 2006, 508–516], где изложение событий значительно сокращено по сравнению с Пространным житием; в составе Хроники рассказ о прении Сильвестра с иудеями и их предводителем Замбрием вошел в Летописец Еллинский и Римский [ЛЕР, т. 1, с. 284–287], откуда в начале XVI века попал в Русский хронограф, где был изложен конспективно [ПСРЛ, т. 22/1, с. 265–266; т. 22/2, с. 85–86].

Предположение исследователей о тождественности Замбрия проложных житий солунских братьев с соперником папы Сильвестра подтверждается тем, что при написании этих славянских произведений

<sup>9</sup> Содержится в сборнике житий Российской национальной библиотеки, собр. М.П. Погодина, № 716, л. 49в–68г [см.: Творогов 1990, 219].

<sup>10</sup> Рукопись Библиотеки им. Врублевских Академии наук Литвы, F 19–82, л. 293 об.–296 об. См. описание [Добрянский 1882, 131–144].

было использовано Проложное чудо св. Сильвестра. Текст его приводим ниже по Великим Минеям Четвым:

по крѣщеніи великаго константина слобухъ бѣ всемъ еллинѣмъ и жидомъ, іако затворитиса къ мирницамъ ѿ и жидовьскимъ цркваѣ, || хртіаномъ же во всяко мѣсте съзѣати цркви въ славу стѣа трца. и прійдоша жидовѣ на селивѣстра, да са с нимъ пратъ прѣ црельмъ. бѣ жидовѣ р̄ и к̄, добръ ѡмѣющій законъ. первоѣ црѣа ѡкориша, іако прельщена селивѣстрѣ, потомъ на селивѣстра и на х̄а хвалъ глѣючи. стѣа же, іако изашень въ инъ, бѣгосны мѡу и стѣа прѣркъ прореченіа, ѡже ѡ хвѣ пришествіи, аки прашею на ѡвѣ рѡцѣ бѣашеть ѡ: еллины, іако бѣсшвѣскыя рабы, жиды же, аки ѡпадоша славы бжїа. и не возмогша вси противити емъ. замбрїи же повелѣ цркви привести вшлѣ, чдѣ дѣа, и рече: азъ ѡубо слшвѣ бжїимъ ѡумрѣтвю егѣ, егѣ ты, селивѣстре, прею, не сътворіши. селивѣстръ же рече: нѣ ми повелѣно хмѣ живштинѣ ѡумрѣвати, но члѣки заблѣшаа на пѣть истинный наставлати. приведен же бѣсть вѣла къ црѣю, и всемъ мношвѣ сшешоуа, замбрїи же нѣкое діавольское рече слово въ ѡхо быкоу, и падъ быкъ, ѡумрѣ. жидови и еллины прашахѣ ѡубити селивѣстра. селивѣстръ же, вшѣ на столпѣ, помаваше, вела млчати. молчанію же бѣшъ, || рече селивѣстръ: повелі, црѣю, да егѣ быка ѡморилъ, тогѣ и жива створї. замбрїи же рѣ: никтѣже ѡ члѣкъ можѣ створити жива: аще ли ты сегѣ ѡживиши, то мы вси крѣтимса. селивѣстръ рече: во имѣа ѡца и сна и стѣа дх̄а. и емъ быка за ѡухѣ, постави жива. тогда повелѣ црѣ жидомъ крѣтитиса, не хотѣщаа мечемъ погѣби. мнози же боаре, видѣвшѣ чѣдо, крѣтишаса с дома своими, а еллинскыя цркви и зождоша ѡгнемъ. имѣнїа жидовьскаа даша селивѣстрѣ. селивѣстръ же многи цркви съзѣа и многи ѡ еллинѣ крѣтивъ, к гѣ ѡидѣ.

Текстологическая история этого памятника специально не изучалась [ср.: Pereswetoff-Morath 2002, 123], но относительно нее можно сделать некоторые предварительные замечания. Греческий оригинал данного текста неизвестен: аналогичные византийские произведения [ВНГ, t. 2, р. 241, № 1634f; ВНГ NA, 192, № 1634fb] отличаются от славянского; просмотр греческих хроник, которые были так или иначе известны в славянском мире (имеются в виду хроники Георгия Амартола, Георгия Синкелла, Иоанна Зонары, Иоанна Малалы и Константина Манасии), не выявил непосредственного источника. В греческом Менологии Василия [PG, t. 117] и в Константинопольском синаксаре [AS P] этого произведения нет, отсутствует оно и в древнейшей редакции славянского Пролога (так называемом славянском Синаксаре), насколько можно судить по четы-

рем опубликованным спискам [Абрамович, Майков, 295–296; Павлова, Желязкова 1999, 121; Велев 2004, 77 об.–78; Десподова 2006, 212–213].

Кроме того текста Проложного чуда св. Сильвестра, который приведен выше по Великим Минеям Четым, в церковнославянской рукописной традиции известен также особый вариант этого произведения, где концовка значительно расширена за счет включения более подробного по содержанию фрагмента из Хроники Георгия Амартола. Именно этот расширенный вариант содержится в ранних восточнославянских рукописях, относящихся к краткой редакции Простого пролога<sup>11</sup>: в Лобковском прологе 1262 года<sup>12</sup> и в прологе первой половины XIV века Библиотеки Российской АН в Санкт-Петербурге, Основное собр., № 4.9.20 (Финл. 21)<sup>13</sup>.

Хотя указанные выше списки относятся к краткой редакции Простого пролога, тем не менее расширение первоначального текста Проложного чуда св. Сильвестра за счет включения фрагмента из Хроники Георгия Амартола следует связывать с выработкой пространной (2-й) редакции, которую специалисты характеризуют так:

„Весь житийный материал подвергся решительным изменениям: многие памяти выброшены или перенесены на другое число, введены новые святые, прежние краткие жития расширены вставками или заменены новыми, более подробными. В этих изменениях составители 2-й редакции руководствовались преимущественно славянскими минеями. <...> Во 2-ю редакцию вошли краткие жития славянских святых — Жития Константина (Кирилла) и Мефодия, Людмилы и Вячеслава Чешских. <...> Исследование текстов 2-й редакции и ее русских житий позволяет предположить, что местом ее составления был Туров, а временем — конец XII в.“ [Фет 1987, 378–379].

Если последняя датировка верна, то первичная (нераспространенная) славянская версия Проложного чуда св. Сильвестра должна была попасть в Пролог уже после перевода этой книги на славянский язык

<sup>11</sup> О редакциях славянского Простого пролога см. [Фет 1987; Чистякова 2008а; Лосева 2009, 80–128].

<sup>12</sup> Рукопись Государственного исторического музея в Москве, собр. А.И. Хлудова, № 187, л. 117–118 [СК XI–XIII, 199–200 (№ 177); СК XIV, 568 (№ 177)]. Отождествление текста произведено по иллюстративным примерам словарных статей **БОГОНОСЬНЫИ**, **БЫКЪ**, **КОУМИРЬНИЦА** в издании [СДЯ XI–XIV].

<sup>13</sup> См. описание рукописи [СК XI–XIII, 313–314 (№ 377); СК XIV, 583 (№ 377); Бубнов, Лихачева, Покровская 1976, 49–56 (Чудо св. Сильвестра — на л. 24–24 об.)] и публикацию [Widnäs 1966, 47 (f. 56 = л. 24), 52 (f. 66 = л. 24 об.)].

(начало XII в.), но ранее составления пространной редакции (конец XII в.), т.е. примерно в середине XII века. При этом следует иметь в виду, что в пространной редакции Простого пролога есть тексты — Мучение св. Вита, положенное на 16 мая [Mareš 1973] — отсутствовавшие в греческом синаксаре и связанные с западнославянской (точнее, чешской) традицией [см.: Турилов 2000а, 22].

В любом случае Проложное чудо св. Сильвестра возникло раньше двух проложных житий солунских братьев, где обнаруживаются три мотива, заимствованные из первоначальной (нераспространенной) версии этого источника:

1) **стѣль же, ꙗко изащень въѣнъ, бѣгоснѣ мѡу и стѣ прѣркъ прореченїа, ꙗже ѡ хѣтѣ пришествїи, ꙗкы прѣщю на ѡбѣ рѣцѣ въѣшетъ ꙗ: ѡллины, ꙗко бѣсовьскыа рабы, жиды же, ꙗки ѡпадоша славы бѣїа;** ср. Проложное житие Кирилла: **кюриль же єдинъ вшелъ, побѣди вса: агараны бо ꙗко бѣсовьскыа слугы шбличивъ оукори, жиды же ꙗко божии преступники посрами;** Проложное житие Мефодия: **мефедии же ꙗко изащень борець пророчьскыи и апостольскыи словесы, ꙗко славень воинъ на обѣ роуцѣ стрелая: на жиды же и на єретики, никакоже не погрѣшаше;**

2) **жидови и єлліны прашахѹ оубїти селивестра,** ср. Проложное житие Кирилла: **и створше свѣтъ жидове, хотѣша и оубити;**

3) **мнози же боѡре, видѣвшє чюдо, крѣтишася с дома свойми, ꙗ єллиньскыа цркви изожгоша ѡгнемъ. имѣнїа жидовьскыа даша селивѣстрѹ,** ср. Проложное житие Кирилла: **и шви ѡ нихъ крѣстишася, друзии же изгнани безъ имѣнїа;** Проложное житие Мефодия: **въ прочихъ же възгорѣ шгнь.**

Нельзя не заметить, что мотивы одного и того же литературного источника — Проложного чуда св. Сильвестра — изложены так, чтобы одни и те же слова не повторялись в Проложном житии Кирилла и в Проложном житии Мефодия. Так, в первом говорится об обличении бесовских слуг и Божиих отступников, а во втором представлен образ воина, стреляющего с обеих рук, хотя в исходном источнике эта информация объединена в рамках одного предложения. Подобным образом в первом проложном житии упоминается о крещении и отнятом имени неверных, а во втором — об уничтожающем огне, хотя в источнике эти мотивы сопологаются. Несомненно, что расподобление славянских житий про-

ведено сознательно, что возможно лишь в том случае, если Проложное житие Кирилла и Проложное житие Мефодия были созданы одним автором и одновременно<sup>14</sup>. При этом автор не цитирует дословно пассажи из Проложного чуда св. Сильвестра, а лишь пересказывает их.

Некоторые детали проложных житий славянских первоучителей говорят о том, что их автор был знаком не только с Проложным чудом св. Сильвестра, но и с более подробным изложением соответствующих событий:

а) **и повелѣ князь моравьскыи быти сбороу** (Проложное житие Мефодия), тогда как в Пространном житии Сильвестра рассказывается о том, что Константин Великий был инициатором и председателем собора, на котором состоялось прение римского папы с иудеями и их предводителем Замбрием;

б) **кюрилъ же єдинъ вшедъ, побѣди вса** (Проложное житие Кирилла); **мефедии же єдинъ прииде посредѣ ихъ** (Проложное житие Мефодия), тогда как Пространное житие Сильвестра сообщает, что в ответ на предложение двенадцати иудейских мудрецов выставить против них двенадцать христианских полемистов Сильвестр вызвался единолично вести спор, заявив: „Мы не на множество людей надеемся, но на единую милость Божию уповаем, ибо един тот, которому мы говорим: Восстани, Господи, суди судом своим!“ (ср. Пс 34.23 и 73.22).

Итак, Замбрий, упоминаемый в Службе Кириллу, и Замбрий, фигурирующий в двух проложных житиях солунских братьев, являются разными персонажами. Хронологически первое произведение старше последних, поэтому создается впечатление, что автор проложных житий, знакомый со Службой Кириллу, не опознал в Замбрии библейскую личность, но вспомнил об ином Замбрии — мудреце, спорившем с папой Сильвестром — и потому использовал тексты, посвященные этому иерарху, при написании проложных житий славянских первоучителей. На первый взгляд кажется, что связь кирилло-мефодиевских текстов с библейским Замбрием первична, а с агиографическим Замбрием — вторична.

Однако можно показать, что автор Пространного жития Константина-Кирилла Философа при написании своего произведения, возникшего

<sup>14</sup> Тем самым подтверждается правота А.Д. Воронова, впервые высказавшего такое мнение, с которым не согласны некоторые современные исследователи [см.: Николова С. 2003а, 355].

ранее 882 года [Devos, Meuvaert 1955], имел в виду Пространное житие папы Сильвестра — причем именно ту его часть, которая теснейшим образом связана с раввином Замбрием.

Вспомним известный диалог императора Михаила III с Константином (гл. 14) перед отправкой последнего в Моравию (цитируется по русскому переводу):

И цесарь, собрав собор, призвал Константина Философа, дал знать ему об этом деле и сказал: „Философ, знаю, что ты утомлен, но подобает тебе туда идти, ибо дела этого никто совершить не может, только ты“. Отвечал Философ: „Тело мое утомлено, и я болен, но пойду туда с радостью, если есть у них буквы для их языка“. И сказал цесарь ему: „Дед мой, и отец мой, и иные многие искали их и не обрели, как же я могу их обрести?“ Философ же сказал: „Кто может записать на воде беседу и (кто захочет) прослыть еретиком?“ Отвечал же ему снова цесарь с дядей своим Вардой: „Если захочешь, то может тебе дать (их) Бог, что дает всем, кто просит без сомнения и открывает стучащим“. Пошел же Философ и по старому обычаю стал на молитву и с иными помощниками. И вскоре открыл ему их Бог, что внимает молитвам рабов своих, и тогда сложил письмена, и начал писать слова Евангелия: „В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог“ и прочее [Флоря 2000, 167].

Интерпретация ответа Философа „Кто может записать на воде беседу и (кто захочет) прослыть еретиком?“ затруднительна. В церковнославянском тексте эта фраза выглядит так: **и кто может на водѣ бесѣды писати и иеретическо имѣ себѣ обрѣсти**<sup>15</sup>. Все множество предложенных объяснений<sup>16</sup> этой загадочной фразы можно свести к двум основным: а) этими словами Константин высказал императору опасения по поводу того, что изобретение славянского алфавита может быть сочтено (византийскими епископами, противниками славянской письменности) за еретическое нововведение, тем самым прося императора поддержать своим авторитетом создание славянской азбуки; б) общий смысл фразы таков: если проповедь христианства не будет закреплена средствами письменности, то она либо не приведет к успеху, либо будет превратно истолкована и в конце концов породит ересь. Вторая интерпретация основана на том, что греческое выражение *καθ' ὕδατος* или *ἐν ὕδατι γρά*

<sup>15</sup> Цитируется по Загребскому списку 1469 года [Климент Охридски 1973, 104].

<sup>16</sup> См. обзоры мнений по этому вопросу [Лавров 1928, 40–41; Дуйчев 1963, 113–115; Флоря 2000, 246, прим. 10; Butler 1995, 377–378].

φειν (досл.: ‘писать на воде’) означает ‘прилагать напрасные усилия, делать бесполезную работу, предпринимать что-либо невозможное’.

Как известно, представленные в агиографии диалоги являются не стенографической записью реальных бесед, а результатом творчества агиографа, отражающим его собственное понимание того, как должны были проходить разговоры героев его повествования. Поэтому интересующую нас фразу Константина следует рассматривать в контексте агиографической беседы. Однако при таком подходе оказывается, что ни одно из предложенных толкований не дает связного диалога. Для наглядности подставим эти толкования (помечены звездочкой) в текст беседы, чтобы воочию убедиться в их чужеродности по отношению к контексту:

Вариант 1	Вариант 2
<p>– ...но пойду туда с радостью, если есть у них буквы для их языка.</p> <p>– Дед мой, и отец мой, и иные многие искали их и не обрели, как же я могу их обрести?</p> <p>– *Изобретение славянского алфавита может быть принято за ересь.</p> <p>– Если захочешь, то может тебе дать (их) Бог, что дает всем, кто просит без сомнения и открывает стучащим.</p>	<p>– ...но пойду туда с радостью, если есть у них буквы для их языка.</p> <p>– Дед мой, и отец мой, и иные многие искали их и не обрели, как же я могу их обрести?</p> <p>– *Если проповедь христианства не будет закреплена средствами письменности, то она будет тщетной либо породит ересь.</p> <p>– Если захочешь, то может тебе дать (их) Бог, что дает всем, кто просит без сомнения и открывает стучащим.</p>

Иную интерпретацию подсказывает Пространное житие папы Сильвестра, в котором подробно рассказывается, каким именно словом Замврий убил свирепого быка. Вот этот фрагмент в русском изложении:

...Замврий отвечал: „Хочу доказать силу нашего Бога, ибо если я пошечу быку на ухо, то он тотчас издохнет. Ибо смертное существо не может стерпеть имени Божия и не может остаться в живых, кто услышит сие имя. И наши отцы, когда быки были приводимы для жертвоприношения, говорили то имя в уши быков и те тотчас же падали с громким ревом и издыхали, будучи, таким образом, готовыми для жертвоприношения.“

Сильвестр возразил: „Но если это имя, по твоим словам, убивает всякого, кто его слышит, как же ты узнал его?“

Замврий отвечал: „Тебе нельзя знать эту тайну, потому что ты — враг нам.“

Когда Замврий дал такой ответ, царь [Константин Великий — С.Т.] сказал ему: „Если ты не хочешь открыть этой тайны епископу, то открой ее нам, ибо поистине это дело сомнительное, если только не предположить, что то имя можно узнать, прочитав, как оно написано где-нибудь“.

Замврий отвечал: „Ни кожа, ни хартия, ни дерево, ни камень и ничто иное не может содержать в себе начертания онаго имени, ибо тотчас же и сам пишущий и то, на чем пишется, погибают“.

„Скажи же, — заметил царь — как сам ты узнал его? ибо нельзя узнать его, если оно не передается в словах, не начертывается в письмени?“

„Я, царь, — отвечал Замврий — семь дней постился, потом в новую серебряную умывальницу налил чистой проточной воды и стал молиться; тогда невидимым перстом на воде написаны были слова, которые и сделали мне известным имя Божие“ [Дмитрий Ростовский 1904, 135–136].

В славянской версии Пространного жития Сильвестра последняя фраза Замбрия выглядит так:

**сѣмь днѣи поста са пребѣи, и по сихъ же въ нове роукомыи сребранѣ, в ней не бѣ никтоже оумывалъ са, вълъана же бѣ ѿ источника в' ню вода, и едаже бѣ наполнена, блгословлена бѣ, и по сихъ же на тои водѣ перьстѣ написано бѣ, и тако же има бжїе навькоухъ, молча доушею, и тако ѿ часа перваго днѣ даже и до вечера писаше на водѣ, и едва възмогахъ в персѣ таино възпрїати<sup>17</sup>.**

Далее рассказывается о том, что, убив быка именем своего Бога, Замврий признал, что оживить его подобным образом невозможно. Сильвестр же воскресил быка словом, призвав себе в помощь Иисуса Христа, способного умерщвлять и оживлять, поражать и исцелять. Тем самым не на словах, а на деле было доказано, что Христос есть истинный Бог, а Замврий — еретик, ибо **нѣкое дїавольское рече слово въ ѹхо быкоу**, как сказано в славянской версии Проложного чуда св. Сильвестра.

В приведенном выше фрагменте Замврий разговаривает с императором Константином Великим о том же самом, о чем Константин Философ беседует с императором Михаилом перед моравской миссией, а именно

<sup>17</sup> Ср. соответствующий фрагмент южнославянского перевода XIV века Пространного жития Сильвестра авторства Иоанна Зонары по ресавскому списку 1483 года Мардария Рьльского, хранящемуся в Рьльском монастыре, № 4/5 (л. 411–411 об.): **ѡзь рѣ црю на днѣ сѣдмь постомь оупразнї се . та же леканя сребрьна нова, ѡ никто ѡще потребова, воды ѿ иѣсточника наплнши се . и водѣ благословивши се, писмена въ нѣи начрѣташе, прѣстѣ нѣкий, име бжїе оупразнївши се набувающа помѣсль.**

— о том, как найти ту информацию, которую обычному человеку узнать невозможно. Причем содержание первого разговора дает ключ к разгадке смысла фразы второго диалога: **и кто может на водѣ бесѣдѣ писати и иеретическо имѣ себѣ обрѣсти** — это Замбрий смог сделать так, чтобы на воде было записано сокровенное имя Бога, которое оказалось еретическим (с христианской точки зрения).

Преимущество этой интерпретации состоит в том, что объясняет не только начало, но абсолютно все слова сказанной Философом фразы. Общий смысл последней таков (для оценки его уместности, подставим его в контекст диалога):

### Вариант 3

— ...но пойду туда с радостью, если есть у них буквы для их языка.

— Дед мой, и отец мой, и иные многие искали их и не обрели, как же я могу их обрести?

— \*Кто может обрести сокровенную информацию, недоступную людям [которая не записана ни на коже, ни на хартии, ни на дереве, ни на камне, ни на чем ином]? Разве что, подобно Замбрию, сделать так, чтобы она оказалась записанной на воде [которая все стерпит], но полученное таким образом знание оказывается еретическим, поскольку исходит от дьявола!

— Если захочешь, то может тебе дать (их) Бог, что дает всем, кто просит без сомнения и открывает стучащим.

Человек не способен сделать так, чтобы на воде оказалась записанной сокровенная информация, поскольку писание на воде — это прерогатива Бога, который таким образом передает скрытые от людей сообщения своим ангелам. В Хронографе московского Чудова монастыря (Москва, Государственный исторический музей, Чудовское собр., № 53/355, первая треть XVII в.)<sup>18</sup> этот способ общения описывается в связи с объяснением того, зачем ангелу необходима белая повязка на челе (слухи) с развевающимися концами (тороками):

**АНГЕЛИ ИМѢ НА УШИМА ТОРОЦЫ, ЕЖЕ ЕСТЬ ПОКОЙЩЕ СѢГО ДѢХА ИЖЕ И ДѢСТВО ИМѢ. А ИЖЕ НА ЧЕЛѢ БЕЛОСТЬ ТО ЕСТЬ СЛУХИ. ЕГДА ПРИИДЕТЬ ПОВЕЛѢНИЕ Ш ГДА ТОГДА СЛѢ ВОСТРЕПЕЩЕ Ѹ АРХАГЕЛА Ѹ АБИЕ СРѢИ В СЕРЦАЛО,**

<sup>18</sup> Этот сборник, содержащий главы Хронографа редакции 1512 года и многие иные материалы, сложился, судя по составу, в Новгороде, причем не ранее 1603 года [см.: Зимин 1976, 137]. Публикуемый ниже текст об ангелах, даже если он позднего происхождения, безусловно, отражает традиционные христианские представления, закрепленные в иконографической традиции.

**иже имать в руцѣ и ѿрѣтаѣ повелѣнное ему ѿ гда в зеркале написано. како же кто пишѣ на водѣ пѣстомъ. како бы тому единому разумѣти точию. сеа ади [читай: ради — С.Т.] вины имѣ ангели слухи и зерцала [Попов 1889б, 50]<sup>19</sup>.**

Проблема Замбрия в том, что он силился овладеть недоступным для людей способом мистической коммуникации, в результате чего заплатил, получив не искомую (божественную), а ложную (еретическую, дьявольскую) информацию. В этом смысле он противоположен ангелам, которые в восточнохристианской традиции изображаются с зеркалами — прозрачными шарами-сферами, посредством которых ангелы, не смея взирать на Бога, созерцают Его отражение; в иконографии на зеркалах обычно пишется имя Бога (IC XC), изображается Предвечный Младенец Эммануил или голгофский крест [Иванов, Никифорова, Э.П.И. 2001, 306]. Таким образом, Замбрий как агиографический антигерой оказывается вооруженным своеобразным анти-зерцалом — лоханью, где на воде ему явилось тайное имя мнимого бога.

Своими действиями Замбрий живо напоминает легендарного предка Александра Македонского — египетского правителя Нектанава (фараон Нектанеб II, правивший приблизительно в 360–343 гг. до н.э.), который был известен своей ворожбой на лохани. Вот как ее описывает Летописец Еллинский и Римский:

„Премудрии же египетстии, иже Нектанава писавше, глаголют, яко царьскыя чести отпаль есть, силу влѣхвную дѣя. Всѣмъ языкомъ одолѣ влѣхвуя, да Нектонавъ мирнѣ пребывааше: аще бо коли на нь приидяше сила ратныхъ, да въини строяше противу, ни съсуд ратныхъ, ни оружиа строяше, ни помощникъ собѣ искаше на исплѣчение, нь, поставивъ мѣдяницу, творяше влѣхвованія в мѣдяницѣ. И влѣвааше воду от источника в мѣдяницу, и руками своими дѣлаше лодкы и челоуѣци вощаны, и покладаше их в мѣдяницѣ, и облачаа//(шеся) въ одежду пророчьскую, и имѣаше (в руцѣ) своеи палицу евелову, и вѣста(въ) призывааше мнимыя богы своя, (вл)ѣхвуя, и въздушныя духы, преисподняя бѣсы. И влѣхвованиемъ тѣмъ оживлѣхут вощаныя челоуѣци, и тако погружаше лодкы в мѣдяници. И потомъ, погружаемымъ имъ, и иже правии корабли в мори ратныхъ погыбахут, идущихъ на нь, зане горазнѣ бѣ мужъ влѣхвовнѣи силѣ вельми“ [ЛЕР, т. 1, с. 86].

<sup>19</sup> То же объяснение читается (в переложении на русский язык) в одном из строгановских Сборных иконописных подлинников [см.: Буслаев 1861, 297, прим. 4]. Искренне благодарю А.Б. Страхова, обратившего мое внимание на этот текст.

При изложенной выше интерпретации выражения **и кто может на вшаѣ бесѣдѣ писати и иеретичьско име себѣ обрѣсти** Пространного жития Кирилла Философа особое звучание приобретает последующий текст: „Пошел же Философ и по старому [т.е. ветхозаветному] обычаю стал [подобно Замбрию] на молитву и с иными помощниками. И вскоре [без всякой воды] открыл ему [не еретический, а истинный] Бог, что внимает молитвам рабов своих, и тогда сложил письма...“ Данные в скобках пояснения призваны подчеркнуть элементы дополнительного смысла, выявляемые при прочтении текста на фоне цитированного выше фрагмента из Пространного жития Сильвестра. Следует оценить стройность этих виртуальных элементов: первые два проводят формальную параллель между праведником Константином и еретиком Замбрием, тогда как вторые два тут же расподобляют их — не только формально, но и по сути. Это типичный прием византийской риторики.

В результате получается, что ассоциация Константина Философа с папой Сильвестром, неявно присутствующая в Пространном житии славянского первоучителя (созданном до 882 г.), оказывается хронологически более ранней, чем его явная связь с библейским Финеесом, зафиксированная в Службе Кириллу Философу (восходящей к великоморавской эпохе). Следовательно, используя образ иудейского оппонента папы Сильвестра, автор двух проложных житий солунских братьев следовал более старой традиции. Хронологическое развитие литературного образа таково:

Пространное житие

Константина-Кирилла:	Замбрий — противник Сильвестра
Служба Кириллу:	Замбрий — жертва Финееса
Проложные жития солунских братьев:	Замбрий — противник Сильвестра

Очевидно, что проложные жития смыкаются с Пространным житием не на хронологическом основании, а благодаря общности жанра (агиография), в котором уместен образ именно агиографического Замбрия. Следовательно, Служба Кириллу отклоняется от традиционной ассоциации с папой Сильвестром и вводит новую — библейскую — ассоциацию также по законам жанра (гимнография), для которого вообще характерна высокая степень абстракции, отсутствие конкретики и активное исполь-

зование библейской метафоры [ср.: Йонова 1991, 113]. Это дает возможность реконструировать позицию автора Службы: он, вероятно, знал об ассоциации Константина-Кирилла с папой Сильвестром, но предпочел более общую связь с библейским текстом, заменив раввина Замбрию одноименным ветхозаветным военачальником, пронзенным Финеесом.

В действительности же ситуация оказывается еще более интересной. Как мы знаем, тропарь службы, упоминая о Замбрии, описывает победу Константина над низложенным иконоборческим патриархом Иоанном Грамматиком. Последний же в произведениях византийских апологетов иконопочитания<sup>20</sup> сравнивается с такими отрицательными персонажами как: а) волхвы Ианний и Иамбрий (Иамврий), противники Моисея и Аарона; имя первого волхва — Ианний — превратилось в презрительное прозвище *Анний*, под которым Иоанн Грамматик выступает в ряде византийских источников и в Пространном житии Константина-Кирилла; б) Симон-волхв, противник апостола Петра, считающегося первым римским папой. Как видим, один из этих персонажей библейский, а другой — агиографический. Присмотримся к ним внимательнее.

Ианний и Иамбрий — это пара египетских волхвов, выступивших против Моисея и Аарона. Имена волхвов в Ветхом Завете не указываются (Исх 7.11, 22; 8.7, 19), но названы в Новом Завете, ср. 2 Тим 3.8: „Как Ианний и Иамврий [греч. Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς; лат. Iannes et Mambres]<sup>21</sup> противились Моисею, так и сии противятся истине, люди, развращенные умом, невежды в вере“. Имена этих персонажей содержатся также в хронографических сочинениях и в двух разновидностях Палеи — Толковой и Исторической (в Хронографической палее приведены иные имена — Анос и Акрис) [Понырко 1987].

В греческой традиции имена Иамбрий (Ἰαμβρῆς) и Замбрий (Ζαμβρῆς) очень похожи, особенно если их произнести на итальянский манер, с начальным [dž] и [dz] соответственно<sup>22</sup>. Тем не менее это разные персонажи: согласно иудейской традиции, Замбрия сразило копье

<sup>20</sup> См. сводку контекстов [Thümmel 1985, 20].

<sup>21</sup> Об этих именах подробнее см. [Pietersma 1994, 36–42].

<sup>22</sup> Такое произношение могло появиться в устах представителей итало-греческой традиции, т.е. тех людей, которые владели греческим языком и культурой в качестве основных, но при этом в той или иной степени знали разговорный итальянский. В такой ситуации был возможен „пересчет“ греческих имен на итальянское произношение. Напомним, что переход согласного [j] в аффрикату [dž] произошел в итальянских диалектах народной латыни еще во 2 веке н.э. [см.: Seriani 1998, 70–71].

Финееса, тогда как Ианний и Иамбрий, по иудейскому преданию, были убиты силой Божией власти<sup>23</sup>. Объединяет же этих египетских волхвов и израильского начальника то, что все трое — ярые противники Моисея и самого Господа.

Симон-волхв — самаритянский гностик-чародей, который выступил против апостола Петра, но был побежден им. Их поединок описан византийскими хрониками, в том числе Хроникой Георгия Амартола [Истрин 1920, 252–261; Матвеевко, Щеголева 2006, 398–410]. Прение Симона с Петром является широко известной параллелью к более позднему прению Замбрия с Сильвестром — не только потому, что в обоих случаях римские папы побеждают своих противников-волхвов, но и благодаря буквальному повторению одного и того же чуда — именем Иисуса Христа епископ воскрешает быка, которого его противник умертвил, шепнув ему в ухо некое слово<sup>24</sup>.

Почему же Иоанн Грамматик сравнивался именно с этими персонажами? Ассоциация Симона-волхва с Ианнием и Иамбрием вполне естественна: она явно присутствует в Деяниях апостолов Петра и Павла (нач.: *Бысть по отшествии святаго апостола Павла от Гавдомелетийскаго острова...*), переведенных с греческого в древнейший период и известных в церковнославянской традиции, кажется, в двух редакциях (одна из них включена в Великие Минеи Четьи под 29 июня)<sup>25</sup>. Здесь сам ап. Петр разоблачает перед императором Симона-волхва, сравнивая его с Ианнием и Иамбрием:

Ўвѣща́ же павѣ́ рѣ́ сѣ́ словесѣ́ не вни́май црѣ́ю, льстець бо ꙗ́ въхѣ́  
ѣ́ симѣ́. в погѣбель хощѣ́ ввести дшю твою. црѣ́вж твоѣ́мж сотварѣ́ такѣ́  
бо егѣ́петстїи въсѣ́и. аннїи. ꙗ́ амьври прельстїша фараѣ́на. ꙗ́ воѣ́а его  
донде́ погразоша в морѣ́ тако́же и симѣ́ наказанїѣ́ ѿща́ ѣ́ дьавола  
творѣ́ чѣ́ка́ многа в себѣ́ ждѣ́жати зло [Попов 1889а, 31–32].

<sup>23</sup> Здесь добавлю, что, согласно Аггаде, Ианний и Иамбрий (как и Замбрий) встречаются с Финеесом, который старается их убить, но им удается улететь от его меча. Способность к левитации не спасает волхвов от праведного Божиего гнева [см.: ЕЭ, т. 16, с. 402–403; ЕЈ, т. 9, col. 1277–1278].

<sup>24</sup> Ср.: *въ ѣдинѣ ѿ днїи повелѣ́ симонѣ́ привести оунецъ превеликѣ́, възгласи въ оухѣ́ ѣ́моу, абые оумре оунецъ. петръ же помолївѣ́са абые въскрѣ́и* [Истрин 1920, 253].

<sup>25</sup> Древнейший славянский список этого произведения содержится в рашском списке староизводных четьих миней второй половины XIV века [см.: Иванова 2008, 561, № 2а, 2ба].

Ту же связь наглядно демонстрирует Повесть временных лет, которая, рассказывая под 6579 (1071) годом о появлении в Новгороде волхва, ссылается на прецеденты, выстраивая целую парадигму классических волхвов (цитируется по русскому переводу):

„Но и мужчины некрещенные бывают прельщаемы бесами, как то было в прежние времена при апостолах, когда был Симон волхв, который заставлял волшебством собак говорить по-человечески, и сам оборачивался то в старика, то в человека молодого, или кого-нибудь оборачивал в иной образ, в воображении людей. Так поступали Ананий [читай: Анний — С.Т.] и Мамврий: они волхованием чуда творили против Моисея, а скоро уже ничего не могли против него сделать. Так и Куноп напускал навождение бесовское, будто по водам ходят, и иные видения внушал, поддаваясь бесовскому обману на погибель себе и другим“ [ПВЛ, 320–321].

В московских летописях первой половины XVI века латинское имя *Мамбрий* было заменено соответствующим греческим, так что имена египетских волхвов стали звучать как *Аний* и *Амврий* [ПСРЛ, т. 7, с. 340; т. 9, с. 99]. Интересно, что в целом ряде русских летописей в том же (библейском) контексте выступают имена *Аний* и *Замбрий* [ПСРЛ, т. 5, с. 145; т. 15/2, с. 165; т. 24, с. 63; т. 25, с. 384]. Последнее имя проставлено здесь ошибочно вместо созвучного имени *Иамбрий*, однако эта ошибка однозначно отражает направление культурных ассоциаций<sup>26</sup>. С другой стороны, в сербском (Погодинском) списке третьей четверти XVII века Службы Кириллу Философу произведена обратная замена имен — вместо имени *Замбрий* читается *Мамбрий* [Крысько 2009в, 4].

Любопытно, что те же имена могут сочетаться и в небиблейском историческом контексте, причем не по ошибке, а в результате сознательного выбора. В одной из ранних редакций так называемого Продолжателя Георгия мы читаем:

Τοῦ δὲ πατριάρχου Ἀντωνίου τελευταίου ἀντ' αὐτοῦ χειροτονεῖται Ἰωάννης ὁ σύγγελος, ἕν' εἶπω ὁ νέος Ἰαννῆς καὶ Ζαμβρῆς, βεβοημένος ἐπὶ τε μαγείαις καὶ λεγανομαντείας καὶ πάση ἀσεβείᾳ („После кончины патриарха Антония на его место рукополага-

<sup>26</sup> Похожее исправление имени Замбрий на Амбрий проведено (но лишь в одном случае из трех возможных!) в двух списках Проложного жития Мефодия, которые, вероятно, текстологически взаимосвязаны; они содержатся в Прилуцком прологе конца XIV либо, по мнению А.А. Турилова, начала XV века и в служебной минее XVI века — рукописи № 10 славянского собрания церкви-музея Св. Николая в Брашове, Румыния, см. публикацию этих списков [Кув 1985, 32–34; Николова 1983, 91–92].

ется синкелл Иоанн, так сказать новый Ианний и Замбрий, ославленный за колдовство, ворожбу на лохани и прочее нечестие“) [PG, t. 109, col. 850C]<sup>27</sup>.

Упоминание ворожбы на лохани<sup>28</sup> однозначно указывает на Замбрия, соперника папы Сильвестра, так что библейский Ианний соседствует в данном контексте с агиографическим Замбрием.

В результате по греческим и славянским источникам выстраивается последовательный ряд метафорических образов Иоанна Грамматика, возникших на византийской почве: Ианний и Иамбрий, Симон-волхв, Замбрий-волхв<sup>29</sup>. Однако последнее имя благодаря двойной коннотации — агиографической (соперник папы Сильвестра) и библейской (жертва Финееса и, в силу не вполне точных ассоциативных представлений, напарник египетского волхва Ианния) — аккумулирует в себе ассоциации, заложенные в иных прозвищах иконоборческого патриарха: Ианний и Иамбрий (библейская символика) и Симон-волхв (агиографическая символика).

Итак, образ Замбрия в тропаре Службы Кириллу имеет двойную коннотацию: риторически эксплицирована библейская, но семантика предполагает агиографическую (что становится ясно из сравнения с приведенным выше контекстом Георгия Монаха). Следовательно, представленную выше схему хронологического развития образа в текстах кирилло-мефодиевского цикла следует уточнить следующим образом:

Пространное житие:	Замбрий — противник Сильвестра (имплицитно)
Служба Кириллу:	Замбрий — жертва Финееса (эксплицитно) и противник Сильвестра (имплицитно)
Проложные жития:	Замбрий — противник Сильвестра (эксплицитно)

<sup>27</sup> Но ср. позднейшую и интерполированную редакцию Хроники Георгия Амартола: Τοῦ δὲ πατριάρχου Ἀντωνίου τελευτήσαντος, ἀντ' αὐτοῦ χειροτονεῖται Ἰωάννης ὁ σύρμηλλος, ἵν' εἴπω ὁ νέος Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρηῆς, βεβοημένος ἐπὶ τε μαγείαις καὶ λεχανομαντεῖαις καὶ πάσῃ ἀσεβείᾳ [PG, t. 110, col. 1017B].

<sup>28</sup> Именно такую ворожбу на лохани (писание на воде) как проявление нечестия (недостойный способ обретения сокровенного знания) имел в виду Константин-Кирилл Философ в разговоре с императором Михаилом.

<sup>29</sup> На этом ряд метафорических образов Иоанна Грамматика не оканчивается: в источниках он сравнивается также с Аполлоном Тианским и библейским прорицателем Валаамом [см.: ЛЕР, т. 1, с. 444; т. 2, с. 99].

В итоге выясняется, что связь Константина-Кирилла Философа с римским папой Сильвестром и его противником Замбрием является основной и постоянной, тогда как ассоциация с библейским Замбрием хронологически вторична и обусловлена особенностями гимнографического жанра.

Традиция соотнесения фактов биографии славянского первоучителя с историей папы Сильвестра возникла, как мы видели, до 882 года (т.е. еще при жизни Мефодия)<sup>30</sup>, но получила эксплицитное выражение лишь в двух проложных житиях солунских братьев. Их автор, обращаясь к Проложному чуду св. Сильвестра, следовал давней традиции использования агиографического образа Замбрия в кирилло-мефодиевском контексте, которую существенно видоизменил: в Пространном житии Кирилла Философа герой повествования не желает уподобиться иудейскому раввину Замбрию, тогда как в проложных житиях он показан активным противником и победителем последнего.

Естественно задаться вопросом о причинах зарождения данной традиции, связывающей солунских братьев с историей Рима, однако это уже дело не самих фактов, а их интерпретации.

---

<sup>30</sup> Ср. упоминание Сильвестра в ряду иных святителей в *Молитве против дьявола*, которая предположительно была написана Мефодием в период его заточения в швабском монастыре Эльванген или Рейхенау (870–873) [см.: Конзал 2002, 75, 110].



# **Древнеболгарская книжность**



## **Развитие письменной культуры Восточной Болгарии до 971 года**

Основная цель данной работы, сопровождаемой лишь минимально необходимыми ссылками на литературу, состоит в представлении динамики восточноболгарской письменной культуры с момента создания Первого Болгарского царства (680 г.) до захвата Преслава, столицы Восточной Болгарии, войсками византийского императора Иоанна I Цимисхия (971 г.).

В истории восточноболгарской письменности указанного периода можно выделить пять этапов.

1) 680–864 годы — время существования языческого государства. Первое Болгарское царство (680–1018 гг.) возникло как языческое болгаро-славянское государство со столицей в г. Плиска. Население страны было этнически неоднородным и состояло в основном из носителей славянских и тюркских (протоболгарских) диалектов. В сношениях с соседней Византией болгарские правители должны были использовать греческий язык и письмо. О письменной культуре языческой Болгарии можно судить по сохранившимся протоболгарским надписям (тюркским по языку), выполненным старотюркскими рунами и греческим письмом, а также по эпиграфическим памятникам на греческом языке. Славянские надписи этого времени отсутствуют.

Во второй половине IX века Болгарское государство значительно расширило свою территорию в западном направлении, в результате чего в его состав вошли земли с преимущественно христианским населением, к тому времени уже обладавшим собственной церковной организацией, — область в верховьях балканской р. Моравы (852 г.) и Западная Македония, включая район Охридского озера (ок. 864 г.). Именно после этих территориальных приобретений болгарский хан Борис (правил в 852–889 гг.) принимает окончательное решение (ускоренное поражени-

ем в войне с Византией) об официальном крещении страны [Хабургаев 1994, 98]. Накауне этого события в западной части Болгарии уже существовали церкви с богослужением на греческом языке, однако местная церковная организация действовала независимо от верховной власти все еще языческого государства.

2) 864–886 годы — от крещения страны до прихода учеников Кирилла и Мефодия. Принятие в 864 году христианства как официальной государственной религии должно было способствовать консолидации болгарского общества, стиранию этнических различий между славянами и протоболгарами и формированию единой болгарской народности. Прибывшие в Болгарию византийские священники крестили Бориса и его приближенных. Приняв при крещении имя византийского императора Михаила и титул князя, Борис развернул активную деятельность по распространению христианства в стране — выстроил множество церквей, соорудил первые монастыри, „опоясал всю подвластную себе Болгарию семью соборными храмами“ (Болгарская апокрифическая летопись, вторая половина XI в.). По всей стране зазвучала литургия на греческом языке.

Официальное крещение Болгарии и подавление последовавшего языческого восстания 865 года существенно повлияли на развитие болгарской письменной культуры, стимулировав возникновение *книжности* (ранее практически отсутствовавшей), которая была необходима для организации богослужения и церковной жизни в стране. Крещение Болгарии было осуществлено византийскими священниками, поэтому болгарская книжность с самого начала была грекоязычной. Это положение окончательно закрепилось после Константинопольского собора 869–870 годов, принявшего решение о подчинении болгарской церкви Константинопольскому патриарху. За пределами книжной сферы параллельно с греческой эпиграфикой в Болгарии продолжают создаваться надписи на протоболгарском языке (руническим и греческим письмом).

По всей видимости, именно в этот период абсолютного господства греческой письменности в Болгарии начинаются попытки записи славянской речи греческими буквами. Первые опыты такого рода могли проводиться лишь в рамках *бытовой* письменности людьми, знакомыми с греческой системой письма, но недостаточно владевшими греческим языком. Скорее всего это были представители болгарской социальной элиты, не связанные с местной церковной организацией, в которой без-

раздельно господствовали греческий язык и письменность. Попытки применения греческого письма к славянской речи могли быть обусловлены двумя причинами: а) недостаточным владением греческим языком представителями болгарской социальной элиты; б) осознанием ими нежелательности доминирования греческого языка и письменности в Болгарском государстве, которое стремилось к независимости от Византии и даже к соперничеству с ней. В результате возникает бытовая *протокириллическая* письменность, в которой для записи славянской речи использовалось греческое (унциальное) письмо *без устройства*. Неустроенность протокириллицы, т.е. ее неприспособленность для адекватной фиксации славянской речи, была непреодолимым препятствием для ее распространения за пределы неофициальной письменности.

Если протокириллическое письмо действительно создавалось представителями болгарской социальной элиты, то его возникновение в 864–886 годах вполне определенно свидетельствует о том, что к этому времени некоторая часть протоболгарской знати была уже славянизирована в языковом отношении. Это особенно заметно на фоне отсутствия попыток записи славянской речи греческими буквами в предшествующий период (680–864 гг.), когда создается тюркско-болгарская эпиграфика, выполненная греческим письмом. Все это дает основание предполагать, что процесс языковой славянизации тюркско-болгарской знати начался в IX веке (языковая ассимиляция низших слоев протоболгарского общества началась значительно раньше) и протекал одновременно с христианизацией страны.

После введения в Болгарии греческого богослужения князь Борис-Михаил должен был понять, что доминирующее положение греческого языка и письменности в сочетании с территориальной близостью Византии представляло реальную опасность для его страны. Дальнейшее развитие наметившейся тенденции могло вести к постепенной эллинизации болгарского общества и через нее к утрате государственной самостоятельности Болгарии. Противодействовать этой нежелательной тенденции можно было лишь укреплением позиций одного из местных языков Болгарии — тюркско-болгарского или славянского. Учитывая преобладание славянского населения во многих районах страны, частичную славянизацию протоболгарской знати и, что не менее важно, большую степень христианизации славян по сравнению с протоболгарами, князь

Борис с самого начала склонялся к славянскому варианту и потому с интересом следил за деятельностью архиепископа Мефодия и развитием старославянской письменности в соседней Паннонии. Именно в этом смысле следует понимать сообщение гл. XVI греческого Пространного жития Климента Охридского о том, что ко времени прибытия изгнанных из Паннонии учеников солунских братьев в пограничную болгарскую крепость Белград местный боритаркан (начальник крепости) был уже осведомлен об их деятельности и знал, что князь Борис, пребывающий в далекой Плиске, заинтересован в таких людях.

3) 886–893 годы — от возникновения болгарской церковнославянской письменности до Преславского собора. В начале 886 года в Плиску прибыли ученики Кирилла и Мефодия, изгнанные из Сирмии (в Паннонии) после смерти последнего. Князь Борис принял их радушно, так как надеялся с их помощью противостоять доминированию в Болгарском государстве греческого языка и письменности. Приход в Болгарию славянских книжников окончательно predetermined последующую языковую политику Бориса, который в своем стремлении к этнической консолидации болгарского общества решил сделать ставку именно на славянский (а не протоболгарский) язык. Выполняя княжеский заказ, пришедшие из Паннонии Климент, Наум и Ангеларий начали подготовку к объявлению церковнославянского официальным языком Болгарского государства и местной церкви.

Для этого прежде всего было необходимо провести литургическую реформу. Дело в том, что кирилло-мефодиевские переводы богослужебных книг предназначались для литургической практики *миссионерского типа*, которая предполагала проведение церковных служб лишь по воскресным и наиболее значительным праздничным дням [Темчин 1999г]. Этих текстов было явно недостаточно для соборно-приходского (кафедрального) богослужения Болгарии, которое предполагало более регулярное отправление церковных служб, в том числе по субботам.

Если бы в Болгарии ученикам солунских братьев пришлось организовывать литургическую практику на пустом месте, то у них не было бы необходимости реформировать кирилло-мефодиевское богослужение (миссионерского типа). В этом случае можно было бы удовлетвориться простым его воспроизведением, т.е. служить в Болгарии по-славянски с той же степенью регулярности, как это делалось в Сирмии и иных ме-

стах Паннонии. Однако к моменту прихода славянских книжников в Болгарию уже не менее 15 лет практиковалось греческое богослужение, что создавало определенный прецедент. Очевидно, греческое духовенство, прибывшее в Болгарию после ее крещения и особенно после Константинопольского собора 869–870 годов, организовало здесь более регулярное кафедральное богослужение (по-гречески), чем то, которое воспроизводилось (по-славянски) в церквях Паннонии. Хорошо осознавая невозможность замены более регулярного греческого богослужения менее регулярным славянским, Борис стал инициатором (заказчиком) литургической реформы. Ее смысл состоял в создании новых славянских богослужебных текстов, которые дополнили бы кирилло-мефодиевские переводы и позволили бы повысить регулярность славянских церковных служб до того уровня, который к тому времени установился в болгарских церквях (в том числе в семи соборных храмах), где служили по-гречески. Активная переводческая и оригинальная творческая деятельность Климента Охридского, Наума Охридского и Константина Преславского была направлена на замену кирилло-мефодиевской литургической практики миссионерского типа более регулярным соборно-приходским богослужением на славянском языке. Так была осуществлена первая славянская литургическая реформа [о некоторых ее деталях см.: Темчин 1999б].

Вместе с тем в Болгарии было необходимо переориентировать кирилло-мефодиевскую языковую норму с паннонских говоров на болгарские, заменив фонетические и морфологические паннонизмы болгарскими соответствиями (например, на месте праславянских *\*tj*, *\*dj* нужно было заменить [c', z'] на [št', žd']). Эта задача не могла быть выполнена без соответствующей реформы глаголического письма, некоторым буквам которого следовало приписать новое фонетико-фонологическое значение. Можно думать, что такая двойная реформа (книжно-литературного языка и глаголического письма) была предпринята Климентом Охридским и что именно она скрывается за сообщением гл. XIV греческого Краткого жития Климента о том, что тот „придумал и другие начертания для букв, дабы они были более ясными, нежели те, что изобрел премудрый Кирилл“. В действительности реформа глаголического письма касалась не графики, как сообщается в Кратком житии, а функции (фонологического значения) некоторых букв и, следовательно, глаголического правописания. Скорее всего Димитрий Хоматиан (середина XII

в.—ок. 1236 г.), предполагаемый автор жития, знал о предпринятой Климентом реформе глаголического письма, но не был посвящен в детали.

Есть основания полагать, что отказ от кирилло-мефодиевских языковых норм и диалектная переориентация славянского книжно-литературного языка в целях его адаптации к болгарским условиям были совершены не тотчас по прибытии учеников солунских братьев в Болгарию, а спустя некоторое время, когда необходимость подобной реформы стала очевидной [Хабургаев 1994, 103]. В любом случае это должно было произойти до Преславского собора 893 года и введения в официальное употребление славянских богослужебных книг — после этого события вряд ли было бы возможно быстрое и широкое распространение результатов орфографической реформы. Предпринятая Климентом Охридским модификация кирилло-мефодиевских языковых норм и глаголического правописания дает нам основание для разграничения старославянского языка и болгарского извода церковнославянского языка, возникшего уже после смерти Мефодия.

Важно отметить, что языковая и орфографическая реформа Климента Охридского, отменившая нормы старославянского языка и правописания (установленные в Паннии самим Мефодием), была проведена в полном соответствии с лингвистической концепцией солунских братьев. Известно, что первоначально в основу старославянского языка был положен солунский диалект, однако в Сирмии языковая норма была переориентирована на паннонские говоры, что могло быть сделано только под руководством Мефодия. Таким образом, идея адаптации норм славянского книжно-литературного языка к местным условиям восходит к солунским братьям, поэтому языковая и орфографическая реформа, осуществленная в Болгарии Климентом Охридским, должна рассматриваться как непосредственное продолжение кирилло-мефодиевской языковой политики. Ее смысл состоял в отказе от лингвистического фетишизма (т.е. стремления к безусловной стабильности языковых норм) во имя создания у славянских книжников ощущения того, что они пользуются *своим* книжно-литературным языком. В дальнейшем мы увидим, насколько важным было это ощущение для деятелей славянской письменной культуры.

К солунским братьям восходит не только идея приспособления славянского книжно-литературного языка к местным условиям, но и способ

ее реализации: адаптируются прежде всего фонетико-орфоэпические нормы, в меньшей степени — словоизменение книжного языка, тогда как словообразование, лексика и синтаксис практически не знают четкого регионального варьирования. Очень вероятно, что подобная модель была выработана славянскими первоучителями в результате сознательной ориентации на лингвистические характеристики византийской литературной традиции, в которой лексика, грамматика, синтаксис и стиль книжного языка следовали старым аттическим образцам, а произношение развивалось путем естественной эволюции [Nedeljkovic 1988, 270–271], так что консервативный книжный язык византийской эпохи приспособлялся к актуальной языковой ситуации именно в области фонетико-орфоэпических норм. Принципиальное различие между славянской моделью адаптации книжно-литературного языка к региональным условиям и ее византийским образцом состоит лишь в том, что фонетико-орфоэпические особенности местных изводов церковнославянского языка неизбежно отражались в правописании, в то время как греческая орфография, освященная многовековой традицией, оставалась неизменной.

Функционирование в столичной Плиске бытовой протокириллической письменности вызвало протест со стороны пришедших в Болгарию учеников Кирилла и Мефодия. Они указывали на невозможность адекватной записи славянской речи греческими буквами и подчеркивали соответствующие достоинства глаголицы. В своем трактате-апологии *О письменах*, созданном в рассматриваемый период, черноризец Храбр дал подробный сравнительный анализ глаголицы и греческого алфавита как способов записи славянской речи. Представленное в трактате осмысление структуры глаголического письма (выделение в ней букв, обозначающих славянские фонемы и не имеющих функциональных соответствий в греческом алфавите) подготовило идейную почву для будущего доустройства протокириллицы путем ее дополнения глаголическими буквами, обозначавшими фонемы, отсутствовавшие в греческом языке [Хабургаев 1994, 109], в результате чего возникла кириллица. Однако само это событие относится уже к следующему хронологическому периоду.

Трактат черноризца Храбра имел также важные сиюминутные последствия. Во-первых, автор высветлил слабую сторону протокириллицы, указав на ее неприспособленность к адекватной записи славян-

ской речи. Во-вторых, он полемически заострил противопоставление протокириллицы и глаголицы, что сделало идеологически невозможным немедленное дополнение протокириллицы недостающими буквами глаголической азбуки. Пафос трактата-апологии состоял в том, что в Болгарии глаголица, обладающая очевидными преимуществами перед протокириллицей, должна стать единственной системой славянского письма, как это было в Паннонии при архиепископе Мефодии. Однако сторонники протокириллицы, несомненно, рассматривали глаголицу в качестве импортированного элемента *чужой* культуры и потому противились ее принятию<sup>1</sup>. Использование же греческого алфавита для записи сначала протоболгарской, а затем и славянской речи воспринималось ими как элемент *собственной* (болгарской) культурной традиции, от которого трудно отказаться. Эти люди полагали, что после усовершенствования протокириллицы данная графическая система сможет претендовать на универсальность и стать в Болгарском государстве единственной формой славянского письма. Следовательно, противостоявшие стороны рассматривали глаголицу и протокириллицу в качестве альтернативных (следовательно, несовместимых) способов записи славянской речи. В такой ситуации влияние одной графической системы на другую было невозможно, поэтому на данном этапе глаголица не могла служить моделью и источником усовершенствования протокириллицы.

Апология глаголицы черноризца Храбра действовала на сторонников протокириллического письма таким образом, что те принялись за его устройство, не ориентируясь на глаголицу, а используя возможности самого греческого алфавита. Путем модификации греческих литер были получены некоторые кириллические буквы, обозначающие специфические славянские фонемы: так, из греческой В было получено **Ѣ** (наряду с **Ѧ**), из Z — **Ѥ** (наряду с **Ѧ**), из I — **Ѧ** и **Ѧ** (наряду с **Ѧ**) [Георгиев 1952, 14–24]. Этот процесс заметно продвинул протокириллицу на пути к совершенству, однако ее полное устройство все еще не было достигнуто. Этот промежуточный этап в совершенствовании протокириллицы, достигнутый в результате использования внутренних ресурсов греческого алфавита, можно условно назвать *полукириллицей*. Несмотря на то что все составлявшие ее элементы восходили к греческим буквам, полукириллица ста-

---

<sup>1</sup> Не будь этого сопротивления, глаголица неизбежно вытеснила бы из употребления несовершенную протокириллицу, и доустройство последней не имело бы смысла.

ла поистине славянской графической системой, отличной от греческого письма.

Таким образом, трактат *О письменах* имел последствия, абсолютно неожиданные для автора. Его апология глаголицы не дискредитировала протокириллицу, как было задумано, а наоборот — стимулировала ее устройство. Этим и объясняется тот факт, что протокириллица, возникшая в 864–886 годах, эволюционировала так быстро, что уже в период с 886 по 893 год приобрела облик полукириллицы. Однако окончательное формирование кириллицы было еще впереди.

Итак, в течение 886–893 годов ученики солунских братьев и их помощники были заняты созданием новых славянских (переводных и оригинальных) литургических произведений для соборно-приходского богослужения, диалектной переориентацией кирилло-мефодиевских языковых норм и реформой глаголической орфографии, тиражированием церковнославянских богослужебных книг и воспитанием нового поколения славянских книжников. Значительная часть этой подготовительной работы была проведена на периферии страны — в давно христианизированной и уже преимущественно славянской Македонии, вдали от протоболгарской знати и греческих иерархов болгарской церкви, резиденция которых находилась в столичной Плиске (впрочем, резиденция болгарского архиепископа могла находиться в Доростоле, совр. г. Силистра). При этом в самой столице и далее совершалось греческое богослужение, совершенствовалась система записи славянской речи, основанная на греческом письме.

Перемещение центра глаголической письменности из Плиски в провинцию было обусловлено тем, что лишь немногие люди в столичных кругах поддерживали развитие церковной глаголической книжности. Греческие иерархи болгарской церкви не были заинтересованы в расширении и укреплении социальных позиций местных языков Болгарии — славянского и протоболгарского. Тюркскоязычная часть болгарской знати вряд ли симпатизировала развитию письменности на славянском языке. Славянизированная же социальная элита (в лице по крайней мере некоторых своих представителей) отдавала предпочтение не чужой глаголице, а местной протокириллице. Однако глаголической книжности покровительствовал сам князь Борис, возглавивший группу своих единомышленников из среды славяноязычной знати.

4) 893–927 годы — от Преславского собора до конца царствования Симеона. На всенародном Преславском соборе 893 года князь Борис передал верховную власть в стране своему сыну Симеону (правил в 893–927 гг.). Одновременно с этим была провозглашена независимость болгарской церкви от Константинополя, церковнославянский был объявлен официальным языком Болгарского государства и местной церкви, а столица страны перенесена из Плиски в Преслав. За этим последовала смена языка официального богослужения (с греческого на славянский) и связанное с ней *преложение книг*, т.е. замена греческой литургической литературы соответствующей славянско-глаголической. Подобный шаг должен был вызвать не только негодование Константинополя, но и сопротивление местных кругов — греческих иерархов болгарской церкви и той части протоболгарской знати, которой было трудно согласиться с официальным статусом славянского языка (в ее глазах, очевидно, все еще менее престижного по сравнению с тюркско-болгарским), а также недовольство сторонников полукириллицы. По всей видимости, именно эта местная реакция, а не восстановление в столичной Плиске язычества при князе Владимире (правил в 889–893 гг.), стала причиной переноса столицы. Одновременно со сменой языка официального богослужения в болгарской церковной организации начался процесс замены греческого духовенства (в том числе иерархов) славянскими священниками — в том же 893 году в епископы рукоположен Климент Охридский, ставший, по словам Феофилакта Болгарского, „первым епископом болгарского языка“. Тогда же или несколько позже (в любом случае ранее 907 г.) в епископский сан был возведен и Константин Преславский.

Однако смена литургического языка затронула не все богослужение Восточной Болгарии, а лишь соборно-приходскую литургическую практику, в то время как ежедневное монастырское богослужение и далее оставалось греческим [ср.: Hannick 1988, 33–37; Турилов 2000б, 128–129, прим. 2]. Об этом ясно свидетельствует белоглиняная табличка, обнаруженная в гробнице возле Круглой церкви в Преславе и датируемая концом IX–началом X века, — на ней наименования дней недели написаны по-славянски, а инципиты соответствующих церковных песнопений на каждый день недели (отражающие, следовательно, монастырскую практику) даны по-гречески.

Сначала славянское богослужение было введено в преславском кафедральном соборе, находившемся под княжеской опекой. В результате возникло временное противопоставление столичного Преслава, в кафедральном соборе которого службы проводились по-славянски, и бывшей столицы Плиски, где богослужение (в тех церквях и монастырях, которые избежали разрушения в 889–893 гг.) должно было оставаться греческим. Позже, после распространения славянского богослужения на иные (лишь некоторые?) церкви Восточной Болгарии, сформировалось новое языковое противопоставление соборно-приходского (славянского) и монастырского (греческого) богослужения. Эта оппозиция оказалась чрезвычайно устойчивой — она сохранялась до византийского завоевания Восточной Болгарии (971 г.) и была восстановлена во Втором Болгарском царстве (1187–1396), где просуществовала вплоть до афонско-тырновской литургической реформы. Этим и объясняется тот факт, что абсолютно все дошедшие до нас церковнославянские литургические рукописи XI–XIII веков восточноболгарского происхождения (впрочем, они немногочисленны) отражают именно соборно-приходское, а не монастырское богослужение [Темчин 1999в].

Использование в церквях Восточной Болгарии славянских богослужебных книг, написанных глаголицей, способствовало окончательному доустройству полукириллицы. Действительно, легализация глаголической книжности на Преславском соборе 893 года сняла с этой графической системы пелену чужеродности, дальнейшее неприятие глаголицы со стороны приверженцев полукириллицы поставило бы их в явную оппозицию к княжеской власти, что было небезопасно (еще свежа была в памяти расправа с князем Владимиром и его сторонниками). Полукириллица же к тому времени заметно укрепила свои позиции в сфере неофициальной (бытовой) письменности по сравнению с менее развитой протокириллицей. Вследствие указанных событий идеологическое противопоставление двух способов записи славянской речи, полемически заостренное черноризцем Храбром, было в значительной степени нейтрализовано. Более того, в Восточной Болгарии между этими двумя графическими системами сложилось функциональное распределение — глаголица функционировала как специфически *церковное письмо*, в то время как полукириллица (как и предшествовавшая ей протокириллица) являлась *бытовой* графической системой. Именно функциональное

распределение вывело данные системы письма из отношений взаимной конкуренции и сделало возможным дополнение полукириллицы некоторыми буквами глаголической азбуки, на основе или по модели которых были созданы кириллические знаки **ж, ч, ш, ы, ѡ** и некоторые другие. В результате возникла вполне совершенная кириллица. Это событие следует датировать самым концом IX века. С рубежа IX/X веков в Восточной Болгарии кириллические надписи постепенно сменяют эпиграфику на греческом языке [Хабургаев 1994, 109, 112].

Итак, в истории формирования кириллицы следует выделить три этапа: а) протокириллическое письмо (864–886 гг.); б) полукириллица, созданная в результате использования ресурсов греческого алфавита (886–893 гг.); в) кириллица, возникшая после заимствования и стилистической адаптации некоторых глаголических букв (последние годы IX в., приходящиеся на самое начало периода 893–927 гг.). Генетическая неоднородность кириллицы, а именно наличие в ней (наряду со стандартными буквами греческого унциального письма) знаков различного происхождения — модифицированных греческих литер и заимствований из глаголицы, сделала вопрос о происхождении кириллической азбуки серьезной палеославистической проблемой.

Будучи вполне совершенным письмом, кириллица смогла приобрести новые функции по сравнению с полукириллицей и начала функционировать в качестве *мирской* графической системы [Хабургаев 1994, 111], в том числе за пределами бытовой письменности — сначала в княжеской канцелярии, а затем и в официальной эпиграфике. Противопоставление глаголицы кириллице как церковного письма мирскому объясняет, почему болгарская эпиграфика на славянском языке выполнена почти исключительно кириллицей (самая ранняя датированная надпись относится к 921 г.), в то время как крайне лаконичные глаголические надписи являются редким исключением. Иными словами, „палеославистика не располагает данными об использовании глаголицы в миру“ [Хабургаев 1994, 137].

На первый взгляд этому утверждению противоречит существование ранних хорватско-глаголических надписей. В действительности же данная эпиграфическая традиция отражает более позднюю ситуацию. Следует обратить внимание на то, что древнейший памятник хорватской эпиграфики на славянском языке — Хумацкая плита рубежа X/XI веков

или начала XI века — выполнен кириллицей (с добавлением отдельных глаголических букв). Этот факт может говорить о том, что не только в Болгарии, но и на хорватских землях в качестве мирского славянского письма первоначально употреблялась кириллица, противопоставленная глаголице как церковной графической системе. При таком функциональном распределении славянских азбук глаголица, уже давно известная хорватам, не могла попасть в хорватскую эпиграфику. Ситуация меняется лишь после середины XI века, когда указанное противопоставление снимается — вследствие расширения функций хорватской глаголицы последняя становится универсальной славянской графической системой<sup>2</sup>. В результате этих изменений и возникают первые хорватско-глаголические надписи, датируемые второй половиной XI века. Их появление на Кварнерских островах и в Истрии обусловлено тем, что переосмысление первоначальной функции глаголицы (в сторону ее генерализации) было произведено именно там. Очень вероятно, что это событие явилось следствием привилегии на свободное употребление церковнославянского языка и глаголического алфавита, которую антипапа Гонорий II предоставил кварнерским островам Крку, Осору и Рабу в 1067–1071 годах [Klaić 1986, 34–37; Birnbaum 1996, 77]. После распространения идеи об универсальности глаголического письма на иные хорватские земли для функционирования здесь кириллицы (в ее западном варианте, известном под названием босанчицы) были необходимы особые дополнительные условия.

В Восточной Болгарии функциональное противопоставление глаголицы и кириллицы просуществовало до конца царствования Симеона. Активно соперничая с Византией, царь Симеон покровительствовал славянской письменности, чтобы та соответствовала уровню его политических и военных притязаний. В этой связи важно отметить, что в его правление восточноболгарские книжники занимались развитием не литургической, а исключительно четьей церковной литературы (включая

---

<sup>2</sup> Забегая вперед, отметим, что в Болгарии то же противопоставление было снято противоположным способом: здесь в конце концов универсальным славянским письмом стала другая азбука — кириллица, вытеснившая глаголицу из церковной книжности сначала (во второй четверти X в.) в Восточной Болгарии, а затем (к концу XII в.) и в Македонии. Противоположный результат был обусловлен в конечном счете тем, что в Болгарии развитие славянской письменности регламентировалось и стимулировалось преимущественно светскими властями, а на хорватских землях — церковными.

толкования на Священное Писание), предназначенной для царской библиотеки. Если Борис стимулировал развитие именно богослужебной книжности на славянском языке, то Симеон заказывал славянские переводы такой литературы, которая предназначалась не столько для церковного употребления, сколько для праведного христианского монарха.

Переключение внимания с богослужебной литературы на четью сопровождалось значительной реформой церковнославянского языка, которую принято называть *преславской* или *симеоновской*. Новая литературная норма должна была удовлетворять вкусам молодого царя, получившего образование в Константинополе и, следовательно, более образованного (в византийском смысле) по сравнению со своим отцом. Все же при Симеоне с греческого на славянский переводилась не светская, а духовная христианская литература, поэтому симеоновские переводы записывались славянским церковным письмом — глаголицей [Славова 1999]. Ориентация литературной деятельности симеоновского кружка на внелитургическую христианскую литературу, явно отражающая желание заказчика, способствовала сохранению греческого богослужения в восточноболгарских монастырях, что, видимо, не смущало царя-„полугрека“.

До конца своей жизни царь Симеон стремился к военному соперничеству и культурной конкуренции с Византией, что создавало благоприятные условия для сохранения функционального противопоставления двух славянских графических систем — (церковной) глаголицы и (мирской) кириллицы. Глаголица, принципиально отличная от греческого письма, должна была восприниматься как символ независимости болгарской церкви от Константинополя. Если при Симеоне и возникала идея транслитерации славянской церковной литературы с глаголицы на кириллицу, то она не имела шансов на успех — в глазах царя она неизбежно должна была выглядеть одной из форм капитуляции перед Византией.

5) 927–971 годы — от начала царствования Петра до византийского завоевания Восточной Болгарии. В царствование Петра (927–970 гг.) в Болгарии складывается совершенно иная ситуация. Царь не стремится к расширению своих владений, в стране намечается упадок, государство ослабевает и фактически распадается на две части — восточную и западную. Литературная деятельность ведется гораздо менее интенсивно.

Однако Петр, в отличие от предыдущих царей, принимает в ней личное участие (в том случае, если царь Петр действительно тождественен Петру черноризцу — болгарскому писателю X в.). Царь благоволил монашескому сословию, которое в его царствование заметно окрепло и разбогатело [Андреев 1992, 73–79, с литературой]. В конце концов Петр сам стал монахом, приняв малую схиму. Не исключено, что в эту эпоху переводческая и оригинальная творческая деятельность восточноболгарских книжников ведется прежде всего в рамках аскетической литературы.

Отсутствие у царя Петра экспансионистских устремлений и живой заинтересованности в дальнейшем государственном строительстве хорошо согласуется с его интересом к аскетической традиции, ведь и в самой Византии государственная (имперская) идеология была характерна для представителей противоположного — гуманистического направления византийской культуры [Живов 1995, 4–7]. Поскольку монастырское богослужение Восточной Болгарии оставалось грекоязычным, ориентация царя Петра на аскетическую традицию неизбежно предполагала симпатию к греческому языку и византийской культуре, вполне естественную для болгарского монарха, добившегося права жениться на внучке византийского императора Романа I Лакапина.

Именно в условиях доминирования аскетической идеологии могло быть ликвидировано графическое противопоставление между церковной (глаголической) и мирской (кириллической) славянской книжностью Восточной Болгарии. Глаголические церковные книги были транслитерированы кириллицей, которая, став универсальной системой славянского письма, с этого времени начала безраздельно господствовать в восточноболгарской книжности на славянском языке<sup>3</sup>. Утратив глаголический облик, славянская церковная литература лишилась своей наиболее яркой самобытной черты и приблизилась (графически) к греческой письменности, что можно рассматривать как проявление византизации восточноболгарской письменной культуры. Точная датировка этого процесса затруднительна, но можно предполагать, что он проходил не в самом начале царствования Петра, когда тот был занят борьбой за власть, а несколько позже (в 930–940-х гг.). В связи с этим принятая

---

<sup>3</sup>Идея о том, что восточноболгарские богослужебные книги были транслитерированы с глаголицы на кириллицу не при Симеоне, а при Петре, была высказана мне в частной беседе Георгием Поповым несколько лет назад. Цитируемая статья Т. Славовой блестяще подтверждает это предположение.

нами нижняя хронологическая граница данного периода (927 г.) должна рассматриваться как условная.

Есть основания полагать, что название *кириллица* первоначально относилось к глаголическому письму. Во-первых, именно глаголица имела непосредственное отношение к Константину-Кириллу. Во-вторых, известная запись Упыря Лихого 1047 года, воспроизведенная в восточнославянском списке Толковых пророчеств XV века, подкрепляет это предположение (иные интерпретации записи менее надежны).

Если это действительно так, то перенос названия *кириллица* с глаголицы на кириллицу мог произойти только при транслитерации славянских церковных книг, осуществленной в Восточной Болгарии в царствование Петра.

Транслитерация славянской церковной литературы с глаголицы на кириллицу производилась в Восточной Болгарии тогда, когда управляемое Петром государство уже фактически распалось на две части — западную и восточную. Это обстоятельство явилось одним из важнейших факторов, обусловивших географическое распространение кириллической книжности, которая первоначально была ограничена Восточной Болгарией. В Западной Болгарии применение глаголицы в качестве книжного (церковного) письма продолжалось гораздо дольше — здесь она выходит из активного употребления лишь к концу XII века [Турилов 2000б, 94–97].

Поскольку в Восточной Болгарии церковнославянский язык использовался только в церковно-приходском богослужении, замена глаголицы на кириллицу в церковной книжности не могла сказаться на монастырской литургической литературе, которая и далее оставалась грекоязычной. Косвенным свидетельством того является сообщение древнерусской *Повести временных лет* (под 977 и 980 гг.) о том, что киевский князь Святослав Игоревич привел из своего болгарского похода красивую монахиню-гречанку, которую выдал за своего сына Ярополка<sup>4</sup>. При-

<sup>4</sup> Разумеется, здесь речь идет о болгарском походе 968–969 годов, после которого Святослав благополучно вернулся в Киев, а не о византийском походе 970–971 годов, при возвращении из которого князь погиб от рук печенегов на днепровских порогах. Составитель *Летописца Переяславля Суздальского* XV века (отражающего Владимирский летописный свод XIII в.), основываясь на том, что пленница была гречанкой, связал ее появление в Киеве именно с византийским походом Святослава и написал (под 1015 г.), что монахиня была „пленена въ Цариграде“. Эта рационалистическая конъектура средневекового книжника не может быть принята: после своего византийского похода

мечательно, что приведенная с территории Болгарии монахиня оказалась не болгаркой, а гречанкой.

После захвата Преслава войсками византийского императора Иоанна Цимисхия (971 г.) болгарский царь Борис II (правил в 970–971 гг.) был пленен и вместе с семейством переправлен в византийскую столицу, где был вынужден сложить с себя царские регалии. Преславские сокровища, включая царскую библиотеку с роскошными экземплярами кириллических рукописных книг, были вывезены в Константинополь в качестве военного трофея. Восточноболгарские монастыри с их греческим богослужением стали плацдармом для относительно быстрой и эффективной эллинизации страны.

В восточноболгарских церквях славянское богослужение было восстановлено лишь после создания Второго Болгарского царства (1187–1396 гг.), когда вновь создаются благоприятные условия для развития славянской письменности.

Основные этапы развития восточноболгарской письменной культуры представлены в нижеследующей таблице (квадратные скобки обозначают периферийное положение соответствующей письменности в рамках указанного хронологического периода).

Этапы (годы)	Восточноболгарская письменная культура				
	церковная книжность			мирская письменность	
	литургическая		четья	бытовая	канцеляр.
	кафедр.	монаст.			
1) 680–864	[греч.]	–	–	греч., тюрк.	греч.
2) 864–886	греч.	греч.	[греч.]	греч., тюрк., протокирил.	греч.
3) 886–893	греч., [глагол.]	греч.	греч.	греч., тюрк., полукирил.	греч.
4) 893–927	глагол.	греч.	глагол., греч.	греч., кирил.	греч., кирил.
5) 927–971	кирил.	греч.	кирил., греч.	кирил., греч.	кирил., греч.

---

Святослав уже не мог женить сына. Ср. сопоставление соответствующих контекстов [Темчин 2010].

В Западной Болгарии развитие славянской письменности пошло по особому пути. Специфика западноболгарской ситуации наметилась уже во время вхождения македонских земель в Первое Болгарское царство, отчетливо проявилась в 886–893 годах и достигла кульминации в начале X века, когда были созданы самобытные формы западноболгарской (македонской) письменной культуры.

## Структурные особенности кодекса Тп-14, содержащего Саввину книгу

Описание внешней структуры церковнославянской евангельской рукописи предполагает установление объема, состава и композиции содержащегося в ней канонического текста. Для адекватного описания структуры евангельского кодекса Тп-14 (Москва, Российский государственный архив древних актов, ф. 381 Синодальной типографии, № 14), наново изданного [Князевская, Коробенко, Дограмаджиева 1999], необходимо сделать краткий предварительный обзор структурных разновидностей славянского Евангелия [подробнее см.: Ostapczuk 2010, 21–148].

Церковнославянские списки библейских книг бывают одного из трех основных типов — служебного, четъего или толкового [подробнее см.: Алексеев, Лихачева 1987].

К служебному типу относятся списки так называемого Евангелия-апракос, в котором евангельский текст представлен в виде отрывков различного объема (в литературе они называются *чтениями*, *перикопами*, либо *зачалами*), читаемых во время службы за один раз и расположенных в последовательности их использования в богослужении.

Евангелие-апракос состоит из двух частей: синаксария и месяцеслова. В синаксарии представлены чтения, расположенные в соответствии с подвижным циклом церковного года, который начинается в день Пасхи и оканчивается в субботу Великой (Страстной) недели. Месяцеслов содержит чтения, закрепленные за определенными датами гражданского календаря и расположенные в хронологическом порядке с 1 сентября по 31 августа. После синаксария или после месяцеслова помещаются одиннадцать воскресных утренних евангелий. Некоторые списки содержат также небольшой набор евангелий на разные случаи (*потребы*).

Синаксарная часть апракоса делится на пять циклов: пасхальный цикл соответствует первым 50 дням после Пасхи, до Духова дня (перво-

го понедельника после Пятидесятницы) включительно; цикл от Пятидесятницы до „нового лета“ и цикл от „нового лета“ до Великого поста охватывают промежутки времени по 16–17 недель; далее следует шестинедельный цикл Великого поста (40 дней перед Вербным воскресеньем, так называемая Четыредесятница); и заканчивается церковный год Великой (Страстной) неделей, предшествующей Пасхе.

В зависимости от наличия или отсутствия в синаксарной части апракоса перикоп на некоторые дни церковного года списки служебного Евангелия делятся на пять групп.

1. Полный апракос содержит перикопы на все дни недели всех циклов, кроме цикла Великого поста, в котором представлены чтения только на субботние и воскресные дни (во время Четыредесятницы чтение Евангелия на литургии в будние дни вообще не предусмотрено). Такой состав перикоп отражает практику ежедневного монастырского богослужения, регламентируемого Студийским и Иерусалимским уставами<sup>1</sup>. Всего известно около 200 кириллических списков полного апракоса XII–XVII веков русского (абсолютное большинство), сербского и македонского (западноболгарского) извода. Древнейшие полноапракосные списки: древнерусские Мстиславово евангелие до 1117 года (Москва, Государственный исторический музей, Синодальное собр., № 1203), Юрьевское евангелие 1119–1128 годов (Москва, Государственный исторический музей, Синодальное собр., № 1003), древнесербские Мирославово евангелие 1180–1190 годов (Белград, Национальный музей, № 1538; 1 лист — Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, Ф.п.1.83) и Вуканово евангелие ок. 1200 года (Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, Ф.п.1.82; 1 лист — Санкт-Петербург, Библиотека Российской Академии наук, № 24.4.2). По своим структурным особенностям списки полного апракоса значительно разнятся между собой. Установлено два основных типа полного апракоса (мстиславский и мирославский), причем первый объединяет почти два десятка семей [Жуковская 1968; Жуковская 1976, 264–321]. В некоторых списках полного апракоса евангельские чтения чередуются с апостольскими, образуя тем самым Апостол-Евангелие. Наиболее известная рукопись этого типа — древнерусское Евангелие Симеона Гордого ок. 1343–1344 годов

<sup>1</sup> См. краткое изложение истории богослужебного Устава у православных славян, представленное А.М. Пентковским [1988] на Круглом столе, посвященном 1000-летию христианизации Руси.

с восполнениями третьей четверти XIV века (Москва, Российская государственная библиотека, ф. 304. III, № 1).

2. Краткий апракос содержит чтения на все недели пасхального цикла и Великой (Страстной) недели, а в трех промежуточных циклах от Пятидесятницы до конца Великого поста представлены чтения лишь на субботние и воскресные дни. Такой состав текстов отражает практику церковного богослужения, отправляемого не каждый день и регламентируемого соборно-приходским Уставом Великой Церкви. Известно около 50 пергаменных списков краткого апракоса, в основном болгарского и русского изводов. Самые ранние краткоапракосные списки относятся к XI веку: таковы древнеболгарские рукописи — глаголическое Ассеманиево евангелие (Ватиканская библиотека, Slav. 3), кириллические Саввина книга (Москва, Российский государственный архив древних актов, ф. 381 Синодальной типографии, № 14), а также древнерусские Остромирово евангелие 1056–1057 годов (Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, F.p.I.5) и Архангельское евангелие 1092 года (Москва, Российская государственная библиотека, М. 1666). Списки краткого апракоса однотипны по структуре, хотя уже древнейшие рукописи не представляют полного единства в наборе и последовательности перикоп [Жуковская 1976, 253–263]. Наиболее ранними представителями краткоапракосного Апостол-Евангелия, в котором евангельские чтения чередуются с апостольскими, являются сербские списки — рукопись Дечанского монастыря, № 4, второй четверти XIII века и рукопись Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук, ЗЭС, Рукописная книга, № 680, второй половины XIII века.

3. Праздничный (воскресный) апракос только в цикле Великой (Страстной) недели может содержать чтения на все дни, тогда как остальные циклы, в том числе пасхальный, представлены чтениями лишь на воскресные (иногда и на субботние) дни. Можно предполагать, что такой состав текстов отражает практику воскресного церковного богослужения периферийных сельских приходов. Сейчас известно около 10 списков праздничного апракоса XIII–XVII веков, в основном сербского и западноболгарского происхождения [Жуковская 1976, 241–253; Кръстанов 1993; Крыстанов 1995]. Характерной чертой праздничного апракоса является то, что евангельские перикопы чередуются в нем с апостольскими, т.е. он представляет собой Апостол-Евангелие. Древ-

нейший список представлен сербской рукописью второй половины XIII века (Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, собр. А.Ф. Гильфердинга, № 16). Структура списков праздничного апракоса сильно варьирует, но их типология до сих пор отсутствует.

4. Пасхально-воскресный апракос содержит перикопы на все дни недели пасхального цикла и Великой (Страстной) недели, однако в трех промежуточных циклах Пятидесятницы, „нового лета“ и Великого поста представлены чтения лишь на воскресные дни. Таким образом, данный структурный тип служебного Евангелия занимает промежуточное положение между кратким и полным апракосом, с одной стороны, и праздничным (воскресным) апракосом — с другой. Такой состав перикоп может отражать „ослабленную“ практику церковного (приходского) богослужения, отправляемого в период после Пятидесятницы только по воскресным дням при ежедневном богослужении пасхального периода. Сейчас известен всего один список пасхально-воскресного апракоса — западноболгарская рукопись Апостол-Евангелия XVI века (София, Научный архив Болгарской Академии наук, № 49), в которой, как и в списках праздничного апракоса, евангельские перикопы чередуются с апостольскими<sup>2</sup>.

5. Столпный апракос представляет собой особую структурную разновидность служебного Евангелия. В отличие от всех остальных типов апракоса, в основу данного структурного типа положен не *ряд* чтений, а *столп* — небольшой набор перикоп, повторяющийся несколько раз в течение некоторых циклов. Известны три основных столпа евангельских чтений: а) 11 воскресных утренних евангелий; б) 8 субботних и 8 воскресных чтений *по гласам Октоиха* (могут совпадать со чтениями первых восьми недель „нового лета“); в) *дневные* евангельские чтения на каждый день недели (понедельник, вторник и т.д.). Состав перикоп второго и третьего столпа в церковнославянских богослужебных рукописях значительно варьирует. В качестве особого вида столпа можно рассматривать *общие чтения* святым (в соответствии с их ликом), используемые для множества конкретных памятей. Таким образом, списки столпного апракоса содержат не рядовые евангельские чтения, а лишь указанные столпы и, следовательно, не знают деления на циклы церковного года. К данному типу апракоса [подробнее см.: Темчин 2001] от-

<sup>2</sup> См. подробное описание структуры данного списка [Темчин 1998б].

носятся, например: сербская рукопись середины XIV века монастыря св. Пантелеймона на Афоне (рукопись № 8 по описанию А.-Э. Тахиаоса [Tachiaos 1981, 35])<sup>3</sup>; рукопись рашской школы середины–второй половины XIV века дублинской Библиотеки Честера Бити, W 158 (№ 33 по каталогу Р. Клеминсона [Cleminson 1988, 44])<sup>4</sup>; евангельские и апостольские чтения, расположенные на л. 71 об.–98 сербского служебника XIV века Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 605; евангельские и апостольские чтения, расположенные на л. 79 об.–159 об. сербского служебника XVI века Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 600. Все рукописи данного типа представляют собой списки Апостол-Евангелия — в них евангельские чтения чередуются с апостольскими.

Все виды служебного Евангелия подразделяются на основные и вспомогательные. Основные виды — полный и краткий апракос — соответствуют требованиям известных богослужебных Уставов и представляют собой самостоятельные кодексы. Вспомогательные же виды — праздничный (воскресный), пасхально-воскресный и столпный апракос — используются в качестве приложений к иным богослужебным книгам: Служебнику, Октоиху и др. Почти все известные до сих пор апракосные рукописи вспомогательных видов представляют собой списки Апостол-Евангелия, поскольку содержат чередующиеся евангельские и апостоль-

---

<sup>3</sup> В этом описании указывается, что рукопись содержит апостольские и евангельские чтения на субботные и воскресные дни всего года в обычном порядке следования, относится к типу Апостол-Евангелие апракос краткий и является неполной, так как в конце рукописи утрачены многие листы. В действительности же рукопись содержит: столп субботных и воскресных чтений по гласам Октоиха (л. 1–21 об.), дневные чтения на будние дни недели с понедельника по пятницу (л. 21 об.–30), несколько общих чтений (л. 30–36) и краткий месяцеслов (л. 36–88 об.). Рукопись действительно неполная, так как начинается с 9-й тетради. Кириллическая нумерация проставлена на верхнем поле тетрадей № 9–13, далее не видна. На первых восьми тетрадях располагался, по всей видимости, текст Служебника. Рукопись обрывается в середине евангельского чтения на литургии 29 августа (Мк 6.14–18...). Пользуясь случаем, приношу сердечную благодарность А.А. Турилову за предоставленную мне возможность познакомиться с содержанием данной рукописи по микрофильму и за интерпретацию представленных в ней 16 евангельских чтений как чтений по гласам Октоиха.

<sup>4</sup> В этом описании указывается, что рукопись содержит: 8 воскресных чтений после Пятидесятницы (вероятно, воскресные чтения по гласам Октоиха), дневные чтения, общие чтения (мученикам, иерархам, святым, усопшим), 11 воскресных утренних евангелий, праздничные чтения (на Рождество, Богоявление, мясопуст). На этом рукопись обрывается. Ср. также описания: [Мошин 1968, 353–355; Темчин 2003б].

ские чтения, тогда как для основных видов апракоса такая комбинация двух новозаветных книг необязательна. Более того, древнейшие списки краткого и полного апракоса содержат лишь евангельский текст. Апостол-Евангелие апракос краткий и полный сохранились в славянских списках начиная с XIII века<sup>5</sup> и, по всей видимости, представляют собой вторичное явление [Burns 1983, 78; Garzaniti 1994, 131–132].

К четъему типу относятся списки Четвероевангелия (тетра), в котором полный текст четырех канонических Евангелий располагается в определенной последовательности евангелистов — Матфей, Марк, Лука, Иоанн. Такие рукописи могут использоваться для внелитургического индивидуального (келейного) назидательного чтения. Четъе Евангелие может быть использовано и в богослужении, на что указывает литургическая разметка текста некоторых списков: в них евангельский текст разбит на перикопы (аналогичные апракосным) и сопровождается специальными указаниями относительно их использования в церковной службе [Moszyński 1985a; Скоморохова-Вентурини, Наумов 1985; Дограмаджиева 1993б; Дограмаджиева 1993в]. Четвероевангелие с последовательной богослужебной разметкой принято называть *литургическим тетром*. Его наиболее яркой чертой является наличие месяцеслова. Однако литургическая разметка не всегда современна евангельскому тексту. Так, южнославянские глаголические Зографское и Мариинское евангелия XI века, представляющие собой древнейшие славянские списки тетра, содержат на полях литургическую разметку кириллицей конца XII—конца XIII века [Moszyński 1970, 90–95; Moszyński 1985b]. С XV века литургический тетр начинает постепенно вытеснять из употребления служебные (апракосные) списки церковнославянского Евангелия. Известно около 150 пергаменных списков славянского Четвероевангелия, количество же бумажных рукописей этого типа очень велико и пока не поддается определению.

О.А. Князевской были выявлены списки особого структурного типа церковнославянского Четвероевангелия, который можно назвать *постным тетром* (ср. термин *Триодь постная*). В рукописях этого типа отсутствует обычная литургическая разметка и месяцеслов, однако весь евангельский текст разбит на обширные перикопы, предназначенные для чтения в будние дни Великого поста. Известные богослужебные Уста-

---

<sup>5</sup> См. описания рукописей № 225 и 331 в издании [СК XI–XIII, 242, 288].

вы предусматривают чтение Евангелия лишь на субботние и воскресные дни великопостного цикла. Следовательно, постный тетр не был предназначен для общественного богослужения, а использовался, вероятно, для коллективного чтения евангельского текста вслух специально для *оглашенных* — людей, готовящихся к крещению, которое по старой традиции проводилось в Страстную субботу, накануне Пасхи [см.: Скабалланович 1995, 274–276 (первой пагинации)]. Таким образом оглашенные, до принятия крещения не допускавшиеся к третьей, основной части литургии (так называемая *литургия верных*, во время которой совершается таинство евхаристии) знакомились со Словом Божиим. Всего выявлено три пергаменных списка постного тетра, причем все они — псковского происхождения. Представителем данного структурного типа может служить Явилово евангелие, написанное ок. 1341 года для псковского Ивановского женского монастыря (Москва, Российский государственный архив древних актов, ф. 381 Синодальной типографии, № 2). Писец Явило в своей обширной записи на л. 151г оставил ясное свидетельство того, что постный тетр предназначался для чтения вслух: **а писалъ явило · послушающимъ ю҃ага сего на сп̑ниѣ · а чтощѣ здорovie и сп̑ниѣ**<sup>6</sup>.

К толковому типу относятся списки Евангелия, имеющие учительно-догматическое назначение. В них канонический текст, обычно разбитый на отрывки небольшого объема, сопровождается экзегетическими толкованиями. Толковое евангелие Феофилакта Болгарского (Охридского) и Беседы на Евангелие папы Григория Великого (Григория Двоеслова) сохранились в славянских списках начиная с XIII века<sup>7</sup>.

Вне представленной классификации остаются евангельские перикопы, не составляющие самостоятельных рукописных книг либо их разделов. Это евангельские чтения, помещенные среди иных богослужебных текстов в некоторых литургических книгах: в Служебнике, Требнике, Триоди, Октоихе, Псалтыри, хорватском Миссале. Такие евангельские тексты редко становятся предметом изучения [см.: Русек 1991; Дограмджиева 1994; Bakker 1994].

Кодекс Тп-14, содержащий четыре разнородные части, относится к служебному типу и представляет собой Евангелие апракос краткий.

<sup>6</sup> См. описание рукописи с публикацией записей [Князевская и др. 1988, 129–130].

<sup>7</sup> См. описания рукописей № 227 и 259 в издании [СК XI–XIII, 242–243, 256].

Однако это определение, абсолютно верное для кодекса в целом, может быть достаточно условным по отношению к отдельным его частям.

Так, первая часть кодекса, датируемая концом XIII века (л. 16–246), содержит 15 евангельских чтений первого, пасхального цикла — начинается чтением на Пасху (Ин 1.1–17) и обрывается на чтении третьего воскресенья данного цикла (Мк 15.43–16.1...). Поскольку пасхальный цикл имеет одинаковую структуру в трех различных видах служебного Евангелия (в кратком, полном и пасхально-воскресном апракосе), то структурные особенности первой части кодекса Тп-14 не позволяют точно определить, к какой разновидности апракоса она исконно относится. Время ее возникновения (XIII в.), древнерусское (псковское) происхождение и отсутствие чередующихся апостольских чтений позволяют утверждать, что данная часть не является фрагментом пасхально-воскресного апракоса, но с равной степенью вероятности может быть частью как краткого, так и полного апракоса.

Третья часть кодекса, датируемая концом XI века или концом XI–началом XII века (л. 154а–165а), содержит столп воскресных утренних евангелий, с конца первого (...Мф 28.19–20) до последнего, одиннадцатого, чтения (Ин 21.14–25) включительно. Данный столп может входить в состав всех пяти структурных разновидностей славянского служебного Евангелия. Однако ранняя датировка и древнерусское происхождение данной части кодекса позволяют отнести ее к краткому или полному апракосу. Более точное определение структурной разновидности апракоса, которому первоначально принадлежала данная часть кодекса, не представляется возможным.

Четвертая часть кодекса Тп-14, датируемая XI веком (л. 166), содержит фрагмент новозаветных чтений, читаемых в навечерие освящения церкви: апостольская перикопа (Евр. 3.1–4) выписана полностью, в то время как евангельская дана в отсылке к пятнице 5-й недели пасхального цикла (Ин 10.22–28), после чего выписан прокимен и указан глас аллилуйя [см.: Дограмаджиева 1993а]. Этот лист южнославянского (болгарского) происхождения может быть интерпретирован двояко. Во-первых, он может быть определен как часть евангелий на разные случаи служебного Апостол-Евангелия. Отсылка к буднему дню пасхального цикла может указывать на краткий, полный или пасхально-воскресный апракос, однако столь ранняя датировка и восточноболгарское происхождение

листа позволяют вполне определенно отнести его к краткоапракосному Апостол-Евангелию. В этом случае первоначально данный лист не относился к Саввиной книге, содержащей лишь евангельский (краткоапракосный) текст, как и предполагал В.Н. Щепкин [1899, 5–7]. Если принять данную интерпретацию, то нижнюю хронологическую границу бытования краткоапракосного Апостол-Евангелия следует перенести из XIII века в XI век. Во-вторых, чтения данной части могли быть дописаны несколько позже на последнем листе Саввиной книги, который оставался чистым, как предполагает Е. Дограмаджиева. В пользу такой интерпретации могут свидетельствовать общий тип разлиновки и близость почерков второй и четвертой частей кодекса Тп-14. Не вполне обычным в этом случае является лишь написание апостольской перикопы в книге, содержащей только евангельский текст. Впрочем, такие случаи известны — на последнем листе полноапракосного Вуканова евангелия позже было выписано апостольское чтение усопшим (1 Кор 15.20–28). В связи с этим вторая интерпретация кажется более предпочтительной.

Таким образом, безусловно к краткоапракосному Евангелию может быть отнесена лишь основная часть кодекса Тп-14, традиционно известная под названием *Саввина книга* (л. 25а–153б). Несмотря на значительные утраты, эта часть, содержащая в циклах от Пятидесятницы до Великой (Страстной) недели лишь субботние и воскресные чтения, является самым полным южнославянским кириллическим списком краткоапракосного Евангелия XI века. Именно эта, центральная часть рукописи позволяет определить совокупность всех четырех частей кодекса Тп-14 как Евангелие апракос краткий.

Списком служебного Евангелия всех структурных разновидностей, в том числе и краткого апракоса, „присущи и разный состав, и разная последовательность составных частей, и неодинаковое членение на самостоятельные отрывки, предназначенные для чтения в тот или иной день года“ [Жуковская 1976, 351]. Поэтому для более точного описания структуры кодекса Тп-14 необходимо сопоставление структурных особенностей всех составляющих его частей с аналогичными характеристиками иных списков славянского служебного Евангелия.

Структура каждой части кодекса Тп-14 сопоставлена мною со структурой греческих списков служебного Евангелия, обобщенной в работе Ц.Р. Грегори [Gregory 1909, 343–386], и структурой славянских краткоа-

пракосных списков XI века, в том числе отрывочных. Совпадение структурных особенностей греческих рукописей и большинства древнейших славянских списков краткопракосного Евангелия может рассматриваться в качестве условной „нормативной“ структуры славянского служебного Евангелия. В тех случаях, когда данные греческих и славянских источников расходились, предпочтение отдавалось последним. Если показания славянских краткопракосных списков XI века не сходились между собой, то в качестве основного принималось чтение, представленное в большинстве древнейших славянских списков. Установленная таким образом „нормативная“ последовательность чтений была сопоставлена со структурными особенностями всех четырех частей кодекса Тп-14, что позволило оценить степень типичности/уникальности их структуры.

Ниже в таблицах приводятся результаты проведенного сопоставления, отдельно для каждой части кодекса Тп-14. В левой части таблицы указывается „нормативная“ последовательность краткопракосных чтений, в правой ее части отражены структурные особенности исследуемого кодекса. Знак *плюс* в правой части таблицы означает, что набор и последовательность чтений рукописи Тп-14 соответствуют тем, что приведены в левой части таблицы, и не имеют индивидуальных особенностей. Чтения, не предусмотренные в исследуемом кодексе, отмечены знаком *минус*. Если некоторое чтение кодекса Тп-14 представлено не на тот день церковного или календарного года, который указан в левой части таблицы, то соответствующий день данного списка проставляется в правой части таблицы напротив этого чтения. Если на какой-то день в списке представлено чтение, отличное от приводимого в левой части, то это чтение указывается в правой части таблицы напротив соответствующего дня. Встречающиеся в кодексе Тп-14 отсылки к иным местам рукописи обозначены стрелкой и сопровождаются указанием на тот день, к которому делается отсылка. Утраты исследуемой рукописи обозначены многоточием. В крайней правой колонке таблиц указываются листы кодекса Тп-14, на которых представлены заголовки соответствующих чтений. Возрастающая нумерация листов в этой колонке нарушается в тех случаях, когда последовательность чтений рассматриваемого кодекса отличается от „нормативной“.

В таблице используются стандартные наименования циклов и отдельных дней церковного и календарного года — даже в тех случаях, когда в кодексе Тп-14 используются иные названия (такие случаи специально оговариваются в комментариях к таблицам). При обозначении апракосных чтений использованы следующие сокращения: п — Пасха, св — Светлая неделя, пд — Пятидесятница, нл — „новое лето“, мп — мясопустная неделя, сп — сыропустная неделя, пс — Великий пост, цв — Цветная неделя, вел — Великая (Страстная) неделя, ев стр — страстное евангелие, ев вс — воскресное евангелие, утр — чтение на утрени, лит — чтение на литургии, а также общепринятые сокращения названий дней недели и месяцев.

Часть I, л. 16–24б, конец XIII века, Псков

„Нормативная“ последовательность чтений		Кодекс Тп-14	
День	Чтение	День и чтение	Лист
вс Пасхи	Ин 1.1–17	+	1б
пн св	Ин 1.18–28	+	3а
вт св	Лк 24.12–35	+	4а
ср св	Ин 1.35–51	+	7а
чт св	Ин 3.1–15	+	9а
пт св	Ин 2.12–22	+	10б
сб св	Ин 3.22–33	+	12а
вс 2 п	Ин 20.19–31	+	13б
пн 2 п	Ин 2.1–11	+	15б
вт 2 п	Ин 3.16–21	+	16б
ср 2 п	Ин 5.17–24	+	17б
чт 2 п	Ин 5.24–30	+	19а
пт 2 п	Ин 5.30–6.2	+	20а
сб 2 п	Ин 6.14–27	+	22а
вс 3 п	Мк 15.43–16.8	Мк 15.43–16.1...	24а

Как видим, структура первой части кодекса полностью соответствует „нормативному“ набору и последовательности чтений. В этой части кодекса чтение вс 2 п (Ин 20.19–31) обозначено как *вс св. ап. Фомы* (без номера), а чтение вс 3 п (Мк 15.43–16.8) — как *вс 2 п Иосифа, Никодима и мироносиц*. Такая нумерация воскресных дней пасхального цикла известна греческой рукописной традиции начиная с X–XI веков [Gregory 1909, 344–345; Burns 1977, 48–49; ср.: Темчин 1999а].

## Часть II, Саввина книга, л. 25а–153б, XI век

„Нормативная“ последовательность чтений		Саввина книга	
День	Чтение	День и чтение	Лист
пт 6 п	Ин 14.1–11	...Ин 14.11	25а
сб 6 п	Ин 14.10–21	+	25а
вс 7 п	Ин 17.1–13	+	25б
пн 7 п	Ин 14.27–15.7	+	26б
вт 7 п	Ин 16.2–13	→ ев стр 1	27б
ср 7 п	Ин 16.15–23	→ ев стр 1	27б
чт 7 п	Ин 16.23–33	+	28а
пт 7 п	Ин 17.18–26	→ ев стр 1	28б
сб 7 п	Ин 21.14–25	+	28б
вс пд	Ин 7.37–52, 8.12	+	30а
пн пд	Мф 18.10–20	+	31а
сб 1 пд	Мф 5.42–48	+	32а
вс 1 пд	Мф 10.32–33, 37–38, 19.27–30	Мф 10.32–33, 37, 39–40, 19.27–30	32б
сб 2 пд	Мф 7.1–8	+	33а
вс 2 пд	Мф 4.18–23	+	34а
сб 3 пд	Мф 7.24–8.4	+	34б
вс 3 пд	Мф 6.22–33	Мф 6.22–34	35а
сб 4 пд	Мф 8.14–23	+	36а
вс 4 пд	Мф 8.5–13	+	36б
сб 5 пд	Мф 9.9–13	+	37б
вс 5 пд	Мф 8.28–9.1	+	38а
сб 6 пд	Мф 9.18–26	+	38б
вс 6 пд	Мф 9.1–6, 8	+	39а
сб 7 пд	Мф 10.37–11.1	Мф 10.37–42	39б
вс 7 пд	Мф 9.27–35	+	40а
сб 8 пд	Мф 12.30–37	+	40б

вс 8 пд	Мф 14.14–22	+	41а
сб 9 пд	Мф 15.32–39	+	42а
вс 9 пд	Мф 14.22–34	Мф 14.22–23, 25–34	42б
сб 10 пд	Мф 17.24–18.4	+	43а
вс 10 пд	Мф 17.14–23	+	44а
сб 11 пд	Мф 19.3–12	+	44б
вс 11 пд	Мф 18.23–35	+	45а
сб 12 пд	Мф 20.29–34	+	46а
вс 12 пд	Мф 19.16–26	+	46а
сб 13 пд	Мф 22.15–22	+	47б
вс 13 пд	Мф 21.33–42	+	48а
сб 14 пд	Мф 23.1–12	...	...
вс 14 пд	Мф 22.2–14	...	...
сб 15 пд	Мф 24.1–13	...Мф 24.10–13	49а
вс 15 пд	Мф 22.35–46	+	49а
сб 16 пд	Мф 24.34–39, 42–44	Мф 24.34–37...	49б
вс 16 пд	Мф 25.14–29; 11.15	...	...
сб 17 пд	Мф 25.1–13	...	...
вс 17 пд	Мф 15.21–28	...	...
сб 1 нл	Лк 4.31–36	...	...
вс 1 нл	Лк 5.1–11	...	...
сб 2 нл	Лк 5.17–26	...Лк 5.18–26	50а
вс 2 нл	Лк 6.31–36	Лк 6.31–35...	50б
сб 3 нл	Лк 5.27–32	...	...
вс 3 нл	Лк 7.11–16	...	...
сб 4 нл	Лк 6.1–10	...	...
вс 4 нл	Лк 8.5–15	...Лк 8.7–15	51а
сб 5 нл	Лк 7.1–10	+	51б
вс 5 нл	Лк 16.19–31	Лк 16.19–20, 22–31	52б
сб 6 нл	Лк 8.16–21	+	53б

вс 6 нл	Лк 8.27–39	вс 7	55б
сб 7 нл	Лк 9.1–6	+	55а
вс 7 нл	Лк 8.41–56	вс 6	54а
сб 8 нл	Лк 9.37–43	+	57а
вс 8 нл	Лк 10.25–37	+	57б
сб 9 нл	Лк 9.57–62	+	58б
вс 9 нл	Лк 12.16–21	+	59а
сб 10 нл	Лк 10.19–21	+	59б
вс 10 нл	Лк 13.10–17	+	60а
сб 11 нл	Лк 12.32–40	+	60б
вс 11 нл	Лк 14.16–24	+	61б
сб 12 нл	Лк 13.19–29	+	62а
вс 12 нл	Лк 17.12–19	+	63а
сб 13 нл	Лк 14.1–11	+	63б
вс 13 нл	Лк 18.18–27	+	64б
сб 14 нл	Лк 16.10–15	+	65б
вс 14 нл	Лк 18.35–43	–	–
сб 15 нл	Лк 17.3–10	вс 14 нл	66а
вс 15 нл	Лк 19.1–10	–	–
сб 16 нл	Лк 18.2–8	сб 15 нл	66б
вс 16 нл	Лк 18.10–14	вс 15 нл	67а
сб 17 нл	Лк 20.46–21.4	сб 16 нл	67б
вс 17 нл	Мф 15.21–28	вс 16 нл	68а
сб перед мп	Лк 11.5–13	+	68б
вс перед мп	Лк 15.11–32	+	69б
сб мп	Лк 21.8–9, 25–27, 33–36	+	71а
вс мп	Мф 25.31–46	+	72а
сб сп	Мф 6.1–13	+	73б
вс сп	Мф 6.14–21	+	74б
сб 1 пс	Мк 2.23–3.5	+	75б

вс 1 пс	Ин 1.43–51	+	76а
сб 2 пс	Мк 1.35–44	+	77а
вс 2 пс	Мк 2.1–12	+	77б
сб 3 пс	Мк 2.14–17	сб 5 пс	81б
вс 3 пс	Мк 8.34–9.1	+	79а
сб 4 пс	Мк 7.31–37	сб 3 пс	78б
вс 4 пс	Мк 9.17–31	+	80а
сб 5 пс	Мк 8.27–31	сб 4 пс	79б
вс 5 пс	Мк 10.32–45	+	82а
сб цв	Ин 11.1–45	Ин 11.1–38, 40–45	83а
вс цв утр	Мф 21.1–11, 15–17	+	85б
вс цв лит	Ин 12.1–18	+	87а
пн вел	Мф 24.3–35	+	88а
вт вел	Мф 24.36–26.2	Мф 24.36–25.30; → вс мп	90б
ср вел	Мф 26.6–16	→ чт вел	93б
чт вел	Мф 26.1–20; Ин 13.3–17; Мф 26.21–39; Лк 22.43– 45; Мф 26.40–27.2	+	94а
на умовение ног	Ин 13.1–10	Ин 13.1–3;10 → чт вел	100б
по умовении ног	Ин 13.12–17	→ чт вел	101а
ев стр 1	Ин 13.31–18.1	+	101а
ев стр 2	Ин 18.1–28	+	111а
ев стр 3	Мф 26.57–75	+	113а
ев стр 4	Ин 18.28–19.16	+	114б
ев стр 5	Мф 27.3–32	+	117а
ев стр 6	Мк 15.16–32	+	119б
ев стр 7	Мф 27.33–54	+	120б
ев стр 8	Лк 23.32–49	Лк 23.32–41...	122а
ев стр 9	Ин 19.25–37	...	...

ев стр 10	Мк 15.43–47	...	...
ев стр 11	Ин 19.38–42	...	...
ев стр 12	Мт 27.62–66	...	...
пт вел	Мф 27.1–38, Лк 23.39–43, Мф 27.39–54, Ин 19.31–37, Мф 27.55–61	...	...
сб вел утр	Мф 27.62–66	→ ев стр 12	123а
сб вел лит	Мф 28.1–20	+	123а
сент 1	Лк 4.16–22	+	124б
то же	Лк 1.39–49, 56	Лк 1.39–48, 56	125а
то же	Мф 4.25–5.12	+	125б
сент 3	Ин 10.9–16	+	126б
сент 8	Лк 10.38–42, 11.27–28	+	127а
вс перед Воздвижением	Ин 3.13–17	+	128а
сент 13	Ин 12.25–36	+	128б
сент 14	Ин 19.6, 9–11, 13–20, 25–28, 30–35	+	129а
сент 16	Лк 7.36–50	...Лк 7.41–50	131а
сент 20	Лк 21.12–19	+	131б
окт 3	Мф 13.45–54	+	132а
окт 18	Лк 10.16–21	+	133а
окт 21	Лк 6.17–23	+	133б
нояб 1	Мф 10.1, 5–8	+	134б
дек 4	Мк 5.24–34	+	135а
дек 5	Мф 11.27–30	+	136а
вс перед Рождеством	Мф 1.1–25	+	136б
дек 24	Лк 2.1–20	Лк 2.1–40	138б
дек 25	Мф 2.1–12	+	141а
сб после Рождества	Мф 12.15–21	+	142б

вс после Рождества	Мф 2.13–23	+	143а
янв 1	Лк 2.20–21, 40–52	+	144а
сб перед Бого-явлением	Мф 3.1–11	Мф 3.1–6	145а
вс перед Бого-явлением	Мк 1.1–8	+	145б
янв 5	Лк 3.1–18	+	146а
янв 6 утр	Мк 1.9–11	+	147б
янв 6 лит	Мф 3.13–17	+	148а
янв 7	Ин 1.29–34	+	148а
сб после Бого-явления	Мф 4.1–11	+	148б
вс после Бого-явления	Мф 4.12–17	+	149б
февр 24	Мф 11.2–15	...Мф 11.9–15	150а
март 9	Мф 20.1–16	Мф 20.1–10...	150а
март 25	Лк 1.24–38	...Лк 1.32–38	151а
май 8	Ин 19.25–27, 21.24–25	+	151б
июнь 5	Лк 11.1–4, 9–13	...Лк 11.2–4, 9–13	152а
июнь 14	Лк 4.22–30	июнь 13 Лк 4.24–28...	152б
ев вс 1	Мф 28.16–20	...	...
ев вс 2	Мк 16.1–8	...	...
ев вс 3	Мк 16.9–20	...	...
ев вс 4	Лк 21.1–12	...	...
ев вс 5	Лк 24.12–35	...	...
ев вс 6	Лк 24.36–53	...	...
ев вс 7	Ин 20.1–10	...	...
ев вс 8	Ин 20.11–18	...	...
ев вс 9	Ин 20.19–31	...	...
ев вс 10	Ин 21.1–14	...Ин 21.4–14	153а
ев вс 11	Ин 21.14–25	→ сб 7 п	153б

Вторая часть кодекса, традиционно называемая Саввиной книгой, имеет значительные отличия от „нормативного“ набора и последовательности чтений. Некоторые перикопы обнаруживают разницу в объеме — от одного до двух десятков стихов.

Обнаруженные структурные аномалии Саввиной книги оценивались типологически путем сопоставления с доступными мне славянскими списками краткоапракосного Евангелия, различными по времени и месту написания. К сравнению были привлечены 34 списка краткоапракосного Евангелия XI–XIV веков, в том числе несколько отрывочных. Краткоапракосными условно считались также фрагментарные списки служебного Евангелия, не имеющие признаков полного апракоса. Исследование проводилось по существующим изданиям, микрофильмам, снятым рукописным копиям отрывочных списков и непосредственно по рукописям<sup>8</sup>. Мною принята система сокращенных обозначений евангельских рукописей, предложенная Л.П. Жуковской [1968, 314–332].

Все структурные особенности Саввиной книги могут быть распределены на несколько групп: 1) пропуски апракосных чтений и изменения в их нумерации; 2) перестановки (инверсия) чтений; 3) вариации объема чтений; 4) отсылки. Встречаются комбинированные варианты. Рассмотрим эти особенности<sup>9</sup>.

1) В цикле „нового лета“ Саввиной книги оказались механически пропущенными два воскресных чтения — вс 14 нл (Лк 18.35–43) и вс 15 нл (Лк 19.1–10), что, однако, не отразилось на наборе и последовательности соседних субботних перикоп. Однако последующие чтения были пронумерованы так, как если бы этих пропусков не было. Это вызвало сбой в нумерации ряда перикоп: чтение сб 15 нл было озаглавлено как вс 14 нл; сб 16 нл — как сб 15 нл; вс 16 нл — как вс 15 нл; сб 17 нл — как сб 16 нл; вс 17 нл — как вс 16 нл. Типологически сходное явление обнаружено в Мк. В этом списке оказались пропущенными субботние чтения сб 16 нл и сб 17 нл (при сохранении соответствующих воскресных чтений), что повлекло за собой ошибочное обозначение перикопы вс 16 нл как сб 16 нл [Темчин 1993, 24–27; Дограмаджиева 1995, 216].

<sup>8</sup> Список привлеченных к сравнению рукописных источников и их изданий приводится в конце статьи.

<sup>9</sup> Здесь не рассматриваются неточности и опiski, допущенные в оглавлениях апракосных чтений Саввиной книги, не влияющие на состав, объем и последовательность перикоп. Такого рода аномалиям посвящена отдельная статья: [Дограмаджиева 1991].

2) Инверсия апракосных чтений зафиксирована дважды. Во-первых, в Саввиной книге переставлены чтения на вс 6 и вс 7 „нового лета“. Эта перестановка, известная некоторым кратким апракосам (Ар, Рл-13, Пл, АБ-5, Пн-4, КМ-1357), полным апракосам (сербскому Мирославу евангелию и ряду восточнославянских списков [Жуковская 1976, 292, 295, 301]) и единственному списку пасхально-воскресного апракоса (София, Научный архив Болгарской Академии наук, № 49), могла образоваться вследствие того, что кириллическая буква *земля* с числовым значением 7 была прочитана как кириллическая же буква *зело* со значением 6, и наоборот. Такая взаимозамена могла быть обусловлена близостью или даже тождественностью звукового значения этих букв и/или сходством в написании, так как букве *земля* (*з*) графически близка *земля с поперечной перекладиной* (*з̑*), функционально тождественная букве *зело* (*с*). В глаголице подобная цифровая замена невозможна. Аналогичным образом переставлены чтения вс 16 и вс 17 „нового лета“ в краткоапракосных Ос и Вт-пал, а также, по данным Л.П. Жуковской, в полноапракосных Милатином евангелии конца XII(?) века и Евангелии Симеона Гордого ок. 1343–1344 годов [Жуковская 1976, 292, 300].

Во-вторых, в Саввиной книге наблюдается инверсия трех субботних чтений Великого поста: чтение сб 3 пс (Мк 2.14–17) поставлено на место чтения сб 5 пс, чтение сб 4 пс (Мк 7.31–37) — на место сб 3 пс, а чтение сб 5 пс (Мк 8.27–31) — на место сб 4 пс. Перемещения субботних чтений не отразились на чередующихся с ними воскресных чтениях, которые остались на своих местах и сохранили обычную нумерацию. Эта перестановка, известная некоторым кратким апракосам (Бн-пал, Вт-пал, Рл-13, Пл, Ес, АБ-5, КМ(ф)-848, Пн-4, Вч), полным апракосам (Вуканову и Радомирову евангелиям, а также списку Црколез, № 1) и праздничному (воскресному) апракосу (Москва, Государственный исторический музей, собр. А.И. Хлудова, № 117), возникла еще на греческой почве [Дограмаджиева 1995, 216–217]<sup>10</sup> и отражена, в частности, в Иерусалимском списке X–XI веков Устава Великой Церкви, хотя более ранний Патмосский список (IX–X вв.) того же Устава дает обычную последовательность субботних чтений Великого поста [Mateos 1963, 38, 46, 54]. Таким образом, различие славянских списков служебного Евангелия в отношении после-

<sup>10</sup> И. Бернс, специалист по греческой рукописной традиции, сочла инверсию субботних чтений Великого поста собственно славянским явлением [см.: Burns 1983, 84].

довательности субботних чтений Великого поста восходит к различиям между греческими списками Устава Великой Церкви и соответствующими литургическими традициями. Аналогичные изменения в последовательности субботних чтений наблюдаются также в Мирославовом евангелии с той лишь разницей, что в нем на место сб 5 пс подставлено чтение сб 3 „нового лета“, а не Великого поста.

Итак, пропуски и перестановки воскресных чтений Саввиной книги не повлекли за собой пропусков и перестановок находящихся между ними субботних чтений, которые остались на своих местах. Это можно объяснить лишь предположив, что субботние и воскресные чтения промежуточных циклов (Пятидесятницы, „нового лета“ и Великого поста) имеют в составе Саввиной книги различную текстологическую историю и восходят к разным источникам.

3) Изменение объема чтений встречается в Саввиной книге достаточно часто, но лишь в одном случае оно мотивировано соответствующей вариативностью в греческой рукописной традиции. Речь идет о чтении на сб перед Богоявлением, которое в греческих источниках содержит стихи Мф 3.1–6 или Мф 3.1–11. Славянские списки краткого апракоса отражают эту вариативность следующим образом:

Мф 3.1–6 — греч., Саввина книга, Рм(с), Пт, КМ-849, АБ-5, Пн-4;  
Мф 3.1–11 — греч., Ас, Вт-пал, Ос, Ар, Кх, Ес, КМ-508, К(М)-111.

Как видим, в отличие от Саввиной книги большинство древнейших славянских списков разделяют второй, более пространственный вариант.

Иные случаи, видимо, не связаны с вариативностью в греческих источниках. Так, значительная разница в объеме чтения на 24 декабря (на вечерие Рождества Христова) может быть собственно славянским явлением:

Лк 2.1–20 — греч., Ас, Вт-пал, Ос, Ар, Мк, Пт, Кх, Ес, КМ-508, К(М)-111;  
Лк 2.1–40 — Саввина книга, Бн-пал, Рм(с), Рл-13, КМ-849, АБ-5, Пн-4.

Вариативность объема чтения на вс 1 пд менее значительна, но более разнообразна:

Мф 10.32–33, 37–38, 19.27–30 — греч., Вт-пал, Ос, Ар, Мк, Пт, Пл, Ес, АБ-5, Пн-4, Вч;  
Мф 10.32–33, 37–39, 19.27–30 — Ас;  
Мф 10.32, 37–38, 19.27–30 — Кх, КМ-508;

Мф 10.32, 37–39, 19.27–30 — рук. Архива БАН в Софии, № 49;  
 Мф 10.32–33, 37, 39–40, 19.27–30 — Саввина книга.

Несомненно, что первые два варианта данного чтения являются основными, разница между ними заключается лишь в наличии/отсутствии дополнительного стиха Мф 10.39. Третий и четвертый варианты явно производны от первых двух и возникли в результате утраты стиха Мф 10.33. Саввина книга в данном случае максимально удаляется от „нормативного“ чтения.

Лишь наличием/отсутствием стиха Лк 1.49 различаются варианты чтения на сент 1 (в иных списках эта перикопа может быть представлена также на сент 8 или март 24):

Лк 1.39–49, 56 — греч., Ас (март 24), Ос (сент 8), Ар (сент 8),  
 Ес (сент 8), Пн-4 (март 24);  
 Лк 1.39–48, 56 — Саввина книга (сент 1), Пл (сент 1), КМ(ф)-842  
 (сент 8), Кх (сент 1), К(М)-111 (сент 8).

Вариативность наблюдается также в объеме перикопы на июнь 14 (в Саввиной книге она озаглавлена *июнь 13*, что связано с влиянием глаголического оригинала):

Лк 4.22–30 — греч., Ос, Вч;  
 Лк 4.24–30 — Саввина книга, Ар, Ес, КМ-849, АБ-5;  
 Лк 4.22–32 — Ас, Рл-13, Пн-4, КМ-508.

В Мстиславовом евангелии под датой *июнь 14* выписаны лишь первые два стиха перикопы Лк 4.22–23, после чего дана отсылка к дек 3 (греческие источники предусматривают на этот день чтение Лк 4.22–30). Возникновение перикопы, начинающейся стихом Лк 4.24, становится понятным, если предположить, что в оригиналах некоторых славянских списков была представлена сходная отсылка к иному месту месяцеслова<sup>11</sup>. Стремясь элиминировать эту отсылку и выписать перикопу на июнь 14 целиком, последующие писцы могли переписать текст из иного места месяцеслова в соответствии с отсылкой, упустив из виду первые два стиха, выписанные в антиграфе непосредственно под датой июнь 14. Так в некоторых списках, в том числе в Саввиной книге, мог возникнуть сокращенный вариант чтения Лк 4.24–30.

<sup>11</sup> Ниже будет показано, что обилие отсылок к иным местам текста является архаичной чертой славянского служебного Евангелия. Со временем такие отсылки устранились.

Остальные примеры связаны с добавлением или, чаще, пропуском отдельного стиха в Саввиной книге и не находят себе соответствий в просмотренных краткоапракосных списках. Так, в Саввиной книге представлены следующие уникальные чтения:

- вс 3 пд Мф 6.22–34 вместо Мф 6.22–33;
- сб 7 пд Мф 10.37–42 вместо Мф 10.37–11.1;
- вс 9 пд Мф 14.22–23, 25–34 вместо Мф 14.22–34;
- вс 5 нл Лк 16.19–20, 22–31 вместо Лк 16.19–31;
- сб цв Ин 11.1–38, 40–45 вместо Ин 11.1–45.

Пропуски отдельных стихов в середине чтений возникали, по всей видимости, из-за невнимательности переписчиков. Отсутствие же стихов в начале и конце перикоп объясняются иначе. Так, последний стих Мф 11.1 чтения на сб 7 пд Саввиной книги не был выписан, видимо, потому, что в том источнике, из которого была переписана данная перикоп, после предыдущего стиха Мф 10.42 содержалось указание на конец иного чтения — на поклонение Кресту. На такую возможность ясно указывает краткоапракосный список АБ-5, где на сб 7 пд положено чтение Мф 10.37–11.1, но внутри него, после стиха Мф 10.42 (перед Мф 11.1) содержится указание *на поклонение креста до ту*. Писец Саввиной книги или его предшественник, встретив внутри перикопы на сб 7 пд своего антиграфа подобное указание о конце чтения на поклонение Кресту, тут же закончил переписываемую перикопу, опустив, таким образом, заключительный стих Мф 11.1. Подобные примеры позволяют утверждать, что стихи, отделенные от основного текста чтения пометами любого содержания, имеют тенденцию к утрате в процессе переписки.

4) Отсылки к иному месту апракоса, представленные в Саввиной книге, встречаются также в некоторых иных краткоапракосных списках:

- вт 7 п → ев стр 1 (Ин 16.2–13): Саввина книга, Ас, Пн-4;
- ср 7 п → ев стр 1 (Ин 16.15–23): Саввина книга, Ас, Пн-4, рук. Архива БАН в Софии, № 49;
- пт 7 п → ев стр 1 (Ин 17.18–26): Саввина книга, Ас, Пн-4;
- ср вел → чт вел (Мф 26.6–16): Саввина книга, Ас, Мк, Рл-13, Пл, Кх, Пн-4, Вч;
- на умовение ног Ин 13.1–3, → чт вел (Ин 13.3–10): Саввина книга;
- по умовении ног → чт вел (Ин 13.12–17): Саввина книга, Рл-13, Пл;
- сб вел утр → ев стр 12 (Мф 27.62–66): Саввина книга, Ос, Пт, К(М)-111;

ев вс 11 → сб 7 п (Ин 21.14–25): Саввина книга, Ас, Вт-пал, Ос, Ар, КМ(ф)-842, Св(р), Вч, К(М)-111.

По всей видимости, отсылки представляют собой архаичную черту славянских апракосов. Во-первых, они широко используются в южнославянских списках XI века — в глаголическом Ассеманиевом евангелии и в кириллической Саввиной книге. Во-вторых, в рукописях нередко встречаются избыточные отсылки, когда после указания на иное место служебного Евангелия тут же полностью выписывается искомый текст. Так, в Кх под оглавлением пт 7 п представлена отсылка к первому страстному евангелию, после чего полностью выписан необходимый текст Ин 17.18–26. В Ес под заголовком ев стр 12 читается отсылка к сб вел утр, сразу после которой расположен полагающийся текст Мф 27.62–66. В Пн-4 внутри обширного чтения на вт вел находится отсылка к воскресенью мясопустной недели, но тут же полностью приводится нужный текст Мф 25.31–46. В третьей части кодекса Тп-14 под оглавлением ев вс 2 представлена отсылка к третьему воскресенью после Пасхи, однако сразу после нее полностью выписан искомый текст Мк 16.1–8.

В перечисленных выше случаях отсылки не имеют смысла, поскольку сразу после них полностью выписываются необходимые перикопы. Поэтому логично предположить следующий механизм их возникновения. Первоначально в данных местах были представлены отсылки к иным местам текста, в которых располагались искомые чтения. При последующей переписке писцы стремились избежать этого приема, расшифровывая отсылки и заменяя их на полный текст перикоп, взятый из иного места рукописи. Однако в некоторых случаях переписчики сначала копировали текст отсылки, после чего тут же расшифровывали ее, полностью выписывая необходимую перикопу. Так возникали избыточные отсылки. Они встречаются уже в списках XI века (третья часть кодекса Тп-14), поэтому можно утверждать, что процесс ликвидации отсылок начался очень рано, еще до появления древнейших из дошедших до нас списков славянского Евангелия.

С отсылкой связано наблюдаемое в Саввиной книге сокращение на два стиха объема чтения на вторник Великой недели. Оно должно включать в себя текст Мф 24.36–26.2. Однако в рукописи под рубрикой этого дня выписан лишь фрагмент Мф 24.36–25.30, с последующей

отсылкой к воскресенью мясопустной недели (Мф 25.31–46). Таким образом, Саввина книга предусматривает на данный день чтение Мф 24.36–25.46 вместо Мф 24.36–26.2. Такое сокращение объема перикопы может быть объяснено данными Ассеманиева евангелия, где после выписанного фрагмента Мф 24.36–25.30 представлена отсылка → вс мп с последующим примечанием *а се на конец приложи* и заключительными стихами Мф 26.1–2. Аналогичная ситуация зафиксирована также в Мк и Пт. Сокращение объема чтения, наблюдаемое в Саввиной книге (а также в Ар и Вч), связано со случайной утратой дополнительного примечания и заключительного фрагмента Мф 26.1–2. Однако некоторые иные списки редуцируют рассматриваемое чтение значительно сильнее, чем Саввина книга. Так, в Р(л)-12 под заголовком *вт вел* расположен лишь текст Мф 24.36–51.

Часть III, л. 154а–165а, конец XI века или конец XI–начало XII века

„Нормативная“ последовательность чтений		Кодекс Тп-14	
День	Чтение	День и чтение	Лист
ев вс 1	Мф 28.16–20	...Мф 28.19–20	154а
ев вс 2	Мк 16.1–8	+	154а
ев вс 3	Мк 16.9–20	+	154б
ев вс 4	Лк 21.1–12	+	155б
ев вс 5	Лк 24.12–35	+	156б
ев вс 6	Лк 24.36–53	+	158б
ев вс 7	Ин 20.1–10	+	159б
ев вс 8	Ин 20.11–18	+	160б
ев вс 9	Ин 20.19–31	+	161б
ев вс 10	Ин 21.1–14	+	162б
ев вс 11	Ин 21.14–25	+	164а

Как видим, структура третьей части кодекса Тп-14 полностью соответствует „нормативному“ набору и последовательности перикоп. В этой части рукописи перед вторым воскресным евангелием находится избыточная ссылка к вс 3 п, о которой говорилось выше.

## Часть IV, л. 166, XI век

„Нормативная“ последовательность чтений		Кодекс Тп-14	
День	Чтение	День и чтение	Лист
на освящение церкви:	ап. Евр. 3.1–4	+	166а
на освящение церкви:	ев. Ин 10.22–30	→ пт 5 п	166а

Содержание четвертой части кодекса Тп-14 отличается от „нормативных“ чтений на освящение церкви лишь тем, что отсылка к пятнице 5 недели после Пасхи (с указанием *от полу*) предполагает использование евангельской перикопы Ин 10.22–28 вместо необходимой Ин 10.22–30. Чтобы прочитать весь полагающийся текст, следует использовать вторую половину чтения на пятницу (Ин 10.22–28) и начало чтения на субботу (Ин 10.27–30) пятой недели после Пасхи. На такое использование двух соседних перикоп явно указывает Врачанское евангелие, сопровождающее отсылку → пт 5 п инципитом (Ин 10.22) и эксплицитом (Ин 10.30) искомого чтения. Отсылка → пт 5 п (с инципитом, но без эксплицита) содержится также в краткоапракосном Остромировом и в полноапракосном Вукановом евангелии.

Таким образом, существенные отличия от „нормативного“ набора и последовательности чтений наблюдаются лишь во второй части кодекса Тп-14, собственно в Саввиной книге. Своеобразие ее структуры обусловлено прежде всего инверсией и пропуском некоторых чтений, вызвавшими неверную нумерацию последующих перикоп. Составители более или менее отдаленного оригинала этого списка могли избежать столь значительных структурных аномалий лишь путем сопоставления результатов своей компиляции с данными греческой рукописной традиции. Они, видимо, не воспользовались этой возможностью, что в конечном счете и обусловило беспрецедентное композиционное своеобразие Саввиной книги.

Иные краткоапракосные списки обнаруживают гораздо меньше отклонений от „нормативного“ набора и последовательности чтений. Известно, что славянские книжники время от времени исправляли свои богослужебные книги по греческим образцам, устраняя структурные и текстовые расхождения с ними. Это значит, что с течением времени сла-

вянская и греческая рукописные традиции богослужебных текстов все более и более сближались. Если это действительно так, то композиционное своеобразие Саввиной книги может рассматриваться как признак особой архаичности ее архетипа.

О том, что текст Саввиной книги и ее ближайших оригиналов не сопоставлялся с греческими источниками и, следовательно, сохраняет довольно старое состояние, свидетельствуют также случайные пропуски отдельных стихов в некоторых апракосных перикопах, являющиеся признаками *коррупции* текста. При сравнении с греческими рукописями эти пропуски были бы выявлены и устранены.

По всей видимости, продолжительное чтение на 24 декабря (навечерие Рождества Христова) Лк 2.1–40, представленное в Саввиной книге, является более архаичным, чем обычная перикопа Лк 2.1–20. Архаичным является, вероятно, и чтение Мф 3.1–6 на субботу перед Богоявлением, впоследствии расширенное до Мф 3.1–11. Если это действительно так, то Саввина книга отражает в данных случаях первоначальное состояние, сохранившееся также в Бн-пал, Рм(с), Рл-13, КМ-849, Пн-4, АБ-5 и (частично) Пт.

К числу архаичных признаков Саввиной книги можно отнести использование отсылок к иным местам апракоса. Однако Ас и особенно Пн-4 чаще используют отсылки, чем Саввина книга. Так, в Ас в отсылках даны чтения вс 7 п, пн 7 п, чт 7 п, вс 1 пс, ев стр 3, ев стр 5, ев стр 7, которые в Саввиной книге выписаны полностью. В Пн-4 в отсылках представлены чтения пт 6 п, сб 6 п, вс 7 п, пн 7 п, чт 7 п, сб 4 нл, вс мп, вс 1 пс, ев стр 3, текст которых полностью выписан в Саввиной книге. Следовательно, по данному признаку Саввина книга может быть охарактеризована как список средней степени архаичности.

К числу инновационных черт Саввиной книги можно отнести сокращение чтения Лк 4.22–30 до Лк 4.24–30, положенного на 14 июня (в Саввиной книге оно надписано 13 июня), появившееся в результате невнимательной расшифровки первоначальной отсылки к иному месту текста, редукцию перикопы на сб 7 пд с Мф 10.37–11.1 до Мф 10.37–42, а также утрату примечания и фрагмента Мф 26.1–2 (после отсылки → вс мп) в конце чтения на вторник Великой недели.

Итак, уникальность композиции Саввиной книги обусловлена особой архаичностью ее архетипа, с одной стороны, и умеренной иннова-

ционностью в отношении расшифровки и устранения первоначальных отсылок — с другой.

### Сокращенные обозначения евангельских рукописей

- АБ-5 — рукопись Научного архива Болгарской Академии наук в Софии, № 5, конец XIII—начало XIV века.
- АП(т)-850 — славянская часть рукописи № 850 Армянского патриархата в Иерусалиме, XII—перая половина XIII века. Издание: [Altbauer 1979].
- Ар — Архангельское евангелие, 1092 год. Рукопись Российской государственной библиотеки в Москве, ф. 178 (собр. Музейное), № 1666. Издания: [АЕ; Миронова 1997].
- Ас — Ассеманиево евангелие, середина XI века. Рукопись Ватиканской библиотеки, Slav. 3. Издание: [Kurz 1955].
- Бн-пал — Боянский палимпсест, конец XI века. Палимпсест Боянского евангелия. Рукопись Российской государственной библиотеки в Москве, ф. 87 (собр. В.И. Григоровича), № 8 (М.1690). Издание: [Добрев 1972].
- Вт-пал — Ватиканский палимпсест, XII век. Палимпсест рукописи Ватиканской библиотеки, Gg. 2502. Издание: [Кръстанов, Тотоманова, Добрев 1996].
- Вч — Врачанское евангелие, первая половина XIV века. Рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 19 (199). Издание: [Цонев 1914].
- Гд — Градецкий отрывок, вторая половина XII века. Издание: [Нанка 1854].
- Ес — Евсевиево евангелие, 1283 (или 1282?) год. Рукопись Российской государственной библиотеки в Москве, ф. 178 (собр. Музейное), № 3168.
- К(М)-111 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 111, конец XIV века.
- КМ-18 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 18 (273), середина XIII века.
- КМ-33 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 33 (579), первая половина XIV века.
- КМ-508 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 508 (151), начало XIV века.
- КМ-849 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 849, конец XIII века.
- КМ-1357 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 1357, середина XIV века.
- КМ(ф)-26 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 26 (397), первая половина XIII века.
- КМ(ф)-842 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии № 842, вторая половина XIII века.

- КМ(ф)-848 — рукопись Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 848, конец XIII–начало XIV века.
- Кп(р) — Куприяновские листки, XI век. Рукопись Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, Ф.п.1.58. Издания: [Каминский 1924; Минчева 1978, 45–56].
- Кх — евангелие Кохно, вторая половина XIII века. Рукопись Одесской государственной научной библиотеки, № 1/3 (49). Издание: [Коссек 1986].
- Мк — Македонское евангелие попа Иоанна, конец XII–начало XIII века. Рукопись Архива Хорватской Академии наук и искусств в Загребе, III с 1 (собр. А. Михановича, № 33). Издание: [Мошин 1954].
- Пл — Пловдивское евангелие, середина XIII века. Рукопись Народной библиотеки им. Ивана Вазова в Пловдиве, № 9 (67+65). Издание: [Michel 1987].
- Пн-4 — рукопись монастыря св. Пантелеймона на Афоне, Слав. 4, конец XIII–начало XIV века.
- Пт — Путненское евангелие, XIII век. Издание: [Kałużniacki 1888].
- Ос — Остромирово евангелие, 1056–1057 годы. Рукопись Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, Ф.п.1.5. Издания: [Востоков 1843; ОЕ].
- Ох(р) — Охридские листки, XI век. Рукопись Одесской государственной научной библиотеки, № 1/2 (532). Издание: [Ильинский 1915].
- Р(л)-12 — Рыльское евангелие Б, середина XIII века. Рукопись Рыльского монастыря в Болгарии, № 1/12.
- Рл-13 — Рыльское евангелие А, начало XIII века. Рукопись Рыльского монастыря в Болгарии, № 1/13.
- Рм(с) — кириллическая часть Реймского евангелия, XI век. Рукопись Библиотеки г. Реймс, № 91. Издание: [Жуковская 1978].
- Св(р) — Сверлижские отрывки, вторая половина XIII века (тетр) и 1279 год (апракос). Рукопись Архива Сербской Академии наук и искусств в Белграде, № 63. Издание: [Родић 1994].
- Си(б) — листки из Сибиу, XII век. Рукопись Библиотеки Православной митрополии в Сибиу, № 217. Издание: [Пиструй 1971].
- Си(н)-пал — Синайский палимпсест, XI век. Палимпсест рукописи монастыря св. Екатерины на Синае, Слав. 39. Издание: [Altbauer, Mareš 1980].
- Ту — Туровское евангелие, XI век. Рукопись Библиотеки им. Врублевских Академии наук Литвы в Вильнюсе, ф. 19, № 1. Издания: [Срезневский 1873; Нікіцін 2004].
- Ун(д) — листки Ундольского, вторая половина (конец?) XI века. Рукопись Российской государственной библиотеки в Москве, ф. 310 (собр. В.М. Ундольского), № 961. Издания: [Карский 1904; Минчева 1978, 18–24].

## Редкие лексические варианты Ватиканского палимпсеста

Наконец-то палеослави́сты располагают наборным изданием Ватиканского палимпсеста (далее — Вт-пал) — кириллического списка краткоапракосного Евангелия древнейшего периода, обнаруженного в греческом кодексе № 2502 Ватиканской апостолической библиотеки<sup>1</sup>. Новое издание, представляющее частично расчитанный текст, уже получило несколько рецензий [Дограмаджиева 1997; Bláhová 1998] и стало основой для лингвистических исследований [Мъжлекова 2004].

Значение Вт-пал для палеославистики обусловлено тем, что он: 1) относится к числу древнейших славянских рукописей — издатели датируют его X веком<sup>2</sup>; 2) является вторым (после Саввиной книги) относительно полным южнославянским кириллическим списком Евангелия древнейшего периода; 3) входит в немногочисленную группу ранних восточноболгарских рукописей<sup>3</sup>; 4) отличается архаичностью языка и текста.

Вт-пал разделяет некоторые лексические и текстовые варианты с Ассеманиевым [Джурова, Станчев, Япунджич 1985, 199–200] и Никольским [Bláhová 1998, 359–360] евангелиями, известными своими архаичными особенностями. Однако наибольшего внимания заслуживает отмеченное исследователями наличие в Вт-пал нескольких редких лексем, которые

---

<sup>1</sup> Список сокращенных обозначений евангельских рукописей с указанием их изданий представлен в конце статьи.

<sup>2</sup> В отношении датировки Ват-пал мнения специалистов расходятся: памятник датируется по-разному в пределах X–XII веков [см.: Mussakova 1994; Koch, Kintzel, Schröder 2000, 19–25; Garzaniti 2001, 332–333; Джурова 2002, 85; Тотоманова 2003].

<sup>3</sup> Восточноболгарское происхождение Вт-пал устанавливается на основании случаев написания ѣ вместо ѡ, а также большого сходства этой рукописи с восточноболгарской Саввиной книгой по письму и орнаментике [см.: Кръстанов 1988, 48–49, 51, 54, 60–61; Mussakova 1994].

до сих пор не отмечались в евангельских рукописях, по крайней мере ранних. Ниже постараемся показать, что эти редкие лексические варианты Вт-пал в большинстве своем не уникальны, так как содержатся в ряде иных списков славянского Евангелия<sup>4</sup>.

1. **ЕПИОУСИИ** (Мф 6.11) ~ греч. ἐπιούσιος ‘повседневный, насущный’. Ранее этот грецизм в славянских переводах Господней молитвы не встречался [Христова 1991; ср.: Алексеев 2005, 38]. Похожее прилагательное **ЕПИОУСИИЪ** зафиксировано в *Богословии* Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского по рукописи конца XII–начала XIII века (Москва, Государственный исторический музей, Син. 108) [Miklosich 1862–1865, 282; Срезневский 1989, т. 1/2, с. 830].

2. **КАМѢЛЬ** (Мф 19.24) ~ греч. κάμηλος ‘верблюд’. Данная греческая лексема обычно переводится славянским **ВЕЛЬБѢДЪ**. Раньше слово **КАМИЛЬ** или **КАМЕЛЬ** фиксировалось в рукописях XIV–XV веков, в том числе в хорватско-глаголических списках Книги Иова (Иов 1.3, 42.12) [Срезневский 1989, т. 1/2, с. 1186; SJS, t. 2, s. 8; Rusek 1985; Zaradija Kiš 1997, 60, 68]. Укажем, что этот грецизм представлен также в Дбрм (Мк 10.25), Рл-13 (Лк 18.25 **КАМИЛЕЮ**, л. 40), Тырн (Лк 18.25 **КАМЕЛЮ**, л. 150 об.), Банц (Мф 19.24 **КАМЬМЕЛОУ**), Венц (Мк 10.25 и Лк 18.25), Никл (Лк 18.25) и Хвал (Мф 19.24, Мк 10.25 и Лк 18.25). Многие из указанных выше употреблений уже были отмечены Е. Русеком.

3. **КОРА** ‘корень’ (Лк 15.16) ← **КЕРАТЬ** ~ греч. κεράτιον ‘стручок, плод рожкового дерева’. Вместо обычного **ОТЬ РОЖЬЦЬ** в Вт-пал представлен уникальный вариант **ОТЬ КОРАТЕ**, содержащий форму Род. пад. лексемы **КОРА** ‘корень’ (диминутив к **КОРЕНЬ**)<sup>5</sup>. Семантическое отличие от исходного греч. κεράτιον ‘стручок, плод рожкового дерева’ позволило Э. Благовой предположить, что славянский вариант **ОТЬ КОРАТЕ** обусловлен звуковой структурой (к-г-т) исходной греческой лексемы [Bláhová 1998, 358].

Для понимания природы этого соответствия важно учесть редкий вариант Лк 15.16 **ОТЬ КЕРАТИИ**, представленный в Пт, Рад и Крат (л. 105 об.). О древности грецизма **КЕРАТЬ** говорит его наличие (в значении ‘название монеты κεράτιον’) в славянском переводе Синайского патерика

<sup>4</sup> При этом использовались, в частности, данные *Словарного индекса к македонским библейским рукописям* [Десподова, Рибарова 1985]. При цитировании источников номер листа указывается лишь в том случае, если рукопись неопубликована.

<sup>5</sup> См. подробный словообразовательный и семантический анализ [Тотоманова 1997].

по списку конца XI века (Москва, ГИМ, Син. 551) [Срезневский 1989, т. 1/2, с. 1205] и некоторых других более поздних текстах [Miklosich 1862–1865, 286].

Наличие в Вт-пал варианта **отъ корате** объясняется следующим образом. В первоначальном славянском переводе стиха Лк 15.16, вероятно, читался грецизм **отъ кератии**, сохранившийся в Пт, Рад и Крат. Писец Вт-пал (или его предшественник), видимо, не понял этого места, ошибочно интерпретировав его как **отъ корате**, т.е. как форму Род. пад. славянской лексемы **корѧ** ‘корень’ с предлогом. В результате конкретный смысл евангельского текста существенно исказился (‘стручки, плоды рожкового дерева’ → ‘корень’), оставаясь при этом в рамках семантико-прагматического правдоподобия — свиньи действительно могут питаться корнями и корнеплодами растений. Подобным образом первоначальное **отъ кератии** дало **ѿ горюшиць** (со следами исправления **ш**) ‘горчичными зернышками’ в Пл и **ѿ кроупиць** ‘крошками’ в Р(л)-12 (л. 9 об.) — эти варианты также обусловлены исходной звуковой структурой (k-r-t), подвергшейся искажениям.

4. **обновлєнїѧ** (Ин 10.22, с. 29) ~ греч. τὰ ἑγκαίνια ‘праздник обновления (храма)’. Лексема **обновлєнїє** в значении ‘обновление, возрождение’ (греч. καινότης, ἀνανέωσις) известна неевангельским рукописям узкого старославянского канона [СС, 395], а в значении ‘праздник обновления (храма)’ (греч. τὰ ἑγκαίνια) — некоторым более поздним источникам [SJS, t. 2, s. 481; СДЯ XI–XIV, т. 5, с. 513]. Однако в древнейших списках Евангелия это слово ранее не фиксировалось — в Ин 10.22 в них обычно встречается грецизм **енкєнїѧ** или славянский перевод **сващєнїѧ** (последний также представлен в Вт-пал, с. 120, 165). Укажем, что лексема **обновлєнїє** (Ин 10.22) читается в Галц (л. 204 об.), Типг-1 (л. 153), Крп, Рад, Св(ер) (апракосная часть 1279 г.), Лонд (л. 242 об.), а также в евангельских рукописях поздних редакций [Алексеев 1998, 49].

5. **кратистъ** (Лк 1.3) ~ греч. κράτιστος ‘(наи)лучший’. Издание Вт-пал содержит **и[ѷ]л[о]гисте теофиле** на месте обычного Лк 1.3 **славьный** или **дръжавьный теофиле**. Предлагаемое издателями чтение **евлогистъ**, давшее основание для далеко идущих выводов [Тотоманова 2000; Тотоманова 2001, 192–197], следует отклонить по четырем причинам: а) критические издания греческого текста (в том числе обширный аппарат Г. фон Зодена) [Soden 1913] не фиксируют в Лк 1.3 варианта \*εὐλόγηστε

Θεόφιλε, который следовало бы предполагать в качестве основы для славянского **ЕВЛОГИСТЕ ТЕОФИЛЕ**; везде стоит κράτιστε Θεόφιλε, не имеющее разночтений; б) лексема **ЕВЛОГИСТЪ**, кажется, вообще неизвестна славянским источникам; в) в Вт-пал буква **ѣ** как правило не используется в качестве начальной буквы в грецизмах, начинающихся с морфемы **ѣв-** ~ греч. εὐ-; кроме Лк 1.3 **ѣ[γ]λ[о]ГИСТЕ** издание Вт-пал содержит единственное написание **ѣв-** (**ѣвѣ** в заглавии чтения, с. 134 строка 27) на 42 случая с **ѣв-**; г) в Вт-пал морфема **ѣв-** пишется почти исключительно через **-в-**, а не **-γ-** (**εγ-**), исключение составляет единственное несомненное написание **εγΦИМИѦ** (с. 124, строки 9–10).

В действительности же в Вт-пал, видимо, содержится чтение **КРАТИСТЕ ТЕОФИЛЕ**, известное Драг (л. 34), Крп, Крат (л. 69), а также оригиналам Никл и Хвал, в которых читается **красни** ← **кратисте**. Из-за плохой сохранности текста Вт-пал издатели ошибочно прочитали начальную букву **к** как **ѣ**, третью букву **Ѧ** как **л**, четвертую букву **т** (у которой была видна лишь правая часть перекладкины)<sup>6</sup> как **г**, т.е. интерпретировали начальное **к[р]Ѧт-** как **ѣ[γ]λ[о]г-**.

Таким образом, редкие лексические варианты Вт-пал (с учетом исходного **кѣратъ** для Лк 15.16 **кѣрѦ**) как правило известны также некоторым македонским (по две лексемы в Крп, Рад, Крат) и, в меньшей мере, боснийским спискам Евангелия, что в некоторой степени согласуется с мнением о близости текста Вт-пал Ассеманиеву и Никольскому евангелиям. При этом наличие точных лексических соответствий редким лексемам Вт-пал в *среднеболгарских* рукописях может расцениваться как дополнительное свидетельство более позднего происхождения Вт-пал по сравнению с рукописями узкого старославянского канона [см.: Koch, Kintzel, Schröder 2000, 19–25].

### Сокращенные обозначения евангельских рукописей

Банц — Баницкое евангелие, тетр, конец XIII(?) века, среднеболг. Рукопись Народной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия в Софии, № 847, 206 л. Издание: [Дограмаджиева, Райков 1981].

<sup>6</sup> Видимое отсутствие левой части перекладкины было понято издателями как наличие еще одной предшествующей буквы.

- Венц — Венецианский Новый Завет, конец XIV—начало XV века, босн. Рукопись Национальной библиотеки св. Марка в Венеции, Cod. Or. 227 (= 168), 289 л. Издание: [Pelusi 1991].
- Вт-пал — Ватиканский палимпсест, краткий апракос, XII(?) век, древнеболг. Нижний текст в рукописи Ватиканской апостолической библиотеки, Gr. 2502, 93 частично расчитанных листа. Издание: [Кръстанов, Тотоманова, Добрев 1996].
- Галц — Галицкое евангелие, тетр, 1144 год и XIV век, древнерус. Рукопись Государственного исторического музея в Москве, собр. Синодальное, № 404-4<sup>о</sup>, 260 л. Издание: [Амфилохий 1882–1883].
- Дбрм — Добромирово евангелие, тетр, XII и XIV веков, среднеболг. и серб. Части этой рукописи (230 л.) хранятся в разных местах: 1) Российская национальная библиотека в Санкт-Петербурге, Q.п.I.55 (196 л.); 2) монастырь св. Екатерины на Синае, № 43 (23 л.) и № 7/N (9 л.); 3) Национальная библиотека в Париже, Slav. 65 (2 л.). Издания: [Алтбауер 1973; Велчева 1975; Станчев 1981, 85–91; Tarnanidis 1988, 317–334; Велчева 1991; Угринова-Скаловска, Десподова 1992].
- Драг — Драгино евангелие, тетр, вторая половина XIII века, среднеболг. Рукопись монастыря св. Пантелеймона на Афоне, Слав. № 7, 128 л. Отрывок (2 л.) в Российской государственной библиотеке в Москве, собр. В.И. Григоровича (ф. 87), № 12.I (M.1694.I). Еще один отрывок (4 л.) в монастыре греческого г. Прусос, № 72. Издание последнего фрагмента: [Trifunović 1969].
- Крп — Карпинское евангелие, полный апракос, XIII век, среднеболг. Рукопись Государственного исторического музея в Москве, собр. А.И. Хлудова, № 28-4<sup>о</sup>, 313 л. Издание: [Десподова 1995].
- Краг — Крагское евангелие, тетр, середина XIV века, макед. Рукопись Народной и университетской библиотеки в Скопье, № 20, 151 л.
- Лонд — Лондонское евангелие царя Ивана Александра, тетр, 1356 год, среднеболг. Рукопись Британского музея в Лондоне, Add. 39627, 286 л. Издание: [Живкова 1980].
- Никл — Никольское евангелие, тетр, конец XIV—начало XV века, босн. Рукопись Библиотеки Честера Бити в Дублине, W 147, 175 л. Издание: [Даничић 1864].
- Пл — Пловдивское евангелие, краткий апракос, середина XIII века, среднеболг. Рукопись Народной библиотеки им. Ивана Вазова в Пловдиве, № 9 (67+65), 91 л. Издание: [Michel 1987].
- Пт — Путненское евангелие, краткий апракос, XIII век, древнерус. Издание: [Kałużniński 1888].
- Рад — Радомирово евангелие, полный апракос, середина XIII века, макед. Рукопись Архива Хорватской академии наук и искусств в Загребе, III b 24, 182 л. Издание: [Угринова-Скаловска, Рибарова 1988].

- Р(л)-12 — Рыльское евангелие Б, краткий или праздничный(?) апракос, середина XIII века, среднеболг. Рукопись Рыльского монастыря в Болгарии, № 1/12, 28 л. (согласно фолиации 29 л., но при счете цифра 24 оказалась пропущенной).
- Рл-13 — Рыльское евангелие А, краткий апракос, начало XIII века, среднеболг. Рукопись Рыльского монастыря в Болгарии, № 1/13, 102 л.
- Св(ер) — Сверлижские отрывки, вторая половина XIII века (тетр) и 1279 год (апракос), серб. Рукопись Архива Сербской академии наук и искусств в Белграде, № 63, 11 л. Издание: [Родић 1994].
- Типг-1 — Евангелие тетр, XII век, древнерус. Рукопись Российского государственного архива древних актов в Москве, ф. Библиотеки Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 1, 193 л.
- Тырн — Тырновское евангелие, тетр, 1273 год, среднеболг. Рукопись Архива Хорватской академии наук и искусств в Загребе, III а 30, 247 л.
- Хвал — Хвалов сборник, тетр, 1404 год, босн. Рукопись Университетской библиотеки в Болонье, № 3575. Издание: [Kuna 1986].

## Еще четыре листа из среднеболгарского Драгиина четвероевангелия

Западноболгарское (македонское) Драгиино евангелие хранится в Пантелеймоновом монастыре на Афоне под № 7. Эта рукопись, датируемая второй половиной XIII века, состоит из 128 пергаменных листов<sup>1</sup>. Начало кодекса утрачено, сохранившийся евангельский текст начинается стихом Мф 26.22 и содержит окончание Евангелия от Матфея (л. 1–6 об.), последующий текст Евангелий от Марка (л. 7–34), Луки (л. 34–73 об.) и Иоанна (л. 74–108 об.), указатель евангельских чтений (л. 109–117), месяцеслов (л. 117–127 об.), а также перечень евангелий *на различную потребу* (л. 127 об.–128 об.) и указатель использования воскресных утренних евангелий в период от Пасхи до Пятидесятницы (л. 128 об.).

Микрофильм рукописи, любезно предоставленный в мое распоряжение А.А. Туриловым, которому по этому поводу выражаю свою искреннюю благодарность, позволил определить утраты листов: после л. 35 недостает восьмилитной тетради (лакуна в тексте: Лк 1.51–6.2), после л. 82 отсутствуют два листа (лакуна: Ин 6.16–65), а после л. 106 утрачен один лист (лакуна: Ин 20.9–25).

В 1845 году В.И. Григорович вывез из Пантелеймонова монастыря в Россию два листа из Драгиина евангелия. Сейчас они хранятся под № 12.I в собр. В.И. Григоровича (ф. 87) Российской государственной библиотеки в Москве [см.: СК XI–XIII, 298–299, № 348; ср.: СК XIV, 581–582, № 348]. Эти листы, содержащие текст Мф 25.17–26.22, непосредственно предшествовали основной (афонской) части книги. По всей вероятности, В.И. Григорович позаимствовал два листа из начала дефектного кодекса, который в 1844–1845 годах существовал уже без первых тетрадей. Принадлежность григоровичевых листков Драгиину евангелию была доказа-

<sup>1</sup> См. ее описания: [Jagić 1898, 79; Лавров 1914, 125; Tachiaos 1981, 33–34; Matejić, Thomas 1992, t. 2, p. 811; Турилов, Мошкова 1999, 62, № 111].

на С.М. Кульбакиным [1899, 864–866]. В моем распоряжении имеются фотографии обоих листов.

Таким образом, до сих пор было известно 130 листов Драгиина евангелия. Всю рукопись писал один писец — поп Драгия, сын Братолинов (А.А. Турилов и Л.В. Мошкова читают иначе — сын Братошин)<sup>2</sup>, оставивший в кодексе три приписки [Поп-Атанасов 1989, 85: „Драги Братолинов“]. Рукопись представляет собой важный источник по истории среднеболгарской (македонской) письменности [Кувев 1986, 223–224: „Драгиево четириевангелие“].

К Драгиину евангелию следует отнести еще четыре пергаменных листа, хранящихся под № 72 в монастыре небольшого греческого городка Прусос (Центральная Греция, ном Эвритания). Эти листы (назовем их Прусосскими листками, сокращенно Пр) исследованы и факсимильно опубликованы Д. Трифуновичем [см.: Trifunović 1969]. Целью настоящей работы является соотнесение полученных им результатов с характеристиками основной части Драгиина евангелия (далее — Драг) и московского фрагмента.

Предложенная Д. Трифуновичем датировка Пр — вторая половина XIII века — в точности соответствует предполагаемому времени написания Драг. Размер пергаменных листов Пр (23x17,5 см) очень близок аналогичной характеристике Драг (225x165 мм) и московского фрагмента (л. 1 — 21,8–22,3x17,1, л. 2 — 21,8–22,6x16,7–17,1). Незначительные различия в формате хорошо согласуются с замечанием А.-Э. Тахиаоса о том, что для написания Драг использовался пергамен неодинакового качества и толщины. Количество строк на странице в Пр варьирует от 25 до 28, как и в Драг (А.-Э. Тахиаос указывает неточно — 27–28), в московском фрагменте — 29. Цвет чернил описывается по-разному: коричневый для Пр и черный для Драг, однако А.-Э. Тахиаос специально отметил, что качество чернил на протяжении Драг меняется.

Все фрагменты рассматриваемой рукописи представляют литургический тетр, т.е. Четвероевангелие с последовательной богослужебной разметкой текста. Указания чтений (зачал) выполнены киноварью. Часто они внесены в евангельский текст, но иногда выносятся на верхнее либо нижнее поле листа. Номера аммониевых глав выписываются на внешних (редко — на внутренних) полях. Изредка на внешних полях размещают-

---

<sup>2</sup> Позже это чтение исправлено [см.: Турилов 2007].

ся литургические указания, заключенные в слегка орнаментированную рамочку: л. 1 об. Пр, л. 5, 11, 22, 32, 35 об., 46 об., 51 об., 52, 62, 66, 72, 89 Драг, л. 2 московского фрагмента. На полях имеются поздние греческие приписки: л. 2 об. Пр, л. 8 об. Драг.

Письмо Драг определяется как полуустав (А.-Э. Тахиаос) либо устав (А.А. Турилов и Л.В. Мошкова), московского фрагмента — как устав с небольшим наклоном. Наклонность письма Пр отмечена Д. Трифуновичем. Палеографические описания П.А. Лаврова (Драг) и Д. Трифуновича (Пр) плохо сопоставимы, так как исследователи выбрали для своих характеристик в основном разные буквы и использовали, к тому же, различную терминологию. Тем не менее оба отметили крупную головку **з** и редуцированную верхнюю часть **ж**, линии которой (образующие треугольник) сливаются.

Рукопись во всех своих частях одноеровая (**ь**) и одноюсовая (**ѡ**). Из йотированных букв употребляется только **ю**. Над буквами, обозначающими гласные звуки начала слога, ставятся точки. Сочетание *\*ja* передается посредством **ѣ**. На месте этимологического *\*a* после **ч** регулярно пишется **ѣ**, а после **ж, ш, щ, ц** — **а** (хотя попадаетея и **ѣ**). Согласный, получившийся из *\*g* по второй палатализации, обозначается буквой **г**. В начале слова используется **ш**. Часто встречается лигатура **рѣ**.

Редуцированные гласные в сильной позиции нередко вокализуются, а в слабой часто опускаются. L-epentheticum как правило отсутствует. Наречие **сѣмо** выступает в виде **само**, напр.: Пр л. 3 об. 24, Драг л. 107 3. Некоторые словоформы пишутся в соответствии с произношением, ср.: Пр л. 1 б **гдѣ** (вместо **къдѣ**), л. 1 8 **шца** (вместо **штѣца**), л. 1 об. 14–15 **шѣТ/двѣѣщѣж** (вместо **оставляѣтъ са**), л. 1 об. 26 **штѣдѣ** (вместо **штѣтъдѣоу**), л. 4 об. 12 **хто** (вместо **къто**); Драг л. 13 3 **нихто** (вместо **никѣто**), л. 43 1 **штѣдѣ** (вместо **штѣтъдѣоу**), л. 74 об. 10 **нигдеже** (вместо **никѣдеже**), л. 74 об. 11 **шчи** (вместо **отѣчи**), л. 78 9 **рѣещѣж** (вместо **радѣуетъ са**), л. 81 12 **шца** (вместо **отѣца**). Вместо лексемы **кѣнижѣникѣ** регулярно употребляется синоним **кѣнигѣчии**, что редко встречается в славянских списках Евангелия [см.: Темчин 1997а].

Содержание Пр таково: Мф 8.18–9.32 (л. 1–2), Мф 16.25–17.19 (л. 3), Мф 20.20–21.10 (л. 4). Таким образом, эти листы происходят из той части Драг, которая была отделена от кодекса еще до 1844–1845 годов. Не исключено, что отчуждение начальных тетрадей произошло даже рань-

ше, до возникновения современного переплета рукописи, датируемого концом XVIII века (в любом случае не позднее второй четверти XIX в.). Неизвестно, когда и каким образом четыре листа из Драгиина евангелия попали в Центральную Грецию. Можно полагать, что за этим перемещением скрываются связи Афона с Прусосским монастырем.

Итак, сегодня известно уже 134 листа Драгиина евангелия. Рукопись, безусловно, заслуживает детального палеографического, языкового и текстологического анализа.

## **Греческо-славянский конкорданс к древнейшим спискам славянского Евангелия**

**Ирина Люсен.** *Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода евангелий (codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri).* Uppsala, 1995 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Slavica Upsaliensia, 36). 300 p. ISSN 0562-3030; ISBN 91-554-3658-7.

Как известно, древнейший корпус славянских текстов представлен переводными произведениями, центральное место среди которых занимает Евангелие. Изучение языка и текста этих переводов предполагает постоянное обращение к греческой традиции.

В течение долгого времени исследователю славянского евангельского текста приходилось пользоваться исключительно критическими и общедоступными изданиями греческого Евангелия и самому проделывать очень трудоемкую работу по сопоставлению славянского и греческого материала. Необходимость создания специального греческо-славянского конкорданса (*index verborum*) ощущалась уже давно. Более десяти лет назад Л. Мошинский объявил о начале работы над таким пособием, опубликовав статью с примерами словарных статей и обзором сопутствующих теоретических и практических проблем [Moszyński 1984a]. Предполагалось составить единый конкорданс ко всем евангельским спискам узкого канона (в том числе отрывочным): Зографскому, Мариинскому, Ассеманиеву евангелиям, Саввиной книге, Боянскому палимпсесту, Куприяновским и Охридским листкам и листкам Ундольского. С тех пор автор опубликовал значительную часть материала по Зографскому евангелию [Moszyński 1975, 221–262; Moszyński 1990, 205–266]. Особенность опубликованной части конкорданса заключается в том, что греческо-славянский материал оказался разделенным на множество отдельных списков

в зависимости от частотности греческих лексем, вариативности славянских соответствий и т.п., что затрудняет работу текстолога.

И вот теперь Ирина Люсен, известная своими работами в области церковнославянской текстологии [Огрен 1989; Огрен 1991] и переводческой техники славянского Евангелия [Огрен 1995], издала Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода Евангелий.

Данное издание учитывает последние достижения текстологии Нового Завета. Оно содержит Введение на русском и английском языках (с. 7–19), греческо-славянский конкорданс (с. 21–244) и славянско-греческий индекс (с. 245–300).

Во Введении изложены цели и задачи издания, указаны его греческие и славянские источники, специально оговорено построение отдельной статьи и принципы лемматизации, приведена необходимая библиография, включающая издания использованных славянских рукописей и конкордансов. В Приложении (с. 12–13 и 18–19) к Введению даны указатели евангельских стихов, представленных в двух использованных краткоапракосных списках — Ассеманиевом и Остромировом евангелиях.

Основную часть издания занимает греческо-славянский конкорданс, цель которого состоит в соотнесении лексики греческого Евангелия и его славянского перевода. По словам автора, он преследовал цель „представить данные славянского перевода в такой форме, чтобы настоящая работа по своим принципам и построению была полностью совместима с последними и наиболее полными к настоящему времени данными как греческих текстов, так и подобными конкордансами к переводам Нового Завета на другие языки“ (с. 7). Орфографическое, грамматическое и синтаксическое варьирование славянского текста в конкордансе не отражено.

Отдельные статьи конкорданса соответствуют всем полнозначным лексемам греческого евангельского текста и именам собственным — в издании не представлены лишь первичные предлоги, союзы, частицы, личные, притяжательные и возвратные местоимения, а также глагол *εἶμι*. После заглавного греческого слова и его латинских эквивалентов, заимствованных из конкорданса А. Шмолера, приводятся все славянские лексические соответствия, встретившиеся хотя бы в одной из использованных славянских рукописей. Далее перечислены все стихи евангельского текста, в которых представлено данное греческое слово, и для каждого

отдельного стиха указано, какая именно славянская лексема употреблена в славянском переводе. Во всех случаях, где показания использованных славянских источников расходятся, с помощью специальных символов указано, какие славянские соответствия представлены в каждой из использованных евангельских рукописей. Учтены также апракосные чтения, представленные в служебных списках более одного раза. Особые пометы введены для тех случаев, когда в греческом тексте представлены лексические разночтения.

Исходным материалом для этого издания послужили данные Полного конкорданса к греческому Новому Завету [Aland 1983], который отражает достижения предшествующих критических изданий текста. Приводимые в нем греческие разночтения учтены в греческо-славянском конкордансе, что позволяет использовать его не только для исследования переводческой техники, отраженной в славянском евангельском тексте, но для текстологического изучения этого памятника.

Однако текстолог-славист вынужден считаться с тем обстоятельством, что аппарат абсолютного большинства критических изданий греческого Нового Завета отражает лишь те разночтения, которые появились на наиболее ранних этапах истории греческого текста (эту особенность критических изданий можно обозначить термином *палеоцентричность*) и должны приниматься во внимание при реконструкции его первоначального состояния. Из древнейших разночтений, в свою очередь, для критических изданий отбираются лишь некоторые — те, „которые имеют, с точки зрения издателей, экзегетическую значимость“ [Логачев 1976, 97; ср.: Aland 1959, 724–725]. В связи с этим учет разночтений в аппарате критических изданий греческого Нового Завета, как правило, „не может дать полного и исчерпывающего представления о положении в оригинальных греческих рукописях, потому что такие разночтения оговариваются не регулярно, а эпизодически“ [Скупский 1977, 130; ср.: Lunt 1982, 227]. Таким образом, целый пласт греческих разночтений, актуальных во время создания славянского перевода, как правило, оказывается за пределами критических изданий [ср.: Bakker 1996, 25].

Разумеется, что в греческо-славянском конкордансе невозможно отразить все текстологическое многообразие греческого текста, накопившееся ко второй половине IX века. И текстолог-славист должен иметь в виду, что отсутствие в этом конкордансе греческих разночтений к той

или иной славянской форме вовсе не означает их отсутствия в тех греческих списках, которыми пользовались славянские переводчики и позднейшие справщики текста. Это значит, что для полноты картины славист должен наряду с греческо-славянским конкордансом использовать и иные источники греческих разночтений, прежде всего — наиболее полный (хотя и не свободный от ошибок) критический аппарат Г. фон Зодена [Soden 1913].

Несмотря на то, что Полный греческий конкорданс учитывает данные многих критических изданий греческого текста, в том числе издание Г. фон Зодена, в нем (а вслед за ним и в греческо-славянском конкордансе И. Люсен), очевидно, представлены далеко не все греческие разночтения, указанные Зоденом. Чтобы не быть голословным, приведу лишь несколько примеров (из начала Евангелия от Матфея) греческих разночтений, цитируемых Зоденом, но не отраженных в греческо-славянском конкордансе И. Люсен (в целях экономии места не буду указывать соответствующих греческих списков) Мф 2.14 и 2.21 ἐγείρω/διεγείρω, Мф 2.22 ἀκούω/μανθάνω, Мф 3.9 δοξέω/ἄρχω, Мф 6.3 γιγνώσκω/ἐπιγιγνώσκω, Мф 7.13 εἰσέρχομαι/ἔρχομαι и многие другие. Учет подобных разночтений важен, так как иногда славянский перевод точно соответствует греческому варианту, который не отражен в греческо-славянском конкордансе И. Люсен, но зафиксирован в критическом аппарате Г. фон Зодена. Так, глагол **начинати** в Мф 3.9 явно соответствует греческому ἄρχω, а не δοξέω.

В предыдущем параграфе я привел в качестве примеров лишь те разночтения из аппарата Г. фон Зодена, которые зафиксированы им в рукописях VIII–X веков (времени, непосредственно предшествовавшего возникновению древнейших из дошедших до нас славянских рукописей), реально же весь корпус греческих евангельских списков, использованных при подготовке зоденовского издания, содержит во много раз больше лексических и текстовых вариантов.

Таким образом, слависту необходимо дополнительно использовать обильный материал, представленный в обширном критическом аппарате издания Г. фон Зодена. „Это издание имеет одно очень важное преимущество перед другими: в его критическом аппарате последовательно оговорены все явления текста, лексики, синтаксиса, морфологии и даже фонетики, орфографии и графики, содержащиеся в каждой из использованных здесь рукописей (включая и все привлекаемые фрагменты). По-

этому указанное издание представляет особую ценность специально для исследователей языка старославянских памятников“ [Скупский 1977, 130; ср.: Weingart 1922–1923, 415].

Зоденовское издание греческого текста не пользуется популярностью у специалистов по греческой новозаветной текстологии по причинам, не зависящим от состояния его критического аппарата, — критикуется прежде всего его реконструкция исходного греческого текста<sup>1</sup>, хотя и его критический аппарат из-за допущенных в нем неточностей также вызвал определенные нарекания [см.: Metzger 1944, 42–43; Grant 1950, 86]. Тем не менее неточности данного аппарата, неизбежные в изданиях подобного рода, практически не сказываются на результатах работы слависта<sup>2</sup>, поэтому утверждение об исключительной неаккуратности подготовленного Г. фон Зоденом критического аппарата [см.: Алексеев 1984, 5], видимо, следует считать сильно преувеличенным.

При использовании греческо-славянского конкорданса наряду с изданием Г. фон Зодена текстологу-слависту могут быть полезны в качестве дополнительных источников также современные обиходные (некритические) издания греческого Нового Завета, текст которых иногда оказывается ближе к славянскому переводу, чем реконструируемое древнейшее состояние греческого оригинала [Верещагин 1971, 18]. В литературе неоднократно указывалось на то, что славянский текст следует сопоставлять не с древнейшими греческими списками Евангелия (на которые в силу палеоцентричности ориентировано большинство критических изданий греческого текста), а с более поздними, отражающими состояние рукописной традиции второй половины IX века — именно в ней обнаруживается особое сходство со славянским переводом [см.: Муретов 1897, 43]. Примечательно, что Г.А. Воскресенский, первоначально считавший, что славянский перевод Евангелия следует тексту древнейших греческих кодексов IV–VI веков [Воскресенский 1886, 39–40], впоследствии изменил свою позицию и высказался в пользу более поздних списков VIII–X веков [Воскресенский 1896, 125, 205]. Таким образом, опубликованный Эразмом текст, основанный в своей евангельской ча-

---

<sup>1</sup> См. общую характеристику исследования Г. фон Зодена и подготовленного им критического издания [Мецгер 1996, 136–140].

<sup>2</sup> Уже существует длительная традиция успешного использования издания Г. фон Зодена в палеославистических исследованиях, представленная работами В. Погорелова, Й. Вайса, К. Горалека, Р. Вечерки, Б.И. Скупского.

сти на минускульной рукописи XII века и ставший впоследствии *Textus hesertus*, не представляет значительного интереса для исследователей истории греческого текста, однако является ценным для слависта ввиду своей близости к возможным оригиналам кирилло-мефодиевского перевода Евангелия. Подобная ситуация характерна не только для новозаветных книг — она вообще типична для славянских переводных текстов [ср.: Огрен 1991, 20–21].

Таким образом, при пользовании греческо-славянским конкордансом И. Люсен текстологу следует учитывать также критический аппарат Г. фон Зодена и современные обиходные издания греческого Нового Завета. Совокупность этих источников может предоставить слависту максимальную информацию о состоянии греческого текста, отсутствие которой чревато серьезными ошибками [см.: Томсън 1986]. Методологически верное требование обращаться также к греческим лекционариям [см.: Скупский 1979, 123–124 (и прим. 35); Алексеев 1985, 11, 13], которые почти не учитываются в критических изданиях, на практике очень трудно удовлетворить.

При работе над конкордансом И. Люсен последовательно шла от греческого текста к славянскому, собирая материал из тех стихов евангельского текста, которые перечислены в Полном греческом конкордансе К. Аланда. Однако палеоцентричность изданий греческого текста не позволила ей выявить те словоупотребления отдельных славянских списков, которые возникли на основе относительно поздних и не слишком распространенных вариантов греческого Евангелия (в критических изданиях такие варианты обычно отсутствуют). Ниже приводятся примеры тех греческо-славянских соответствий, принадлежащих единичным славянским спискам, которые не учтены в рецензируемом издании (греческие формы зафиксированы в критическом аппарате Г. фон Зодена). Так, только Остромирово евангелие содержит соответствия βάλλω — **вѣсадити** в Мк 6.17, θαρσέω — **дръзати** в Мк 5.34, λέγω — **глаголати** в Мк 15.18, παρὰλυτικός — **ослабленъ** в Мф 9.5, συμβάλλω — **сѣлагати** в Лк 2.21; только Ассеманиево евангелие знает соответствие δειλιάω — **оустрашати** в Ио 14.1; только Зографскому кодексу известно соответствие συλλαμβάνω — **ѣати** в Лк 22.52. Подобные примеры могут быть выявлены только в том случае, если идти от славянского матери-

ла к греческому, но не наоборот — этому препятствует несовершенство большинства критических изданий греческого текста.

Славянская часть конкорданса представлена тремя каноническими текстами XI века: глаголическими Мариинским и Зографским четверо-евангелиями и Ассеманиевым краткоапракосным евангелием, а также древнейшим восточнославянским списком краткого апракоса — Остромировым евангелием 1056–1057 годов. Таким образом, неучтенными остались не только древнейшие отрывки болгарского происхождения (Боянский, Зографский и Синайский палимпсесты, Куприяновские и Охридские листки, листки Ундольского), но и такой замечательный памятник узкого канона как Саввина книга.

В рецензируемом издании выбор славянских источников не обосновывается, однако авторскую мотивировку можно попытаться реконструировать. И. Люсен ориентировалась прежде всего на хорошо сохранившиеся списки древнейшего периода. Отрывочные списки не были использованы, по всей видимости, ввиду незначительности сохранившегося в них текста, учет которого сильно усложнил бы структуру конкорданса. Отсутствие среди источников Саввиной книги может объясняться лишь инновационным характером содержащегося в ней текста, который сильно отличается от текста глаголических списков. Если это действительно так, то можно предполагать ориентацию автора на те древнейшие списки, которые могут быть наиболее близки к первоначальному кирилло-мефодиевскому переводу Евангелия. Своеобразной компенсацией служит здесь использование восточнославянского Остромирова евангелия, которое, хоть и не входит в узкий канон, тем не менее часто используется палеославистами в качестве источника при реконструкции древнейшей истории текста. Действительно, Остромирово евангелие нередко оказывается консервативнее Саввиной книги, хотя и в нем обнаруживается заметный инновационный лексический пласт. Здесь следует отметить, что еще большее значение для реконструкции кирилло-мефодиевского перевода может иметь другой ранний восточнославянский список краткого апракоса — Архангельское евангелие 1092 года, которое теперь имеет уже не только фототипическое [АЕ], но и наборное издание [Миροнова 1997], а также отдельный указатель словоформ [Славова 1994]. В специальной работе было показано, что Архангельское евангелие (особенно первая его часть) сохраняет в неприкосновенности лексический

состав и синтаксический строй своих болгарских оригиналов [см.: Славова 1990], близких к текстам узкого канона.

Очевидно, что для реконструкции кирилло-мефодиевского перевода Евангелия могут и должны быть использованы не только древнейшие, но и более поздние списки текста, которые в некоторых случаях могут быть даже более архаичны, чем ранние глаголические кодексы. Однако при сегодняшнем уровне текстологического изучения славянского Евангелия невозможно мотивированно отобрать из богатого рукописного наследия ограниченный круг списков, которые лучше всего сохраняли бы кирилло-мефодиевское наследие. В такой ситуации кажется естественной ориентация И. Люсен на списки: а) древнейшие (используются рукописи XI в.); б) полные (не принимаются во внимание отрывки); в) наиболее архаичные (не учитывается Саввина книга); г) входящие в узкий канон или наиболее близкие к нему, имеющие за собой солидную традицию текстологического изучения (не используется Архангельское евангелие). Выбор источников для изданного конкорданса представляет собой равнодействующую перечисленных выше критериев. Следует признать, что при сегодняшнем уровне разработки текстологической истории славянского Евангелия такой выбор представляется наиболее надежным и экономным (так как позволяет избежать перегрузки конкорданса дополнительными символами), хотя его трудно назвать текстологически обоснованным — такое обоснование будет возможно лишь после детального восстановления истории славянского евангельского текста.

За основной славянский источник И. Люсен выбрала Мариинское евангелие — данные остальных трех славянских рукописей цитируются лишь при их отличии от этого глаголического кодекса. Однако вряд ли оправдано то, что фрагмент Мф 1.1–5.24 Дечанского евангелия XIII века, восполняющий Мариинский список в издании В. Ягича, использован в греческо-славянском конкордансе без каких-либо оговорок. Это не только противоречит установке автора на использование списков лишь XI века, но и (подобно изданию В. Ягича) может ввести в заблуждение невнимательного читателя. С таким решением можно было бы согласиться, если бы при подготовке конкорданса был использован весь текст Дечанского евангелия, а не только опубликованные В. Ягичем начальные главы. Следует также иметь в виду, что фрагмент Мф 16.20–24.20 Зографского евангелия датируется XII веком (тогда была восполнена

утрата в тексте XI в.) и, строго говоря, не является органичной частью данного списка. Логично было бы считать данный фрагмент отдельным списком XII века. Получается, что в конкордансе частично учитываются также списки XII–XIII веков.

Текстологу-слависту важно иметь в виду тот факт, что в греческо-славянском конкордансе варианты первоначального славянского перевода в одних случаях приводятся как основные (если они представлены в Мариинском евангелии), а в других — в качестве разночтений (если Мариинский кодекс содержит уже новый лексический вариант). Это обстоятельство усложняет структуру конкорданса: например, статья τῆς **ЈДИНЪ** имеет сложную структуру потому, что первоначальный вариант **ЕТЕРЪ** в большинстве случаев оказался замененным в Мариинском кодексе на **ЈДИНЪ**, но хорошо сохраняется в Зографском и Ассеманиевом евангелиях, которые из-за отличия от основного списка постоянно цитируются особо. Конкорданс был бы компактнее, если бы на первое место всегда выносился вариант первоначального славянского перевода независимо от того, в каких списках он сохранился, однако в этом случае автор был бы вынужден решать множество дискуссионных вопросов об относительной хронологии славянских вариантов, что было бы равнозначно лексической реконструкции кирилло-мефодиевского перевода и потому явно преждевременно. Таким образом, решение И. Люсен последовательно опираться на Мариинское евангелие следует признать лучшим из всех возможных, поскольку оно позволяет избежать субъективности в организации материала и гарантирует последовательность его изложения.

Если использованные славянские списки совпадают с Мариинским, то после номера соответствующего стиха их символы не приводятся. Автор отмечает, что „отсутствие каких-либо помет при определенном чтении означает, что все *четыре* [выделение мое — С.Т.] славянских текста единогласно используют первый условно обозначенный вариант (а)“ (с. 8). Однако в действительности дело обстоит несколько сложнее. Ассеманиево и Остромирово евангелия являются списками краткого апракоса и потому содержат далеко не весь евангельский текст. Следовательно, отсутствие каких-либо помет может означать согласие всех четырех списков лишь в пределах краткоапракосного текста, в то время как в комплекторных частях тетра оно чаще всего обозначает согласие двух четвероевангелий — Зографского и Мариинского. Если же учесть, что

эти списки имеют значительные лакуны, то станет ясно, что в отдельных случаях отсутствие помет может означать данные лишь одного списка. Так, например, в статье ἁσχιός **мѣхъ** цитация стиха Мф 9.17 без дополнительных помет в действительности означает не совпадение четырех славянских списков, а данные одного Мариинского евангелия — в Зографском списке утрачен фрагмент Мф 9.13–21, а в кратких апракосах стихи Мф 9.14–17 просто не предусмотрены. В статье θυμόροσι **разгнѣвати сѧ** стих Мф 2.16 без дополнительных помет означает совпадение лексических данных Дечанского и Остромирова евангелий — в Мариинском и Зографском кодексах начальные главы Евангелия от Матфея не сохранились, а в Ассеманиевом евангелии небольшой фрагмент данного стиха оказался пропущенным. В статье λέγω стих Мк 9.7 снабжен лишь пометой о пропуске слова в Мариинском евангелии, но здесь надо иметь в виду, что в апракосах данный стих не предусмотрен. Следовательно, мы имеем дело со словоупотреблением одного Зографского кодекса.

Таким образом, отсутствие специальных помет после номера евангельского стиха может означать данные от одного до четырех списков при отсутствии в них разночтений. Поэтому специалист, пользующийся греческо-славянским конкордансом, должен всякий раз высчитывать, какое количество списков и каких именно стоит за той или иной славянской лексемой, не имеющей разночтений. Здесь ему будут очень полезны указатели евангельских стихов Ассеманиева и Остромирова евангелий, предусмотрительно опубликованные И. Люсен на с. 12–13 и 18–19 рецензируемого издания. Лакуны Мариинского и Зографского евангелий читатель должен определить по другим источникам. В отдельных случаях пропуски стихов отмечаются в основном тексте конкорданса. Так, в нескольких статьях приводятся данные стиха Мф 9.7, присутствующего только в Остромировом евангелии, с указанием о пропуске этого стиха во всех трех глаголических списках.

В конкордансе последовательно указываются славянские лексические разночтения, которым присваиваются особые символы. Однако в некоторых случаях подобным образом обозначаются также такие различия между славянскими списками, которые лексическими разночтениями не являются. Речь идет, с одной стороны, о лексическом и буквенном обозначении числительных и, с другой стороны, о глаголической и кириллической цифири. Так, например, в статье εἴησι особые символы

получили варианты а) **дѣва десяти**; б) **ѣ** (кириллического Остромирова евангелия); с) **ѣ** (глаголического Ассеманиева евангелия), которые являются абсолютными синонимами и обозначают числительное *двадцать*. Подобным образом в конкордансе представлены и иные числительные. Думается, что такая точность в данном случае неоправдана, поскольку противоречит основным принципам построения статьи, изложенным во Введении.

Предыдущий рецензент греческо-славянского конкорданса [Дограмаджиева 1996] высказал справедливое сожаление о том, что в данном издании отсутствует материал по славянскому переводу греческих предлогов, союзов, частиц и некоторых других служебных частей речи. Действительно, в некоторых случаях данный материал является показательным и даже может последовательно различать редакции текста — ср., например, перевод греческого  $\epsilon\acute{\iota} \mu\acute{\eta}$ ,  $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$  славянскими союзами и наречиями **тъкъмо** (кирилло-мефодиевский перевод) и **тъчиуж** (преславская редакция текста). Подобный материал был бы полезен в греческо-славянском конкордансе.

В рецензируемом издании при помощи условных обозначений отмечаются случаи пропусков в славянских списках отдельных слов и целых фраз, имеющих в греческом тексте. Однако в греческо-славянском конкордансе, естественно, принципиально не могут быть отмечены вставки в славянском тексте, если они отсутствуют в греческих списках. Собственно славянские вставки, не мотивированные греческим текстом, чаще всего обнаруживаются в Ассеманиевом евангелии — таковы, например, следующие слова и словосочетания: Лк 24.26 **въскръснѣти отъ мрътвѣиухъ**, Лк 7.6 **ити**, Ио 5.4 **оходити**, Лк 24.27 **пѣсати**, Лк 4.23 **реци**, Мф 26.50 **творити**, Мф 26.58 **хотѣти**. В Зографском кодексе присутствует вставка Лк 9.42 **ѣше нечисты. ѣзиди отъ отрока**. В Остромировом евангелии обнаруживается вставочная лексема Лк 3.9 **съгарати**. Подобный материал оказывается за рамками греческо-славянского конкорданса (равно как и инципиты апракосных перикоп).

В издании не нашли отражения некоторые славянские словоформы, возникшие из-за того, что писец отдельного списка недопонял переписываемый им текст. Естественно, такие ошибочные формы не имеют непосредственных параллелей в греческих списках и, видимо, потому ускользнули от внимания составителя конкорданса, последовательно шедшего

от греческого текста к славянскому. Приведу три примера: 1) в статье ἐπανάλωυ указано, что в Лк 5.4 в Зографском евангелии представлена лексема **пѡхати**, соответствующая глаголу **възѣхати** Мариинского кодекса; в действительности же словоформе **възѣди** Мариинского списка соответствуют две словоформы Зографского — **виждь ѣхди**, первая из которых написана ошибочно (гиперкорректно) вместо приставки **въз-** [см.: Вайан 1952, 78]<sup>3</sup>; 2) в статье ἐξαυτῆς говорится, что в Мк 6.25 в Зографском евангелии пропущена соответствующая словоформа; однако при проверке оказалось, что в этом списке все же имеется соответствие чтению **отъ него** Мариинского кодекса и **сеици** обоих апракосов — это форма **оусѣченъ**, получившаяся из-за недопонимания исключительно редкого наречия **сеици**, которое, по всей вероятности, исконно читалось в этом месте текста (звуковое подобие этих слов очевидно); 3) в статье ὕδωρ отмечено, что в Мф 3.11 Мариинское и Остромирово евангелия содержат лексему **вода**, пропущенную в Зографском и Ассеманиевом списках; непосредственное обращение к текстам убеждает в том, что в Ассеманиевом евангелии представлен не пропуск слова **вода**, а его ошибочная замена глаголом **проповѣдати** (спровоцированная схожестью фрагментов **-вод-** и **-вѣд-** ?).

Обсуждаемое издание содержит в себе обильную информацию о лексическом составе четырех списков евангельского текста и, несомненно, будет способствовать их изучению. Однако значение рецензируемой работы выходит далеко за рамки исследования указанных в заглавии четырех древнейших евангельских списков. Несомненным достоинством данного справочника является его принципиальная приложимость к любому евангельскому списку любой структурной разновидности. С его помощью можно быстро собрать и оценить лексическую информацию, содержащуюся во многих списках Евангелия.

В связи с этим исследователю следует иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, лексические архаизмы и инновации, образующие соотносимые пары и ряды синонимов, могут иметь, как известно, более одного греческого соответствия. В этом случае данные по одной славянской лексической паре следует искать в нескольких статьях конкорданса. Так, например, конкурирующие синонимические лексемы **стоуденьць**

<sup>3</sup> Здесь в издании 1952 года номер соответствующего стиха ошибочно обозначен как Ио 5.4 вместо Лк 5.4.

и **КЛАДАЗЬ** имеют два греческих соответствия — φρέαρ, τό и πηγή, ἡ, поэтому информацию о евангельских стихах, в которых могут встретиться данные лексемы, следует искать в двух отдельных статьях конкорданса. Здесь неоценимую услугу окажет исследователю славянско-греческий индекс, помещенный в конце издания.

Во-вторых, в евангельском тексте (как славянском, так и греческом) содержится множество лексических и текстовых вариантов, поэтому славист, использующий греческо-славянский конкорданс для сбора материала по какому-либо иному славянскому списку Евангелия, должен быть готов к тому, что в нем могут обнаружиться контексты, не зафиксированные в конкордансе. Например, полноапракосное Мстиславово евангелие начала XII века содержит соответствие греческой лексеме ἀρχαῖος также в Мф 5.38, хотя данный стих в конкордансе не отмечен, что обусловлено отсутствием подобного соответствия в Мариинском и Зографском евангелиях (в кратких апракосах данный стих не предусмотрен). Кстати, даже критический аппарат Г. фон Зодена не фиксирует списков с лексемой ἀρχαῖος в Мф 5.38, что заставляет предполагать в Мстиславовом евангелии собственно славянскую текстовую инновацию, подобную тем, о которых говорилось выше. В иных случаях похожие различия могут быть обусловлены позднейшей сверкой славянского текста с греческими рукописями, отличавшимися по своей редакции от оригиналов первоначального славянского перевода.

Наконец, следует отметить, что в рецензируемом конкордансе иногда встречаются неточности и недосмотры, которые практически неизбежны в изданиях подобного рода. Так, в некоторых греческих лексемах не проставлены знаки ударения и придыхания (см., например, статью ἐγείρω). Не всегда точно соотносены греческие и славянские лексемы — в Мф 5.41 греческому ἀγγαρεύω соответствует не слово **ПОЯТИ**, как указано в издании, а словосочетание **ПОЯТИ ПО СИЛѢ**. Изредка встречаются фактические ошибки: в статье μένω указано, что в Ио 1.32 все славянские списки содержат лексему **ПРѢБИТИ**, однако в Остромировом евангелии здесь представлен неучтенный вариант **ГРАСТИ**. Однако подобные недочеты практически не сказываются на результатах работы с греческо-славянским конкордансом, который оставляет впечатление добротного сделанного труда.

В заключении хочется поздравить И. Люсен и специалистов по славянскому евангельскому тексту с выходом крайне полезного пособия, которое во многом облегчит текстологические и лексикологические исследования данного памятника письменности.

## Комментированный словоуказатель к Ассеманиеву евангелию

*Kommentiertes Wort- und Formenverzeichnis des altkirchenslavischen Codex Assemanianus, erstellt von Christoph Koch unter Mitwirkung von Eva-Maria Kintzel und Anke Schröder. Freiburg i. Br.: Weiher, 2000 (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris, Fontes et Dissertationes, t. 43), 909 S, ISBN 3-921940-38-9.*

Данное издание подготовлено немецким профессором Христофом Кохом, известным своими индоевропеистическими и палеославистическими трудами<sup>1</sup>, совместно с двумя студентками славистического отделения и является образцовым примером плодотворного сотрудничества исследователей разных поколений. Этот объемный том, уже неоднократно рецензировавшийся [Дограмаджиева 2001; Vláhová 2002; Reinhart 2003], содержит полный словоуказатель к древнеболгарскому глаголическому краткоапракосному Ассеманиеву евангелию (в дальнейшем — Ас), снабженный подробными грамматическими характеристиками славянских словоформ, греческими параллелями и, что необычно для изданий подобного рода, обширными комментариями, позволяющими говорить о современном и принципиально новом типе словоуказателя.

В кратком, но информативном Введении (с. 11–25) представлен обзор истории возникновения старославянского перевода Евангелия, учитывающий традиционную точку зрения и новейшие попытки пересмотреть ее в различных направлениях. Большое внимание уделено гипотетическим датировкам Ас, выполненным на разных основаниях и колеблющимся в пределах конца X–рубежа XI/XII веков<sup>2</sup>, причем особо обосновывает-

---

<sup>1</sup> Среди его палеославистических работ особо выделяются следующие [Koch 1983; 1987; 1989; 1990; 1999; 2004a; 2004b].

<sup>2</sup> В обзоре не использованы некоторые специальные работы, напр. [Мусакова 1994;

ся мнение о датировке рукописи второй половиной XI века (с. 13). Дополнительным аргументом в пользу такого решения может служить наличие в ее месящеслове (f. 127b) памяти Освящения храма св. Георгия (26 ноября) — по всей видимости, киевского праздника, установленного в 1051–1054 годах [Васильев 1988–1989; 1989].

Впрочем, не исключены и иные интерпретации этой памяти ввиду наличия явных, хотя и редких, параллелей в греческой и латинской литургических традициях [см.: Лосева 2001, 96–97, ср. также 93, 114, 118].

Сжатый обзор опубликованных полных и частичных словоуказателей к церковнославянским евангельским рукописям наглядно представляет читателю накопленный опыт в данной области, позволяя тем самым оценить степень инновационности предлагаемого издания. Учет словоуказателей к Архангельскому евангелию 1092 года [Славова 1994] и Туровскому евангелию XI века [Богданова 1991] и греческо-старославянского конкорданса к четырем древнейшим спискам Евангелия XI века [Люсен 1995], в том числе и Ас, сделал бы обзор более полным.

Завершается Введение лаконичным, но исключительно содержательным разбором (с. 19–25) второстепенного источника — недавно опубликованного древнеболгарского Ватиканского палимпсеста [Кръстанов, Тотоманова, Добрев 1996], который представляет собой кириллическое краткоапракосное Евангелие и датируется исследователями по-разному в пределах X–XII веков. Предпринятый Х. Кохом анализ этого источника показал, что архаичные языковые черты соседствуют в нем с инновационными, характерными для среднеболгарских памятников. Наличие инновационного языкового слоя заставляет отклонить предложения болгарских исследователей датировать Ватиканский палимпсест X–XI веками и включить его на этом основании в узкий старославянский канон. Приходится сожалеть о том, что автор опубликовал свои данные не в виде отдельной работы, а во введении к изданию, всецело посвященному иному древнеболгарскому памятнику: эти результаты остались незамеченными и не были учтены в новейшей литературе о Ватиканском палимпсесте, где он по-прежнему датируется ранним периодом — концом X–началом XI века [Джурова 2002, 85] и даже началом X века [Тотоманова 2003; ср.: Мъжлекова 2003].

---

1996]. См. также более подробную библиографию об Ас [Garzaniti 2001, 312–317]. Из новейших публикаций укажем [Мавродинова 2004].

Основную часть издания занимает полный указатель словоформ Ас, которые сгруппированы в статьи по лексемному принципу и следуют в алфавитном порядке заглавных слов. При каждой словоформе указывается ее точный адрес: лист, столбец и строка рукописи, дополнительно отмечаются написания, внесенные в кодекс уже после его создания (в том числе кириллические приписки), сообщается иная полезная информация преимущественно палеографического характера.

Глаголический текст Ас передан в словоуказателе не кириллицей, как это принято в палеославистике, а средствами латинского алфавита с использованием дополнительных символов и надстрочных знаков (правила транслитерации изложены на с. 63). Заглавные формы даны в нормализованном правописании и расположены в порядке латинского алфавита. При заглавных формах в скобках иногда приводятся представленные в рукописи орфографические варианты, наиболее частотный из них обычно признается основным и выносится в заглавие статьи: так, именно частота употребления в Ас обусловила кодификацию написания *juže*, а не его более редкого варианта *uže*.

Иногда при заглавных формах указаны орфографические варианты, отсутствующие в Ас, — они обычно ориентированы на нормализованное кириллическое правописание. С другой стороны, некоторые глаголические написания, представленные в рукописи, но не признанные составителем стандартными, отсутствуют в заглавиях статей словоуказателя. Так, при заглавной форме *aviti* дополнительно указан отсутствующий в рукописи вариант *javiti*, который приводится также на своем алфавитном месте с отсылкой к основной форме, тогда как реально представленные в Ас написания с начальным ятем (типа *ěviti*) вообще не вынесены в заглавие (даже в качестве варианта) как нестандартные. Таким образом, при установлении заглавных форм принята двойная норма: с одной стороны, засвидетельствованные в Ас варианты *aviti* и *ěviti* сводятся к одному — *aviti*; с другой стороны, дополнительно указана также латинская транслитерация нормализованного кириллического написания (*javiti*), естественным образом отсутствующего в глаголическом памятнике. Надо думать, что заглавные формы последнего типа призваны облегчить сопоставление собранного в словоуказателе материала с данными старославянских словарей, традиционно использующих кириллическую транслитерацию глаголических текстов.

При наличии в Ас орфографической вариативности выбор основной формы не всегда выглядит мотивированным. Например, можно усомниться в обоснованности решения свести варианты *aviti* и *ěviti* именно к *aviti*, поскольку в самой рукописи данная лексема чаще пишется через *ять*. Вполне аналогичное варьирование *ako* и *ěko* почему-то сведено в словоуказателе к *jako*, хотя такое написание, отражающее кириллическую орфографию, невозможно в глаголическом тексте.

Нередко в качестве единственной заглавной формы используется латинская транслитерация нормализованных кириллических написаний — даже в тех случаях, когда Ас абсолютно последовательно, без каких бы то ни было вариантов, следует иной, глаголической орфографии. Так, абсолютно все словоформы, подведенные под заглавие *jasti*, начинаются с ятя (*ěsti*). Аналогичным образом стандартными признаны формы с начальным *je-* (типа *jedinъ*), хотя в глаголическом тексте нет и не может быть йотации [e]. В таких случаях заглавные формы словоуказателя противоречат показаниям самой рукописи. Подобные решения невозможно объяснить ссылками на произношение (оно остается нам во многом неизвестным) либо этимологию, которая должна была бы привести к кодификации написаний *ěsti* и *jedinъ*.

Во многих иных случаях стандартизация написаний явно производилась на основе этимологии, как, например, в случае заглавной формы слова *vьkъ*, которое в Ас, по данным самого словоуказателя, пишется не с ерем, а исключительно с ером после плавного. Отклонения от этого принципа стандартизации редки: вместо заглавной формы *otęgočati* ожидалось бы этимологически верное *otęgъčati*: о том, что здесь в Ас представлено прояснение редуцированного [ъ → o], нередко встречающееся в данном памятнике, свидетельствуют данные глаголического Зографского евангелия и кириллической Саввиной книги, сохраняющих исходную форму с редуцированным (кстати, производящая основа **ОТАГЪЧИТИ** представлена в глаголических Мариинском и Зографском евангелиях)<sup>3</sup>. Кодификация написаний типа *obъimati* и *vъisprъ* со стечением гласных на стыке первых двух морфем кажется необоснованной экстраполяцией праславянской реконструкции, для второго слова — отнюдь не единственной [см.: Moszyński 1984b], на данные сохранившегося памятника письменности.

<sup>3</sup> См. словарные сводки [SJS, t. 2, 627; CC, 437].

Не вполне последовательным оказывается слитное и раздельное написание некоторых слов. Решение писать раздельно *отъ kōdu*, *отъ selě* и под. ничем не аргументировано. Явно ошибочным является слитное написание *cěsar'gradъ*: изменение первого элемента по падежам ясно указывает на его грамматическую самостоятельность. В заглавных формах *isuxrьstъ* и *isuxrьstovъ* несклоняемая форма имени Иисус, нередкая в церковнославянских рукописях [см.: Moszyński 1963; Темчин 1994], принята за первый компонент сложного слова.

Морфологические аспекты заглавных форм также вызывают вопросы. Во-первых, не ясно, что заставило составителей вынести в заглавия статей формы настоящего времени *blagověštajō*, *krьštajō*, *protivl'ajō sę*, *truždajō sę*, воздержавшись от реконструкции инфинитивов *blagověštati*, *krьštati*, *protivl'ati sę*, *truždati sę*, которые представлены в авторитетных старославянских словарях [СС, СР, SJS]<sup>4</sup>. Во-вторых, некоторые прилагательные могут кодифицироваться в форме женского рода — в том случае, если они применяются лишь к лицам женского пола (например, *neprazdъnaja*), но наличие в словоуказателе заглавной формы *krьvotočiva* вызывает недоумение. В-третьих, как известно, „<в> старославянском языке отсутствуют производные притяжательные местоимения, образованные от местоимения третьего лица и от относительных и указательных местоимений. Вместо них употребляется родительный падеж соответствующего местоимения: **СЫНЪ ЕГО** или **СЫНЪ ЕЯ** <...>“ [Вайан 1952, 177–178], поэтому постулирование словоуказателем притяжательных местоимений типа *jego*, *jeje*, *ixъ*, *naji* и под. выглядит по меньшей мере странно.

В отличие от заглавных форм, цитируемые внутри статей словоформы Ас переданы с предельной точностью. Ошибки в их передаче, практически неизбежные при массовой обработке материала, встречаются исключительно редко: так, вместо *kļetvojō* 92a 3 (с. 324) в самой рукописи читается *kļjetvojō*, а вместо *kъnjęзь* 27d 1 (с. 340) — *knjeзь*.

Некоторые грамматические характеристики, вопреки ожиданиям читателя, относятся не к славянским словоформам, а к их греческим соответствиям: так, славянское притяжательное местоимение **свои** не изменяется по лицам, поэтому последовательное указание на лицо может относиться лишь к соответствующим греческим формам; то же самое

<sup>4</sup> Ссылка на дефектную парадигму данных глаголов (с. 67) не проясняет ситуацию.

относится и к некоторым указаниям на род различных словоформ того же местоимения, в сочетании с которыми они порой выглядят как оксюморон, ср., например, помету 3.sg.f. (т.е. женский род) при словоформе *svoego* (с. 645) — родительного падежа от формы мужского рода. Внутри статьи эта словоформа помещена под обобщающей рубрикой *gsm* (т.е. мужской род), так что словоуказатель предлагает две взаимоисключающие грамматические характеристики данной формы.

Словоуказатель содержит информацию не только о формах славянских слов, представленных в Ас, но и о соответствующих им греческих лексемах, что исключительно полезно для исследователей, занимающихся языком и текстологией переводных церковнославянских памятников. В начале статьи обычно перечисляются все греческие лексические соответствия данной славянской лексемы, каждое из которых получает отдельный буквенный символ, добавляемый к адресу цитируемых ниже славянских словоформ. В результате читатель сразу видит, какая именно греческая лексема соответствует той или иной славянской словоформе, если же его интересует грамматическая характеристика иноязычного соответствия — то он должен самостоятельно обратиться непосредственно к греческому тексту Евангелия.

Несомненным достоинством данного словоуказателя является использование критического аппарата опубликованного Г. фон Зоденом издания греческого Нового Завета [Soden 1913], наиболее полно и вполне достоверно представляющего богатую рукописную традицию (хотя и основанного на использовании исключительно списков Четвероевангелия): из него выбирались те греческие варианты, которые, по мнению Х. Коха, наиболее соответствуют чтениям Ас (с. 18). Уникальное по своей полноте издание Г. фон Зодена часто недооценивается палеославистами (обычно критикуется изложенная в издании реконструкция исходного греческого текста, а не качество критического аппарата)<sup>5</sup>, несмотря на положительный опыт его использования в работах В.А. Погорелова, И. Вайса, К. Горалека, Р. Вечерки, Б.И. Скупского и др. Этот ряд продолжает теперь рецензируемый словоуказатель, внося тем самым значительный вклад в реабилитацию собранного Г. фон Зоденом огромного

---

<sup>5</sup> См. подробную характеристику критического издания Г. фон Зодена с литературой вопроса и объяснением его достоинства для палеославистических исследований [Темчин 1998а, 113–115].

фактического материала и заметно укрепляя традицию его применения в палеославистических исследованиях.

Упрек в использовании ненадежного критического издания греческого текста, предъявленный предыдущим рецензентом к подготовленному Х. Кохом комментированному словоуказателю [Reinhart 2003, 150], несправедлив: у палеославистов нет разумной альтернативы изданию Г. фон Зодена, поскольку все остальные критические аппараты палеоцентричны, т.е. ориентированы в основном на узкий круг древнейших греческих рукописей, которые, к тому же, цитируются лишь выборочно [см.: Логачев 1976, 97]. Использование палеославистами таких изданий в качестве единственного источника информации о греческой рукописной традиции Нового Завета равносильно сознательному отказу от поиска реальных оригиналов старославянского перевода и от самой возможности адекватных греческо-славянских языковых и текстологических сопоставлений [ср.: Скупский 1977; 1979, 112–124].

Без греческих соответствий оставлены в словоуказателе слова (в основном личные имена), принадлежащие не самому евангельскому тексту, а надписаниям богослужебных чтений (фрагментов текста, читаемых при богослужении за один раз), в том числе месяцесловных. Многие из этих соответствий можно было определить, используя опубликованные сводки перикоп греческих лекционариев [Gregory 1909, 343–386].

Обширный комментарий, сопровождающий словоуказатель, выполняет сразу несколько функций: а) обосновывает изложенную в издании интерпретацию содержащегося в Ас языкового материала (при необходимости привлекаются данные иных индоевропейских, в том числе балтийских, языков); б) характеризует положение текста Ас внутри славянской рукописной традиции Евангелия; в) проясняет языковые особенности памятника на широком фоне различных по жанру и содержанию церковнославянских текстов (с учетом хорватско-глаголической книжности); г) соотносит представленный в Ас славянский евангельский текст с греческой рукописной традицией (по материалам Г. фон Зодена); д) исправляет отдельные неточности наборного издания Ас [Kurz 1955], выявленные при выборочной (производившейся лишь в сомнительных случаях) проверке по имеющемуся факсимильному изданию [Иванова-Мавродинова, Джурова 1981].

В комментарии использовано огромное количество (более 250) первичных источников (с разграничением, где это возможно, разнородных фрагментов внутри каждого из них), однако при этом использовались исключительно печатные материалы, в том числе сводки разночтений по неизданным источникам — непосредственно к рукописям составители комментированного словоуказателя не обращались. Опубликованный в приложении указатель цитированных стихов Евангелия и иных книг (с. 892–909) дает читателю возможность проследить, насколько часто в комментарии использованы различные памятники письменности и их конкретные списки.

Основное место среди первичных источников естественным образом занимают опубликованные списки церковнославянского Евангелия, однако в комментарии не использованы некоторые издания: Туровского краткоапракосного евангелия (XI в.)<sup>6</sup>, Стаматова (первая половина XIII в.), Кюстендилского (XIII в.) и Мостарского (вторая половина XIII в.) четвероевангелий, Венецианского (Марцианского) Нового Завета (конец XIV–начало XV в.) и других<sup>7</sup>. Некоторые памятники использованы не в полном объеме: например, не учтена парижская часть Добромирова евангелия XII века [Станчев 1981], а также дифференциальный словарь этого памятника, содержащийся в последней публикации [Угринова-Скаловска, Десподова 1992].

В сводке источников изредка сообщаются устаревшие либо явно ошибочные сведения: так, под сокращением *Тур. б* в рецензируемом издании числится краткоапракосное Евангелие XIII–XIV веков (с. 45), но в действительности имеется в виду рукопись, которая с 1679 года хранилась в Библиотеке Московской Синодальной типографии (с 1934 г. это собрание находится в Российском государственном архиве древних актов) сначала под № 5, а в дальнейшем под № 6, но с начала 20-х годов XX века хранится в Государственной Третьяковской галерее с сигнатурой К-5348. Эта рукопись представляет собой не краткий, а полный апракос и датируется концом XII(?)–началом XIII века [см.: СК XI–XIII, 167–168, № 147].

Принятые в издании сокращения первичных источников иногда значительно отличаются от традиционных, что создает некоторые трудно-

<sup>6</sup> Хромолитографическое издание 1868 года недавно повторно опубликовано [Нікіцін 2004, 163–183].

<sup>7</sup> Сведения о соответствующих изданиях см. [Garzaniti 2001, 587–593].

сти для читателя: например, Охридские глаголические листки XI века обозначены сокращением *Achr.* (видимо, потому, что сокращение *Ochr.* зарезервировано для Охридского апостола конца XII в.). В названиях источников кириллическая буква Х передается латиницей непоследовательно: то как X, то как CH.

Большое количество (более 250) вторичных источников, использованных в комментарии, делает его полезным библиографическим пособием для всех исследователей языка церковнославянских памятников. Содержание комментария настолько богато и разнообразно, что не поддается простому пересказу: оно, несомненно, должно стать объектом самостоятельного исследования. Во всем многообразии затронутых в комментарии тем помогает ориентироваться предметный указатель (с. 881–885) и индекс цитированных словоформ и морфем различных языков (с. 886–891). Полезным пособием является также прилагаемый *Index a tergo* заглавных форм словоуказателя (с. 849–878).

Составителями комментированного словоуказателя к Ассеманиеву евангелию проделана огромная работа по сбору и систематизации содержащегося в нем языкового и текстового материала, который последовательно сопоставлен с греческой текстологической традицией Евангелия и большим корпусом разнообразных церковнославянских памятников. Весь накопленный материал изложен с высокой степенью точности; высказанные критические замечания относятся в основном к подаче заглавных форм отдельных статей, недостатки которой практически не сказываются на результате работы со словоуказателем. Несомненным достоинством этого издания является наличие обширного комментария — в будущем этот положительный опыт должен будет непременно учитываться при создании аналогичных пособий к иным церковнославянским текстам. Хочется от всей души поблагодарить профессора Христофа Коха и его молодых помощниц за самоотверженный труд и за весомый вклад в изучение Ассеманиева евангелия и всей славянской письменности древнейшего периода.



# **Древнесербская книжность**



## **Происхождение аномальной нумерации чтений после Пятидесятницы в сербском полноапракосном евангелии № 8 Хиландарского монастыря**

В своей статье, посвященной апракосным евангелиям Хиландарского монастыря на Афоне, Д. Богданович отметил наличие в рукописи № 8 этого собрания (в дальнейшем — Хил-8)<sup>1</sup> странную особенность. Богослужебный цикл от Пятидесятницы до „нового лета“, представленный чтениями 17 недель, имеет здесь не сквозную нумерацию недель от 1 до 17, как обычно, а ведет счет сначала с 1 до 11, после чего начинается новый счет с 1 до 6. Подобная двойная нумерация чтений (перикоп) представляет собой аномальное явление, поскольку разбивает единый богослужебный цикл на две части. Д. Богданович признался, что не смог найти удовлетворительного литургического объяснения этой особенности, и выразил надежду на то, что подобное явление будет открыто в иных евангельских рукописях [Богдановић 1977, 155]. Последующие исследователи, изучавшие Хил-8, указанной особенностью не занимались [Грковић-Мејдор 1997].

В начале 2000 года я получил возможность изучать богатое собрание микрофильмов Хиландарского исследовательского центра (The Hilandar Research Library) Библиотеки Университета штата Огайо в г. Колумбус (США), в том числе микрофильм Хил-8, рашской рукописи конца XIII века<sup>2</sup> с явными следами восточнославянского оригинала и менее заметными признаками более позднего македонского списка. Два листа из этой рукописи хранятся в Российской государственной библиотеке (собр. В.И. Григоровича, № 11.VI) в Москве [СК XI–XIII, 291–292

---

<sup>1</sup> См. описания рукописи [Богдановић 1978, 56; Matejić, Thomas 1992, t. 1, p. 293; Турилов, Мошкова 1999, 59 (№ 103)].

<sup>2</sup> См. обзор мнений о датировке этой рукописи [Грковић-Мејдор, 1997; ср.: Васильев 1987, 35–36].

(№ 336); Васильев 1987, 35–36]. На этикетке основного корпуса книги сделана помета хиландарского библиотекаря проигумена Михаила Коматовича (1860–1943) на сербском языке следующего содержания: „Какой-то сумасшедший (*лудак*) вырезал из этой книги 20 инициалов и обезобразил ее“ [Богдановић 1978, 56]. В рукописи действительно вырезаны орнаментированные инициалы.

Двойная нумерация чтений цикла Пятидесятницы имеет свое объяснение. Следует иметь в виду, что становление византийского евангельского лекционария происходило постепенно<sup>3</sup>. Первоначально богослужебными чтениями был заполнен лишь первый, пасхальный цикл (от Пасхи до Пятидесятницы), в котором были предусмотрены чтения еще не на каждый день. Сначала евангельские перикопы были установлены лишь на все дни первой (Светлой) недели и следующие воскресенья пасхального периода, а также на особые праздники цикла — Преполование Пятидесятницы (среда 4-й недели) и Вознесение Господне (четверг 6-й недели). Последующие же богослужебные циклы Пятидесятницы, „нового лета“ и Великого поста в то время еще отсутствовали.

Начало циклу Пятидесятницы было положено тогда, когда были определены евангельские чтения на первые одиннадцать *воскресных* дней после Пятидесятницы. В течение некоторого времени эти 11 перикоп были единственными чтениями данного цикла, что нашло отражение в некоторых из сохранившихся списках греческого лекционария. Указанные перикопы, предназначенные для чтения на литургии, использовались в комплекте с одиннадцатью воскресными утренними евангелиями, которые читались, как видно по их названию, на воскресной утрени. Таким образом, на данном этапе существовало два параллельных набора воскресных евангельских чтений, по одиннадцать перикоп каждый: один был предназначен для чтения на утрени, а другой — на литургии [Burns 1982, 125].

Оба комплекта использовались в период после Пятидесятницы в качестве повторяющегося *столпа* чтений<sup>4</sup> — после последовательного прочтения перикоп с 1-й по 11-ю они использовались во второй раз в той же последовательности, затем в третий раз и т.д., заполняя таким образом все воскресенья октоишного цикла, т.е. от Пятидесятницы вплоть

<sup>3</sup> Об этапах развития византийского евангельского лекционария см. [Burns 1982].

<sup>4</sup> О столпах чтений и их разновидностях применительно к славянскому служебному Евангелию см. [Темчин 2001].

до Цветоносного воскресенья, что соответствует современным циклам Пятидесятницы, „нового лета“ и Великого поста. На этом этапе развития византийской литургической системы еще не существовало евангельских чтений на будние и субботние дни.

В дальнейшем вместо повторяющегося *столпа* чтений на литургии был введен последовательный *ряд* перикоп, так что евангельские фрагменты на воскресной литургии уже не повторялись — за каждым воскресеньем был закреплен свой индивидуальный отрывок из Евангелия. После этой богослужебной реформы параллельность воскресных чтений на утрени и на литургии оказалась нарушенной: на утрени и далее продолжал использоваться столп из одиннадцати воскресных утренних евангелий (в таком виде он функционирует до сего дня), тогда как на литургии был уже предусмотрен последовательный ряд индивидуальных чтений.

Последующее развитие византийского лекционария шло в сторону увеличения числа рядовых чтений — сначала были установлены перикопы на субботы, а затем и на будние дни всех богослужебных циклов. В результате возник ежедневный лекционарий, структурно соответствующий славянскому полноапракосному Евангелию. При этом полный византийский лекционарий составлялся неоднократно, о чем говорит наличие трех его разновидностей, которые впоследствии взаимодействовали друг с другом.

Структура византийского ежедневного евангельского лекционария складывалась таким образом, что отдельные литургические циклы заполнялись чтениями преимущественно разных евангелистов. Так, первый, пасхальный цикл составлялся на основе Евангелия от Иоанна, последующий цикл Пятидесятницы заполнялся чтениями из Евангелия от Матфея, цикл „нового лета“ строился из перикоп Евангелия от Луки, а в основу цикла Великого поста было положено Евангелие от Марка. Данную схему следует рассматривать лишь в качестве общей тенденции, которая сочетается с целым рядом частных отклонений. Нам важно отметить, что в ежедневном византийском лекционарии Евангелие от Марка используется не только в цикле Великого поста, но и в предыдущих циклах Пятидесятницы и „нового лета“ (а точнее — в конце указанных циклов), где чтения этого евангелиста были поставлены на будние дни с понедельника по пятницу включительно, тогда как субботние и воскресные чтения указанных циклов последовательно ориентированы на евангелия от Матфея (цикл Пятидесятницы) и Луки (цикл „нового лета“).

Две основные разновидности византийского лекционария различаются тем, где именно в циклах Пятидесятницы и „нового лета“ вступает Евангелие от Марка (для будних дней). В одном из них (так называемый  $\kappa$ -тип, более распространенный на византийской почве) это происходит после первых *одинадцати* недель цикла Пятидесятницы и первых *двенадцати* недель „нового лета“, а в другом (менее распространенный  $\alpha$ -тип) — после первых *девяти* и *одинадцати* недель указанных циклов соответственно. Последнему близок третий,  $\beta$ -тип, особенности которого здесь нет надобности описывать<sup>5</sup>.

Разница между указанными разновидностями византийского лекционария заключается в том, на каком литургическом основании выбиралось место вступления будних чтений Евангелия от Марка. В цикле Пятидесятницы оно определяется либо архаичным столпом из 11 евангельских чтений на утрени и литургии ( $\kappa$ -тип) либо более поздним столпом из 8 Евангелий по гласам Октоиха ( $\alpha$ -тип), который, в отличие от первого, вступает не после воскресенья Пятидесятницы, а после следующего воскресенья Всех святых, чем и обусловлено число недель (9 вместо 8), в течение которых по будним дням читалось Евангелие от Матфея перед вступлением евангелия от Марка.

Хил-8 относится к структурному типу Мстиславова Евангелия (по Л.П. Жуковской, семья № 8)<sup>6</sup>, который отражает византийскую лекционарную систему распространенного  $\kappa$ -типа. В этой рукописи будние чтения от Марка вступают после первых *одинадцати* недель цикла Пятидесятницы. Этот факт, имеющий историко-литургическое объяснение, и послужил формальным основанием для двойного счета недель цикла Пятидесятницы: сначала с 1-й по 11-ю неделю (там, где по будним дням читается Евангелие от Матфея), а потом дополнительно с 1-й по 6-ю неделю цикла (где по будним дням читается Евангелие от Марка).

Однако лишь этого основания недостаточно для того, чтобы ввести двойную нумерацию недель цикла Пятидесятницы, ведь иные полно-апракосные евангелия мстиславского структурного типа используют

---

<sup>5</sup> Более подробно о типах византийских лекционарных систем см. [Пентковский 1998, 4–6 (третьей пагинации)].

<sup>6</sup> Структурный тип Мстиславова евангелия, выделенный на основании типологического сходства апракосной структуры, не следует путать с текстологической семьей Мстиславова евангелия, в которую входят лишь генетически взаимосвязанные рукописи [см.: Темчин 1998в].

обычный (сквозной) счет всех недель данного цикла [см.: Жуковская 1968, 238–266; Жуковская 1976, 284–290]. Для этого было необходимо еще дополнительное условие — чтобы для писца было значимым деление евангельского текста на евангелистов. Это деление является обычным (и единственно возможным) в списках Четвероевангелия (тетра), содержащих полный текст четырех евангелистов в определенной последовательности — Матфей, Марк, Лука, Иоанн. В славянских тетрах перед каждым евангелистом часто выписываются переводные предисловия Феофилакта Болгарского (особое для каждого из четырех Евангелий), помещаются миниатюры с изображениями соответствующих евангелистов<sup>7</sup> и/или заставки, подчеркивающие четырехчастное членение текста.

В ранних апракосах формальное подчеркивание четырехчастного деления евангельского текста (по евангелистам) встречается редко, поскольку в этой структурной разновидности Евангелия ведущим является иной принцип организации книги — по богослужебным циклам, которые лишь примерно соотносятся с делением текста по евангелистам. Наибольшее совпадение между делением текста по евангелистам и членением на литургические циклы наблюдается в кратком апракосе. Уже в Остромировом евангелии 1056–1057 годов в начале богослужебных циклов предусмотрены миниатюры с изображениями евангелистов — Иоанна (л. 1 об., перед пасхальным цилом), Матфея (перед циклом Пятидесятницы на л. 57 об. оставлено место для миниатюры, которое осталось незаполненным), Луки (л. 87 об., хотя правильное место миниатюры — на л. 88 об., перед началом цикла „нового лета“), Марка (л. 126, перед циклом Великого поста, хотя правильное место миниатюры — на л. 126 об.). Однако первоначальный замысел художественного оформления Остромирова евангелия был иным. Сначала предполагалось снабдить рукопись единственной миниатюрой с изображением евангелиста Иоанна, вынесенной на фронтиспис (левую сторону разворота титульного листа, т.е. л. 1 об.) — этот тип оформления известен в славянской<sup>8</sup> и греческой рукописной традиции [Пуцко 1983, 25]. Лишь позже, уже во время создания рукописи было принято решение о дополнительном

<sup>7</sup> Самым ранним славянским списком тетра с изображениями евангелистов является глаголическое Мариинское евангелие [см.: Пуцко 1985; 1986].

<sup>8</sup> Так оформлены сербское Вуканово евангелие ок. 1200 года и древнерусский полный апракос первой четверти (20–30-е гг.) XIII века Научной библиотеки МГУ, № 2 Ag. 80 [СК XI–XIII, 99–101 (№ 57, 58), 222–223 (№ 197)].

включении миниатюр с изображениями иных евангелистов. Эти миниатюры были выполнены на отдельных листах и вшиты в кодекс (при этом изображение Луки было ошибочно вшито левой стороной). В процессе дальнейшего бытования рукописи изображение Матфея, видимо, выпало из книги и потому не сохранилось, а миниатюра, изображающая Луку, также выпавшая, была вторично вшита не на своем исконном месте, и потому оказалось смещенной на один лист вперед [Жуковская 1974, 61–62; Пуцко 1983, 23–25].

В списках полного апракоса, написанных до XIV века, изображения евангелистов встречаются почти исключительно в тех рукописях, которые входят в текстологическую (не типологическую!) семью Мстиславова евангелия. Полный комплект из четырех миниатюр находится в Мстиславовом евангелии до 1117 года, Добриловом евангелии 1164 года, полном апракосе конца XII(?)–начала XIII века Государственной Третьяковской галереи, № К-5348 и Симоновском евангелии 1270 года. В перечисленных полных апракосах схема распределения миниатюр с изображениями евангелистов по богослужебным циклам в целом совпадает с той, которая представлена в Остромировом евангелии, т.е. следует логике краткого апракоса [Жуковская 1974, 65]. Однако место расположения миниатюры, изображающей Марка, оказывается несколько различным. Она помещается: а) перед началом цикла Великого поста — Мстиславово евангелие (л. 123 об.); б) перед чтением на четверг 14 недели „нового лета“ — Добрилово евангелие (л. 159); в) перед чтением на понедельник 14 недели „нового лета“ — Симоновское евангелие (л. 93). Таким образом, в полных апракосах XII–XIII веков мы наблюдаем постепенное перемещение изображения Марка к началу кодекса [Жуковская 1974, 65]. При этом последовательность расположения миниатюр остается неизменной (Иоанн, Матфей, Лука, Марк), поскольку изображение Марка помещается не там, где в первый раз встречаются чтения этого евангелиста (после первых 11 недель цикла Пятидесятницы), а внутри или в конце цикла „нового лета“, перед началом Великого поста.

Лишь в следующем XIV веке появляются восточнославянские полные апракосы, в которых миниатюра с изображением Марка располагается после первых 11 недель цикла Пятидесятницы — там, где впервые встречаются чтения этого евангелиста. В результате этого происходит инверсия миниатюр, которые теперь располагаются в иной последовательности — Иоанн, Матфей, Марк, Лука [Жуковская 1974, 65]. Новая

последовательность расположения миниатюр оказывается более приближенной к тетровой (где Матфей, Марк и Лука следуют друг за другом), чем первоначальная апракосная (Иоанн, Матфей, Лука, Марк).

Во время второго южнославянского влияния на восточнославянской территории получает особое распространение *литургический тетр* (Четвероевангелие с последовательной богослужебной разметкой текста и указателем чтений), который значительно потеснил, а со временем и вовсе вытеснил из употребления апракосы. В результате формальные характеристики Четвероевангелия воспринимались уже как естественная принадлежность любого евангельского текста и потому переносились на служебные списки Евангелия, которые создавались все реже. Начало тетрового влияния на апракос относится к концу XIV–началу XV века, когда некоторые списки полного апракоса (евангелие Хитрово, Морозовское евангелие) украшаются миниатюрами и заставками, заимствованными из Четвероевангелия [Жуковская 1974, 62–65]. С начала XVI века в восточнославянских полных апракосах зафиксировано нарочитое подчеркивание четырехчастного членения текста, когда, в противовес предшествующей традиции, в отдельных полноапракосных списках перед чтениями каждого евангелиста начинают выписываться предисловия Феофилакта Болгарского, обычные в тетрах [Темчин 1998в, 160–161]. Указанная особенность является ярчайшим признаком деградации служебного Евангелия как типа книги, наступившей на Руси в результате распространения литургического тетра.

Можно думать, что подобное мышление было характерно также для того книжника, который ввел в полноапракосный текст аномальную нумерацию чтений после Пятидесятницы, наблюдаемую в Хил-8 (это мог быть непосредственный писец рукописи или один из его предшественников). Привычной формой евангельского текста для этого книжника был литургический тетр с его подчеркнутым делением текста по евангелистам. Привыкнув придавать особое значение смене евангелистов, писец сделал то же самое при переписке полного апракоса — заметив подобную смену евангелистов внутри цикла Пятидесятницы (после первых 11 недель), он посчитал ее настолько важной, что начал новый счет недель внутри этого богослужебного цикла. Писец, видимо, полагал, что каждому евангелисту полагается свой цикл, который начинается там, где впервые появляются чтения из соответствующего Евангелия (как в тетре). Поэтому началом „цикла от Марка“ он посчитал не начало велико-

постного периода, в течение которого используются преимущественно тексты этого евангелиста (и где в кратких и полных апракосах XI–XII вв., имеющих миниатюры, помещается его изображение), а то место, где впервые появляются перикопы из Евангелия от Марка, т.е. после первых 11 недель цикла Пятидесятницы.

Данное предположение подкрепляется тем фактом, что в Хил-8 перед началом чтений от каждого евангелиста имелись соответствующие миниатюры. Впоследствии листы, на которых были расположены изображения евангелистов, были отделены от рукописи, что сделал, вероятно, тот же „сумасшедший“, который вырезал инициалы. Нельзя полностью исключать возможности того, что это дело рук В.И. Григоровича, который увез с собой из Хиландарского монастыря два листа нашей рукописи (теперь они хранятся в Москве) и вообще прославился своим „свободным обращением“ со старыми памятниками письменности<sup>9</sup>.

Лакуны в евангельском тексте Хил-8, образовавшиеся в результате отделения листов перед началом чтений разных евангелистов, невелики по объему, что и дает основание предполагать наличие миниатюр в местах утраты листов. Так, между лл. 35 и 36 утрачен по меньшей мере один лист<sup>10</sup> (в статье Д. Богдановича эта лакуна не отмечена): л. 35 об. содержит окончание чтения Ин 7.37–52, 8.12 на воскресенье Пятидесятницы, а л. 36 начинается стихом Мф 18.16 (чтение Мф 18.10–20 на понедельник после Пятидесятницы), следовательно, лакуна в евангельском тексте равняется здесь всего 6 стихам. Это несоответствие утраченного текста размеру отсутствующего листа ясно говорит о том, что первоначально в рукописи после чтения на воскресенье Пятидесятницы перед следующим чтением на понедельник после Пятидесятницы (т.е. перед первой перикопой из евангелия от Матфея) находилась миниатюра с изображением евангелиста. Аналогичным образом между лл. 98 и 99 отсутствуют листы: л. 98 об. заканчивается на стихе Мф 18.28 (чтение Мф 18.23–35 на воскресенье 11 недели цикла Пятидесятницы), а л. 99 начинается концом стиха Мк 1.9 (чтение Мк 1.9–15 на понедельник 12 недели, которая в связи с аномальной нумерацией чтений в Хил-8 долж-

<sup>9</sup> В.И. Григорович приобретал рукописи и их фрагменты не только легальными, но и, как теперь выясняется, иными способами [см.: Немировский 1999].

<sup>10</sup> К сожалению, при работе с микрофильмом невозможно точно установить количество утраченных листов, так как структура пергаменных тетрадей не поддается реконструкции.

на была получить номер 1), следовательно, лакуна в евангельском тексте равняется 7 стихам. Здесь, перед первой перикопой из Евангелия от Марка, наверняка помещалась миниатюра с изображением соответствующего евангелиста. Наконец, между лл. 138 и 139 также отсутствует по меньшей мере один лист (в статье Д. Богдановича эта лакуна также не отмечена): л. 138 завершается последним чтением цикла Пятидесятницы Мф 15.21–28 (в связи с аномальной нумерацией чтений в Хил-8 оно обозначено как воскресенье 6, обычно же в полных апракосах оно надписывается как воскресенье 17 после Пятидесятницы), а л. 139 начинается стихом Лк 3.27 (чтение Лк 3.23–4.1 на вторник 1 недели „нового лета“), следовательно, лакуна в евангельском тексте равняется 8 стихам. Здесь должна была находиться миниатюра с изображением евангелиста Луки. Аналогичная миниатюра с изображением Иоанна должна была располагаться в самом начале кодекса, однако проверить это невозможно, так как в рукописи недостает начальных тетрадей.

Таким образом, писец Хил-8 или его предшественник не только ввел двойную нумерацию чтений цикла Пятидесятницы в соответствии с делением евангельского текста по евангелистам, но и предусмотрел четыре миниатюры с их изображениями там, где начинались группы чтений из соответствующих Евангелий: в самом начале рукописи была помещена миниатюра с изображением Иоанна, перед чтением на понедельник после Пятидесятницы — Матфея, перед чтением на понедельник 12 недели (в рукописи — понедельник 1 второго счета после Пятидесятницы) — Марка, а перед началом цикла „нового лета“ — Луки. Перечисленные выше особенности говорят о том, что тот книжник, который ввел в полноапракосный список указанные особенности, ориентировался на структуру литургического тетра, перенося некоторые структурообразующие элементы последнего на апракосный список. В отличие от поздних восточнославянских рукописей, отражающих процесс деградации служебного Евангелия как типа книги, рассмотренные особенности Хил-8 говорят лишь о том, что данный список (или его более или менее отдаленный оригинал) был создан в таких условиях, где литургический тетра был хорошо известен, а полноапракосное Евангелие было менее привычно.

Известно, что в Хил-8 присутствуют следы восточнославянского оригинала. Однако можно с полной уверенностью утверждать, что рассмотренные структурные особенности рукописи (включая аномальную

нумерацию чтений цикла Пятидесятницы) не содержались в восточнославянском оригинале Хил-8, а появились уже после того, как тот покинул Восточную Славию. Дело в том, что до XV–XVI веков на Руси служебное Евангелие (особенно полный апракос) было обычной формой существования евангельского текста, доминировавшей над тетром<sup>11</sup>. В таких условиях перенос признаков Четвероевангелия на апракос вряд ли возможен. Следовательно, указанные структурные особенности появились в каком-то ином месте.

Д. Богданович высказал априорное мнение о том, что Хил-8 было написано в самом Хиландарском монастыре, а списки полноапракосного Евангелия мстиславова типа распространялись из Восточной Славии на Балканы через Афон [Богдановић 1977, 154, 161]. Действительно, миграция списков полноапракосного Евангелия в указанном направлении засвидетельствована рядом южнославянских рукописей, переписанных с восточнославянских оригиналов, — к их числу относятся: сербское Вуканово евангелие ок. 1200 года [Nedeljković 1969], сербское Будилово евангелие (Ватикан, Slav. 4) второй четверти XIII века [Турилов 1999, 18–19, прим. 10; Лосева 2001, 93, 108; Турилов 2004], македонское Радомирово евангелие середины XIII века [Угринова-Скаловска, Рибарова 1988, 78–79; Рибарова 1998], сербское Хил-8 конца XIII века, сербское Каллиниково-Лесновское евангелие второй половины XIII–первой половины XIV века [Мошин 1963, 80; Miklas 1988, 457]. Восточнославянское влияние отмечено также в иллюминации македонского Карпинского евангелия XIII века [Десподова 1995, 16]. Это немалое число списков, если учесть довольно ограниченное количество сохранившихся южнославянских полных апракосов. Хронологически указанные рукописи укладываются в так называемое *первое восточнославянское влияние* на Балканы, датируемое XII–XIII веками<sup>12</sup>.

Если бы Хил-8 действительно было написано в Хиландарском монастыре, как это предположил Д. Богданович, то данный кодекс следовало

---

<sup>11</sup> Некоторое представление о степени распространенности в Древней Руси разных типов служебного Евангелия дает количество сохранившихся восточнославянских рукописей XI–XIII веков. По данным *Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI–XIII вв.)* и исправлений [СК XIII–XIV] и дополнений к нему [СК XIV, 559–664], до нас дошло 36 восточнославянских списков полного апракоса при 13 списках краткого апракоса [ср.: Темчин 1999в, 202].

<sup>12</sup> Литературу вопроса см. [Турилов 1995, 32 и прим. 3].

бы рассматривать в качестве одного из звеньев в цепи распространения восточнославянских списков полноапракосного Евангелия на Афон и отсюда на южнославянские земли. Однако такому предположению, вроде бы, противоречит наличие в рукописи некоторых языковых особенностей, указывающих на македонское происхождение одного из оригиналов [Грковић-Мејдор 1997, 74]. Учитывая исключительно важную роль афонских монастырей в осуществлении межславянских книжно-литературных контактов<sup>13</sup>, можно предполагать следующий путь проникновения восточнославянских рукописей на Балканы: Русь → Афон → Македония (Западная Болгария) → Сербия<sup>14</sup>. Наличие в рашской рукописи Хил-8 очевидного восточнославянского пласта и менее заметного македонского языкового слоя может свидетельствовать о том, что данный кодекс был написан не на Афоне, как априорно считал Д. Богданович, а в Сербии. В противном случае было бы необходимо предположить кольцевую комбинацию Русь → Афон → Македония → Афон, для которой нет оснований. В свете сказанного представляется вероятным, что на Афоне было написано не само Хил-8, а лишь один из предшествовавших ему оригиналов (однако рукописи могли проходить через Афон просто транзитом, без стадии переписки). Тезис о том, что Хил-8 было переписано в Сербии с македонского оригинала<sup>15</sup>, хорошо сочетается с нашими знаниями об особенностях формирования сербской письменной традиции [Турилов 2000б, 153–161]. Кстати, болгарско-македонский оригинал предполагается также для рашского полноапракосного евангелия № 31 Хиландарского монастыря, созданного во второй четверти XIV века [Богдановић 1977, 160–161].

Таким образом, аномальная нумерация чтений Хил-8 могла возникнуть на Афоне, в Македонии либо уже в Сербии, непосредственно в процессе написания кодекса в конце XIII века. В любом случае рассмотренная особенность свидетельствует о том, что в месте ее возникновения существовала устойчивая традиция использования литургического текста, а полноапракосные евангелия не были обычным явлением.

<sup>13</sup> См. богатую литературу вопроса [Дуйчев 1985; Поп-Атанасов 1989, 245–246; Нихоритис 1990; Петканова 2003].

<sup>14</sup> На Восточную Болгарию первое восточнославянское влияние практически не распространялось.

<sup>15</sup> Который в свою очередь восходит к восточнославянскому списку, попавшему в Македонию, вероятно, через Афон.

На аналогичную ситуацию указывают и иные, лишь немногим более поздние сербские списки полноапракосного Евангелия, хранящиеся в Хиландарском монастыре (и написанные, вероятно, там же). Так, рашское Евангелие монаха Романа 1337 года (Хиландарь, № 9) также содержит миниатюры с изображениями четырех евангелистов (выполнены в 1360 г.), а в записи писца на л. 336 об. рукопись охарактеризована как „четвероблаговестные книги“, т.е. тетр. Рашское Евангелие Николы Станевича середины XIV века (Хиландарь, № 14) во вкладной записи на л. 321 об. так же неверно названо четвероевангелием [Богдановић 1977, 156 (прим. 11), 158].

Комментируя эти факты, Д. Богданович высказал предположение о том, что термином *четвероевангелие* обычно обозначались не только тетры, но и апракосы, поскольку последние также содержат чтения всех четырех евангелистов [Богдановић 1977, 156 (сноска 11)]. С этим мнением невозможно согласиться, поскольку в греческой терминологической традиции Четвероевангелие (τετραεὐαγγέλιον) явно противопоставляется служебному Евангелию (Εὐαγγέλιον, εὐαγγελίαριον) [Βεργώτης 1995, 89–90, 211–212]. Не менее четко противопоставлены соответствующие славянские термины *четвероевангелие* и *апракос*. Поэтому единичные случаи употребления первого термина вместо второго следует объяснять в контексте переноса некоторых характеристик Четвероевангелия на апракос, обусловленного доминированием литургического тетра над служебным Евангелием. Этот процесс зародился на славянском юге, поскольку самое раннее (и вполне отчетливое) его проявление представлено в рашской рукописи Хил-8, возникшей, вероятно, в Сербии в конце XIII века.

## **Сербский столпный апракос Равулы (ок. 1353 г.): происхождение, особенности языка, структура**

1. Вводные замечания.
2. Кодикологическая характеристика рукописи. 2.1. *Общие сведения.* 2.2. *Время и место написания (предварительные замечания).*
3. Книжная продукция Равулы. 3.1. *Количественный аспект.* 3.2. *Связь с книгами, посланными Иаковом Серрским на Синай в 1359 году.* 3.3. *Место работы писца (дополнительные сведения).* 3.4. *Одна языковая особенность рукописей Равулы.*
4. Структура апракоса Равулы. 4.1. *Состав сохранившейся части рукописи.* 4.2. *Реконструкция содержания рукописи по состоянию на вторую половину XIX века.* 4.3. *Реконструкция первоначальной структуры рукописи (состояние на вторую половину XIV века).*
5. Происхождение апракоса Равулы. 5.1. *Раздельное существование апостольских и евангельских чтений.* 5.2. *Компиляция на основе литургического тетра.* 5.3. *Редакция исходного тетра.* 5.4. *Этапы создания дублинского апракоса.* 5.5. *Повторяющиеся апракосные чтения (пробы текста).*

### **1. Вводные замечания**

Церковнославянские списки библейских книг, в том числе Евангелия, относятся к одному из трех основных типов — служебному, четьему или толковому. Служебное Евангелие в свою очередь представлено несколькими структурными разновидностями, ориентированными на разные типы православного богослужения: монастырский (полный апракос), соборно-приходской (краткий апракос) и так называемый *миссионерский* [см.: Темчин 1999в], с которым соотносится праздничный (воскресный) апракос [Жуковская 1976, 241–253; Кръстанов 1993; Крыстанов 1995; Ostarczuk 2010, 78–83].

В последнее время были обнаружены еще две разновидности славянского служебного Апостол-Евангелия, отражающие литургическую практику миссионерского типа: *пасхально-воскресный апракос* [Темчин 1998б] и *столпный апракос*. Последний представляет собой особую структурную разновидность служебного сборника, в основу которой положен не ряд новозаветных чтений, а *столп* — небольшой набор текстов, повторяющихся по несколько раз в течение всего церковного года или по крайней мере некоторых литургических циклов.

Известны четыре столпа евангельских чтений: а) одиннадцать воскресных утренних евангелий; б) восемь субботних и восемь воскресных чтений *по гласам Октоиха* — по одному субботнему и одному воскресному чтению на каждый из восьми гласов; в) *дневные* чтения на каждый день недели: понедельник, вторник и т.д. [Темчин 1999б]; г) *общие чтения* святым (в соответствии с их разрядом — *ликом*) [Дограмаджиева 1998б], используемые для множества конкретных памятей в течение календарного годового круга. Таким образом, списки столпного апракоса, содержащие, в основном, не рядовые новозаветные чтения, а указанные столпы, не знают деления на богослужебные циклы церковного года, предусматриваемые (в разном объеме) иными структурными разновидностями апракоса.

Мне удалось обнаружить семь списков столпного апракоса XIII–XVI веков, структуре которых посвящена отдельная статья [Темчин 2001], содержащая подробную роспись евангельских чтений по пяти рукописям данного структурного типа. Остальные два списка, хранящиеся в Дублине и Санкт-Петербурге, не могли быть расписаны подобным же образом, поскольку на тот момент они были мне известны лишь по печатным описаниям, оставаясь недоступными для подробного изучения. В настоящее время я располагаю микрофильмом хранящегося в Ирландии списка, которому и посвящена данная работа.

## 2. Кодикологическая характеристика рукописи

### 2.1. Общие сведения

Изучаемая рукопись (Дублин, Библиотека Честера Битти, W 158), созданная, как будет показано далее (см. раздел 2.2), около 1353 года, принадлежит писцу *раишской* школы и содержит 41 пергаменный лист

размером 260x170 мм. Конец кодекса утрачен, см. описание в [Cleminson 1988, 44, № 33]. За листом 21 следует лист значительно меньших размеров (110x105 мм), помеченный номером 21\*; текст на нем расположен в один столбец: на лицевой стороне выписано 13 строк, на оборотной — 10. Из-за отмеченной особенности фолиации (наличие лл. 21 и 21\*) последний лист кодекса помечен цифрой 40, хотя всего в рукописи насчитывается 41 л.

Между л. 32 и 33 утрата в один лист: л. 32 об. обрывается на словах 5-го воскресного утреннего евангелия Лк 24.21 **нѣ и надѣ всѣми / сими дньми...**, л. 33 начинается словами 6-го воскресного утреннего евангелия Лк 24.42 **...ѣмоу рибы ꙗ҃ныи ѹѣ ѿ пучель сътъ.** Текст на листах обычно располагается в два столбца по 24–30 строк, чаще всего по 25–27 строк. Лицевая сторона л. 1 первоначально оставалась чистой; на ней, вероятно, рукою иеромонаха Даниила, писавшего Октоих 1353 года (о нем — ниже), заполнены 16 строк левой половины страницы (столбца 1а), содержащие два тропаря (слава и богородичен) из канона о мертвых субботней службы 1-го гласа. Левая сторона л. 21 об. (столбец 21в) осталась незаполненной из-за чернил, просочившихся с лицевой стороны листа; видно зеркальное отражение отдельных букв со столбца 21б. Нижняя часть л. 21 об. (строки 23–29 с началом дневного евангельского чтения на среду) заполнена во всю ширину страницы, т.е. в одну колонку.

За исключением небольших фрагментов текста (л. 1; строки 1–4 столбца 2а; строки 1–15 столбца 27г), весь кодекс выполнен одним писцом, см. [Церний 1982, 21] (кстати, в тексте ее статьи опечатка: вместо строк 1–15 столбца 27г указаны строки 7–15).

Рукопись представляет собой список *столпного апракоса*, содержащий чередующиеся апостольские и евангельские чтения. Перед ними довольно последовательно указываются прокимны, аллилуйя, причастны и стихи. В нижней части листов незначительные утраты текста. В рукописи присутствуют черты, подтверждающие сербское происхождение писца: одноеровое правописание с **ь**, удвоение гласных букв (**сътво/риить** 5а 6–7), характерные фонетические рефлексy (а на месте редуцированного: **изавѣта** 26г 1 ← **\*изъвѣта**) и грамматические формы (**не има/мо** 14г 15–16).

В апостольском тексте встречается ю-оборотное (19г 25).

## 2.2. *Время и место написания (предварительные замечания)*

Ранее рукопись находилась в собрании белградской Народной библиотеки (старый инвентарный № 213) и была сплетена в одну книгу (всего 347 л.) вместе с октоихом, который был выполнен в 1353 году другим писцом — иеромонахом Даниилом, работавшим в церкви св. мученицы Параскевы-Петки в средневековой жупании (округе) Сириничи, располагавшейся на северных отрогах Шар-Планины в верховьях рек Лепенац и Бистрица, к востоку от Призрена (территория современного Косова).

Следует отклонить предположение Л. Цернич [Цернић 1982, 26, прим. 21] о том, что данный храм может быть отождествлен с одной из двух одноименных церквей современной Сириничской жупании, которые упомянуты в специальной работе П.С. Пайкича [Пајкић 1968–1971]. Последний действительно пишет о церквях св. Петки в селах Яжинцы и Беревцы, но сообщает, что эти храмы были выстроены во второй половине XVI века, но после 1577 года [там же, 354–355; ср.: Стаменковић 2001–2002, т. 4, с. 326] (эти населенные пункты показаны на рис. 1, помещенном в конце его статьи). Недостаточно обоснованное предположение Л. Цернич принято и уточнено *Энциклопедией населенных мест Сербии*, где парадоксальным образом утверждается, что Октоих 1353 года, написанный вместе с евангельскими чтениями Равулы, создан в находящейся в Беревцах церкви св. Петки, построенной в XVI веке! [Стаменковић 2001–2002, т. 4, с. 323] Недоразумение вызвано, вероятно, тем, что границы современных жупаний не совпадают со средневековыми. В литературе отмечены лишь небольшие колебания границ Сириничской жупании [см.: Урошевић 1948, 117–118], но можно указать и на более показательный случай — селение Горне Битине, расположенное в центральной части Сириничей, иногда относится к более западной Средской жупании [см.: Стојановић 1902–1926, т. 1, с. 244, № 827, прим. к рисунку]. Действительный объем исторических изменений границ Сириничей вряд ли поддается определению из-за скудости средневековых письменных источников по истории данной местности: неизвестны ни время ее вхождения в сербское государство, ни ее первоначальная подчиненность (предполагается, что в начале XIV века Сириничи были отданы во владение Хиландарскому монастырю [Пајкић 1968–1971, 353]). Похоже, что сейчас искомая церковь находится в соседней Средской жупании, занимающей очень небольшую территорию (всего около 25 км<sup>2</sup>) и названной по центральному селению Средска, которое расположено к юго-востоку от Призрена, по дороге на Брезовицу (и далее на Тетово), чуть далее бывшего монастырского села Речане. Над поселком Средска возвышается гора св. Петки,

получившая свое название по одноименной церкви (разрушена в начале XVII века и с тех пор лежит в руинах), которая была старейшим храмом Средской жупании [Рајкић 1958, 53, 58], упоминающимся в письменных источниках времен Стефана Душана [Пурковић 1938, 42]; царь Душан отдал эту церковь во владение не Хиландарю, как ошибочно указывает автор<sup>1</sup>, а монастырю св. Архангелов Михаила и Гавриила под Призреном.

В рукописной книге № 213 белградской Народной библиотеки апракос располагался после октоиха, обе части имели отдельную нумерацию тетрадей. Время и место написания октоиха были определены по писцовой записи: **ХЪ ІЕ ЗАЧЕЛО И КОНЬ: СВРШИТЕ БГ҃С СЛА ВЪ БКИ АМИ: НАПИСА СЕ КНИГА СИА ОУ ХРАМА СТИЕ ВЕЛИКОСЛАВНИЕ МЦОУ ПЕТКЫ. ВЪ... СИРЕНИКУХЪ. ВЪ ЛѢѢ. ҃С. Ѡ. 3а (6861–1353): ВЪ ДРЖАВОУ ПРѢВИСОКАГО И СИЛНАГО ЦРА СРБЬСКАГО СТЕПАНА. И СНА ЕГО ОУРОША. РОУКОУ НЕДОИНО НАРЕЩИСЕ [читай: нареци се — С.Т.] СЕ РА БЖИА ИЕРМОНА ГРѢШНАГО ДАНИЛА...**

В 1915 году во время эвакуации белградской Народной библиотеки из-за военных действий Первой мировой войны эта книга вместе со многими иными рукописями и грамотами пропала с железнодорожной станции в Нише и потому считалась утерянной [Богдановић 1982, 207, R 411]. Октоих, содержащий писцовую запись, был отделен от апракосного Апостол-Евангелия, вероятно, для того, чтобы выгоднее продать книгу — как две самостоятельные рукописи. Не исключена вероятность того, что книга была разделена на большее количество частей. Значительный фрагмент апракосной части (далеко не полный ее текст) в начале 1960-х годов обнаружен в собрании дублинской Библиотеки Честера Битти, а октоишный раздел кодекса (188 л.) хранится теперь в Гарварде (Cod. Slav. 2) [см.: Pliguzov, Veder 1995, 34–35 (краткое описание); Темчин 2003а (отождествление с пропавшей белградской рукописью)]. Таким образом, сейчас известно местонахождение 229 (из 347) листов рукописи № 213 белградской Народной библиотеки.

Г.А. Воскресенский дал краткое описание рукописи: отметил наличие в ней двух разных частей (октоишной и апракосной), опубликовал запись 1353 года, определил извод (сербский), довольно подробно охарактеризовал правописание, которое счел подобным орфографии Шиша-

<sup>1</sup> Хиландарскому монастырю на Афоне было отдано соседнее поселение Планиане [Благојевић 2006, 23], на границе земель которого находилась церковь св. Петки, принадлежавшая селению Средска (см. ниже прим. 8).

товацкого апостола, установил редакцию содержащегося в кодексе апракосного текста — первая, или древняя, редакция [Воскресенский 1879, 145–146]. Позже он напечатал три апостольские перикопы (Рим 1.7–11; Рим 12.6–14; 1 Кор 10.23–28) в качестве образца языка и текста этой рукописи [Воскресенский 1883, 55].

Л. Стоянович, считая новозаветные чтения и октоих единым сборником с отдельной нумерацией тетрадей в апракосной и октоишной частях и не находя в нем датирующей записи, отнес эту рукопись к XIII–XIV векам [Стојановић 1903, 64, № 217 (213)].

В.А. Мошин идентифицировал апракосную часть пропавшей белградской рукописи с кодексом W 158 в собрании Библиотеки Честера Битти, обратил внимание на отмеченное Г.А. Воскресенским наличие в книге двух различных по содержанию частей и счел ее конволютом: апостольские и евангельские чтения он отнес к середине XIII века; в то время еще не найденный октоих датировал, в соответствии с опубликованной записью писца, 1353 годом [Мошин 1968, 353–355]. При этом исследователь высказал мнение о том, что новозаветные чтения были переписаны сербским писцом из македонского антиграфа (его он предположительно датировал той же серединой XIII века), содержавшего евангельский текст, исключительно близкий к тому, который представлен в двух боснийских тетрах (конца XIV–начала XV века), также пропавших из собрания белградской Народной библиотеки во время Первой мировой войны — Никольском и Даничичевом („втором Никольском“) евангелиях<sup>2</sup>.

Позже Л. Цернич [Цернић 1982, 21–22] атрибутировала дублинскую рукопись W 158 Равуле, писцу Парижского четвероевангелия (Париж, Национальная библиотека, Slav. 25). Ему же она также атрибутировала (по микрофильму в Государственной публичной библиотеке, ныне — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург) богослужебный сборник из старого собрания синайского монастыря св. Екатерины (Slav. 2/O), считая, что эта рукопись написана на пергамене. Все три кодекса, выполненные Равулой, не содержат эксплицитных указаний на время их написания, однако позволили Л. Цернич установить место работы этого писца — в записи Парижского евангелия (л. 79) указана

<sup>2</sup> Текст Никольского евангелия, также обнаруженного В.А. Мошиным в Библиотеке Честера Битти (W 147), с разночтениями из Даничичева евангелия опубликован [Даничић 1864].

местность *Сириничи*. Исследовательница отметила, что там же, в храме св. Петки, иеромонах Даниил написал свой Октоих 1353 года, некогда сшитый с дублинской рукописью W 158. В соответствии с датировкой дублинского кодекса, предложенной В.А. Мошиным, Цернич считала Равулу писцом XIII века.

И.Х. Тарнанидис [Tarnanidis 1988, 172, № 32/N] нашел среди славянских рукописей, обнаруженных в 1975 году в синайском монастыре св. Екатерины, один бумажный лист из того богослужебного сборника Sinai, Slav. 2/O, который Л. Цернич атрибутировала Равуле. По всей видимости, этот кодекс написан на бумаге либо по крайней мере *впрокладку* с пергаменом. Вновь обнаруженный фрагмент сборника, получивший сигнатуру Sinai, Slav. 32/N, был датирован И.Х. Тарнанидисом на основании водяных знаков 1360–1370 годами. Это дает надежное основание считать Равулу писцом XIV столетия и, соответственно, датировать выполненные им рукописи, в том числе дублинский кодекс W 158, второй половиной XIV века<sup>3</sup>.

Несколько ранее Д.С. Радоичич [Радојичић 1967] датировал Парижское евангелие (Slav. 25) годами правления сербского короля Вукашина (1365–1371) и указал на то, что Равула участвовал в написании Праздничной минеи 1371–1395 годов (сгорела в 1941 году в Белграде вместе со многими иными рукописями Народной библиотеки, старый инвентарный № 913) [Матић 1952, 17, № 63 (913)].

Пролог годовой в сочетании с Минейным торжественником и Кондакарем первой половины XIV века (Москва, Государственный исторический музей, собр. А.И. Хлудова, № 189) [Николова и др. 1999, 69–71, № 64 (с литературой)], авторство которого Д.С. Радоичич также приписывает Равуле, согласно данным, любезно сообщенным мне А.А. Туриловым, принадлежит иному писцу с тем же именем (им написаны лл. 251–282 об., содержащие Кондакарь), а сам кодекс можно точнее датировать первой третью или даже первой четвертью XIV века.

Датировку Д.С. Радоичича принял И. Велев, уделивший Равуле и его книжной продукции особое внимание [Велев 1996, 71–73; 1997; ср.: Поп-Атанасов, Велев, Якимовска-Тошиќ 2004, 160–166]. Развивая положения своего предшественника, но не зная цитированной работы Л. Цер-

---

<sup>3</sup> Искренне благодарю А.А. Турилова, объяснившего мне реализованную здесь возможность уточнения датировки дублинской рукописи W 158. Ср. его собственное объяснение [Турилов 2000б, 120–121, прим. 2].

нич и не обращая внимания на запись в Парижском четвероевангелии, указывающую на Сириничи как место его написания<sup>4</sup>, И. Велев высказал предположение о том, что Равула работал в Македонии, на территории Пелагонийской епархии (с центром в Прилепе), и, следовательно, был не сербским, а македонским писцом. Этот вывод, однако, не подтверждается орфографическими и языковыми данными выполненных Равулой рукописей (в том числе дублинского апракоса), ясно говорящими о сербском происхождении писца (см. 2.1 и 3.4).

Таким образом, Равула, создавший описываемый здесь столпный апракос, работал во второй половине XIV века в Сириничах — в то же время и в том же месте, что и Даниил, писец Октоиха 1353 года (о чем подробно в 3.3). Интересно, что оба книжника, будучи монахами, жили не в монастыре, а при церкви св. Петки. Созданные ими рукописи непременно следует учитывать при реконструкции средневековой книжной продукции Косова (о проекте описания которой см. [Богдановић 1997]).

### 3. Книжная продукция Равулы

#### 3.1. Количественный аспект

Общий список рукописей, полностью либо частично атрибутированных Равуле, выглядит следующим образом (приводятся в предполагаемой хронологической последовательности их написания); для полноты картины вкратце повторяются изложенные выше сведения о соответствующих кодексах.

1. *Апостол-Евангелие апракос столпный*, Дублин, Библиотека Честера Битти, W 158, пергамен, 41 лист. Ранее рукопись находилась (сшитая с октоихом, писанным иеромонахом Даниилом в храме св. Петки в Сириничах в 1353 г.) в собрании белградской Народной библиотеки (старый инвентарный № 213). В белградскую библиотеку кодекс посту-

<sup>4</sup> Игнорирование этой записи (л. 79) основано на недоразумении, восходящему еще к Д.С. Радоичичу [Радојичић 1967, 144], который интерпретировал слова записи **азъ пишах(ь) ѿ сирин(и)ких(ь)** (Мест. п., обозначение места) **лаг(а)торъ** следующим образом: „да је Равул писао <...> лагатору у Сириниће“ (Вин. п., обозначение направления). Таким образом получалось, что Равула писал лагатору не в Сириничах, а в ином месте, адресуя свое послание в Сириничи, место резиденции лагатора. Ошибочная интерпретация Д.С. Радоичича была исправлена Л. Цернич [Цернић 1982, 25, прим. 18].

пил из местечка Баняни, расположенного на Скопской Черной Горе, к северу от Скопье (территория современной Республики Македония). Ниже мы увидим, что сейчас в Дублине хранится далеко не весь текст апракоса, некогда приложенного к Октоиху 1353 года.

Литература: [Воскресенский 1879, 145–146 (1353 г.); 1883, 55 (публикация трех апостольских перикоп: Рим 1.7–11; Рим 12.6–14; 1 Кор 10.23–28); Стојановић 1903, 64, № 217 (XIII–XIV вв.); Мошин 1968, 353–355 (отождествление рукописи из Библиотеки Честера Битти W 158 с пропавшим кодексом белградской Народной библиотеки, № 213; сер. XIII в.), снимки: сн. 10 — л. 2; сн. 11 — л. 40 об.; сн. 13 — л. 1; Богдановић 1982, 207, R 411 (XIII–XIV вв.); Цернић 1982, 21–22 (атрибуция рукописи Равуле; XIII в.), 49–50 (снимки: сн. 23 — л. 10 об.; сн. 24 — л. 16 об.); Cleminson 1988, 44, № 33 (XIII в.), снимок: сн. 3 — л. 1 об.].

**2. Равулино (Парижское) четвероевангелие**, Париж, Национальная библиотека, Slav. 25, пергамен, 165 листов. В писцовой записи на л. 79 упоминается король и указывается место работы писца — местность Сириничи, а записи на лл. 22 об. и 124 об. содержат имя писца Равулы. Король, упоминаемый в писцовой записи на л. 79, отождествляется либо со Стефаном Душаном королевского периода его правления (1331–1345), либо, что более вероятно, с королем Вукашином (1365–1371). Некогда рукопись находилась в богатом рукописном собрании (4 тыс. рукописей) канцлера Франции П. Сегье (1635–1672, с перерывами), а в 1732 году была подарена его потомком герцогом Дюкамбом Сен-Жерменскому монастырю. Поскольку сейчас в парижской Национальной библиотеке хранится несколько славянских рукописных тетров, то данный кодекс следовало бы называть не по месту хранения, а по имени писца — *Равулино четвероевангелие* (это название, хотя и не в терминологическом смысле, впервые употреблено в цитируемой работе Л. Цернич)<sup>5</sup>.

Литература: [Черепнин 1962, 217 (XIV в.; приводится также датировка И.М. Мартынова — не позже 1346 г., основанная на идентификации упоминаемого в записях короля со Стефаном Душаном); Радојичић 1967 (датировка временем правления короля Вукашина); Vodoff 1978, 4 (принимается датировка И.М. Мартынова); Јовановић Т., 1981, 300–301 (XIII в., публикация записей), 312–314 (снимки лл. 21 об., 22 об., 41); Цернић 1982, 21–22 (XIII в.), 46–48 (снимки: сн. 20 — л. 1 об.–2; сн. 21 — л. 78

<sup>5</sup> Вряд ли стоит называть эту рукопись Четвероевангелием Равулы — это название уже закреплено за сирийским кодексом 586 года, известным своими миниатюрами [см.: Мещерская 1987, 123].

об.-79 [в издании ошибочно указаны л. 18 об.-19]; сн. 22 — л. 22 об.); Велев 1997, 115–116 (принимается датировка Д.С. Радоичича)].

**3. Богослужебный сборник** из собрания синайского монастыря св. Екатерины Slav. 2/O (бумага либо пергамен *впрокладку* с бумагой, 232 листа) и Slav. 32/N (один бумажный лист с водяными знаками 1360–1370-х годов).

Литература: [Сперанский 1927, 95–96 (часослов либо требник, XIII–XIV вв.); Церний 1982, 21–22 (атрибуция Slav. 2/O писцу Равуле; XIII в.), 44–45 (снимки: сн. 18 — л. 1; сн. 19 — л. 182 об.); Tarnanidis 1988, 172 (соотнесение Slav. 32/N со Slav. 2/O; водяной знак новонайденного бумажного листа: 1360–1370 гг.); Matejic, Thomas 1992, t. 2, p. 828 (Slav. 2/O, XIV в.)]<sup>6</sup>.

**4. Праздничная минея**, пергамен, 177 листов. Кодекс сгорел в 1941 году в Белграде вместе со многими иными рукописями Народной библиотеки (старый инвентарный № 913). Равуле мог принадлежать текст начальной части рукописи — первые 80 листов или несколько меньше, далее писали Стефан и Торно. Кодекс датировался годами правления сербского короля Марко (1371–1395). В XVI веке рукопись находилась в храме св. Георгия в селе Крушопек близ Скопье.

Литература: [Матић 1952, 17, № 63 (XIV в.); Радојичић 1967, 144 (идентификация Равулы как одного из писцов рукописи и ее датировка временем правления Марко); Богдановић 1982, 205, R 355 (XIV в.); Велев 1997, 116–117 (предположение о принадлежности Равуле начальной части рукописи)].

В отличие от Д.С. Радоичича, И. Велев [1997, 117] не исключает возможности того, что тот же самый Равула участвовал в написании еще одного кодекса — *триодного торжественника*, хранящегося в Австрийской национальной библиотеке в Вене, Slav. 31 [Birkfellner 1975, 144–147]: в записях на этой рукописи, выполненной на бумаге тремя писцами (или одним писцом?), упоминается имя монаха Равулы, однако сам кодекс датируется серединой (по мнению А.А. Турилова — первой половиной) XV века.

<sup>6</sup> Странно, что этот кодекс не вошел в обзор южнославянских рукописей Синая, составленный Н.Н. Розовым [1961] по микрофильмам Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге.

Надежно атрибутированные Равуле рукописи бытовали на Скопской Черной Горе (№ 1), близ самого Скопье (№ 4) и на Синае (№ 3), где, как известно, существовала сербская колония [Розов 1929; Tarnanidis 1988, 49–52]. Трудно сказать, когда и как одна из его рукописей (№ 2) попала во Францию. За время своей деятельности писец сменил, по крайней мере частично, писчий материал: рукописи, в создании которых он принимал участие, выполнены на пергамене (№ 1, 2), на пергамене и бумаге (№ 4), на бумаге либо на пергамене *впрокладку* с бумагой (№ 3). Как мы увидим, бумага стала доступной Равуле ранее 1359 года.

### 3.2. Связь с книгами, посланными Иаковом Серрским на Синай в 1359 году

Миграцию богослужебного сборника Равулы (Синай, Slav. 2/O и Slav. 32/N) на Синай следует связывать с инициативой Иакова, митрополита Серрского (1345–1360) [Поп-Атанасов 1989, 122–123; Путятин, Турилов, Преображенский 2009], который в 1359 году отправил в синайский монастырь св. Екатерины (в то время называвшийся монастырем Богородицы Неопалимой Купины) пять богослужебных рукописей: две новоизводные триоди — постную (Синай, Slav. 23/O) и цветную (Синай, Slav. 24/O) — болгарского письма, писанные в Зографском монастыре на Афоне [Попов 1978; Попова 1999], а также неотожествленные пока часослов, псалтырь и „чтение Златоустово“. Все эти рукописи перечислены в дарственных записях, одинаково читающихся в обеих указанных триодях, см. публикацию их в [Сперанский 1927, 106–107].

По предположению Х. Ханника [Hannick 1981], несколько позже Иаков Серрский послал на Синай также список *Шестоднева служебного* (Синай, Slav. 21/O), изготовленный специально для синайского монастыря св. Екатерины. На основании двукратного упоминания в тексте рукописи *царя нашего Стефана и Уроша* (лл. 223, 224) исследователь датировал ее царствованием Стефана Уроша V (1355–1371), поскольку тот был якобы единственным сербским правителем, который имел царский титул и назывался Урошем.

Последнее не совсем верно, поскольку его отец Стефан Урош IV Душан также обладал царским титулом (1345–1355), называясь при этом Урошем. Кроме того, наличие в рукописи соединительного союза между именами *Стефан* и *Урош* ясно говорит о том, что здесь имеется в виду не

одно лицо, а два: *царь* Стефан и его сын *король* Урош, которые совместно правили в 1345–1355 годах. Этим временем и следует датировать указанную рукопись.

Чтобы развеять возможные сомнения в правильности этой трактовки имен и соответствующей датировки рукописи, укажем, что совместное упоминание царя Стефана и короля Уроша зафиксировано также в надписи 1348 года над входом в главную церковь в Дечанах [Стојановић 1902–1926, т. 4, с. 9, № 625] и в записях на:

а) Октоихе 1353 года, писанном иеромонахом Даниилом в Сириничах и сшитом некогда с дублинским апракосом Равулы;

б) Четвероевангелии Иакова Серрского 1354 года (Лондон, Британская библиотека, Add. MS 39626) [Стефановић 1984–1985, 66–71, № 8 (публикация записи писца), 108–110 (снимки 17–19); Cleminson 1988, 119–121, № 77];

в) афонских по происхождению служебных минеях сербского письма — на июль (две части некогда единой рукописи: Охрид, Народный музей, М. 90/1 и София, Библиотека Болгарской АН, № 21) и август (София, Библиотека Болгарской АН, № 20), датируемых соответственно 1345–1355 годами, см. [Кодов 1969, 40–42, № 20 (публикация записи), 21; Цернић 1982, 22–23 (публикация записи, идентификация комплекта миней)].

Таким образом, царь Стефан и король Урош упоминаются в рукописях, созданных сербскими книжниками в самых разных местах — в Сириничах (Октоих 1353 года), в Серрах (Четвероевангелие 1354 года), на Афоне (комплект служебных миней 1345–1355 годов) и на Синае, где, как будет показано далее, был написан шестоднев служебный (Синай, Slav. 21/O).

Предположение Х. Ханника о том, что шестоднев служебный был послан Иаковом Серрским на Синай не в 1359 году (в соответствующей дарственной записи книга такого содержания отсутствует), а позже, является маловероятным по следующим причинам: а) вторичная посылка книг не упоминается в источниках; б) после указанной даты Иаков оставался в живых всего около года, а посольства из Серр на далекий Синай с богослужебными книгами вряд ли отправлялись часто.

Кроме того, Л. Цернич и И.Х. Тарнанидис установили, что анонимному писцу синайского кодекса Slav. 21/O принадлежат также иные три рукописи того же собрания: двухтомная праздничная минея (Slav. 26/O и 27/O) [Цернић 1982, 21] и богослужебный сборник, содержащий чин причащения с соответствующими молитвами и богородичным, покаянным и молебным канонами (Slav. 10/N) [Tarnanidis 1988, 118–125, 213,

прим. 30]. По определению Л. Цернич, почерк писца синайских рукописей Slav. 21/O, 26/O, 27/O и 10/N очень близок почеркам Иоанникия-иеромонаха Иоанна и его соратника иеромонаха Иакова — двух сербских писцов, работавших не в Сербии, а на Синае.

Таким образом, этот шестоднев служебный был написан в 1345–1355 годах сербским писцом на Синае, и версию о его пересылке туда следует отклонить. Этот вывод хорошо согласуется с тремя основными положениями Х. Ханника о том, что данный кодекс был создан: 1) специально для удовлетворения литургических потребностей славянских монахов Синая уже после того, как сербский Печский архиепископат был возведен в ранг патриархии (1345 г.); 2) по моделям, содержащимся в греческих рукописях синайского происхождения; 3) в двуязычной греческо-славянской среде.

Богослужебный сборник Равулы (Синай, Slav. 2/O и 32/N), по всей видимости, имеет непосредственное отношение к инициативе Иакова Серрского по посылке книг в синайский монастырь св. Екатерины. Содержание его детально описано Л. Цернич [Цернић 1982, 21], согласно которой он включает последование повечерия, полунощницы, часов, изобразительных („блаженны на восемь гласов“) с апостольскими и евангельскими чтениями, чином водосвящения, молитвами причащения, месяцесловом с тропарями и кондаками на весь год, уставом постной и цветной триоди, тропарями и воскресными богородичными с канонем Богородице. *Рукопись такого содержания вполне может быть отождествлена с часословом, посланным Иаковом Серрским в 1359 году на Синай.* Этому предположению не противоречит датировка кодекса 1360–1370 годами на основании водяных знаков листа Sinai, 32/N (особенно если учесть погрешность, допустимую при данном методе датирования).

Важно учесть, что до поставления на серрскую митрополию (в 1343–1345 годах) Иаков был игуменом монастыря св. Архангелов Михаила и Гавриила (обычно употребляется сокращенное название — св. Архангелов) под Призреном — задужбины (обетного монастыря) сербского короля Стефана Душана, выстроенной в 1343–1352 годах (храм освящен в 1347 г.) [Ненадовић 1966; Чиркович 1996, 159, 161; ср.: Стаменковић 2001–2002, т. 3, с. 347] — в непосредственной близости от которого находилась средневековая жупания Сириничи. Именно с этим монасты-

рем и были связаны монахи Равула и Даниил, работавшие в сириничской церкви св. Петки (близ села Средска): заложив свою задужбину, Стефан Душан наделил ее земельными владениями, среди которых (в соответствующей дарственной грамоте) числится также **село срѣдська и съ планиномь, а мегта моу оть планини црѣква света петка**<sup>7</sup>. Таким образом, не только сама церковь св. Петки, в которой работали Равула и Даниил, но и вся гора св. Петки, на которой она была расположена<sup>8</sup>, принадлежала призренскому монастырю св. Архангелов [Ивановић Р., 1959, 241], первым игуменом которого был именно будущий серрский митрополит Иаков.

Как видим, Равула и Иаков жили в околицах Призрена — во владениях сербского короля (1331–1345) и царя (1345–1355) Стефана Уроша IV Душана, двор которого находился неподалеку в Рибнике, к северо-западу от Призрена, в окрестностях современных сел Нашец и Оградженик [Лиречек 1978, 9, прим. 51]. Став царем в 1345 году, Стефан Душан разделил свою державу на две половины: северную часть, от Скопье до Дуная (т.е. сербскую землю), он отдал во владение своему сыну и наследнику королю Стефану Урошу V, а южную часть (греческую землю) оставил за собой.

В этом же году царь Душан поставил на серрскую митрополию Иакова, своего сторонника и игумена обетного монастыря св. Архангелов. При дворе царя Душана быстро возвысился его подданный Вукашин, получивший в 1365 году от царя Стефана Уроша (1355–1371) королевский титул и ставший таким образом соправителем страны<sup>9</sup>. В 1365–1372 годах Призрен вместе с Сириничами был подвластен сначала королю Вукашину (1365–1371), а затем его сыну Марко (1371–1395), владения которых простирались между Прилепом, Скопье и Призреном. В 1372 году Призрен вместе с Сириничами был захвачен Георгием Балшичем, а в 1378 году перешел во власть Вука Бранковича [Радојичић 1967, 144].

Запись на Равулином четвероевангелии (л. 79) сообщает нам, что Равула был в натянутых отношениях с владевшим Сириничами королем (по

<sup>7</sup> Цитируется по сокращенному изданию грамоты [Новаковић 1912, 689]. Ср. полное издание [Шафарик 1862, 280].

<sup>8</sup> Впрочем, не исключено, что в приведенном выше фрагменте **планина** означает не гору (или пастбище), а населенный пункт, называемый сейчас Планиане, что давало бы лучший смысл. Действительно, указание на межу сельских земель по отношению к горе лишено практического смысла, тогда как разделение территорий, принадлежащих двум близлежащим поселениям, вполне логично и актуально. Храм св. Петки действительно находится на старой меже земель, относившихся соответственно к населенным пунктам Средска и Планиане [Стаменковић 2001–2002, т. 3, с. 352–353].

<sup>9</sup> О пожаловании Вукашину королевского титула см. [Острогорски 1965, 7–19].

определению Д.С. Радоичича — Вукашином), который 22 июля отнял у некоего Табана овец, а его самого связал, по поводу чего Равула и жаловался лагатору (начальнику царских гонцов либо, что более вероятно, военному коменданту [Рајковић 1999]). Из этой жалобы следует, что Равула был сторонником не сильного местного правителя (короля), а, хотя и слабой, но все же центральной (царской) власти. Такая позиция вполне естественна для человека, связанного с призренским монастырем св. Архангелов, задужбины (и, следовательно, оплота власти) царя Душана.

Писцовая деятельность Равулы началась, видимо, уже после того, как Иаков, игумен монастыря св. Архангелов, стал серрским митрополитом и покинул Призрен. Однако представляется почти несомненным, что, занимая в 1345–1360 годах митрополичью кафедру, Иаков продолжал поддерживать отношения с призренским монастырем св. Архангелов, с которым был связан также и Равула. Благодаря этой обоюдной связи написанный Равулой часослов и оказался в распоряжении Иакова Серрского, который в 1359 году отправил его в синайский монастырь св. Екатерины вместе с иными четырьмя богослужебными книгами.

Мое предположение о том, что написанный Равулой сборник-часослов (Синай, Slav. 2/O и 32/N) был отправлен на Синай именно Иаковом Серрским в 1359 году, основано на следующих положениях:

а) оба деятеля были современниками, жившими в Сербии в середине–второй половине XIV века;

б) оба некоторое время находились в непосредственном географическом соседстве — в Призрене и близлежащих Сириничах; следует учесть, что Иаков, будучи игуменом новооснованного монастыря св. Архангелов, наблюдал за его строительством, живя не в самом Призрене, а при церкви св. Петра в Корише [Ивановић М., 1968–1971, 317] — соседнем местечке к северо-востоку от города, по дороге на Приштину;

в) оба были связаны с призренским монастырем св. Архангелов: Иаков заведомо, Равула — предположительно;

г) переписанный Равулой богослужебный сборник датируется тем же временем, что и посылка Иаковом на Синай литургических книг;

д) указанная рукопись Равулы мигрировала в том же направлении, что и посланные Иаковом книги, и все они до сих пор хранятся совместно в синайском монастыре св. Екатерины;

е) по содержанию переписанный Равулой богослужебный сборник может быть отождествлен с часословом, упомянутым в списке книг, посланных Иаковом Серрским на Синай в 1359 году.

Если выполненная Равулой рукопись (в которой уже использована бумага) действительно была отправлена на Синай в 1359 году и если верна предложенная выше относительная хронология написанных Равулой книг, то дублинский апракос (полностью написанный на пергамене) должен был быть создан за несколько лет до указанной выше даты, т.е. примерно в то же время, что и некогда сшитый с ним октоих, написанный иеромонахом Даниилом в 1353 году. Следовательно, дублинский столпный апракос можно датировать около 1353 года. По всей видимости, Г.А. Воскресенский и Л. Стоянович были правы, считая октоих и новозаветные чтения не конволютом, а единым сборником с отдельной нумерацией тетрадей в октоишной и апракосной частях.

### 3.3. Место работы писца (дополнительные сведения)

О том, что Равула работал именно в Сириничах, а не в ином месте сербского государства свидетельствует, во-первых, что именно там иеромонах Даниил написал свой Октоих 1353 года, сшитый некогда с апракосом Равулы. Во-вторых, выполненные Равулой рукописи (кроме кодекса, посланного на Синай) бытовали неподалеку от места их создания — на Скопской Черной Горе и близ Скопье; эта территория, включавшая окрестности села Кучевиште (ранее: Клчевишта), также принадлежала призренскому монастырю св. Архангелов [Шафарик 1862, 284–285; Новаковић 1912, 690; Пурковић 1940, 102; Ивановић Р., 1959, 236], следовательно, рукописи Равулы распространялись по *церковным* каналам. В-третьих, лоцирующим признаком может быть также водяной знак, обнаруженный И.Х. Тарнанидисом на бумажном листе, происходящем из часослова Равулы (Синай, Slav. 32/N). Это один из вариантов знака *груша с двумя листами* — идентичный тому, что находится в сборнике *Поучения Исаака Сирина с Лествицей*, созданном в седьмом десятилетии XIV века (рукопись сербского монастыря Высокие Дечаны, № 75) [Mošin, Trajčić 1957, 127, № 4402]. Хотя место его написания точно не установлено, предполагается, что позже он, вероятно, бытовал на территории, подвластной сербскому деспоту Георгию Бранковичу (1427–1456), пока в конце концов не оказался в Дечанском монастыре [см.: Грозданова-Пајић, Станковић 1995, с. XVI–XVII].

Специалисты отмечают, что водяной знак *груша с двумя листами* является очень распространенным и представлен большим количеством

похожих вариантов, поэтому по нему трудно определить место написания рукописей. Тем не менее они считают возможным предполагать, что список *Лествицы* шестого десятилетия XIV века (Высокие Дечаны, № 72), выполненный на бумаге только с этим водяным знаком (в разных его вариантах), был создан в Пече либо в Дечанах. Основанием для этого послужило: а) наличие в кодексе писцовой записи о том, что он принадлежал сербскому (печскому) патриарху Иоанникию (1345–1353); б) присутствие идентичных вариантов данного водяного знака на грамотах царя Уроша Дубровнику, писанных в 1357 году на его дворе в Рибнике под Призреном [Грозданова-Пајић, Станковић 1995, с. XII–XIII].

Рассматриваемый водяной знак в разных его вариантах датируется приблизительно периодом с 1350 по 1380 год (филиграноведческий метод не дает абсолютно точных дат). Видимо, бумага с данным водяным знаком поступала на сербскую территорию регулярно в течение значительного времени из одного источника, о чем свидетельствует также большое число похожих его вариантов. Организовать регулярную поставку бумаги в то время могла лишь институция, располагавшая значительными и стабильными финансовыми ресурсами, например, царский двор в Рибнике под Призреном, монастырь св. Архангелов под Призреном как задужбина царя Душана либо Печская патриархия. Все три перечисленные институции пользовались покровительством царя Душана и, видимо, также его сына и наследника царя Уроша, что дает нам временной период с 1345 по 1371 год, принципиально совпадающий с хронологией использования бумаги с данным водяным знаком (с 1350 по 1380 год).

Но самое важное в том, этот водяной знак, вопреки бытующему мнению, оказывается привязанным ко вполне определенной территории, расположенной между Призреном, с одной стороны, и Печем с Дечанами — с другой. Впечатление о его широкой территориальной распространенности может быть обманчивым и объясняется, скорее всего, степенью сохранности дошедшего до нас сербского рукописного фонда: по оценке Д. Богдановича [Богдановић 1997, 192–193], основанной на данных о месте приобретения сербских рукописей белградской Народной библиотеки, учтенных в каталоге Л. Стояновича, из района Призрена происходят 102 рукописи из 140, обнаруженных на всей территории Косова. Это значит, что 73% бытовавших на Косове рукописей наиболее старой части указанного рукописного собрания связывается с районом Призрена. Д. Богданович не без основания видит в этом наследии „оста-

ток призренской митрополичьей библиотеки, а, может быть, даже след библиотеки монастыря Архангелов“.

Приведенные данные позволяют предложить следующую хронологию поступления бумаги с водяным знаком *груша с двумя листьями* на сербскую территорию: начиная с 1345-го года она поставлялась в Печскую патриархию (где использована при написании лествицы дечанского собрания, № 72, принадлежавшей в 1345–1353 гг. патриарху Иоанникию), позже — на царский двор в Рибнике (царские грамоты Уроша 1357 г.) и, наконец, до 1359 года через призренский монастырь св. Архангелов достигла сириничской церкви св. Петки, где была использована при написании часослова. Равула получил доступ к бумаге во второй половине 1350-х годов, поскольку его более ранние рукописи, в том числе апракос, приложенный к Октоиху 1353 года, выполнены целиком на пергамене.

Таким образом, часослов Равулы, выполненный на *бумаге* с водяным знаком *груша с двумя листьями*, хотя и не содержит эксплицитных сведений о месте его написания, своим происхождением связан, вероятно, с районом Призрена, а точнее — с теми же Сириничами, где, согласно писцовым записям, были созданы (на пергамене!) Равулино четвероевангелие и более ранний Октоих 1353 года с апракосной частью. Написанный в Сириничах часослов оказался затем в распоряжении Иакова Серрского, который в 1359 году отправил его на Синай, где рукопись хранится и поныне (Slav. 2/O и 32/N).

### 3.4. Одна языковая особенность рукописей Равулы

В дублинском апракосе наблюдается довольно редкое языковое явление, а именно, употребление формы Им. п. ед. ч. муж. р. действительных причастий прошедшего времени для выражения не только единственного (как обычно), но и *множественного* числа (например, **ШЬДЬ** вместо **ШЬДЬШЕ**). Ниже приводится список таких примеров (в скобках даются формы, ожидаемые по правилам церковнославянской грамматики):

Зв 6–11 Деян 5.22 **слоу/гы же ШЕ** (= **ШЕДЬШЕ**) и **не ѡ/брътоше ихъ в' / тьмници · ѡ при/шьдъ** (= **пришьдѣше**) **повѣда/ху...**

Зв 16–18 Деян 5.23 и **ѡврьз'** (= **ѡврьзѣше**) / **ниединого не / ѡбрътохомь...**

9г 11–13 Мф 8.32 **ѡни же шедь** (= **шедѣше**) и **въ/нидоше въ свини/ѣ...**

10б 12–15 Мф 9.10 и се мно/зи грѣшници и / митаріє · пришьдь (= пришьдьше) възлежахъ...

14г 9–12 Мф 14.15 ѿпоусти народи да / шедь (= шедьше) · въ ближнеє / градъце коупеть бр<sup>а</sup>/шна себѣ...

19в 3–6 Деян 19.8 въшьдь (= въшьдьше) въ сънь/мище · дрѣза/ше · по трѣ мѣи/хъ...

25в 16–24 Ин 19.32–33 и / придоше воини / прѣвомоу прѣ/бише голѣни и / дроугомоу ра/спетомоу съ нѣ · / на іѣ же пришѣ (= пришьдьше) · / яко видѣше ю/же оумьрша...

30г 10–11 Мф 28.19 шьдь (= шьдьше) оубо наоучи/те все язѣики...

31г 18–20 Мк 16.20 ѡни же / шьдь (= шьдьше) и прѣвѣдаше / въсѡу...

32а 8–10 Лк 24.3 и въшедь (= въшедьше) въ гробъ · / и не ѡбрѣтоше тѣ/леси...

37б 7–9 Мф 2.8 шьдь (= шьдьше) и и/звѣстно испита/ите ѡ ѡтроцети...

37б 24–25 Мф 2.11 и въшьдь (= въшьдьше) въ гра̄ и / видѣше ѿроуе...

37б 27–37в 4 Мф 2.11 и падъ (= падьше) поклониш[...] / ѣмоу · и ѡврьзь (= ѡврьзьше) / скровища своѣ / и принесоше ѣмоу / дары...

37в 6–8 Мф 2.12 и ѡвѣ приємь (=приємьше) · не / възвратише се къ / иеродоу...

По всей видимости, с этим явлением связано также наблюдаемое в апракосе употребление формы Им. п. ед. ч. *мужского рода* действительных причастий прошедшего времени в сочетании с существительными *женского рода* (например, **рекъ** вместо **рекъши**), ср.:

8в 22–24 Мф 8.15 (о теще Симона-Петра) и въста/въ (= въставъши) слоужаше ѣ/оу...

29б 23–27 Мк 5.26–27 (о кровоточивой больной) **нъ пауе въ гор[.] / въпадъши / слишадъ** (= слышавъши) ѡ і[.] / **пришьдьши [.] / нарѡ съ зади**...

34а 10–12 Ин 20.14 (о Марии Магдалине) **си рекъ** (= рекъши) / и **възврати се / въспеть**...

34а 27–34б 2 Ин 20.16 (о ней же) ѡбратиць се (= ѡбратиши се) ѡна  
и / Гла кѡму...

37б 18–20 Мф 2.9 (о вифлеемской звезде) и / пришьдѣ (= пришьдѣши)  
и ста вѣр[.] / идеже бѣ ѡроче...

Создается впечатление, что в языке Равулы эта форма (типа шьдѣ) употребляется в качестве универсальной (застывшей) для всех чисел и родов и, таким образом, отражает один из этапов формирования неизменяемой глагольной формы — деепричастия прошедшего времени. Поскольку аналогичная форма *болгарского* деепричастия формировалась на базе Им. п. муж. р. множественного числа типа шьдѣше [Мирчев 1978, 242], то наличие в языке Равулы застывших причастных форм первого типа дополнительно подтверждает именно сербскую (а не македонскую) языковую принадлежность писца.

Процесс образования аналогичной формы деепричастия *настоящего времени* в апракосе представлен только одним примером: 9в 22–23 Мф 8.29 и възъпи/ста глѣ (= глюца). Это позволяет предполагать, что на сербской языковой территории формирование деепричастий настоящего и прошедшего времени не было одновременным и вторая форма формировалась значительно раньше первой.

Очевидно, что аномальные причастные формы прошедшего времени, свидетельствующие о продвинутой стадии образования деепричастия, принадлежат именно Равуле, а не его предшественникам, поскольку, во-первых, они представлены как в евангельских, так и в апостольских перикопах<sup>10</sup> (хотя в дублинском апракосе текст этих двух новозаветных книг происходит, вероятно, из разных источников, о чем ниже); и, во-вторых, та же языковая черта присутствует в Равулином четвероевангелии, на семи страницах которого, опубликованных в цитированных работах Т. Йовановича (лл. 21 об., 22 об., 41) и Л. Цернич (лл. 1 об.–2, 22 об., 78 об.–79), находим характерные примеры: 21в 24–21г 1 Мф 12.45 и въшедѣ (= въшедѣше) живѣть тѡу...; 79б 4–5 Лк 5.5 трѡужѣ се (= трѡужѣше се) · не ѡхѡмь ничесоже... Пробы текста из этой же руко-

<sup>10</sup> Отсутствие в апостольском тексте дублинского апракоса примеров употребления Им. п. ед. ч. мужского рода действительных причастий прошедшего времени для выражения значения женского грамматического рода объясняется не собственно лингвистическими причинами, а содержательными характеристиками апостольского текста.

писи, напечатанные А. Ходзко, содержат аналогичные формы: Лк 17.14 **ШЕДЬ** (= **ШЕДЬШЕ**) **ПОКАЖИТЕ СЕ ИИЕРЕШМЬ...**; Лк 17.17–18 **ДА ДЕВЕТЬ КАКО НЕ ШЕРЬТОУ СЕ ВЪЗВРАЦЬ СЕ** (= **ВЪЗВРАЦЬШЕ СЕ**) **ДАТИ СЛОВОУ БОГОУ...** [Chodzko 1869, 196–216 (texte II)].

Интересный пример реинтерпретации формы **СЛЫШАВЪШЕ** → **СЛЫШАВЪ ЖЕ**, приведенный А. Ходзко (в контексте Мф 17.6 **СЛИШАВЪ ЖЕ** (= **СЛИШАВЪШЕ**) **ОУЧЕНИЦИ ПОДОУ НИЦЬ...**) отражает процесс, прямо противоположный тому, что наблюдается в письменных памятниках болгарского происхождения, где (как, например, во Врачанском евангелии первой половины XIV века) фиксируются формы типа **СЛЫШАВЪШЕ** вместо исходного **СЛЫШАВЪ ЖЕ** [Мирчев 1978, 236–237].

В Равулином четвероевангелии представлен также гиперкорректный пример, свидетельствующий о старании писца не допустить в переписываемый текст аномальных причастных образований и не использовать формы Им. п. муж. р. единственного числа вместо аналогичной формы множественного числа. Этим стремлением может объясняться неправомерное употребление множественного числа вместо единственного в следующем контексте, опубликованном А. Ходзко: Лк 1.28 **И ВЪШЕДШЕ** (= **ВЪШЕДЬ**) **КЪ НЕИ АНГЕЛЬ РЕЧЕ...**

Наличие такого примера создает впечатление, что Равула стремился избежать (правда, не слишком успешно) аномальных причастных форм при написании своего четвероевангелия, но не делал этого в отношении дублинского апракоса, в котором примеры гиперкоррекции отсутствуют.

Возможны две интерпретации столь различного поведения: а) став более опытным писцом, Равула начал строже контролировать языковые характеристики своих рукописей, стремясь не допустить в них тех явлений живого языка, которые раньше он вводил довольно свободно, так как не обращал на них должного внимания; б) со временем книжник занял более либеральную позицию по отношению к нормам книжного языка, начав активнее использовать некоторые особенности живой речи.

Однако при этом следует иметь в виду, что если в Равулином четвероевангелии будут обнаружены следы более раннего болгарского (македонского) оригинала, то приведенный выше пример, противоречащий языковым тенденциям писца, нужно будет трактовать не как проявление гиперкоррекции, а просто как остаток предшествующего лингвистического слоя, возникшего в иной этнической среде.

## 4. Структура апракоса Равулы

### 4.1. Состав сохранившейся части рукописи

Согласно опубликованным описаниям В.А. Мошина и Р. Клеминсона (см. литературу в разделе 3.1, № 1), текст дублинской рукописи W 158, за исключением лицевой стороны л. 1 с октоишными песнопениями, содержит: а) восемь субботних и восемь воскресных чтений после Пятидесятницы (чтения *по гласам Октоиха*); б) *дневные* чтения; в) *общие чтения* мученикам, иерархам, святым, усопшим; г) одиннадцать воскресных утренних евангелий; д) праздничные чтения на Рождество Христово, Богоявление, субботу мясопустную (на этом рукопись обрывается).

Р. Клеминсон дополнительно привел (не вполне точно) содержание первых двух чтений (л. 1 об.), положенных на субботу 1-го гласа Октоиха: Рим 1.7–11 (точнее: Рим 1.7–12) и Мк 1.21–27 (в действительности: Лк 4.31–36).

Опубликованные сведения позволили определить, что данная рукопись представляет собой список столпного апракоса [Темчин 2001, 148–150].

В Таблице № 1 содержится подробная роспись всех *апостольских и евангельских перикоп* этой рукописи. Некоторые чтения в ней не имеют оригинальных заголовков (например, из-за утраты текста); в таких случаях в таблице в квадратных скобках указываются предполагаемые функции соответствующих перикоп. В квадратных скобках приводятся также исправления ошибок, допущенных писцом при нумерации чтений. Отсылки к иным местам кодекса обозначены стрелками. В крайней правой колонке указаны столбцы рукописи, на которые приходится начало соответствующих чтений (точнее — их заголовки).

Таблица № 1: Новозаветные чтения дублинской части апракоса Равулы

Чтение	Новозаветный текст	лист
суббота 1	ап.: Рим 1.7–12 ев.: Лк 4.31–36	1в 1г
Апостолы и Евангелия субботам и неделям: [воскресенье 1]	ап.: Рим 12.6–14 ап. Богородице: Флп 2.5–11 ев.: Мф 4.18–23 ев. Богородице: Лк 10.38–42, 11.27–28	2а 2б 2в 3а
суббота 2	ап.: Деян 5.21–32 ап. Богородице: Гал 4.4–7 ев.: Мф 7.24–8.4 ев. Богородице: Мф 12.46–50	3б 4а 4б 4г
воскресенье 2	ап.: Рим 5.1–10 ап. Богородице: → назад ев.: Мф 6.22–33 ев. Богородице: → назад	5а 5в 5в 6б
суббота 3	ап.: Рим 6.11–17 ап. Богородице: → назад ев.: Мф 7.1–8 ев. Богородице: → назад	6в 6г 6г 7б
воскресенье [3]	ап.: Рим 6.18–19, 21–23 ап. Богородице: → назад ев.: Мф 8.5–13	7б 7в 7в
суббота 3 [= 4]	ап.: Рим 8.14–21 ап. Богородице: → назад ев.: Мф 8.14–23	8а 8в 8в
воскресенье 4	ап.: Рим 10.1–10 ев.: Мф 8.28–9.1	9а 9в
суббота 4 [= 5]	ап.: Рим 9.1–5 ев.: Мф 9.9–13	10а 10б
воскресенье 5	ап.: Рим 12.6–14 ев.: Мф 9.1–8	10в 11а
суббота 5 [= 6]	ап.: Рим 12.1–3 ев.: Мф 9.18–26	11б 11в
воскресенье 6	ап.: Рим 15.1–7 ев.: Мф 9.27–35	12а 12в

суббота 6 [= 7]	ап.: Рим 13.1–10 ев.: Мф 10.37–11.1	13а 13г
воскресенье 7	ап.: 1 Кор 1.10–18 ев.: Мф 14.14–22	14а 14в
суббота 7 [= 8]	ап.: Рим 14.6–9 ев.: Мф 12.30–37	15а 15б
воскресенье [8]	ап.: 1 Кор 3.9–17 ев.: Мф 14.22–34	15г 16б
понедельник	ап.: Евр 2.2–10 ап. Богородице: Евр 9.1–7 ев.: Лк 10.16–21 ев. Богородице: Лк 1.26–38	16г 17в 18а 18б
вторник	ап.: Деян 19.1–8 ап. [Богородице]: Евр 7.7–17 ев.: Мф 11.2–15 ев. Богородице: Лк 1.39–48, 56	19а 19в 20а 20г
среда	ап.: Гал 4.22–5.1 ев.: Лк 8.16–21	21а 21 об.
четверг	ап.: 1 Кор 4.9–16 ап. Богородице: Деян 1.12–14 ев.: Мф 16.13–19 ев. Богородице: Ин 2.1–11	21* об. 22б 22в 23а
пятница	ап.: 1 Кор 1.18–2.2 ап. Богородице: Евр 2.11–18 ев.: Ин 19.6, 9–11, 13–20, 25–28, 30–35	23б 24а 24в
мученикам общее	ап.: 2 Тим 2.1–10 ев.: Ин 15.17–16.2	25г 26б
святителям общее	ап.: Евр 13.17–21 ев.: Мф 4.25–5.12	27а 27б
святым [безмездникам общее]	ап.: 1 Кор 12.27–13.8 ев.: Мф 10.1, 5–8	27г 28в
[св. мученицам] общее	ап.: Гал 3.23–29 ев.: Мк 5.24–34	29а 29б
за мертвых [общее]	ап.: 1 Кор 15.20–28 ев.: Ин 5.24–30	29г 30а
Воскресные утренние евангелия: ев. 1	Мф 28.16–20	30в
ев. 2	Мк 16.1–8	30г

ев. 3	Мк 16.9–20	31б
ев. 4	Лк 24.1–11	31г
ев. 5	Лк 24.12–21...	32б...
[ев. 6]	...Лк 24.42–53	...33а
ев. 7	Ин 20.1–10	33б
ев. 8	Ин 20.11–18	33г
ев. 9	Ин 20.19–31	34б
ев. 10	Ин 21.1–13	35а
ев. 11	Ин 21.14–25	35г
Рождество Христово	ап.: Гал 4.4–7 ев.: Мф 2.1–12	36б 36г
Обрезание Господне и память св. Василия	ап.: Кол 2.8–12 ев.: Лк 2.20–21, 40–52	37в 37г
навечерие Богоявления	ап.: 1 Кор 9.19–25; <b>ѦЩЕ Ё ПОНЬ ДЪ ТО Ў ТОУ РЬЦИ</b> 1 Кор 9.26–27; <b>НА ВЪ</b> 1 Кор 10.1–4 ев.: Лк 3.1–18	38в 39а
на обедни [Богоявления]	ап.: Тит 2.11–14, 3.4–7 ев.: Мф 3.13–17	40а 40в
суббота мясопустная	ап.: 1 Кор 10.23–26...	40г...

Из приведенной таблицы следует, что дублинский кодекс содержит четыре *столпа* новозаветных перикоп:

а) восемь субботних и восемь воскресных чтений по гласам Октоиха (л. 1в–16б);

б) дневные перикопы с понедельника по пятницу включительно (л. 16г–24в);

в) общие чтения ликам святых (л. 25г–30а);

г) одиннадцать воскресных утренних евангелий (л. 30в–35г),

а также один *ряд* новозаветных чтений, сохранившийся лишь частично и состоящий из нескольких праздничных перикоп *неподвижного* (календарного) цикла (л. 36г–40в) и единственного чтения *подвижного* (триодного) цикла (л. 40г); такое сочетание перикоп различных циклов известно и по иным богослужебным рукописям (см. ниже в разделах 4.2 и 4.3).

Поскольку данный кодекс наряду всего с одним рядом перикоп содержит полный комплект столпов новозаветных чтений, его действительно можно охарактеризовать как список столпного апракоса.

#### 4.2. Реконструкция содержания рукописи по состоянию на вторую половину XIX века

Как уже отмечалось выше (см. 2.1.), к настоящее время конец кодекса утрачен и сейчас приходится только догадываться, какие именно чтения следовали за перикопой на *мясопустную субботу* и сколько их было изначально — когда Равула закончил свою рукопись; есть, однако, основания полагать, что исследователи в XIX веке также не могли бы ответить на эти вопросы, поскольку, рукопись, скорее всего, была уже дефектной в то время, когда она попала в их поле зрения.

Так, теперь рукопись обрывается на стихе 1 Кор 10.26 чтения на мясопустную субботу, однако в работе Г.А. Воскресенского [1883] опубликована перикопы на мясопустную субботу в объеме 1 Кор 10.23–28; учитывая это, В.А. Мошин [1968, 354–355] полагал, что во время пребывания кодекса в белградской Народной библиотеке за теперешним л. 40 находилось еще какое-то количество листов, отчужденных впоследствии.

По моему мнению, ряд перикоп на неподвижные (календарные) праздники в апракосе Равулы первоначально мог быть дополнен некоторыми чтениями *подвижного* (триодного) цикла, как это сделано, например, в ином списке столпного апракоса — в сербской рукописи № 8 монастыря св. Пантелеймона на Афоне, датируемой серединой XIV века [Темчин 2001, 139–148, особенно 145].

Это предположение основано на данных Г.А. Воскресенского о том, какие именно апостольские перикопы из числа тех, что содержат текст первых пяти посланий ап. Павла (Рим, 1 Кор, 2 Кор, Гал, Еф), находились в рукописи № 213 белградской Народной библиотеки во второй половине XIX века. Все эти чтения перечислены (без указания на литургические функции) в работе Г.А. Воскресенского [1879, 145, прим. 1]. При сопоставлении его данных со структурой дублинской рукописи W 158 оказывается, что, во-первых, исследователь случайно пропустил перикопу Гал 4.22–5.1 (дневное чтение среды), а во-вторых, ныне в дублинском апракосе отсутствуют четыре перикопы: а) Рим 13.11–14.4; б) Рим 14.19–26 (так, не вполне точно, иногда обозначаются стихи Рим 14.19–23, 16.25–27); в) 1 Кор 8.8–9.2; г) 1 Кор 11.23–32.

По иным спискам служебного Апостола видно, что отсутствующие перикопы — это чтения на воскресенье сыропустной недели, субботу и

воскресенье мясопустной недели и Великий (Страстной) четверг. Следовательно, во второй половине XIX века, когда с рукописью работал Г.А. Воскресенский, она не обрывалась на чтении субботы мясопустной недели, как сейчас, а содержала еще немало перикоп подвижного годового круга, ныне отсутствующих. Как кажется, существует реальная возможность реконструировать их общий состав, учитывая следующее.

Во-первых, Г.А. Воскресенский указал далеко не все перикопы данного апракоса, так как его интересовал лишь текст первых пяти посланий ап. Павла. Наличие же в рукописи (в XIX веке) субботних и воскресных чтений мясопустной и сыропустной недель (подготовительных к Великому посту) неизбежно предполагает целый комплект перикоп на субботу и воскресенья Великого поста, вплоть до Цветоносного (Вербного) воскресенья, которые заимствуются из таких апостольских книг, которые не интересовали Г.А. Воскресенского (Евр, Флп); именно по этой причине он и не указал их в своем перечне.

Во-вторых, славянские апракосы сокращенной структуры (т.е. соотносящиеся с миссионерским богослужением), предусматривающие чтения великопостного цикла (и подготовительных к нему недель), обычно содержат перикопы *не на все дни Великой недели*, а лишь на четверг–субботу<sup>11</sup>, см. [Темчин 1999г, 117–121]. Можно думать поэтому, что и в кодексе Равулы также отсутствовали евангельские чтения на понедельник–среду Великой недели (Апостол в эти дни вообще не читается).

Наконец, апракос Равулы заведомо содержал *апостольскую перикопу на Великий четверг* (она, причем в полном своем объеме, указана Г.А. Воскресенским), но уже не имел апостольского чтения *на Великую пятницу* — на этот день полагается фрагмент из интересовавшей Г.А. Воскресенского книги (1 Кор), но в его перечне соответствующая перикопа отсутствует.

Следует подчеркнуть, что этот исследователь внимательно относился к составу текстов данной рукописи, специально отмечая наличие повторяющихся перикоп и лишь случайно пропустив одно чтение (дневное на среду). Если же в апракосе Равулы была выписана целиком апостоль-

---

<sup>11</sup> Таковы некоторые списки праздничного (воскресного) апракоса (Москва, Государственный исторический музей, собр. А.И. Хлудова, № 117; Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, собр. А.Ф. Гильфердинга, № 16) и единственный известный список пасхально-воскресного апракоса (София, Библиотека Болгарской АН, № 49) [см.: Жуковская 1976, 244–245, 248–251; Темчин 1998б, 64–69, 75].

ская перикопа на Великий четверг, но уже не было апостольского чтения на Великую пятницу, значит, уже во времена Г.А. Воскресенского рукопись была неполной и обрывалась внутри *евангельского* текста на Великий четверг.

Конечно, было бы рискованно пытаться реконструировать *полный состав* чтений несохранившейся части дублинского кодекса Равулы, поскольку во многих рукописных апракосах возможны *непредсказуемые* структурные и иного рода аномалии типа пропуска либо инверсии отдельных перикоп [Темчин 1993, 24–27], необычной нумерации чтений в некоторых богослужебных циклах [Burns 1977; Дограмаджиева 1998а; Темчин 1999а; 2000], различного рода отклонений от стандартного состава и/или содержания текстов [Burns 1975; Жуковская 1976, 253–263, 269–321; Дограмаджиева 1991; 1995; Христова 1996; Garzaniti 2001, 197–260 (с богатой литературой)].

Поскольку не исключена возможность того, что утраченная часть дублинского кодекса когда-нибудь найдется, то для облегчения возможной идентификации представляется целесообразным наглядно представить ее *предполагаемую структуру* с указанием содержания лишь тех апостольских перикоп, которые были эксплицитно указаны Г.А. Воскресенским и, следовательно, заведомо содержались в рукописи во второй половине XIX века (см. таблицу № 2).

Таблица № 2: Предполагаемая структура утраченной части столпного апракоса Равулы

Чтение	Новозаветный текст	лист
[суббота мясопустная]	ап.: ...1 Кор 10.26–28 ев.	...41
воскресенье мясопустное	ап.: 1 Кор 8.8–9.2 ев.	
суббота сыропустная	ап.: Рим 14.19–23, 16.25–27 ев.	
воскресенье сыропустное	ап.: Рим 13.11–14.4 ев.	
Субботы и воскресенья Великого поста: сб 1	ап. ев.	

вс 1	ап. ев.	
сб 2	ап. ев.	
вс 2	ап. ев.	
сб 3	ап. ев.	
вс 3	ап. ев.	
сб 4	ап. ев.	
вс 4	ап. ев.	
сб 5	ап. ев.	
вс 5	ап. ев.	
Лазарева суббота	ап. ев.	
Цветоносное воскресенье	ап. ев.	
Чтения Великой (Страстной) недели: четверг	ап.: 1 Кор 11.23–32 ев.: Мф 26.1–?	...

Как видим, утраченная часть апракоса Равулы могла быть значительной по объему и должна была занимать в рукописи от трех до пяти тетрадей — в зависимости от того, насколько полно в ней было представлено исключительно объемное евангельское чтение на Великий четверг. Это наводит на мысль о том, что неизвестные лица, в руках которых в 1915 году оказался сборник, содержащий Октоих Даниила 1353 года и столпный апракос Равулы, не только отделили октоишную часть от апракосной, но и расчленили сам апракос по крайней мере на две (возможно, равные по объему) части; аналогичная участь, вероятно, постигла и Октоих 1353 года [Темчин 2003а].

### 4.3. Реконструкция первоначальной структуры рукописи (состояние на вторую половину XIV века)

Если мы верно реконструировали общий состав перикопа апракоса Равулы, предшествовавших евангельскому чтению Великого четверга, то, основываясь на типологии апракосов, можно предположить, что располагалось вслед за ним первоначально, т.е. в тот момент, когда писец закончил работу над рукописью.

Во-первых, за чтениями четверга должны были следовать перикопы на пятницу и субботу Великой недели, которые непременно присутствуют в апракосах любой структуры.

Во-вторых, развернутый великопостный цикл (с сохранившимися чтениями подготовительных недель) предполагает обязательное наличие в рукописи несравненно более важного *пасхального раздела*, который должен оканчиваться воскресеньем Пятидесятницы либо воскресеньем Всех святых. В этом пасхальном цикле должны были присутствовать не только воскресные, но также и субботние перикопы, поскольку они, несомненно, входили в состав литургически менее важного великопостного цикла (ведь трудно себе представить апракос, в котором в цикле Великого поста были бы предусмотрены субботние и воскресные чтения, а с пасхальном цикле — только воскресные). Однако апракосы сокращенной структуры, к которым относится и столпный апракос, в пасхальном цикле обычно не предусматривают текстов на будние дни недели, за исключением двух праздников: Преполовения Пятидесятницы (среда 4-й недели) и Вознесения Господня (четверг 6-й недели).

Далее, столпный апракос, видимо, вообще не может содержать чтений следующего (октоишного) цикла, который функционально заменяется комплектом чтений по гласам Октоиха. Наконец, апракос Равулы должен был завершаться окончанием месяцеслова, начатого перикопами на Рождество Христово (25 декабря), Обрезание Господне (1 января) и Богоявление (6 января) на лл. 36г–40г, т.е. еще до текстов, положенных на мясопустную субботу.

Таким образом, гипотетическое окончание апракоса Равулы могло выглядеть так:

- а) чтения на пятницу–субботу Великой недели;
- б) субботние и воскресные перикопы пасхального цикла до воскресенья Пятидесятницы (либо Всех святых) включительно, а также чтения на Преполовение и Вознесение;

в) основную часть месящеслова, который, вероятно, был не слишком подробным и предусматривал лишь важнейшие календарные праздники; при этом менее значительные праздники неподвижного годового круга должны были обслуживаться двумя столпами: *дневных* и *общих* чтений (соответственно для высших и низших ликов святых)<sup>12</sup>.

Главные структурные особенности столпного апракоса Равулы, с учетом всех предложенных выше реконструкций, могут быть описаны так. Чтения подвижного (триодного) цикла помещены здесь внутри месящеслова, что для апракосов сокращенной структуры является скорее правилом, чем исключением. Необычно же в данной рукописи то, что этот триодный цикл, инкорпорированный в месящеслов, включал в себя не только пасхальные, но также и великопостные чтения. Видимо, именно этим расширением триодного цикла обусловлен тот факт, что чтения на подвижные дни оказались расположенными в месящеслове не после праздника Благовещения (25 марта), как обычно [Темчин 2001, 145], и даже не после Сретения (2 февраля), как в одном списке столпного апракоса (входящем в состав так называемого „Венского октоиха“ — южнорусского богослужебного сборника XII–XIII веков)<sup>13</sup>, а еще раньше — после Богоявления (6 января). Отметим также, что месящеслов апракоса Равулы начинается не с 1 сентября, как это принято в православной традиции, а с Рождества Христова (25 декабря) — так же, как и в столпном апракосе „Венского октоиха“.

## 5. Происхождение апракоса Равулы

### 5.1. Раздельное существование апостольских и евангельских чтений

Подобно иным церковнославянским спискам служебного Апостол-Евангелия, сохранившаяся часть апракоса Равулы содержит следы раздельного бытования в прошлом апостольского и евангельского текстов. Наиболее ярко они проявляются во взаимном несоответствии апостоль-

---

<sup>12</sup> О функциональном сходстве и различии дневных и общих чтений (и соответствующих гимнографических последований) см. [Темчин 2003в].

<sup>13</sup> Рукопись Австрийской национальной библиотеки в Вене, Slav. 37. О структуре содержащегося в ней столпного апракоса см. [Темчин 2001, 130–137, особенно 132 (в таблице)].

ских и евангельских перикоп, входящих в *столп чтений по гласам Октоиха*.

Эти чтения могут представлять собой перикопы, заимствованные либо из цикла Пятидесятницы, либо из цикла „нового лета“. Составитель оригинала дублинской рукописи (переписанной с македонского антиграфа, который В.А. Мошин датировал серединой XIII века, см. 2.2) стремился реализовать первую возможность, *последовательно* ориентируя воскресные чтения на цикл Пятидесятницы, тогда как субботние чтения обнаруживают аномальные колебания (структура обоих указанных столпов показана в 5.4).

Эти колебания обусловлены тем, что при составлении субботних чтений компилятор допустил ряд очевидных ошибок. Так, выписав в качестве чтения 1-го гласа Октоиха апостольскую перикопу на 1-ю субботу по Пятидесятнице (Рим 1.7–12), он, несомненно, хотел переписать следом евангельский текст того же дня, но по ошибке обратился не к тому же самому, а к следующему богослужебному циклу — „нового лета“ (Лк 4.31–36). Заметив, что по неосмотрительности он объединил чтения разных циклов (апостольское на 1-ю субботу Пятидесятницы и евангельское на 1-ю субботу „нового лета“), компилятор решил избежать в дальнейшем подобных недоразумений и сконцентрироваться на цикле Пятидесятницы и принял, видимо, внутреннюю установку ‘сдвинься на один цикл вперед в отношении *евангельских* чтений’.

Однако эту установку он начал реализовывать слишком рано — уже со следующего *апостольского* чтения. В результате апостольский текст на субботу 2-го гласа был переписан не из цикла Пятидесятницы, как в прошлый раз, но из предыдущего цикла Пасхи (Деян 5.21–32), а евангельское чтение — из цикла Пятидесятницы (причем не на 2-ю, а на 3-ю субботу: Мф 7.24–8.4). Таким образом, смещение на цикл вперед было осуществлено в отношении не только евангельского чтения, как было задумано, но и соответствующей ему апостольской перикопы.

В результате вновь оказались объединенными апостольские и евангельские чтения *разных апракосных циклов* (на этот раз: Пасхи и Пятидесятницы), причем теперь эта ошибка дополнительно усугублялась сбоем в нумерации заимствуемых перикоп (чтение на 2-ю субботу Пасхи было объединено с перикопой не на 2-ю, а на 3-ю субботу Пятидесятницы). Компилятор, очевидно, эту ошибку заметил, и в дальнейшем сосредото-

чился на нужном цикле Пятидесятницы, однако сбой в нумерации переписываемых чтений преодолел не сразу. Определенная схема у него установилась начиная лишь с текстов 4-го гласа Октоиха: номера недель (по Пятидесятнице) евангельских чтений на единицу отстают от номеров недель соответствующих апостольских чтений (эта особенность подробно рассматривается в 5.4).

Очевидно, ошибочное заимствование апостольских и евангельских перикоп из разных апракосных циклов, допущенное в начале столпа чтений по гласам Октоиха (до установления описанного выше правила) выдает технику работы книжника, который переписывал апостольский и евангельский текст из *разных* источников. В противном случае (если бы компилятор пользовался готовым списком служебного текста с чередующимися апостольскими и евангельскими чтениями) следовало бы ожидать более согласованного употребления апостольских и евангельских перикоп.

Кроме того, о том, что апостольские и евангельские тексты дублинского апракоса бытовали отдельно и лишь впоследствии были сведены воедино, свидетельствуют также иные, несколько менее выразительные особенности данной рукописи, а именно: а) в первом столпе чтений (по гласам Октоиха) отсылки назад, к богородичным перикопам (выписанным на воскресенье 1-го гласа), для апостольских чтений приводятся вплоть до субботы 3 [= 4] включительно, тогда как для евангельских текстов они кончаются раньше; б) в столпе дневных чтений на пятницу положены две апостольские и только одна евангельская перикопа.

Все перечисленные явления возникли, несомненно, при соединении апостольских и евангельских чтений, заимствованных из разных источников [см.: Темчин 1998б, 70–73; 1998в, 157–158; 2001, 135–136, 138, 148]. Аналогичная картина наблюдается и в иных славянских списках служебного Апостол-Евангелия, подтверждая тем самым идею о том, что объединение апостольских и евангельских апракосных чтений в одну книгу является относительно поздней инновацией [Burns 1983, 78; Garzaniti 1994, 131–132].

### 5.2. *Компиляция на основе литургического тетра*

В дублинский апракос евангельский текст заимствовался, вероятно, из литургического тетра — Четроевангелия с последовательной бого-

служебной разметкой текста и указателем рядовых чтений, а апостольский текст — из аналогичного четъего Апостола. Об этом свидетельствуют две характерные особенности.

Во-первых, начальные стихи некоторых перикоп дублинского кодекса имеют не специфически апракосную, как полагается, а обычную четью форму<sup>14</sup>. Так, в столпе чтений по гласам Октоиха апостольская перикопа на субботу 2-го гласа начинается стихом Деян. 5.21: **въ ѿ · слышавше / вънидоше на / оутриѧ въ цркъ / и оуѡахоу...** (л. 3б 21–24), который воспроизводит четий текст, тогда как, например, в служебном Апостоле по Струмицкому списку второй половины XIII века тот же начальный стих имеет характерную апракосную форму: **въ ѿ дни вънида дѧли въ цркъвѣ : на ѡтриѣ и ѡѡаха...** (л. 8а)<sup>15</sup>, где опущена словоформа **слышавъше**, неуместная вне связного четъего текста, и добавлено существительное **апостоли**, необходимое для адекватного понимания данного стиха, изолированного от предыдущего контекста.

Ниже цитируются аналогичные примеры дублинского кодекса; для сравнения приводятся апракосные варианты стихов по служебным спискам новозаветных книг XIII века: Радомирову евангелию (Рад) [по изданию: Угринова-Скаловска, Рибарова 1988] и Струмицкому апостолу (Стр):

Мф 12.46 и **ѡще ѡмоу глѡшоу къ / нарѡмь · се мати / ѡго и братиѧ ѡго / вънѣ стоѡхоу...** (л. 4г 15–18), ср. апракосный вариант с заменой местоимения **ѡмоу** именем Иисуса и опущением наречия **ѡще**: Рад **въ ѿ врѣма · глѡшоу ѡвѣ къ народомь · се мати ѡ братиѧ ѡго · стоѡхъ вънѣ...** (л. 40г);

Мф 9.9 **въ ѿ · прѣходе ѡкъ / ѡтоудоу · и видѣ / ѡлѡка...** (л. 10б 2–4), ср. апракосный вариант с опущением наречия **ѡтоудоу**: Рад **въ ѿ врѣма · прѣхода ѡкъ · видѣ ѡлѡка...** (л. 41в);

<sup>14</sup> Поскольку апракос содержит чтения, вычлененные из полного новозаветного текста, то их начальные стихи обычно переделываются таким образом, чтобы они стали информационно самодостаточными и не зависели бы от предыдущего контекста. Чаще всего переделка заключается в: а) добавлении стандартных апракосных инципитов (**въ оно врѣма, рече господь, братиѧ** и т.п.); б) дополнительном введении имен собственных или нарицательных (часто — на место местоимений и наречий) для эксплицитного указания на действующие лица текста; в) элиминации тех элементов стиха, которые связывают его с предыдущим контекстом. В результате подобных переделок начальные стихи апракосных чтений обычно несколько отличаются по форме от соответствующих стихов полного (четъего) текста. Подробнее см. [Garzaniti 2001, 41–43].

<sup>15</sup> Здесь и далее Струмицкий апостол цитируется по изданию [Блахова, Хауптова 1990].

Деян 1.12 **тѣгда възвратише ѿ горы нарицаемие ѿлеѡн...** (л. 22б 15–18), ср. апракосный вариант со вставкой подлежащего **апостоли** и обстоятельства **въ иероусалимѣ**: **Стр в оны дни възвратиша са апѡли въ ерѣсльмѣ : ѿ горы нарицаемие елеонъ...** (л. 2а);

Ин 21.14–15 **вѣкъ · третицею ѡви / се ісѣ оученикомъ / своимъ · въставъ / ѿ мрѣвѣхъ · югда / же ѡбедоваше съ / ними · г҃ла симоу/ноу пѣтроу...** (л. 35г 19–25), ср. апракосный вариант с опущением обстоятельств **третицею** и **югда же обедоваше съ ними**: **Рад въ ѿ времяа · ѡви са ісѣ оученикомъ свѣимъ · въставъ ѿ мрѣвѣхъ · и г҃ла симоноу петроу ісѣ...** (л. 23а).

Тетровая форма приведенных выше инципитов свидетельствует о том, что оригинал дублинского апракоса составлялся именно из четырех списков Евангелия и Апостола.

Наличие тетрового, а не апракосного облика начальных стихов евангельских перикоп, в сочетании с иными признаками, позволило Л.П. Жуковской [1966, 57–75] установить, что древнерусское полноапракосное Юрьевское евангелие было создано на основе краткого апракоса с использованием четвероевангелия в качестве источника дополнительных (полноапракосных) чтений.

Во-вторых, в служебном Евангелии заключительные стихи предшествующих перикоп нередко повторяются в начале последующих чтений, тогда как в дублинском кодексе (в столпе воскресных утренних евангелий) такое повторение, обычное в апракосах, отсутствует. Так, 4-е воскресное утреннее евангелие представлено здесь не стандартной перикопой Лк 24.1–12, а ее сокращенным вариантом Лк 24.1–11, поскольку 5-е утреннее евангелие открывается стихом Лк 24.12. Аналогичным образом 10-е воскресное утреннее евангелие также сокращено на один стих — с Ин 21.1–14 до Ин 21.1–13 — из-за того, что 11-е утреннее евангелие начинается стихом Ин 21.14. Такой „антиапракосный“ принцип сокращения заключительных стихов предшествующих перикоп следует считать результатом использования литургического тетра при создании служебного списка, и вот почему.

При работе с литургическим тетром книжник, составляющий апракос, должен внимательно следить за обозначениями начальных и конечных стихов богослужебных чтений своего антиграфа, поскольку в нем нередко обозначение конечного стиха переписываемой перикопы находится *после* обозначения начала какого-либо иного чтения (не обяза-

тельно соседнего по апракосной структуре). В этом случае компилятор должен *преступить* обозначение начала постороннего чтения и дописать текст переписываемой перикопы до эксплицитного обозначения ее конца.

Составитель оригинала дублинского апракоса в указанных выше случаях не делал этого, останавливаясь в тех местах литургического тетра, где находились обозначения начальных стихов последующих богослужебных чтений, и не заканчивая должным образом переписываемых перикоп. Аналогичное явление наблюдается также в единственном известном списке пасхально-воскресного апракоса, созданном на основе праздничного (воскресного) апракоса с использованием Четвероевангелия (с богослужебной разметкой текста) в качестве источника дополнительных чтений [Темчин 1998б, 76–78].

### 5.3. Редакция исходного тетра

Если оригинал дублинской рукописи действительно был скомпилирован из литургического тетра и аналогичного четъего Апостола, то уместным является вопрос о том, к какой текстологической традиции относился использованный список Четвероевангелия.

В.А. Мошин, располагавший фотографиями всего нескольких листов дублинского апракоса (лл. 1–7 об.; 16 об.–17; 37 об.–40 об.), пришел к выводу о том, что евангельские чтения данного кодекса восходят к той редакции текста, которая представлена в Никольском и Даничицево („втором Никольском“) евангелиях, двух боснийских тетрах конца XIV–начала XV века [Мошин 1968, 355].

При анализе всего текста рукописи мною выявлено, однако, 60 выразительных (разнокоренных) лексических различий между дублинским апракосом и указанными боснийскими тетрами. Часть этих различий возникла очень рано, еще до написания глаголических Мариинского (Марн) [издание: Ягич 1883] и Зографского (Зогр) [издание: Јагић 1879] евангелий (датируются началом XI века и XI веком соответственно), из которых одно разделяет вариант дублинского кодекса (Дубл), а другое — Никольского евангелия (Никл), ср.:

Мф 8.28 **Ѡ жали** 9в 17 Дубл = Марн / **Ѡть грѠбъ** Никл, ср. **Ѡть грѠбишьѠ** Зогр  
 Мф 8.32 **ѠуѠпе** (отражает македонское \***ѠуѠпа** ← **ѠуѠпѠ**) 9г 15 Дубл = Марн /  
**ѠмрѠше** Никл, ср. **ѠмрѠша і ѠуѠпоша** Зогр

Мф 9.6 ѡдрь 116 8 Дубл = Зогр / ложе Никл = Марн  
 Мф 12.31 хѡула 156 24–25 Дубл = Марн / власимитѣ Никл = власвимитѣ Зогр  
 Лк 1.29 слишавъши 18в 19 Дубл = Зогр / видѣвъши Никл = Марн  
 Лк 1.42 ѡутроб[.] 20г 26 Дубл = Марн / ѡрѣва Никл = Зогр  
 Лк 1.44 въ ѡутробѣ 21а 8 Дубл = Марн / въ ѡрѣвѣ Никл = Зогр

В ряде случаев Мариинское и Зографское евангелия согласуются с вариантом дублинского кодекса, тогда как Никольское евангелие содержит лексические особенности (являющиеся преимущественно инновациями):

Мф 6.24 никои ѡубо рабъ 5г 7 Дубл = никы же рабъ Марн, Зогр / никтоже бо Никл  
 Мф 7.27 ѡпрѣше 4в 6 Дубл = Марн, Зогр / потакноуше се Никл  
 Мф 8.8 въ домъ 7г 12 Дубл = Марн, Зогр / подь кровъ Никл  
 Мф 8.28 гергесинскоу 9в 14–15 Дубл = Марн, Зогр / генисьритьскоу Никл  
 Мф 10.1 владъ 28г 3 Дубл = Марн, Зогр / областъ Никл  
 Мф 14.15 ближнеи 14г 10 Дубл = Марн, Зогр / окръстнии Никл  
 Мф 16.18 на симъ камени 22г 16–17 Дубл = Марн, Зогр / на семь петръ Никл  
 Мк 5.32 ѡзираше се 29в 21–22 Дубл = Марн, Зогр / огледаше се Никл  
 Мк 16.6 рѣ 31а 18 Дубл = Марн, Зогр / глагола Никл  
 Лк 3.3 ѡпоущение 39б 18 Дубл = Марн, Зогр / оставление Никл  
 Лк 10.39 именемъ 3а 11 Дубл = Марн, Зогр / нарицаемаѣ Никл  
 Лк 24.47 ѡпоущение 33а 26 Дубл = Марн, Зогр / оставление Никл  
 Ин 19.9 не сътвори 24г 1 Дубл = Марн, Зогр / не дастъ Никл

Однако в абсолютном большинстве случаев Мариинское и/или Зографское евангелие разделяют вариант Никольского евангелия, тогда как в дублинском апракосе представлены в основном инновации. В приводимых далее примерах в случае утраты текста либо отсутствия лексемы в глаголических тетрах в качестве источника сравнительного материала используются рукописи, известные своей текстологической архаичностью: полноапракосное Мирославово евангелие 1180–1190-х годов (Мир) [по изданию: Родић, Јовановић 1986] и Дечанское четвероевангелие второй половины XIII века (Дечн)<sup>16</sup>; ниже знак равенства означает тождественность лексемы, но не грамматической формы; преславские варианты снабжены пометой *преслав.*

<sup>16</sup> По частичному изданию (Мф 1.1–5.23), восполняющему утрату текста Мариинского евангелия [Ягич 1883].

- Мф 2.9 **ѡже бѣ** 37б 16 Дубл / **юже выдыше** Никл = Дечн  
 Мф 2.11 **въ гра̑** 37б 24 Дубл / **въ храмыноу** Никл = Дечн  
 Мф 3.14 **приходиши** 40в 29 Дубл / **гредешы** Никл = Зогр, Дечн  
 Мф 4.18 **ловца** 2г 7 Дубл / **рыбара** Никл = Зогр, Дечн  
 Мф 6.25 **ѡдѣнете се** 5г 22–23 Дубл / **облѣчете се** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 7.6 **расипайте** 7а 19 Дубл / **помѣтайте** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 8.10 **идоушимъ** 7г 24 Дубл / **гредоуштимъ** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 8.34 **народъ** 9г 20 Дубл / **градъ** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 8.34 **ѡмоу** 9г 21–22 Дубл / **исоусови** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 9.8 **дивише се** 11б 13 Дубл / **юдише се** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 9.18 **ѡдѣнь** 11в 23–24 Дубл / **етерь** Никл = Мир (л. 91а)  
 Мф 9.23 **плачу** 11г 24 Дубл / **сопше** Никл = Марн  
 Мф 10.1 **ѡзоу** 28г 8 Дубл / **болѣзаны** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 11.13 **соутъ** 20г 3 Дубл / **прорѣше** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 14.29 **изъшьдъ** 16в 16–17 Дубл / **излѣзы** Никл = Марн, Зогр  
 Мф 16.16 **вишнаго** 22г 7 Дубл / **живаго** Никл = Марн, Зогр  
 Мк 5.30 **разоумѣвъ** 29в 11–12 Дубл / **оштоути** Никл = Марн, Зогр  
 Лк 1.31 **въ оубрѣѣ** 18г 4 Дубл / **въ чрѣѣ** Никл = Марн, Зогр  
 Лк 1.41 **въ оутрѣѣ** 20г 19–20 Дубл / **въ чрѣѣ** Никл = Марн, Зогр  
 Лк 2.21 **въ оутрѣѣ** 37г 26 Дубл / **въ чрѣѣ** Никл = Марн, Зогр  
 Лк 3.18 **оушаше** 40а 25 Дубл / **оутѣшаѣ** Никл = Марн  
 Лк 8.16 **поставлаѣ** 21 об. 25 Дубл / **възлагають** Никл = Марн, Зогр  
 Лк 10.38 **нѣкоа**<sup>преслав.</sup> 3а 8 Дубл / **етера** Никл = Зогр  
 Ин 2.6 **по ѡбичаю** 23а 18 Дубл / **по оуиштению** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 2.8 **старѣшинѣ пирѡу** 23а 27–23б 1 Дубл / **архитриклиноу** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 2.9 **старѣшина** 23б 4 Дубл / **архитриклинь** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 2.10 **прѣвѣ** 23б 12–13 Дубл / **прѣждѣ** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 5. 24 **право**<sup>преслав.</sup> bis 30а 24–25 Дубл / **аминь** bis Никл = Марн, Зогр  
 Ин 15.22 **изавѣта** (← \***изъвѣта**) 26г 1 Дубл / **вины** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 15.26 **оутѣшитель**<sup>преслав.</sup> 26г 19 Дубл / **фараклѣтъ** Никл = **параклить** Марн, Зогр  
 Ин 19.6 **старѣшининъ жрьвускиѣ**<sup>преслав.</sup> 24в 14–15 Дубл / **архиереие** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 19.10 **не ѡвѣщаюши** 24г 3–4 Дубл / **не глаголешы** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 19.11 **власти** 24г 9 Дубл / **ѡбласти** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 19.14 **петькь**<sup>преслав.</sup> 24г 19 Дубл / **параскевѣы** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 19.14 **чѣ** 24г 20 Дубл / **година** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 19.15 **старѣшининъ жрьвускиѣ**<sup>преслав.</sup> 25а 2–3 Дубл / **архиереие** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 19.20 **римски** 25б 8–9 Дубл / **латиньскы** Никл = Марн, Зогр  
 Ин 19.31 **петькь**<sup>преслав.</sup> 25в 7 Дубл / **параскевѣи** Никл = Марн, Зогр

Ин 20.7 **оуброуь** 33г 6 Дубл / **соударь** Никл = Марн

Ин 20.26 **гла** 34г 17 Дубл / **реуе** Никл = Марн

Только во второй половине списка, начиная со стиха Лк 10.38 некоторые варианты дублинского кодекса представляют собой характерные преславские лексемы **право** (№ 2), **старѣшина жьрьчьскъ** (№ 4), **нѣкъи** (№ 32), **оутѣшитель** (№ 75), **патъкъ** (№ 76) (в скобках указаны номера последних по списку Т. Славовой [1989]).

Отсутствие преславских лексем в начале нашего списка и их наличие во второй его половине заставляет вспомнить сделанный ранее вывод о том, что оригинал дублинского апракоса был, вероятно, составлен на основе литургического тетра (см. 5.2). Если это так, то последний должен был иметь компилятивный характер — в первой своей части он, по всей видимости, содержал архаичный текст, а во второй половине (начиная приблизительно с 10-й главы Евангелия от Луки) характеризовался *по крайней мере некоторыми* из преславских лексических инноваций.

По данным Г. Йованович [Јовановић 1977, 177–178; ср.: Јовановић 1980а; Јовановић 2009, 360], компилятивность указанного типа, т.е. употребление инновационных (в частности, преславских) лексем *начиная со стиха Лк 9.27*, обнаруживают сербские тетра: *Богданово евангелие* конца XIII–начала XIV века (Загреб, Архив Хорватской академии наук и искусств, III с 20; далее — Богд) [Моџин 1955, 125–126, № 69], *Шушатовацкое евангелие* конца XIII–начала XIV века (Любляна, Народная и университетская библиотека, собр. В. Копитара, № 12) [Моџин 1971, 16–18, № 2] и *Войводичево евангелие* первой половины XIV века (Белград, Музей Сербской православной церкви, собр. Р. Груича, 3-1-53) [Богдановић 1982, 124, № 1880]. В дальнейшем мы будем именовать эту традицию компилятивного тетра *богдановской*, по названию наиболее известной рукописи этого типа.

А. Пешикан [1989] определил, что еще два тетра восходят к той же традиции, но не в полном своем объеме, а частично: это сербская рукопись Хиландарского монастыря на Афоне, № 52 (далее — Хилн-52), содержащая Евангелие тетр и Апостол и датируемая последней четвертью XIII века [Богдановић 1978, 68, № 52; Matejić, Thomas 1992, t. 1, p. 316; Турилов, Мошкова 1999, 62, № 110], и боснийское Чайничское евангелие конца XIV века (Босния и Герцеговина, православная церковь в Чайнице, № 11) [Богдановић 1982, 126, № 1914; Јерковић 1975]. Четвероевангелие

Хилн-52 относится к данной традиции в основной своей части, с начала рукописи приблизительно до Ин 8.2 (далее следует текст иной редакции), а Чайничское евангелие — лишь в средней части кодекса, охватывающей текст Мф 24.30–Лк 6.35 (лл. 48–129).

По моим сугубо предварительным наблюдениям, сделанным в результате просмотра древнейших славянских тетров по микрофильмам, хранящимся в Хиландарском исследовательском центре Университета штата Огайо, США, к богдановской текстологической традиции могут относиться еще три сербских четвероевангелия: два тетра Британской библиотеки в Лондоне, датируемые первым десятилетием XIV века (Add. MS 32162) [Стефановић 1984–1985, 65–66 (№ 7), 106–107 (снимки 15–16); Cleminson 1988, 113–114, № 71] и второй четвертью XIV века (Add. MS 26839) [Стефановић 1984–1985, 63–65 (№ 6), 104–105 (снимки 13–14); Cleminson 1988, 78–80, № 62], а также Четвоевангелие дьяка Бунила третьей четверти XIII века (Афон, Хиландарь, № 23; далее — Бунил) [Богдановић 1978, 60, № 23; Matejić, Thomas 1992, t. 1, p. 302; Турилов, Мошкова 1999, 61–62, № 109].

Абсолютное большинство тетров богдановской традиции принадлежит сербской редакции (лишь Чайничское евангелие является боснийским) и восходит к единому архетипу, возникшему, вероятно, ранее третьей четверти XIII века (этим временем датируется Бунил — древнейший список, предположительно восходящий к данному архетипу) и содержащему компилированный текст (разных редакций до и после стиха Лк 9.27). Одна из рукописей этой традиции, не содержавшая в своей инновационной части консервативных вставок сколько-нибудь значительного объема, была использована в качестве источника евангельских чтений при составлении оригинала дублинской части апракоса Равулы.

Критическое издание церковнославянского Евангелия от Иоанна, подготовленное группой А.А. Алексева, позволило установить, что из 17 лексических инноваций, выявленных нами в дублинском апракосе и приходящихся на данное Евангелие, 12 вариантов имеют соответствия в так называемом „новом литургическом тетрае“, который в критическом издании представлен единственной рукописью — сербским четвероевангелием третьей четверти XIV века (Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, Q.п.1.44) [Алексеев 1998, 40 (первой пагинации)]. Последний кодекс не разделяет лишь пяти инновационных лексических вариантов дублинского апракоса — тех, что содержатся в стихах Ин 2.6, 2.10, 15.22, 19.20, 20.26.

Однако установленная текстовая близость (в рамках Евангелия от Иоанна) не может служить доказательством того, что четвероевангелие Q.п.І.44 и исследованные перикопы дублинского апракоса и восходят к одному архетипу. Дело в том, что в сербской письменности существует иная традиция компилятивного тетра, содержащая архаичный текст до стиха Мф 27.35, после которого регулярно появляются преславские лексические инновации. Данная традиция представлена двумя тетрами: *Раиско-Хиландарским евангелием* второй четверти XIII века (Хиландарь, № 22; далее — РаХл) [Богдановић 1978, 60, № 22; Matejić, Thomas 1992, t. 1, p. 301; Турилов, Мошкова 1999, 61, № 108] и *Мокропольским евангелием* конца XIII–начала XIV века (Хорватия, монастырь Крка<sup>17</sup>, № 2; далее — Мокр) [Богдановић 1982, 123, № 1859; Пешикан М., 1973]. Обе рукописи восходят к единому архетипу, но отражают его несколько по-разному: после Мф 27.35 Мокр последовательно воспроизводит инновационный текст, который в РаХл прерывается двумя консервативными вставками явно вторичного происхождения (Лк 12.1–13 и Ин 10.7–19.24) [Пешикан, Јовановић 1974–1975, 28, 35–39; ср.: Јовановић 2009, 360]. Данную традицию компилятивного тетра, возникшую ранее второй четверти XIII века (этим временем датируется наиболее ранний ее представитель — РаХл), следует именовать *мокропольской*, по названию ее „чистого“ представителя.

Г. Йованович установила, что характер текста в инновационных частях тетров богдановской (после Лк 9.27) и мокропольской (после Мф.25) традиций совпадает [Јовановић 1977, 177–178; 1980б, 184]. Только после локализации текстологического шва в рукописи Q.п.І.44 можно будет ответить на вопрос, относится ли ее текст к той же самой (богдановской) традиции, что и евангельские чтения сохранившейся части апракоса Равулы.

#### 5.4. Этапы создания дублинского апракоса

Можно предполагать, не все евангельские перикопы дублинского кодекса имеют одинаковое происхождение. Так, в столпе чтений по главам Октоиха оригинал нашего столпного апракоса, вероятно, содержал лишь воскресные перикопы, а соответствующие субботние чтения были

---

<sup>17</sup> Ныне собрание хранится в Народной библиотеке Сербии в Белграде. Благодарю А.А. Турилова за эту информацию.

добавлены впоследствии. Об этом свидетельствуют особенности композиции данного столпа: воскресные перикопы (как апостольские, так и евангельские) последовательно ориентированы на цикл Пятидесятницы, тогда как субботние чтения обнаруживают аномальные колебания (о них говорилось в 5.1).

Столп воскресных чтений по гласам Октоиха в дублинском апракосе составлен из перикоп, заимствованных из начала цикла Пятидесятницы (сокращенно — пд)<sup>18</sup>:

	Апостол	Евангелие
вс 1 гласа	= вс 6 пд: Рим 12.6–14	= вс 2 пд: Мф 4.18–23
вс 2 гласа	= вс 3 пд: Рим 5.1–10	= вс 3 пд: Мф 6.22–33
вс 3 гласа	= вс 4 пд: Рим 6.18–19, 21–23	= вс 4 пд: Мф 8.5–13
вс 4 гласа	= вс 5 пд: Рим 10.1–10	= вс 5 пд: Мф 8.28–9.1
вс 5 гласа	= вс 6 пд: Рим 12.6–14 (повтор)	= вс 6 пд: Мф 9.1–8
вс 6 гласа	= вс 7 пд: Рим 15.1–7	= вс 7 пд: Мф 9.27–35
вс 7 гласа	= вс 8 пд: 1 Кор 1.10–18	= вс 8 пд: Мф 14.14–22
вс 8 гласа	= вс 9 пд: 1 Кор 3.9–17	= вс 9 пд: Мф 14.22–34

Как видим, воскресные *евангельские* чтения 1–8-го гласов Октоиха представляют собой перикопы, полагающиеся на 2–9-е воскресенья цикла Пятидесятницы. Такой выбор вполне закономерен и обусловлен тем, что для воскресных дней пение Октоиха начинается во 2-е воскресенье по Пятидесятнице. Именно поэтому номера недель, из которых заимствованы эти чтения (как апостольские, так и евангельские), на единицу превышают номер соответствующего гласа Октоиха. Так, на 2-й глас положены тексты, читаемые в воскресенье 3-й недели цикла Пятидесятницы и т.д.

Воскресные *апостольские* чтения ориентированы на ту же самую схему с единственным исключением: в качестве чтения 1-го гласа здесь представлена перикопа не на 2-е (как следовало бы ожидать), а на 6-е воскресенье по Пятидесятнице. Не исключено, что эта замена является ошибкой, произошедшей из-за относительной близости начертаний кириллических букв **в** и **с** (имеющих цифровое значение 2 и 6 соответственно).

<sup>18</sup> Особые чтения Богородице сюда не относятся и потому нами здесь не рассматриваются.

Столп субботних чтений по гласам Октоиха дублинского кодекса (как апостольских, так и евангельских) составлен из перикоп, заимствованных не только из цикла Пятидесятницы, но также из циклов Пасхи (сокращенно — п) и „нового лета“ (сокращенно — нл):

	Апостол	Евангелие
сб 1 гласа	= сб 1 пд: Рим 1.7–12	= сб 1 нл: Лк 4.31–36
сб 2 гласа	= сб 2 п: Деян 5.21–32	= сб 3 пд: Мф 7.24–8.4
сб 3 гласа	= сб 4 пд: Рим 6.11–17	= сб 2 пд: Мф 7.1–8
сб 4 гласа	= сб 5 пд: Рим 8.14–21	= сб 4 пд: Мф 8.14–23
сб 5 гласа	= сб 6 пд: Рим 9.1–5	= сб 5 пд: Мф 9.9–13
сб 6 гласа	= сб 7 пд: Рим 12.1–3	= сб 6 пд: Мф 9.18–26
сб 7 гласа	= сб 8 пд: Рим 13.1–10	= сб 7 пд: Мф 10.37–11.1
сб 8 гласа	= сб 9 пд: Рим 14.6–9	= сб 8 пд: Мф 12.30–37

Наблюдаемые здесь колебания в апракосных циклах и нумерации недель были объяснены выше (см. 5.1). Сейчас же нам важно обратить внимание на иной аспект ситуации: при составлении столпа субботних чтений было допущено немало ошибок, тогда как аналогичный столп воскресных чтений составлен почти безукоризненно (единственная погрешность — использование апостольской перикопы на вс 6 пд вместо ожидаемого вс 2 пд). Если бы оба столпа создавались одним и тем же лицом, то следовало бы ожидать примерно равного количества аномалий в составе как субботних, так и воскресных чтений по гласам Октоиха. Ведь трудно представить себе ситуацию, когда тот же самый компилятор регулярно ошибается при составлении субботних чтений, но не делает этого в отношении чередующихся с ними воскресных перикоп. Если же столпы субботних и воскресных чтений составлены разными лицами, то вероятно их разновременное происхождение.

Отметим еще одну существенную деталь. Если воскресные чтения на 1–8-й гласы Октоиха представляют собой перикопы, полагающиеся на 2–9-е воскресенье по Пятидесятнице, то субботние чтения по гласам Октоиха дают несколько иную картину (она проявляется начиная с текстов 4-го гласа, когда составитель данного столпа преодолел непреднамеренные сбои в своей работе): субботние апостольские чтения выбирались на тех же основаниях, что и воскресные (номер недели на единицу превосходит номер гласа), тогда как соответствующие евангельские перико-

пы брались из недель, номер которых совпадал с номером гласа. Например, 4-й глас Октоиха — апостольское чтение 5-й недели, а евангельское чтение — 4-й недели по Пятидесятнице. Это правило последовательно выдержано до конца столпа, что говорит о его закономерном характере. Сознательное уменьшение на единицу номеров недель, из которых заимствовались евангельские (но не апостольские!) перикопы, предполагать невозможно. Вероятно, что уже рукопись, использованная компилятором в качестве источника субботних евангельских текстов, следовала какой-то особой нумерации чтений.

Л.П. Жуковская установила, что церковнославянские полные апракосы XII–XV веков в циклах Пятидесятницы и „нового лета“ предусматривают разные типы исчисления дней недели, которая может начинаться в них: а) с субботы; б) с воскресенья; в) с понедельника [Жуковская 1976, 301–309]. Несомненно, что все три возможности могли реализоваться не только в апракосах, но и в указателях рядовых чтений, помещаемых в списках литургического тетра. Указанная выше особенность дублинского апракоса говорит о том, что при составлении столпа субботних чтений по гласам Октоиха использовался четый апостол, в котором в цикле Пятидесятницы неделя начиналась с субботы, и литургический тетр, который в том же цикле начинал неделю с воскресенья либо с понедельника. В такой ситуации апостольские и евангельские тексты на субботы брались из разных (соседних) недель, но книжник просто не мог этого заметить, поскольку его источники в указанном богослужебном цикле следовали различным типам исчисления дней недели. Компилятор выбирал из них апостольские и евангельские чтения с тождественными номерами, даже не подозревая о том, что в действительности перикопы, выбранные им на каждый из гласов, не соответствуют друг другу.

Итак, можно утверждать, что современная структура дублинского кодекса возникла в два этапа: 1) сначала на основе четых списков Апостола и Евангелия с богослужебной разметкой текста был составлен столпный апракос, в котором чтения по гласам Октоиха были предусмотрены только для воскресных дней; источником евангельских перикоп послужил список Четвероевангелия, связанный с богдановской традицией компилятивного тетра и содержащий после Лк 9.27 инновационный текст без консервативных вставок сколько-нибудь значительного объема; 2) позже, уже в процессе бытования этого столпного апракоса,

к воскресным чтениям по гласам Октоиха были добавлены соответствующие субботние перикопы, выбранные из иных четых списков Апостола и Евангелия; редакционную принадлежность использованного на этот раз литургического тетра определить невозможно ввиду незначительного объема заимствованного текста (всего восемь перикоп, приходящихся, в основном, на начальные главы Евангелия от Матфея). Этот книжник, дополнявший воскресные чтения субботними, был менее аккуратен по сравнению с составителем оригинала дублинского апракоса, чем и объясняется большее количество ошибок в составе субботних чтений по сравнению с воскресными.

Наш вывод о том, что первоначально столп субботних чтений по гласам Октоиха отсутствовал в оригинале дублинского апракоса и был добавлен позже, хорошо согласуется с данными иных церковнославянских богослужебных рукописей, свидетельствующими о вторичности субботних чтений по гласам Октоиха по сравнению с воскресными [Темчин 1999г, 121–122].

### *5.5. Повторяющиеся апракосные чтения (пробы текста)*

Сравнительно небольшой по объему дублинский апракос содержит два повторяющихся апостольских чтения: текст Рим 12.6–14 представлен в качестве воскресных перикоп 1-го (л. 2а) и 5-го (л. 10в) гласов Октоиха, а текст Гал 4.4–7 — в качестве субботнего чтения Богородице 2-го гласа Октоиха (л. 4а) и перикопы на Рождество Христово (36г). Поскольку сравнительное изучение повторяющихся апракосных чтений может быть полезным в будущем при исследовании вопроса о степени модификации Равулой правописания и текста переписываемого антиграфа<sup>19</sup>, ниже в качестве пробы текста публикуются обе повторяющиеся перикопы дублинского кодекса.

Рим 12.6–14

л. 2а 10–2б 22: воскресенье 1-го гласа Октоиха<sup>20</sup>

**ап̑л̑ · к рил̑ѣн̑ѣ:~ / бр̑а̑ · 12.6 им̑оу̑ще дар̑о/вани̑е̑ · по бл̑г̑ти / дан̑ьн̑ѣи  
нам̑ь · / различ̑но · аще оу̑бо пр̑р̑у̑во по числ̑ѣ / в̑ѣри · 12.7 аще ли в**

<sup>19</sup> О смысле и технике изучения повторяющихся апракосных чтений см. [Жуковская 1973].

<sup>20</sup> Эта перикопа публиковалась и ранее [см.: Воскресенский 1883, 55].

слѡу/жениѣ · въ слѡужѣ̂ · / аще ли оучениѣ въ / оучени · 12.8 аще ли ѡу/  
тѣшениѣ въ ѡутѣ/шени · подаваѣи / въ щедрѡтѣстви · / прѣдѣстоѣи  
съ тѣ/щаниѣмь · милѡу/ѣи с тихѡстиѡ · 12.9 лю/би нелицемѣрна · /  
ненавидѣци злѡг̃ / прилѣплаюци се / блазѣмь 12.10 братѡ/любиѣмь  
· въ се/бѣ любѣзны · чѣ/стиѡ дрѡу дрѡу бо/лша твореще · 12.11 тѣ/  
щениѣмь нелѣ/ностиви · дѣх/мь гореще · гѣи / работающе · 12.12 оу/  
пованиѣмь рѡю/щѣ̂ · скръби трѣ/пеще · въ мѡвѡхъ / въсегда бивающе /  
12.13 трѣбованиѣ сѣтѣ/мь · приуещаютѣ̂ · странѡлюби/ѣ гонеще · 12.14  
блѣгвѣ/те кльнѡущеѣ ви · / блѣгвѣте а не кль/ните.:

л. 10в 15–10г 26: воскресенье 5-го гласа Октоиха

къ рим̃:~ / брѡ̃ · 12.6 имѡуще да/рѡваниѣ · по / блѣгтѣ бѣжиѣи · да/ньнѣи  
намь разѣ/лично · аще прѡчѣство по числѡу / вѣрѣ · 12.7 аще ли слѡу/  
жениѣ · въ слѡужѣ/ни · аще ли въ оу/чени · 12.8 аще ли оу/ѡутѣшанъ въ  
ѡутѣ/шени · подаваѣи/и въ щедрѡтѣстви · / и прѣдѣстоѣ съ / тѣщаниѣмь  
· / милѡуѣи с тихѡ/стиѡ · 12.9 любѣ нелицемѣрниѡ · / и ненавидѣще  
злѡ̃ · / приближающе̂ / благихъ · 12.10 братѡ/любиѣмь · и чи/стѡтѡю ·  
дрѡу дрѡу больша твореще · / 12.11 тѣщаниѣмь нелѣ/ностивы · дѣхѡмь  
/ горещи · гѣи рабо/тающи · 12.12 оуповани/ѣмь рѡюще се · / скръби  
трѣпеще · / въ мѡитѣ прилѣплѣ/юще се / 12.13 ѡвъ трѣбо/вани сѣи ·  
странѡ/любиѣмь възира/юще · 12.14 блѣгвѣи [...] / нещѣѣ ви а не [.....]

Гал 4.4–7

л. 4а 12–4б 3: богородичное чтение субботы 2-го гласа Окоиха

апль · бѣци · / брѡ̃ · 4.4 ѡгда приде / кончѣина лѣть · / посла бѣ сѣна сво/ѣго  
ѣдинорѡна/го · родити се ѡ̃ / дѣви · бивающа пѡ̃ / законѡмь · 4.5 да пѡ̃/  
законниѣ искоу/пить · да въснѣни/ѣ приемѣмь · 4.6 ѡкѡже ѣ писано ·  
посла бѣ дѣхъ сѣна сво/ѣго въ срѣца ваша · / въпиѣ авѣва ѡ̃щѣ̃ · / 4.7 тѣ̃  
нѣси рабинь сѣнь / аще ли сѣнь · и / наследникъ / бѣжиѣмь дѣхь:~

л. 36г 7–22: чтение на Рождество Христово

къ галѡ̃:~ / брѡ̃ · 4.4 ѡгда приде ко/нчѣина лѣ̃ · посла бѣ / сѣна сво/ѣго  
· ѣдинорѡ/наго · раѣжающа се ѡ̃ / дѣвы · бывающа пѡ̃ за/конѡмь · 4.5  
да подѣза/конныѣ искоупити · / да въснѣниѣ приимѣ̃ · / 4.6 ѡкѡже ѣ  
писано · посла бѣ дѣхъ сѣна сво/ѣг̃ · / въ срѣца ваша · въпиѣ / авѣва ѡ̃щѣ̃ ·  
4.7 тѣ̃мь нѣ/си рабинь сѣнь · аще / ли сѣнь и наследникъ / бѣи дѣхь:~

Несмотря на наличие сводок разночтений по разным церковнославянским спискам Апостола [см., напр.: Блахова, Хауптова 1990; van der Tak 1999], определить точное происхождение апостольского текста дублинского столпного апракоса в настоящее время не представляется возможным из-за недостатка сравнительного материала. Пока приходится довольствоваться выводом Г.А. Воскресенского о том, что этот текст следует первой, или древней, редакции Апостола.



В своем описании белградского рукописного собрания Л. Стоянович указал извод (сербский) и количество листов данного кодекса (347 л.), по-иному определил его формат (в восьмерку), отметил отдельную нумерацию тетрадей в апракосной части, опубликовал три октоишных песнопения с л. 2а и сообщил, что в библиотеку рукопись поступила из местечка Баняни в Старой Сербии (расположено на Скопской Черной Горе, к северу от Скопье, на территории современной Республики Македония). Не находя в кодексе датирующей записи, Л. Стоянович признался, что не понимает, на каком основании Г.А. Воскресенский определил точный год его написания, и отнес рукопись к XIII–XIV векам [Стојановић 1903, 64, № 217 (213)]. Естественно, что запись иеромонаха Даниила 1353 года не вошла в опубликованный Л. Стояновичем свод старых сербских записей и надписей [Стојановић 1902–1926] и в дальнейшем не использовалась в работах по истории Сириничской жупании [Урошевић 1948; Пајкић 1968–1971].

В 1915 году во время эвакуации белградской Народной библиотеки из-за военных действий Первой мировой войны эта книга вместе со многими иными рукописями и грамотами (всего 56 единиц) пропала с железнодорожной станции в Нише и потому считалась утерянной.

В 1960-х годах В.А. Мошин идентифицировал апракосную часть пропавшей белградской рукописи с кодексом W 158 в собрании дублинской Библиотеки Честера Битти, обратил внимание на отмеченное Г.А. Воскресенским наличие в книге двух различных по содержанию частей и счел ее конволютом, отнеся новозаветные чтения к середине XIII века и указав, что они переписаны сербским писцом из македонского антиграфа (предположительно той же середины XIII в.) со взаимной меной юсов и заменой их редуцированными; в то время еще не найденный октоих он датировал, в соответствии с опубликованной записью писца, 1353 годом [Мошин 1968, 353–355]. С этого времени стало ясно, что октоишная и апракосная части бывшей белградской рукописи принадлежат *разным* писцам.

После данной идентификации дублинский кодекс активно изучался: он учтен в каталоге кириллических рукописей Югославии, где был ошибочно соотнесен с иной рукописью (№ 146) старого собрания белградской Народной библиотеки [Богдановић 1982, 192, R 50], атрибутирован (по почерку) сербскому писцу Равуле [Цернић 1982, 21–22], заново опи-



бо аще — С.Т.] и накорѣѣ / блѣ ѿ [читай: ѣ — С.Т.], тако и словеса / сиа  
 грѣба соу нь бѣжа / соу. не пишеть бо анѣли / нь грѣшни члци рѣцѣ/  
 те бѣ да прости дани/ла писавшаго книгоу / сию. а васъ бѣ да прости. /  
 боу нѣшему сла въ бѣки / ами:~

Несомненно, что первая часть именно этой записи была напечатана Г.А. Воскресенским в 1879 году: различия между сравниваемыми публикациями не выходят за рамки обычных ошибок прочтения и опечаток. В приведенном выше тексте присутствует и цитированный русским ученым дополнительный пример **бѣ да прости** из заключительной части записи, которую он решил не издавать.

Содержание опубликованного описания гарвардского кодекса позволяет подвести новый итог нашим знаниям о бывшей белградской рукописи и наметить перспективу дальнейших исследований вновь отождествленной октоишной части.

Кодекс был создан в 1353 году совместными усилиями двух монахов, связанными с монастырем св. Архангелов Михаила и Гавриила под Призреном и работавшими неподалеку, в сириничской церкви св. мученицы Петки (вероятно, на территории современной Средской жупании, Косово): Даниил написал первую (октоишную), а Равула — вторую (апракосную) часть [подробнее см.: Темчин 2003б]. Сейчас 188 листов из октоишного раздела хранится в Гарварде, а 41 лист из апракосной части — в Дублине; местонахождение остальных 118 листов (из общего числа 347, хранившихся в Белграде) неизвестно.

В XIX веке за дублинским фрагментом располагалось еще от 3 до 5 тетрадей новозаветных чтений, ныне отсутствующих [Темчин 2003б, 152–155], так что апракосный раздел занимал в белградской рукописи от 65 до 81 листа. Следовательно, октоишная часть насчитывала от 266 до 282 листов, из которых теперь недостает от 78 до 94 листов. После 1915 года кодекс был расчленен, вероятно, на четыре части: октоишный раздел отделен от апракосного и каждый из них в свою очередь был разделен на две (видимо, не вполне равновеликие) половины. Сейчас нам известны лишь начальные фрагменты обоих разделов.

Л. Стоянович явно ошибся в определении формата рукописи (в восьмерку), в действительности это малый лист либо большая четверка: размеры дублинской рукописи 260x170 мм (текстовое поле 190–200x120–130 мм), гарвардской — 266–270x170–175 мм (текстовое поле 203x132

мм). Количество строк на листе в обеих частях различно: в октоишном разделе 41, в апракосном — 24–30, чаще всего 25–27 строк.

Хотя в новом печатном описании языковой извод гарвардской рукописи определен как македонский, очень вероятно, что оба раздела (а не только второй, как определил В.А. Мошин) бывшего белградского кодекса списаны *сербскими писцами раишской школы* с македонского антиграфа, характеризовавшегося взаимной меной юсов и заменой их редуцированными (именно эти остатки предыдущего орфографического слоя могли быть приняты авторами нового описания гарвардской рукописи за признаки ее македонского происхождения). Напомним, что выполненная Равулой апракосная часть содержит явные сербизмы не только в правописании, но и в языке [Темчин 2003б, 133, 145–148].

Дублинская рукопись является списком столпного апракоса [Темчин 2001, 148–150; 2003б, 148–152] — краткой структурной разновидности служебного Апостол-Евангелия, соотносящейся с так называемым *миссионерским* типом богослужения [Темчин 1999в, 192–194; 1999г, 145–150]. Гарвардская рукопись определена А.И. Плигузовым и В.Р. Федером как неоконченный список Полного октоиха (по греческой и южнославянской терминологии — Параклитика), который соотносится с ежедневным (монастырским) богослужением. Таким образом, В.А. Мошин был неправ, заочно считая октоишную часть белградского кодекса списком Октоиха сокращенного<sup>1</sup>.

Запись писца, частично опубликованная Г.А. Воскресенским, находится на лл. 157d–158a гарвардского октоиха (насчитывающего 188 листов, но являющегося, видимо, лишь начальным фрагментом октоишного раздела бывшего белградского кодекса), поэтому ее лишь условно можно назвать *последовием*, как это сделал русский ученый.

Переплет гарвардской рукописи (доски в темнокоричневой коже с одной застежкой посередине и четырьмя металлическими жучками-наугольниками) датируется XVI веком; лицевая сторона первого пергаменного листа приклеена к внутренней стороне верхней доски переплета. Видимо, именно этот переплет был на белградском кодексе, содержавшем октоишный и апракосный разделы (дублинский апракос Равулы

---

<sup>1</sup> Данный термин употребляется как общее наименование кратких разновидностей данной гимнографической книги, соотносящихся с миссионерским богослужением: Воскресного октоиха, Недельного октоиха [о нем см.: Темчин 2003в] и Шестоднева служебного.

снабжен сейчас новым переплетом). Если это так, то этот старый переплет должен быть рассчитан на гораздо большее количество листов, чем насчитывается в гарвардской рукописи.

Теперь опубликовано новое описание гарвардской рукописи вместе с записью писца и фотографиями десяти страниц текста [Убипарип 2009], после чего кодекс был еще раз заново описан [Parpulov, Korobeinikov, Magola 2010, 27–29, № 14].

В библиотеку Гарвардского университета рукопись поступила как „дар Имре де Вега“ [Демкова 1979, 389], ранее находилась у лейденского книготорговца Эриха фон Шерлинга [Parpulov, Korobeinikov, Magola 2010, 29]. Ее отождествление с кодексом № 213 старого собрания белградской Народной библиотеки значительно расширяет географию распространения рукописей, пропавших в 1915 году с нишской железнодорожной станции: до сих пор они фиксировались на территории Хорватии, Венгрии, Германии и Ирландии [Штавланин-Ђорђевић 1982, 6–10; Мирчов, Трајковић 2006].

Недавно появилась информация о том, что в Германии обнаружена еще одна рукопись из старого собрания белградской Народной библиотеки, № 102 [Стојановић 1903, 18, № 45]: пергаменное Евангелие-тетр конца XIII(?)–первой трети XIV века [см.: Турилов 2009, 463, прим. 7].



# **Древнерусская книжность**



## **Почему древнеславянский календарный сборник кратких житий был назван Прологом (Об одном палеославистическом недоразумении)**

Церковнославянская книга, известная под названием Пролог, представляет собой агиографический календарный сборник относительно устойчивого состава, содержащий краткие (проложные) жития святых и рассказы о важнейших церковных праздниках, а также добавленные впоследствии нравственно-поучительные повести<sup>1</sup>. В Прологе тексты распределены по месяцам, а внутри месяца — по датам в зависимости от дней церковной памяти святых и празднуемых событий, т.е. расположены в соответствии с православным Месяцесловом, в календарной последовательности от 1 сентября до 31 августа. Замечено, что из всех категорий святых Пролог предпочитает мучеников [Владимирский 1875, 852; Сперанский 1914, 197–198]. Некоторые списки памятника дополнительно содержат тропари и краткие уставные указания.

Проложные жития и рассказы произносятся вслух во время церковной службы, а именно на утрени между шестой и седьмой песнями канона, после кондака и икоса. Богослужбное применение проложных текстов регламентируется Уставом (Типиконом), определяющим весь строй богослужения, в том числе порядок использования литургических книг. Пролог содержит тексты на каждый день церковного года, что говорит о его связи с ежедневным монастырским богослужением [ср.: Жуковская 1983б, 110]<sup>2</sup>. При этом разные типы Пролога ориентированы на разные

---

<sup>1</sup> В данной статье приводится лишь минимально необходимая библиография. Более полно литература вопроса представлена в обобщающих работах [Бубнов 1973; Фет 1987; Поп-Атанасов 1989, 229–231; Трифуновић 1990, 317–321; Синаксар; Иванова 2003б; Чистякова 2008б; Лосева 2009].

<sup>2</sup> Во избежание недоразумений отметим, что все литургические книги, рассчитанные на ежедневное монастырское богослужение, могут успешно использоваться и при менее регулярной богослужбной практике соборно-приходского и миссионерского типов: при

монастырские типиконы: Простой (обыкновенный, нестишной) пролог соотносится в общем со Студийским уставом<sup>3</sup>, а более поздний Стишной пролог связан с Иерусалимским уставом [Симић 1976; Фет 1987, 379; Иванова 2003б, 409].

Подобно иным богослужебным книгам, церковнославянский Пролог в своей основе является переводным памятником. Его прототипом послужил византийский Синаксарь, или Менологий (Месяцеслов), существовавший в нескольких редакциях<sup>4</sup>. Древнейшей разновидностью этого памятника является Менологий императора Василия II Багрянородного (976–1025), составленный ок. 985 года и сохранившийся в двух рукописях первой половины XI века (одна на сентябрьскую, другая — на мартовскую половину года).

От Менология Василия заметно отличается иная редакция памятника, созданная (вероятно, в Константинополе) не ранее начала XI века неким Петром и потому получившая название Петров синаксарь. Кроме памятей и кратких житий этот сборник первоначально включал в себя также тропари святым и уставные указания соответствующих служб. В дальнейшем возник новый вариант Петрова синаксаря, в котором тропари и уставные указания были опущены. Этот младший вариант известен нам в греческом списке 1249 года, к которому приложено предисловие, сообщающее имя редактора — „трудолюбивого“ Петра. В тексте предисловия сказано, что памятник содержит четьи и гимнографические тексты, которые следует читать и петь по церковному Уставу на каждый день года. Поскольку во младшем варианте Петрова синаксаря представлены только жития, а гимнографические тексты отсутствуют (тропари и уставные указания служб были уже опущены), было констатировано, что сообщаемая в предисловии информация не соответствует реальному содержанию сборника. В результате возникло предположение, что предисловие, сохранившееся в списке младшего варианта Петрова синаксаря, было написано для более раннего, старшего варианта этого памятника, который еще содержал тропари и уставные указания служб. Очень вероятно, что предисловие было написано неизвестным лицом уже после смерти Петра, ибо о нем говорится в третьем лице. Петров синаксарь

---

этом часть текстов просто останется невостребованной. О типах славянского богослужения раннего периода см. [Темчин 1999в].

<sup>3</sup> Отклонения от него объяснены [см.: Сергей 1997, 313].

<sup>4</sup> О разновидностях византийского Синаксаря см. [Сергий 1997, 278–302].

был довольно широко известен, сказания из него помещаются (после 6 песни канона) в некоторых греческих служебных Минеях, ориентированных на Студийский типикон.

Еще одна византийская редакция памятника, возникшая, вероятно, в конце XI–начале XII века, представлена в так называемом Клармонтанском (Сирмундовом) синаксаре.

Грузинский церковный писатель Ефрем Мцире (ок. 1025–ок. 1100) сообщает нам сведения, проливающие свет на причины, побудившие императора Василия II взяться за составление своего Менология (или по крайней мере заказать его). Эти известия связаны с Симеоном Логофетом, выдающимся византийским литературным деятелем X–начала XI века, современником императора Василия II. Известно, что Симеон явился организатором крупномасштабной реформы, цель которой состояла в языковой и стилистической переработке житийных текстов, созданных в предшествующие периоды, и приведении их в соответствие с новыми литературными вкусами послеиконоборческой эпохи. Работа по редактированию старых житий началась в 980 или 982 году. Под непосредственным руководством и при личном участии Симеона были переработаны жития святых на первые месяцы церковного года (с сентября по январь). За свои удачные переложения старых житий он получил прозвище Метафраст, т.е. Перелагатель (греч. μεταφραστής ‘толкователь, переводчик’), а отредактированные им тексты стали называться *метафразами*. Симеон мастерски сочетал простоту изложения и изящество стиля, что делало его произведения популярными в среде простых людей и привлекательными для ценителей риторического искусства. Заново переработанные жития быстро вошли в церковное употребление, но неожиданный драматичный случай резко изменил ход событий. Этот эпизод описан Ефремом Мцире в кратком сказании, посвященном Симеону Метафрасту<sup>5</sup>.

Однажды (точный год неизвестен) в день св. Феоктисты Лесбийской (9 ноября) в присутствии императора Василия II в церкви читалось житие этой святой, написанное в первой четверти X века Никитой Магистром [Васильевский 1897, 341], в новой редакции Симеона Метафраста. В своей переработке редактор сохранил краткую характеристику, данную автором жития современнику Феоктисты — уже почившему им-

<sup>5</sup> См. публикацию текста в русском переводе [Кекелидзе 1910, 187–191].

ператору Льву VI Мудрому (886–912), о котором сообщалось, что тот был счастлив и унес счастье ромеев (т.е. Византийской империи) с собой в могилу. Присутствовавший на службе император принял эти слова за личное оскорбление и стал преследовать сочинения Метафраста, которые с тех пор хранились и читались втайне.

Ирония судьбы заключалась в том, что, согласно сообщению Михаила Пселла (1018–ок. 1078 или ок. 1096), написавшего Похвальное слово Симеону Метафрасту<sup>6</sup>, последний взялся за редактирование старых житий не по своей инициативе, а по просьбе императора, т.е. того самого Василия II, который позже запретил публичное чтение метафрастовских житий. Симеон умер, так и не дождавшись реабилитации своих произведений. Лишь после смерти Василия II сочинения Метафраста были возвращены в церковный обиход. Этому способствовало видение, якобы открывшееся во сне одному константинопольскому священнику (известно в пересказе Ефрема Мцире). Согласно видению, почивший император Василий II, при жизни преследовавший сочинения Метафраста, теперь принимает писания Симеона, а его самого признает церковным авторитетом, равным по достоинству Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту. Последнее обстоятельство имеет историческую подоплеку. В XI веке шли споры о том, кто из этих трех святителей достоин большего почитания. Спор закончился признанием их равного достоинства и установлением в 1084 году общего праздника в их честь (30 января) [Кекелидзе 1910, 185].

Однако фактическая реабилитация сочинений Метафраста произошла лишь после того, как византийский писатель Иоанн Ксифилин, поощренный своим родственником — патриархом Иоанном VIII Ксифилиным (1064–1075), продолжил дело Симеона и отредактировал жития, чтение которых полагалось на февраль–август. В своей совокупности переработки Симеона Метафраста (на сентябрь–январь) и Иоанна Ксифилина (на февраль–август) составили полный свод житий на весь церковный год — метафрастовскую Минею четью. Завершив свой труд, Иоанн письменно обратился к императору Алексею I Комнину (1081–1118) с просьбой разрешить церковное употребление этого свода<sup>7</sup>. Таким образом, официальное признание полной метафрастовской Минеи необхо-

<sup>6</sup> См. греческий текст [PG, t. 114, col. 183–200].

<sup>7</sup> Текст сохранился в грузинской версии. См. ее публикацию вместе с переводом на русский язык [Кекелидзе 1912, 340–347].

димо датировать промежутком между 1084 и 1118 годами, т.е. временем правления Алексея Комнина, но после установления общего праздника Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту. При этом есть основания полагать, что Иоанн Ксифилин начал свою работу не раньше 1081 года и окончил ее в том же XI столетии [Кекелидзе 1912, 335]. Значит, посмертную реабилитацию Симеона Метафраста и введение в церковный обиход годовой метафрастовской Минеи следует отнести к рубежу XI и XII веков.

Можно думать, что Василий II распорядился составить свой Менологий после того, как издал запрет на публичное чтение метафрастовских житий за богослужением. Следовательно, Менологий Василия мог быть задуман как официальный календарный агиографический сборник<sup>8</sup>, предназначенный для церковного употребления в качестве альтернативы запрещенным сочинениям Метафраста (которые до запрета на них также были официальными). Если это так, то время составления Менология (ок. 985 г.) может служить ориентиром при датировке конфликта императора с Симеоном. Проведенное Сергием сопоставление Менология Василия с метафрастовской Минеей показало, что эти сборники были составлены независимо друг от друга. Среди множества различных исследований исследователь отметил характерную деталь — в Менологии Василия отсутствует память св. Феоктисты Лесбийской (9 ноября), житие которой было отредактировано Метафрастом [Сергий 1997, 290]. Примечательно, что этот вывод был сделан Сергием еще до того, как К. Кекелидзе опубликовал краткое сказание Ефрема Мцире, которое освещает конфликт, разгоревшийся между Василием II и Симеоном Метафрастом именно в день св. Феоктисты.

Интересно, что при своей взаимной независимости Менологий Василия и метафрастовская Минея обнаруживают ряд общих черт, которые противопоставляют эти памятники иным византийским календарным четвым сборникам — Петрову и Клармонтанскому синаксарям. Оба наших памятника характеризуются: а) внутренней однородностью и единообразием стиля, которые возникли в результате сплошного ниве-

---

<sup>8</sup> Его официальный характер проявляется в богатой иллюминации дошедшего до нас лицевого списка памятника на сентябрьскую половину года. Кроме того, все сказания Менология характеризуются единым объемом, слогом и планом изложения, в чем видна рука редактора, тогда как Петров и Клармонтанский синаксари содержат неоднородные тексты — одни из них кратки, а другие пространны [см.: Сергий 1997, 286, 296, 302].

лирующего редактирования; б) сокращением (в разной степени) текста использованных источников за счет элиминации общих мест и риторических излишеств при сохранении повествовательной части, т.е. фактического содержания житий; в) устранением рассказов о посмертных чудесах и иных сверхъестественных элементов повествования, что объясняется светским и рационалистическим мышлением редакторов [см.: Васильевский 1880, 392–395; Петров 1875, май, 332–333; Сергей 1997, 286]. Все это говорит о том, что Василий II, вероятно, инициировал создание нового календарного четьего сборника дважды — сначала (в 980 или 982 г.) он поручил это дело Симеону Метафрасту, а когда тот впал в немилость, распорядился создать новый вариант памятника — Менологий (ок. 985 г.). В обоих случаях подход к редактированию старых текстов был сходным, что объясняется либо желанием заказчика, либо обращением (по крайней мере как к дополнительному источнику) к метафрастовским житиям в процессе создания Менология.

Однако между метафрастовской Минеей и Менологием Василия существует принципиальное различие: пространным житийным текстам первого памятника противостоят исключительно краткие жития второго. Не исключено, что сам император распорядился существенно сократить тексты для будущего Менология, хотя о причинах подобного решения можно только догадываться (желание побыстрее ввести в оборот новый сборник взамен опального метафрастовского или стремление избежать общих оценочных отступлений и высказываний общественно-политического характера?). Этот свод сокращенных житий и положил начало новому типу богослужебной книги — византийскому Синаксарю, ставшему прототипом славянского Пролога.

Поскольку до сих пор высказываются сомнения в том, что Симеон Логофет и Симеон Метафраст являются одним и тем же лицом [Иванова 2003а; Николова С. 2003б], сделаю необходимые пояснения. отождествление обоих имен принадлежит В.Г. Васильевскому, который подробно аргументировал свой вывод [Васильевский 1880; Васильевский 1895; Васильевский 1897, 344–347]. В своей статье 1959 года о Хронике Симеона Логофета А.П. Каждан попутно (в сносках) высказал свои сомнения на этот счет [Каждан 1959, прим. № 24, 137, 138; ср.: Kazhdan 1991; Kazhdan, Patterson Ševčenko 1991]. Его возражения сводятся к трем пунктам: 1) литературная деятельность Симеона Логофета, автора хроники и эпитафии Стефану, сыну Романа Лакапина, приходится на середину X века, тогда как Симеон Метафраст, редактор житийных текстов, действо-

вал в конце X века; 2) Симеон Логофет был магистром и логофетом солдат, а Симеон Метафраст занимал должность логофета дрома; 3) Логофет „принадлежал к той части византийской аристократии, которая была близка к императорскому двору и с опаской смотрела на рост могущества провинциальных родов“, в то время как Метафраст „был выразителем интересов провинциальной знати и вступил в открытый конфликт с императором Василием II“. На эти возражения можно ответить следующее. Во-первых, Симеон получил прозвище Метафраст лишь после 980–982 годов, когда начал редактирование житийных текстов, поэтому все сведения источников о Симеоне Метафрасте (в отличие Симеона Логофета) относятся к последним годам (десятилетиям?) жизни этого деятеля. Во-вторых, Логофет является автором хроники за 842–948 годы и эпитафии Стефану, скончавшемуся в 963 году, тогда как Метафраст стал известен своими переделками житий в 980–982 годах. Следовательно, *максимальная* хронологическая разница между указанными событиями составляет всего 17–19 лет. В-третьих, конфликт с императором не был результатом сознательных действий Метафраста — в своей редакции жития Феоктисты Лесбийской он просто сохранил краткую характеристику Льва Философа, брошенную вскользь автором жития Никитой Магистром. Известно, что при редактировании житий Метафраст обычно стремился сохранить их содержание и идейное наполнение, исправляя лишь язык и стиль произведений. Таким же образом он поступил и с житием Феоктисты, видимо, даже не подозревая о возможной негативной реакции Василия II. Если бы Метафраст действительно был выразителем интересов провинциальной знати, то вряд ли бы он перенес в свою редакцию положительную характеристику Льва VI, против которого именно провинциальной знатю в начале X века было поднято восстание Андроника. В-четвертых, Симеон, бывший в 948–963 годах магистром (титул) и логофетом солдат (должность), мог быть просто повышен в должности и к 980–982 годам стать логофетом дрома, сохранив при этом титул магистра (обычно логофеты дрома были патрикиями или магистрами). Вообще же после работ В.Г. Васильевского и К. Кекелидзе карьера Симеона Логофета (Метафраста) может быть представлена следующим образом: протасикрит и патрикий в 959–968 годах, логофет (солдат) и магистр в 975 году и, наконец, логофет дрома (и магистр) в 980–982 годах. Эти данные хорошо согласуются с хронологически относительно поздними сведениями Марка Евгеника, митрополита Эфесского, о том, что Симеон служил при императорах Никифоре II Фоке (963–969), Иоанне I Цимисхии (969–976) и Василии II Багрянородном (976–1025). Несомненно, что после конфликта ок. 985 года государственная карьера Симеона завершилась. В-пятых, у нас есть прямое указание (Ефрема Мцире) на то, что в своей работе Метафраст не только использовал (наряду с иными источниками)

„церковные истории и хронографы“, но и составил из них „небольшие чтения“ [Кекелидзе 1910, 183, 188], а ведь Логофет как раз является автором хроники, славянский перевод которой<sup>9</sup> надписан прозвищем Метафраста. Таким образом, нет никаких оснований сомневаться в правоте В.Г. Васильевского, отождествившего Симеона Логофета и Симеона Метафраста [ср.: Велковска 2003]<sup>10</sup>.

Древнейшие славянские списки Пролога, по определению Сергия, восходят к васильевскому Менологию, хотя и не повторяют его полностью [Сергий 1997, 284, 287, 304–306, 309]. Этот вывод остается в силе до сих пор вопреки попыткам оспорить его [Давыдова 1999, 58–66]. Отклонения славянских рукописей архаичной редакции от Менология Василия были объяснены Сергием при помощи предисловия, сохранившегося в некоторых славянских списках простого и стихного Пролога. Этот славянский текст есть ни что иное как перевод того греческого предисловия, которое было составлено для старшей версии Петрова синаксаря (с тропарями и литургическими указаниями), но дошло до нас в списке младшей версии этого памятника<sup>11</sup>. Однако в славянском переводе вместо имени Петра стоит иное имя — Илья, а в конце предисловия еще упоминается Константин, митрополит Мокисийский. Это дало основание для вывода о том, что славянский Пролог восходит к особой редакции Менология Василия, которая возникла в результате двух последовательных переработок (обе были сделаны во второй половине XI в.): исходный текст памятника был отредактирован сначала монахом константинопольского Студийского монастыря Ильей<sup>12</sup>, а затем Константином Мокисийским. По всей видимости, именно Константин, дополнивший памятник более пространными сказаниями, позаимство-

<sup>9</sup> Языковой анализ славянского текста хроники показал, что перевод возник в рамках Тырновской литературной школы [см.: Златанова 1985].

<sup>10</sup> См. также недавний обзор сведений о Симеоне Метафрасте, содержащихся в византийской и грузинской письменности [Кенанов 1997, 43–78].

<sup>11</sup> Греческое предисловие и его славянский перевод опубликованы [см.: Сергий 1997, 293–295].

<sup>12</sup> Возражения против предложенного Сергием (Спасским) соотношения Ильи со Студийским монастырем, основанные на отсутствии в славянском Прологе сведений об этой обители [Лосева 2009, 26–27], вряд ли оправданы, поскольку славянский перевод отражает не эту греческую редакцию, а следующую — Константина Мокисийского, в которой местные студийские сведения (в отличие от общеконстантинопольских) уже могли быть опущены за ненужностью. Типологически схожий процесс происходил в Евергетидском типиконе [см.: Виноградов 1914, 104, 135–136].

вал из Петрова синаксаря предисловие, заменил указанное в нем имя (вместо Петра вписал своего предшественника Илью) и сделал в конце предисловия добавление от собственного имени. Нам важно отметить, что предисловие подвергалось неоднократным переделкам на греческой почве и функционировало достаточно автономно, так как несколько раз переходило из одной редакции памятника в другую — из старшей версии Петрова синаксаря в его младшую версию, из Петрова синаксаря в редакцию Константина Мокисийского и, соответственно, в славянский Простой пролог, и, наконец, в некоторые славянские списки Стишного пролога.

В результате перевода Синаксаря Ильи и Константина Мокисийского<sup>13</sup> на славянский язык и возник Пролог, дополненный впоследствии рядом переводных и оригинальных славянских статей. Простой пролог известен в нескольких редакциях, которые получили следующие условные названия: славянский Синаксарь, краткая (1-я русская), пространная (2-я русская)<sup>14</sup>, псковская и новгородская редакции [Фет 1987, 376–379; Чистякова 2005; Чистякова 2008б, 313–315].

Славянский синаксарь, представляющий собой наиболее ранний вариант Простого пролога, известен в двух или трех восточнославянских списках конца XII–начала XIV веков [см.: Лосева 2009, 47–49] и семнадцати южнославянских рукописях, преимущественно конца XIII–первой половины XIV века [Павлова 2008, 39–56]. Преобладание южнославянских списков объясняется тем, что еще в Киевской Руси на основе славянского Синаксаря были составлены последующие редакции Простого пролога, получившие значительное распространение. При выработке этих редакций в памятник были внесены дополнительные нравственно-поучительные повести, в результате чего Пролог начал свою эволюцию в сторону литературного сборника, которая в конце концов завершилась полным выходом книги из сферы богослужения.

Точное место и время первоначального славянского перевода византийского Синаксаря неизвестны. По этому поводу были выдвинуты три гипотезы: 1) Простой пролог был переведен в Киевской Руси не позднее начала XII века (Сергий, А.И. Соболевский, В.А. Мошин, К. Иванова);

<sup>13</sup> Для этого памятника характерно обилие константинопольских праздников [Давыдова 2003].

<sup>14</sup> По поводу хронологического соотношения краткой и пространной редакций ведется дискуссия [см.: Фет 1987; Чистякова 2008а; Лосева 2009, 80–128; Давыдова 2010].

вероятно, что перевод был сделан для Киево-Печерского монастыря после принятия в нем (ок. 1067 г.) византийского Студийско-Алексиевского устава; особо следует отметить мнение Л.П. Жуковской, согласно которой перевод был выполнен на рубеже X/XI веков, причем оригиналом мог послужить греческий список Менология Василия II, попавший на Русь вместе с сестрой императора Анной после того, как та стала супругой киевского князя Владимира Святославича [Жуковская 1987, 33]; 2) Этот перевод есть результат совместной работы восточно- и южнославянских книжников в Константинополе или на Афоне (М.Н. Сперанский, Н.Н. Дурново, Б. Ангелов, С.А. Давыдова); 3) Памятник был переведен на южнославянской территории (Б. Конеский) или конкретно в Болгарии (Макарий, Н.И. Петров, А.И. Пономарев, Е.В. Петухов, Р. Павлова).

Здесь необходимо сделать несколько комментариев. Во-первых, гипотеза Л.П. Жуковской представляется маловероятной. На рубеже X/XI веков на Русь мог попасть Менологий Василия только в его первоначальном виде, но не в редакции Ильи и Константина Мокисийского, которая была составлена во второй половине XI века (не ранее 1053 г.) [Сергий 1997, 314]. Выше уже упоминался вывод Сергия о том, что славянский перевод не был сделан непосредственно с Менология Василия<sup>15</sup>.

Во-вторых, верхняя хронологическая граница славянского перевода определяется древнейшими сохранившимися списками Пролога, которые датируются концом XII–началом XIII века [см.: СК XI–XIII, 177–178, № 162; СК XIV, 647, № д54–56]. Славянское название Пролога употреблено в записи на Пантелеймоновом евангелии [СК XI–XIII, 167, № 146], относимом палеографами к концу XII–началу XIII(?) века<sup>16</sup>. То же название читается в *Книге Паломник* Антония Новгородского, в которой автор описывает свое посещение Константинополя в 1200 году [Сергий 1997, 304, прим. 2; Давыдова 1999, 68–69]. Однако данное произведение известно в списках позднего времени (XVI–XVII вв.), которые „дают

<sup>15</sup> Противоположное мнение Е.Е. Голубинского [1901, 915–916] о том, что первоначальный славянский перевод был сделан сначала с Менология Василия, а впоследствии была дополнительно переведена редакция Ильи и Константина Мокисийского, не имеет под собой фактического основания. Указанная И.Д. Мансветовым [1878] связь византийского Синаксаря с Уставом Великой Церкви вполне может быть вторичной, обусловленной двумя последовательными византийскими переработками исходного Менология Василия.

<sup>16</sup> См. предложение датировать Пантелеймоново евангелие 1134–1155 годами [Столярова 1998, 148–163].

весьма гипотетическое представление о первоначальном тексте“ [Белоброва 1987, 39]. Более раннее свидетельство существования славянского Пролога предлагалось видеть в сохранившейся греческой описи 1143 года — в ней среди славянских книг афонского монастыря пресв. Богородицы Ксилургу значатся четыре списка Синаксаря [АМП; Сперанский 1923, 183, прим. 1; Давыдова 1999, 69–70]. Здесь следует учитывать, что греческий термин *Синаксарь* (греч. συναξαριον ‘сборник, или собрание чтений’) был многозначным и обозначал также Типикон [Давыдова, Черторицкая 1993]. О Типиконе же известно, что его славянский перевод был сделан еще при жизни Феодосия Печерского (скончался 3 мая 1074 г.), а древнейший славянский список датируется концом XI–началом XII века [СК XI–XIII, 88–89, № 50]. С другой стороны, византийский прототип Пролога стал называться Синаксарем лишь в XII–XIII веках — к этому времени относятся наиболее ранние из сохранившихся греческих рукописей этого типа с таким названием [Давыдова 1998, 206]. В своей совокупности эти данные говорят о том, что в греческой описи 1143 года обозначены славянские списки скорее Устава, чем Пролога.

В-третьих, если Менологий Василия действительно был альтернативой опальной метафрастовской Минее, то выбор первого (в редакции Ильи и Константина Мокисийского) для перевода на славянский язык становится понятным. Однако Менологий Василия был единственным официальным константинопольским синаксарем лишь до реабилитации Симеона Метафраста и его Минеи, а событие это, как мы видели, следует датировать рубежом XI и XII веков. Следовательно, выбор литургического четьего сборника для славянского перевода был сделан, вероятнее всего, до начала XII века. Этот вывод хорошо согласуется с мнением специалистов о том, что славянский Пролог возник не позже начала XII века. Кроме того, это отчасти объясняет, почему в раннеславянской рукописной традиции мы находим переводы лишь отдельных метафраз, но не полной метафрастовской Минеи четьей [Сперанский 1904; Иванова 2003а; ср.: Кенанов 1997; Кенанов 1999].

В-четвертых, южнославянское (в частности, болгарское) происхождение Пролога вряд ли можно признать вероятным. Как известно, в конце XI–начале XII века и позже (по крайней мере до середины столетия) политическая ситуация на Балканах была неблагоприятной даже для простой переписки славянских рукописей [см.: Турилов 2000б], не го-

воря уже о таких крупных творческих проектах как перевод греческого Синаксаря. Кроме того, не очень реалистичным кажется предположение о том, что южные славяне выбрали для перевода одну из редакций Менология Василия II — императора, получившего за свою жестокость в войне с болгарами прозвище Болгаробойца. Они вполне могли предпочесть Петров синаксарь, который в Византии имел довольно широкое распространение — на него были ориентированы по крайней мере некоторые из студийских служебных миней. Восточных же славян личность Василия II не только устраивала, но даже была предпочтительной, ведь принцесса Анна, сестра императора, была женой князя Владимира, крестившего Киевскую Русь, и сам князь при крещении принял имя Василия в честь византийского императора.

Таким образом, следует согласиться с мнением Е.А. Фет о том, что „перевод Синаксаря, даже если он был выполнен в Константинополе, предназначался для надобностей именно русской церкви“ [Фет 1987, 377]. В пользу гипотезы о восточнославянском происхождении (или по крайней мере функциональной приуроченности) Пролога можно привести следующие аргументы:

1. Древнейшие из известных сегодня списков Славянского синаксаря представлены не южно-, а восточнославянскими рукописями конца XII—начала XIII века<sup>17</sup>.

2. Языковые особенности Пролога, в частности, единственного относительно полного списка древнейшего времени (Софийского пролога конца XII—начала XIII в.), указывают на участие в создании славянской версии памятника восточнославянских книжников<sup>18</sup>. Следует обратить особое внимание на то, что в языковом отношении славянский Пролог неоднороден — в нем давно замечены чередующиеся лексические пласты [Сперанский 1923, 188; Желязкова 1998, 77; Прокопенко 2008, 41–43], однако местонахождение текстовых швов до сих пор не установлено.

3. Восточнославянские памяти и соответствующие им оригинальные тексты, вероятно, не восходят к первоначальному славянскому переводу

---

<sup>17</sup> В литературе отмечен также новгородский список 1227 года из собрания И.В. Паузе (Баузе), сгоревший во время московского пожара 1812 года [Сергий 1997, 304; Жуковская 1987, 34]. Однако этот пролог, разделенный, как предполагается, на сентябрьскую и мартовскую половины года, мог относиться не к Славянскому синаксарю, а к одной из последующих русских редакций.

<sup>18</sup> См. попытку оспорить это положение [Станков 1997; Желязкова 1998].

Пролога [Павлова 1991; Павлова 1993]. Тем не менее в списках наиболее архаичной редакции они составляют более значительный и более устойчивый слой по сравнению с болгарскими и сербскими памятями, и это несмотря на преобладание в данной редакции именно южнославянских рукописей. Однако это может объясняться не только восточнославянским происхождением Пролога, но также стабильным международным положением и соответствующим престижем Киевского государства непосредственно после выполнения перевода, что контрастировало с зависимым положением болгар и сербов. Поэтому восточнославянские памятники вводились в списки Пролога не только в Киевской Руси, но и — с начала XIII века — на славянском юге [ср.: Мошин 1963, 80]. Следовательно, наличие таких памятников в южнославянских рукописях не обязательно говорит о том, что последние списаны с восточнославянских оригиналов [ср.: Павлова 2008, 31].

4. Некоторые (если не все) южнославянские списки Пролога содержат переводные статьи, представляющие специфически византийский (в отдельных случаях — антиболгарский) взгляд на исторические события. Несомненно, этот взгляд был бы сглажен, если бы перевод был выполнен или по крайней мере отредактирован в Болгарии [Конески 1977, 14].

5. Миграция списков Пролога из Киевской Руси на Балканы засвидетельствована южнославянскими рукописями, переписанными с древнерусских оригиналов [ср.: Miklas 1988, 459–460]: таков, например, македонский Станиславов пролог 1330 года, в котором заметно восточнославянское влияние [Црвенковска 2004; Трајкова 2002, 14–19; Трајкова 2005]. О передвижении списков Пролога в обратном направлении ничего определенного неизвестно.

6. Как было показано выше, датировка первоначального славянского перевода Пролога (не позднее начала XII в.) делает наиболее вероятной гипотезу о его восточнославянском происхождении ввиду неблагоприятной политической обстановки на Балканах и отсутствием условий, необходимых для осуществления крупных переводческих проектов.

7. Выбор для славянского перевода именно Менология Василия тоже, как мы видели, говорит в пользу мнения о восточнославянском происхождении Пролога.

8. Вопрос о месте и времени возникновения Пролога должен рассматриваться не изолированно, а в связи с генезисом ежедневного славянского богослужения монастырского типа. Исследование дошедших до нас церковнославянских литургических рукописей XI–XIII веков показало, что в этот период ежедневное монастырское богослужение существовало в Древней Руси (где оно абсолютно преобладало над иными литургическими типами), Сербии (где оно также явно доминировало), Западной Болгарии (где равноправно сосуществовало с богослужением соборно-приходского типа), и, очевидно, на Афоне (где должно было быть единственной формой литургической практики). Примечательно, что сохранившиеся рукописи восточноболгарского происхождения указывают на существование лишь праздничного соборно-приходского богослужения и не содержат следов ежедневной монастырской литургической практики на славянском языке [см.: Темчин 1999в]. Если же в XI–XIII веках в Восточной Болгарии отсутствовало ежедневное монастырское богослужение, то и такая литургическая книга как Пролог была там излишней.

Я уверен в том, что введение новых типов богослужения не могло осуществляться по инициативе отдельных монастырей или книжных центров, а должно было получить поддержку на государственном уровне со стороны светской и/или церковной администрации, прежде всего в виде соответствующих материальных средств на проведение литургической реформы — розыск необходимых греческих оригиналов и перевод на славянский язык многочисленных (и объемных) богослужебных книг с последующим тиражированием новопереведенных текстов. Так, перевод литургических книг, необходимых для первоначального славянского богослужения миссионерского типа [Темчин 1999г], был выполнен под руководством Константина и Мефодия при поддержке славянских князей и папского престола (примечательно, что утрата этой поддержки в 885 г. оказалась роковой даже для простого *воспроизведения* славянского богослужения в Паннонии). Замена кирилло-мефодиевской литургической практики на праздничное соборно-приходское богослужение на славянском языке была произведена в Болгарии по заказу Бориса и Симеона, финансировавших эту книжно-литургическую реформу<sup>19</sup>. Введение Иерусалимского устава вместо Студийского началось в кон-

---

<sup>19</sup> О некоторых деталях этой реформы см. [Темчин 1999б].

це первой четверти XIV века по инициативе сербской иерархии: в 1319 году был переписан так называемый Никодимов типик, текст которого представлял собой новый перевод с греческого, выполненный по заказу и при непосредственном участии архиепископа Никодима [Трифуновић 2004–2007]. Успешному распространению этой реформы на православные славянские страны, несомненно, способствовала активная поддержка со стороны болгарского патриарха Евфимия и митрополита Киевского и всея Руси Киприана.

Аналогичным образом, введение славянского богослужения монастырского типа по Студийскому уставу также должно было производиться при официальной и финансовой поддержке светских и/или церковных властей. Его введение в Киево-Печерском монастыре Феодосием Печерским хорошо известно. „Уже вскоре после 1062 г., когда Феодосий стал игуменом Печерского монастыря, Ефрем Каженик из Киево-Печерского монастыря подготовил в Константинополе комплект богослужебных книг из монастыря патриарха Алексия, необходимый для перевода и последующей организации богослужения монастырского типа, а также устройства монашеской жизни в Печерском монастыре. При участии игумена Варлаама из монастыря великомученика Димитрия, который ранее был игуменом Печерского монастыря, подготовленные книги были доставлены в Киев (вероятно, до 1067 г.), где еще при жизни преподобного Феодосия Печерского († 3 мая 1074 г.) был осуществлен их перевод“ [Пентковский 1999, 113]. Об этой литургической реформе ясно свидетельствуют восточнославянские рукописи монастырского типа, хронологически близкие к указанным событиям: служебные минеи XI и XI/XII веков (в том числе Новгородские минеи 1095–1097 гг.), Типографский список Студийского устава конца XI–начала XII века, полноапракосное Мстиславово евангелие до 1117 года, Юрьевское евангелие 1119–1128 годов [см.: Темчин 2004, 71–80]. Именно в этом контексте естественнее всего рассматривать возникновение Пролога, появившегося не позже начала XII века и связанного с ежедневным монастырским богослужением. Появление перечисленных выше книг данного литургического типа логично связывать со Студийско-Алексиевским уставом, составленным в Константинополе в 1034–1043 годах и введенным в Киево-Печерском монастыре в 1068–1074 годах [Пентковский 2001].

Что же касается места возникновения Пролога, то он должен был появиться там же, где переводились и иные богослужебные книги монастырского типа, такие как Студийский устав или годовой комплект служебных Миней. Можно исходить из посылки, что материальные средства, которые выделялись светскими и/или церковными властями Киевской Руси для таких крупномасштабных славянских переводческих проектов, были более доступными в Киеве, чем в Константинополе или на Афоне.

Восточнославянское происхождение Пролога не отрицает, а, наоборот, предполагает включение в него отдельных болгарских статей, возникших в предшествовавшую эпоху. Но это, вероятнее всего, были тексты, созданные в Болгарии не для ежедневного монастырского, а для праздничного соборно-приходского богослужения. Кстати, нельзя исключать возможность того, что в создании восточнославянского комплекса литургических книг для ежедневного богослужения монастырского типа принимали участие также южнославянские книжники, покинувшие в XI–XII веках беспокойные Балканы [Алексеев 1996, 295; Турилов 2000б, 140].

В палеославистике утвердилось мнение, согласно которому славянское название Пролога возникло в результате недоразумения. Предполагается, что греческое слово *πρόλογος* ('предисловие, вступление'), которым было надписано предисловие к Синаксарю Константина Мокисийского, было по ошибке принято славянскими переводчиками за название всей книги. В результате церковнославянский календарный сборник кратких житий (перевод византийского Синаксаря), получил греческое по происхождению название *Пролог*, которое в самой греческой традиции в подобном значении никогда не употреблялось, а обозначало лишь любое предисловие (введение) к любому тексту.

Это мнение восходит еще к И.И. Срезневскому, который при обсуждении вариантов заглавия в разных списках Пролога вскользь отметил, что здесь „слово *пролог* принято за название книги“ [Срезневский 1864, 104]. Последующие исследователи развили эту мысль. Н.И. Петров высказался определеннее: „Наш славяно-русский Пролог несомненно обязан своим происхождением греческим источникам, как это показывает и самое название *пролог*, от греческого *πρόλογος*, означающего введение к книге и принятого за название самой книги“ [Петров 1875, апрель, 39].

Н.А. Владимирский еще более подробно прокомментировал „не особенно удачное“ наименование Пролога: „Название памятника (πρόλογος — предисловие) не соответствует его содержанию. Настоящее название его — Синаксарь; это название родовое (синаксарь — сборник), но оно было усвоено в византийской литературе за теми сборниками, которые содержали в себе краткие сведения о жизни мучеников и угодников церкви. В начале некоторых синаксарей помещалось предисловие, приписываемое какому-то Константину, митрополиту Мокийскому. Заглавие этого предисловия *Пролог* и было сочтено у нас за название книги“ [Владимирский 1875, 851–852]. Наконец, Сергей сопроводил свой трехтомный труд терминологическим пояснением: „Пролог — слово греческое и значит предисловие (Πρόλογος). Так называется у нас книга, содержащая сокращенные сказания о святых и праздниках, но более пространные, нежели в исторических святцах, расположенные также по дням года. <...> Название сей книги прологом в России произошло, по всей вероятности, от того, что греческий синаксарь, который переведен был на славянский язык, имел предисловие (пролог), которое предшествовало синаксарю; от этого оглавления и получила название у славян вся книга“ [Сергий 1997, 5–6 (ср.: 295, прим. 3)]. Авторитет Сергея надолго закрепил в науке мнение о том, что славянское название Пролога возникло в результате недоразумения.

На первый взгляд, в пользу такого объяснения говорит тот факт, что слав. **прологъ** действительно могло употребляться в значении греч. πρόλογος ‘предисловие’, ср.: **прологъ рекше предсловіе** (Кормчая Балашева, XVI в.) [СРЯ, т. 20, с. 161 (статья **прологъ**, значение 2)], причем самые ранние примеры такого употребления датируются XIII–XIV веками [SJS, t. 3, s. 358]. Тем не менее принятие изложенной выше гипотезы сопряжено со значительными трудностями. Во-первых, опубликованное греческое предисловие к Синаксарю [Сергий 1997, 293–294] имеет заглавие Ὑπόθεσις ἄριστο τῆς δὲ τῆς βίβλου, которое не содержит слова πρόλογος, необходимого для изложенного выше построения. Во-вторых, если все же предположить, что в некоторых греческих списках предисловие к Синаксарю могло быть озаглавлено словом πρόλογος, то непонятно, почему славянские переводчики, успешно справившиеся с переводом византийского Синаксаря и употребившие при этом лишь 2,8% слов гре-

ческого и латинского происхождения<sup>20</sup>, предпочли оставить без перевода (в форме **прологъ**) первое слово текста, прозрачное по внутренней форме и ясное по смыслу. В-третьих, если переводчики ошибочно приняли заголовок предисловия за название всей книги, то почему последующие переписчики не исправили явной ошибки? В-четвертых, почему подобные ошибки не возникали в отношении переводных предисловий к иным книгам [Трифуновић 1990, 282: Предисловије], в том числе литургическим? В-пятых, если бы переводчики допустили ошибку, а последующие переписчики не исправили ее, то все это говорило бы об их крайнем невежестве, абсолютном незнании греческого языка и непонимании византийской книжной культуры (где, как мы видели, предисловия функционировали довольно автономно), в то время как результаты специальных исследований показывают, что знание греческого в Киевской Руси хоть и не было широко распространенным явлением, но все же не было и безнадежно плохим [см.: Franklin 1992]. В-шестых, данные рукописей говорят о том, что если славянская традиция перенимала греческие названия богослужебных книг, то раньше или позже наряду с ними начинали функционировать параллельные славянские калькирующие термины (последние иногда возникали даже раньше заимствований), ср.: Псалтырь и Песнивец, Евангелие и Благовествование, Праксапостол и Деяния Апостол (Апостольская деяния), Октоих и Осмогласник, Триодь и Трипеснец, Минея и Месячник, Пентикостарь и Пятьдесятница, Орологион и Часослов, Анфологион и Цветословие, Евхологий и Молитвословие (Молитвословец), Литургикон и Служебник, Менологий и Месяцеслов, Панегирик и Торжественник, Синасарь и Соборник, Типикон и Устав<sup>21</sup>. Если славянские книжники действительно считали термин *Пролог* греческим обозначением богослужебной книги, то почему наряду с ним не возникло соответствующее калькирующее название? Ведь в иных своих значениях греч. *πρόλογος* успешно калькировалось по-славянски, ср. **прогласъ** (в том числе в списках знаменитого Прогласа Константина) [SJS, t. 3, s. 344] и **прѣдъсловіе** (первая фиксация — в Галицком евангелии 1144 г.) [Срезневский 1989, т. 2/2, с. 1639; SJS, t. 3, s. 431; СРЯ, т. 18, с. 209].

<sup>20</sup> В основном это устоявшиеся церковно-христианские и административно-политические термины, а также названия бытовых реалий [см.: Желязкова 1998, 77].

<sup>21</sup> Исключение составляют лишь названия гимнографических книг, содержащих однотипные песнопения типа Ирмологий, Кондакарь, Стихирарь, Параклитик и под.

Некоторые исследователи, видимо, ощущали неестественность гипотезы о происхождении славянского названия Пролога от греч. *πρόλογος* ‘предисловие’ в результате недоразумения. Так, Е.Е. Голубинский писал: „Каким образом случилось, что собранию сокращенных житий святых, которое у греков называется Синаксарем (*Συναξάριον*), дано у нас название Пролога, остается неизвестным и необъясненным. Полагают, что в греческом подлиннике Синаксаря, который впервые переведен был на славянский язык, было предисловие, надписанное, как по-гречески предисловие, — *πρόλογος*, и что это надписание предисловия принято было за название самой книги (которая и была таким образом названа по-славянски Прологом). Может быть, это и так; однако, подобное странное и единственное в своем роде недоразумение нам представляется очень сомнительным, и мы подозреваем, что наше название Синаксаря взято из неписьменного, живого греческого языка, в котором Синаксарь мог называться Прологом в смысле чтения, так как слово *πρόλογος*, кроме своего указанного значения, могло употребляться еще в значении чтения (именно чтения перед кем-нибудь, в слух кого-нибудь, немецк. *Vorlesung, Vortrag*), а пролог читался за богослужением“ [Голубинский 1901, 914–915]. Однако греч. *πρόλογος* имело значение не ‘чтение перед кем-либо (т.е. публичное чтение)’, как предполагал Е.Е. Голубинский, а ‘чтение перед чем-либо (т.е. вступление, введение, предисловие)’. Обсуждая богослужение II века, а именно чтение мученических актов на гробах мучеников в день памяти последних, М.С. Скабалланович отметил, что впоследствии такие тексты мучений стали называться терминами *прологи* (вступительные к богослужению чтения) и *синаксари* (чтения на торжественных собраниях) [Скабалланович 1995, 68–69 (первой пагинации)]. Наконец, в статье 1993 года С.А. Давыдова и Т.В. Черторицкая решительно отбросили традиционное объяснение: „Новый термин *пролог*, введенный для обозначения целой книги определенного состава и содержания, — не ошибка и не случайность, а сознательная позиция хорошо образованного книжника (переписчика, составителя, редактора, главы скриптория, церковного иерарха...), стремящегося к четкости типологических определений культовых книг“ [Давыдова, Черторицкая 1993, 157]. Но на чем именно основана эта сознательная позиция образованного книжника?

Еще в начале XX века перед палеославистами открылась до сих пор не использованная возможность избежать указанных выше трудностей и предложить иное объяснение происхождения славянского названия Пролога. Выше уже упоминалось о том, что византийский прототип этого славянского сборника стал называться Синаксарем лишь в XII–XIII веках. Во время осуществления славянского перевода этой богослужебной книги (не позже начала XII в.) она имела, вероятно, иное греческое название.

Исследуя уставную регламентацию чтений в византийской литургической традиции, В.П. Виноградов установил, что некоторые (не все) греческие списки Типикона называют календарный сборник житий словосочетанием ἡ προκειμένη βίβλος (западный Бовенский типикон) или τὸ προκειμένον βιβλίον (Евергетидский типикон) в смысле ‘чередная (досл. предлежащая) книга’, а краткое (проложное) житие или историческое сказание определяется как ὁ προκειμένος λόγος ‘чередное (досл. предлежащее) сказание’ (Иерусалимский устав) [Виноградов 1914, 295 (прим. 4), 304]. По мнению ученого, приведенные выше термины стоят в непосредственной связи с так называемым Многоглавом — дометафрастовским византийским четвым сборником, который содержал краткие и простые по стилю мучения древних мучеников и состоял из двенадцати книг (разделов, глав), в которых мучения были расположены, очевидно, по порядку месяцев и дней [Виноградов 1914, 295, прим. 4]. Разделением на главы (в соответствии с числом месяцев) и объясняется указанное название сборника, который, согласно предположению В.П. Виноградова, мог быть составлен еще Евсевием Кесарийским. То же самое деление на месяцы обусловило появление греческого названия Минеи четвией (греч. μηνῶν ‘Минея’ от μῆν ‘месяц’), имеющей, как мы увидим, непосредственное отношение к Многоглаву. Вероятно, именно эту богослужебную книгу имел в виду Феодор Студит (759–826) в своем послании к Платону: „Довелось мне видеть многие мучения, в 12 томах записанные“<sup>22</sup>.

В специальной литературе по византинистике можно встретить утверждение о том, что это Симеон Метафраст расположил в календарном порядке византийские жития святых. Однако сохранившиеся источники говорят о том, что он перерабатывал текст Многоглава, в котором му-

<sup>22</sup> См. соответствующий греческий текст [PG, t. 99, col. 912].

чения святых мучеников уже были распределены по месяцам и дням, добавляя при этом жития иных святых (не мучеников), почерпнутые из других источников, в частности, хронографов. Вполне вероятно, что тот же Многоглав (наряду с его метафрастовской переработкой?) был положен в основу васильевского Менология, который, как известно, из всех категорий святых также предпочитает мучеников [Сергий 1997, 281].

Предложенная В.П. Виноградовым идентификация сборника, скрывающегося под определениями ἡ προκειμένη βίβλος и τὸ προκειμένον βιβλίον, с дометафрастовским Многоглавом основана на том, что в грузинской традиции последний сборник был известен также под названием Кимен, от греч. ὁ κείμενος ‘лежащий’ (ср. новогреч. κείμενο ‘текст’) [Кекелидзе 1912, 333, 340–341, 343, 346]. Чтобы объяснить формальную разницу указанных терминов, исследователь реконструировал источник грузинского названия Кимен — греческое сочетание \*τὸ κείμενον βιβλίον, которое, согласно В.П. Виноградову, могло обозначать книгу для чередного чтения за богослужением, и объяснил его внутреннюю форму: „лежащая книга, т.е. постоянно на глазах лежащая, как постоянно необходимая для употребления“ [Виноградов 1914, 296 (в прим.)].

Связь грузинского названия *Кимен* с греческими обозначениями ἡ προκειμένη βίβλος и τὸ προκειμένον βιβλίον не вызывает сомнений ввиду близости формы и идентичности содержания. При этом грузинский термин должен быть признан вторичным (производным от греческих наименований) и, очевидно, позднейшим. При этом более реалистичным следует признать объяснение К. Кекелидзе, согласно которому в памятниках древнегрузинской письменности термином *Кимен* обозначался не только дометафрастовский Многоглав, но и текст Священного Писания без толкований к нему, подобно тому как византийские юристы-комментаторы греческим термином κείμενον называли подлинный текст закона в отличие от текста объяснений и толкований к нему, которые обозначались как σχόλια [Кекелидзе 1910, 183]. Какова же связь между Многоглавом, с одной стороны, и некомментируемым текстом Священного Писания?

В поисках ответа на этот вопрос стоит обратить внимание на то, как была организована работа Симеона Метафраста по редактированию старых житий. По сообщению Михаила Пселла, в ней принимала участие большая группа книжников, справщиков и каллиграфов. Одни писцы за-

писывали текст под диктовку Симеона, другие переписывали его набело, третьи просматривали написанное, исправляя ошибки. Руководивший всем процессом Симеон был слишком занят, чтобы самому просматривать запись продиктованных им сказаний. Вот как представлял себе эту ситуацию В.Г. Васильевский: „Симеон даже не писал заново своих статей, а диктовал со старыми подлинниками в руках, сделав, все-таки нужно думать, некоторые предварительные в них заметки о том, что подлежало опущению, а что исправлению“ [Васильевский 1880, 392]. Если Симеон действительно делал на полях старых рукописей свои пометы, то его работа очень напоминала комментаторскую. Но даже если процесс был организован иначе, все равно стилистическая переделка старых текстов могла ассоциироваться с комментированием. На это указывает тот факт, что симеоновская редакция житийных текстов получила название μεταφρασις, что значит одновременно ‘перевод’ и ‘толкование’. Поэтому-то старый, нереформированный Многоглав и мог быть назван греческим юридическим термином κείμενον в противопоставление к его более поздним переработкам, которые при этом ассоциировались с комментариями (σχόλια). Все это дает нам основание считать, что Многоглав мог быть назван греческим термином κείμενον (что нашло отражение в грузинской традиции) лишь после того, как этот памятник был переработан Симеоном Метафрастом. Все сомнения на этот счет развеивает Михаил Пселл, который в своем Похвальном слове Симеону Метафрасту неоднократно называет старые, дометафрастовские тексты, переработанные Симеоном, термином ὑποκείμενον ‘*досл.* лежащий внизу, под чем-либо, т.е. оригинал, протограф, архетип’ [PG, t. 114, col. 193, 196, 197]. Таким образом, засвидетельствованные обозначения дометафрастовского Многоглава можно расположить в хронологической последовательности их возникновения: ἡ προκειμένη βίβλος и τὸ προκειμένον βιβλίον (греческие списки Типикона) → κείμενον (сохранилось в грузинской традиции) → ὑποκείμενον (Михаил Пселл). Несомненно, эволюция термина облегчалась звуковым подобием исходного названия Многоглава и его вторичных наименований.

Итак, исконными греческими названиями дометафрастовского Многоглава следует признать выражения ἡ προκειμένη βίβλος и τὸ προκειμένον βιβλίον (в дальнейшем в целях экономии места будет употребляться лишь первое сочетание). Именно их архаичностью объясня-

ется тот факт, что они встречаются в греческих списках *разных* Типиконов, как западных (Бовенский типикон), так и восточных (Евергетидский и Иерусалимский типиконы). Многоглав вышел за пределы византийской книжности: он был переведен на грузинский язык (впоследствии этот перевод носил греческое по происхождению название *Кимен*) и, по всей вероятности, на славянский<sup>23</sup>. Наряду с иными источниками Многоглав использовался Симеоном Метафрастом при подготовке Минеи четвѣй и составителями васильевского Менология, который стал родоначальником византийского Синаксаря и прототипом славянского Пролога.

Если принять предположение о том, что Многоглав восходит в своей основе к сочинениям Евсевия Кесарийского (260/265–338/339), то связь этого сборника с раннехристианской традицией станет более чем вероятной. Таким образом, первоначальная основа Многоглава вполне может восходить к тем временам, когда собрания на гробах святых мучеников и чтение там кратких текстов мучений могли предшествовать церковной службе. Именно эту ситуацию имел в виду М.С. Скабалланович, когда говорил о различении понятий *пролог* (вступительное к богослужению чтение) и *синаксарь* (чтение на торжественном собрании).

Если собрание на гробе мученика действительно предшествовало церковной службе, то краткий текст мучения, читаемый на гробе, мог восприниматься в качестве своеобразного введения к церковной службе. В этом случае краткое мучение вполне могло быть обозначено как термином *πρόλογος* ‘вступление, предисловие’, так и сочетанием *ὁ προεξιμένους λόγος* ‘предшествующее (*досл.* подлежащее) сказание’ (хотя реально засвидетельствовано лишь последнее). Оба названия могли быть синонимичными. О правдоподобности этого теоретического предположения говорит тот факт, что греческим термином *πρόλογος* обозначалась также *литургия оглашенных* — первая часть церковной службы [Веру́ότης 1995, 186] (восходящая своими корнями к иудейскому синагогальному собранию), которая воспринималась как своего рода вступление к последующей *литургии верных*, на которую оглашенные уже не допускались.

Предполагаемая синонимия распространялась также на обозначения *прокимна*, т.е. краткого литургического текста, который представля-

<sup>23</sup> Многоглав может лежать в основе славянской домакариевской Минеи четвѣй, которая отражает дометафрастовскую житийную редакцию [см.: Сперанский 1896; Сперанский 1901; Афиногенов 2006].

ет собой стих из Псалтыри и поется во время церковной службы перед чтением из Ветхого или Нового Завета. Прокимен мог называться двумя греческими терминами — *προκειμένον* и *πρόλογος*. Такая синонимия не должна удивлять, поскольку прокимен действительно является своеобразным литургическим вступлением (введением) к последующему чтению из Священного Писания. Интересно, что синонимия указанных греческих терминов в значении ‘прокимен (псалтырный стих)’ засвидетельствована славянскими текстами. Так, слово **прологось**, *haxax legomenon* глаголического Синайского требника XI века (л. 5а 13), употреблен в смысле ‘прокимен’ [СС, 52], хотя в иных местах та же рукопись использует более привычное обозначение **прокимень**. Причем это не единственный случай, когда синонимия греческих литургических терминов отражается в славянских рукописях, ср. слово **просфора** (от греч. *προσφορά* ‘просфора; *досл.* приношение’), дважды употребленное в кириллической Супрасльской рукописи XI века в соответствии с греч. *εὐλογία* ‘благословение; просфора’ [СС, 525].

Казалось бы, синонимия греческих терминов *πρόλογος* и *ὁ προκειμένος λόγος* (*προκειμένον*) в значениях ‘краткий текст мучения’ и ‘прокимен (псалтырный стих)’ дает нам ключ к объяснению происхождения славянского названия Пролога. Стоит только предположить, что славянским книжникам был известен греческий термин *πρόλογος* в его архаичном значении ‘краткий текст мучения’, и отсюда будет уже рукой подать до искомой семантики ‘календарный сборник кратких житий’, которая в точности соответствует смыслу славянского названия Пролога. Однако, к сожалению, сделать этого нельзя по следующим причинам. Во-первых, термин *πρόλογος* в значении ‘краткий текст мучения’ реально, кажется, не зафиксирован<sup>24</sup>. Он может лишь предполагаться как возможный синоним к действительно засвидетельствованному обозначению *ὁ προκειμένος λόγος* ‘краткое (проложное) сказание’, которое, в свою очередь, проливает свет на происхождение архаичного названия Многоглава — *ἡ προκειμένη βίβλος*. Во-вторых, если даже предположить, что славянское название Пролога восходит к гипотетическому *πρόλογος* ‘краткий текст мучения’, то непонятно, почему наряду с ним не возник калькирующий славянский термин, которого мы вправе ожидать.

<sup>24</sup> Ср. высказывание Р. Павловой: „Значение жития для слова *πρόλογος* в известных мне лексико-графических источниках не указано“ [Павлова 2008, 60, прим. 181].

Чтобы продвинуться дальше, нужно четко отделить факты от предположений, в том числе вполне правдоподобных. Какими же реальными фактами мы располагаем? Можно с уверенностью утверждать, что славянским книжникам была известна синонимичность греческих терминов *πρόλογος* и *προκειμένον* в значении ‘прокимен (псалтырный стих)’. Однако в отношении семантики ‘краткий текст мучения’ того же самого сказать нельзя. Если даже греч. *πρόλογος* в значении ‘краткий текст мучения’ действительно существовало (а доказательств этому у нас нет), то оно могло функционировать лишь в очень раннее время и неминуемо должно было выйти из употребления после того, как собрания на гробах мучеников перестали практиковаться, а краткие тексты мучений были внесены в церковную службу. Одновременно должно было произойти переосмысление сочетания *ἡ προκειμένη βίβλος* ‘предшествующая книга (т.е. книга чтений, предшествующих церковной службе)’, которое после указанной литургической реформы должно было толковаться по-новому как ‘наличная книга (чередных чтений)’<sup>25</sup>. Данная реинтерпретация была возможна потому, что исходный греческий глагол *πρόκειμαι* означал одновременно и ‘предшествовать’, и ‘быть в наличии’ [Дворецкий 1958, т. 2, с. 1386].

Мы имеем хорошо засвидетельствованный термин *ἡ προκειμένη βίβλος*, который некогда употреблялся для обозначения Многоглава — дометафрастовского календарного сборника кратких мучений. Поскольку Менологий Василия, основанный на Многоглаве, тоже был календарным сборником кратких житий преимущественно мучеников, указанное греческое сочетание вполне могло относиться и к нему. Иными словами, название *ἡ προκειμένη βίβλος* было, вероятно, родовым и применялось для обозначения разных вариантов византийского календарного сборника кратких житий (мучеников). В связи с этим славянское название Пролога следует считать не греческим заимствованием, как предполагалось до сих пор, а славянским словом — калькой указанного греческого сочетания, поскольку по своему морфологическому строению лексема **про-логъ** точно соответствует внутренней форме греческого образца *προ-κειμένη* (*βίβλος*), а их семантика оказывается абсолютно идентичной. Более того, слав. **прологъ** не менее точно соответствует греческому термину *ὁ προκειμένου λόγος* ‘краткое (проложное) сказание’, чем

<sup>25</sup> Это новое значение и было уловлено В.П. Виноградовым.

и объясняется тот факт, что славянское слово обозначает одновременно и краткое (проложное) житие, и весь сборник подобных житийных текстов<sup>26</sup>.

Греческий префикс *προ-* действительно мог передаваться при помощи славянской приставки **про-**, ср. (далее приводятся лишь славянские лексемы, имеющие однозначные греческие соответствия)<sup>27</sup>: слав. **проводити** ~ греч. *προτέμνω* ‘проводить/сопровождать’, **прогласити** ~ греч. *προαναφωνέω* ‘предсказать’, **прозорливъ** ~ греч. *προορατικός* ‘прозорливый’, **промыслъ** и **промышление** ~ греч. *πρόνοια* ‘провидение; забота, попечение’, **проебразование** ~ греч. *προοίμιον* ‘вступление; начало’, **прорещи**, **прорицати** и **пророчествовати** ~ греч. *προφητεύω* ‘пророчествовать, прорицать’, **проречение**, **прорицание** и **пророчество** ~ греч. *προφητεία* ‘пророчество’, **проувѣдѣти** ~ греч. *προυγινώσκω* ‘предугадывать, провидеть’, **прошивати са** ~ греч. *προβάλλω* ‘распуस्कаться, выпускать почки’. Формант **-лог-** является вторичным вариантом корня \**leg-*, представленного в **лежати** ‘лежать’ (~ греч. *καίμαι* ‘то же’) и **лещи** ‘лечь’, ср. этимологию русск. *лог* ‘долина, овраг’ и однокоренных приставочных образований [Фасмер 1986–1987, т. 2, с. 509; ЭССЯ, т. 15, с. 248–250], а также соответствие слав. **по-лож-енъ** ~ греч. *ἀπο-καίμ-ενος* [СС, 472]. Иными словами, по своей морфологической структуре и словообразовательному типу слав. **прологъ** является полной аналогией лексеме **пророкъ**, представляющей собой кальку с греч. *προφήτης* (от глагола *πρό-φημι* ‘пред-сказать’).

Сами славянские книжники, видимо, воспринимали название Пролога именно как славянское образование. Об этом может говорить появление (в XV–XVII вв.) альтернативных вариантов **прилогъ** и **прѣлогъ**, с иными славянскими приставками [Давыдова 1999, 69, прим. 67; СРЯ, т. 18, с. 262], что, несомненно, объясняется вторичной ассоциацией наименования сборника с лексемами **прилогъ** ‘прибавление, добавление; пример, образец’ и **прѣлогъ** ‘изменение; стремление, устремление’ [Срезневский 1989, т. 2/2, с. 1423; СРЯ, т. 18, с. 261–262; т. 19, с. 204]. Таким образом, славянские книжники позднего средневековья воспринимали Пролог в качестве дополнительной (необязательной за богослу-

<sup>26</sup> Кстати, оба значения присущи также греческим терминам *μηνολόγιον* и *συναξάριον* [см.: Веруѳтис 1995, 151, 204–205].

<sup>27</sup> По данным словаря [СС].

жением) книги либо сборника, содержащего в себе примеры для подражания.

В более раннее время название Пролога тоже могло употребляться как славянское. Два южнославянских списка славянского Синаксаря конца XIII–первой половины XIV века (Белградский, № 27 и Погодинский, № 58), содержащие древнейшие случаи применения по отношению к Прологу названия *Синаксарь*, имеют заголовки **прологъ... рекше синазарь** и **синазарь... еже глаголетъ се прологъ** [Павлова 2008, 59]. Эти заглавия, фиксирующие синонимичность двух славянских лексем, содержат элементы **РЕКШЕ** и **ЕЖЕ ГЛАГОЛЕТЪ СЕ**, которые обычно соединяют греческие слова с их славянскими переводами либо эквивалентами. Поскольку слово **синазарь** является несомненным грецизмом, можно думать, что **прологъ** — это его собственно *славянское* соответствие.

И все же слав. **прологъ** как название богослужебного сборника является не исконно славянским образованием, а искусственной (книжной) калькой. Об этом однозначно свидетельствует тот факт, что потенциальная производящая основа (**пролежати**, **пролечи**) фиксируется в русско-церковнославянском языке очень поздно — лишь с XVI века [СРЯ, т. 20, с. 158], в то время как Пролог и его славянское название реально зафиксированы с конца XII–начала XIII века, а их происхождение относится ко времени до начала XII века.

В XII–XIII веках старый греческий термин ἡ προκειμένη βίβλος, обозначавший Многоглав и иные календарные сборники кратких текстов мучений, был вытеснен новым названием Συναξάριον, что отразилось и в славянской традиции — лексема **синаксарь** в значении ‘сборник кратких повествований о житиях святых’ фиксируется начиная с конца XIII века: в сербском белградском (№ 27) списке славянского Синаксаря конца XIII–первой половины XIV века и в древнерусской Устюжской кормчей конца XIII(?)–начала XIV века [Срезневский 1989, т. 3/1, с. 355; СРЯ, т. 24, с. 148].

Как название краткого жития и целого богослужебного сборника слав. **прологъ** лишь по случайному созвучию напоминает греч. πρόλογος, поэтому его следует решительно отделить от греческих заимствований последнего — **прологось** ‘прокимен (псалтырный стих)’ (Синайский требник, XI в.) и **прологъ** ‘предисловие’ (начиная с XIII–XIV вв.). Иными словами, у нас есть две формально похожие, но этимологи-

чески и семантически различные лексемы, которые следует считать омонимами: 1) греческая калька **прологъ** ‘Пролог (название книги); краткое (проложное) житие или сказание’<sup>28</sup>, происходящая от греческих выражений ἡ προχειμένη βίβλος и ὁ προχειμένος λόγος; 2) греческие заимствования **прологосъ** ‘прокимен’ и **прологъ** ‘предисловие’, восходящие ко греч. πρόλογος.

Теперь можно высказать некоторые соображения о месте и времени возникновения славянского названия Пролога. Переводчики византийского памятника предпочли метод калькирования потому, что не считали для себя приемлемым заимствование греческого литургического термина в его оригинальном виде. Мне кажется, что во время создания славянского перевода византийского Синаксаря (до начала XII в.) такой взгляд на вещи был более естественным в Киевской Руси, чем на славянских Балканах, где греческий язык был на слуху, а византийская книжная культура (и соответствующая терминология) была лучше известна. Если это действительно так, то славянское название Пролога может использоваться в качестве дополнительного (девятого) аргумента в пользу гипотезы о восточнославянском переводе византийского Синаксаря. Кстати, высказанное выше соображение хорошо согласуется с тем фактом, что слав. **прологъ** как название богослужбной книги употреблялось преимущественно (но не исключительно, как иногда утверждается) в Восточной Славии.

Подведем итог. Византийский прототип Пролога был создан, вероятно, на основе Многоглава — дометафрастовского календарного сборника, который содержал в себе краткие жития святых мучеников и восходил своими корнями к первым векам христианства. После IV века (точное время определить вряд ли возможно) данный сборник приобретает название ἡ προχειμένη βίβλος (τὸ προχειμένον βιβλίον) ‘докл. предлежащая книга’ в смысле ‘книга чтений, предшествующих церковной службе’. Это наименование было обусловлено тем, что памятник содержал краткие мученические акты, публичное чтение которых происходило на местах мучений святых, предшествуя церковной службе. После отмены специальных собраний на гробах святых мучеников и внесения текстов их мучений в церковную службу название книги было переосмыслено

<sup>28</sup> Славянское **прологъ** в значении ‘краткое (проложное) житие или сказание’ надежно засвидетельствовано сербскими списками Славянского синаксаря XIV века [Павлова 2008, 42].

и толковалось уже как ‘наличная книга (чередных чтений)’. После возникновения нескольких разновидностей данного памятника (Многоглав, Менологий Василия и др.) название функционировало как родовое, приложимое к каждой из них, но в дальнейшем подверглось новым трансформациям и переосмыслениям. К моменту перевода Менология Василия в редакции Ильи и Константина Мокисийского на славянский язык (до начала XII в.) родовое название ἡ προφητικὴ βίβλος перешло в славянскую традицию в форме книжной кальки **прологъ**, которая впоследствии также не избежала переосмыслений. Все вторичные реинтерпретации, происходившие как на греческой, так и на славянской почве, объясняются тем, что книжникам была уже непонятна внутренняя форма названия, возникшего еще в первые века христианства и объяснимого лишь в контексте соответствующих литургических реалий. В XII–XIII веках на византийский прототип Пролога начинает распространяться многозначный греческий термин *Синаксарь*, который быстро вытеснил старое византийское наименование памятника и проник в славянскую традицию.

Итак, происхождение славянского названия Пролога действительно долгое время было окутано пеленой недоразумения, но виноваты в этом не средневековые славянские книжники, как было принято считать, а ограниченность наших собственных представлений об истории византийских литургических книг.

**Интеллектуальное или философско-догматическое  
молчание Древней Руси?  
(по поводу книги Ф. Томсона *Рецепция византийской  
культуры в средневековой Руси*)**

**Francis J. Thomson**, *The Reception of the Byzantine Culture in Mediaeval Russia*. Aldershot–Brookfield USA–Singapore–Sydney: Ashgate, 1999 (Variorum Collected Studies Series), XXII+390 p. ISBN 0-86078-650-1.

Мысль изреченная есть ложь.  
Ф.И. Тютчев, *Silentium!*

Рассматриваемая книга представляет собой тематическую подборку статей профессора Антверпенского университета Ф. Томсона, уже опубликованных в разных изданиях с 1978 по 1995 год. Собранные в одном томе, они представляют общий итог почти двадцатилетней работы автора над указанной в заглавии темой.

Ф. Томсон является одним из наиболее известных западноевропейских славистов, изучающих церковнославянское рукописное наследие. Его работы вызывают широкий международный резонанс, порождая у специалистов противоречивые чувства — от безоговорочного одобрения до полнейшего неприятия — и тем самым провоцируя научную дискуссию и полемику.

Реакция на работы Ф. Томсона во многом обусловлена его своеобразным научным почерком. Во-первых, он изучает славянское рукописное наследие в основном не непосредственно по рукописям, как принято в палеославистике, а по вторичным источникам — печатным каталогам и описаниям рукописных собраний, изданиям церковнославянских тек-

стов и исследовательской литературе. Такой подход вызывает недоверие у традиционных рукописников и заставляет самого автора постоянно наращивать свой библиографический аппарат (в некоторых статьях он значительно превосходит по объему основной текст), что создает Ф. Томсону репутацию неутомимого читателя и знатока научной литературы. Во-вторых, исследователь стремится к панорамным обзорам и широким обобщениям, что делает его работы познавательными даже для тех специалистов, которые не разделяют научных позиций автора. В-третьих, ученый известен своим крайне критическим отношением не только к объекту исследования, но и к работам коллег, а также склонностью к резким формулировкам, способным вызвать негативную эмоциональную реакцию у читателей. Все это делает рассмотрение работ Ф. Томсона очень непростым делом, настраивая на их критическое прочтение.

Данная книга состоит из введения, семи статей, расположенных в хронологическом порядке их первоначальной публикации (первые три статьи были перенабраны специально для настоящего издания, остальные воспроизведены по старым макетам), и дополнений к этим статьям (*Addenda*), содержащих не только новейшую библиографию, но и важную дополнительную информацию. К изданию приложен сводный указатель названий литературных произведений и имен авторов и исследователей (*Index*).

В книге отсутствует сквозная пагинация: страницы начальной части издания (предисловие, благодарности, введение) получили римскую нумерацию, а страницы введения *дополнительно* пронумерованы арабскими цифрами (что привело к двойной пагинации этого раздела — римской и арабской); далее римскими цифрами (от I до VII) обозначены основные статьи сборника, внутри которых сохранена оригинальная пагинация, принятая при первой публикации; страницы разделов *Addenda* и *Index* имеют самостоятельную нумерацию арабскими цифрами.

Введение и дополнения к статьям написаны специально для данного сборника и ранее не публиковались. Читатель должен внимательно следить за дополнениями к опубликованным ранее статьям, поскольку информация и выводы, содержащиеся в *Addenda*, значительно (иногда до противоположности) корректируют основной текст работ. К разделу *Addenda* приложен список литературы (почти 500 позиций, которые в книге не пронумерованы), цитированной во введении и дополнениях к

статьям. Кроме того, каждая статья сопровождается отдельным списком литературы, поэтому трудно сказать, сколько всего библиографических позиций цитируется в книге (в предисловии указано, что личная картотека исследователя включает около 45.000 библиографических позиций). Как мы увидим, внушительная библиография не является исчерпывающей, поскольку в ней не указаны некоторые научные публикации, использованные Ф. Томсоном при подготовке данного издания.

Введение под заглавием *Интеллектуальное молчание Древней Руси: Предварительные замечания* (Intellectual Silence of Early Russia: Some Introductory Remarks, с. IX–XXII, либо с. 1–14) выполняет тройную функцию — представляет общие результаты наблюдений автора, дает представление о научной полемике, вызванной некоторыми из статей после их первой публикации, и смягчает наиболее резкие формулировки, встречающиеся в основном тексте хронологически наиболее ранних статей. Лейтмотивом всего сборника является тезис Г.В. Флоровского (1893–1979) о *древнерусском интеллектуальном молчании*, согласно которому в течение первых нескольких веков после принятия христианства на Руси не было богословов, а в сфере идей, как теологических, так и светских, не было создано ничего оригинального и выдающегося. Подчеркнув, что речь идет именно об интеллектуальном (не о художественно-творческом!) молчании, Ф. Томсон дает свой ответ на вопрос о причинах этого явления: из двух противоборствовавших направлений византийской культуры, которые автор определяет как *христианский ригоризм* и *христианский гуманизм*, на Русь перешло лишь первое, из-за чего восточными славянами не был усвоен догматическо-философский аспект христианской культуры, составлявший ее основное интеллектуальное содержание (с. XXI–XXII). В результате на Руси главное внимание уделялось ритуально-созерцательной стороне христианской традиции, что неизбежно вело к обскурантизму, преодоленному лишь Петром Первым (с. XVII). Согласно Ф. Томсону, именно незнакомство с античной и христианской философией явилось основной причиной многовекового интеллектуального молчания Древней Руси (с. XIII).

В то же время автор не задает вопроса о том, почему из Византии на Русь не перешел христианский гуманизм, предполагавший внимание к догматическо-философским проблемам и знакомство с античной традицией. Как известно, ответ на него содержится в работе В.М. Живова

[1995], к которой мы и отсылаем заинтересованного читателя. Кстати, эта публикация известна профессору Ф. Томсону, который дважды цитирует ее по частным вопросам, оставляя без внимания ее основной пафос.

Рассмотрим теперь более подробно собранные в книге статьи, обозначенные римскими цифрами от I до VII.

***I. Природа рецепции христианско-византийской культуры на Руси в X–XIII веках и ее значение для русской культуры*** (The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture).

Статья содержит обзор памятников византийской письменности, доступных древнерусским книжникам в церковнославянском переводе (независимо от места выполнения последнего). В основу работы положена идея о том, что набор функционировавших на Руси переводных византийских памятников является показательным для определения особенностей древнерусской рецепции византийской культуры (хотя сам факт перевода отдельного произведения ничего не говорит о рецепции последнего, см.: Введение, с. XIX).

Ввиду плохой сохранности восточнославянской книжности древнейшего периода автор, во-первых, расширяет хронологические границы своего обзора до X–XIV веков (I, с. 107, если это не опечатка, ведь в заглавии статьи указан период X–XIII вв.) и, во-вторых, учитывает церковнославянские переводные тексты, сохранившиеся в рукописях XV–XVI веков, но содержащие языковые признаки, указывающие на более раннее происхождение перевода. Дав краткий обзор библейских, апокрифических, гомилетических, агиографических, гимнографических, богословских, аскетических и иных византийских произведений, функционировавших в церковнославянских переводах в указанный период, Ф. Томсон документально подтвердил мнение Г.П. Федотова (1886–1951) о том, что по своему объему и содержанию корпус средневековых церковнославянских текстов напоминает библиотеку среднего византийского монастыря. Поскольку наиболее полно в славянских переводах представлены именно литургические книги, Ф. Томсон делает вывод о том, что отбор византийских произведений, подлежавших переводу на церковнославянский язык, определялся не столько предпочтениями самих славянских книжников, сколько указаниями Типикона (I, с. 117–118). При этом византийская монашеская культура была известна в Древней Руси в значительно обедненном виде из-за практического незнакомства древнерусских книжников с действительно мистическими произведениями, славянские переводы которых появляются лишь в XIV–XV веках (I, с. 119).

Более того, даже аскетический компонент монашеской культуры, заимствованный из Византии, не мог быть в полной мере усвоен на Руси — подчеркивает автор. Славянские переводчики, чуждые византийской образованности, часто не были в состоянии адекватно понять греческий текст (особенно если они пользовались неисправными оригиналами), в результате чего церковнославянские переводы страдали невразумительностью, которая еще более усугублялась ошибками, вносившимися в переведенный текст позднейшими переписчиками (I, с. 115–117).

В своей более поздней работе, посвященной тому же вопросу (кстати, она почему-то не указана в дополнениях к разбираемой здесь статье), Ф. Томсон отметил, что ошибки и низкое качество перевода не являются специфическими чертами церковнославянской традиции — те же особенности характерны для средневековых переводов с греческого на латынь, армянский и иные языки [Thomson 1986].

Ф. Томсон, в частности, указал на то, что слово на Вознесение, содержащееся в Успенском сборнике на л. 263–265 об. и приписываемое обычно Иоанну, экзарху Болгарскому, в действительности является не оригинальным, а переводным произведением, представляющим собой компиляцию двух византийских (псевдозлатоустовых) гомилий (I, с. 126, прим. 43; Addenda, с. 2). Это замечание не снабжено библиографическими пометами и потому производит впечатление авторского открытия. Тем не менее можно подозревать, что здесь исследователь, отлично знающий научную литературу, основывался, вероятно, не на собственных наблюдениях, а на публикациях предшественников [см.: Freydank 1973, 701; Freydank 1975], хотя и не сослался на них в явном виде.

В рассматриваемой книге есть и иные случаи подобного рода. Это позволяет предполагать, что обширный библиографический аппарат Ф. Томсона не является исчерпывающим, поскольку в нем отсутствуют некоторые публикации, использованные автором при подготовке данного издания. Это обстоятельство вряд ли заслуживало бы специального внимания, если бы автор в предисловии к сборнику оговорил эту особенность своего библиографического аппарата.

Не совсем понятно, почему Ф. Томсон, строго оценивающий степень обоснованности предположений своих коллег, не сомневается в том, что объединение двух византийских гомилий в один текст было произведено Иоанном, экзархом Болгарском (Addenda, с. 2); в указанных выше работах Д. Фрейданк предпочитает уклониться от однозначного ответа на во-

прос об авторстве компиляции, которая могла возникнуть еще на греческой почве, и дает понять, что даже в случае славянского происхождения этой компиляции она не обязательно связана именно с Иоанном, экзархом Болгарским.

Из дополнений к первой статье наиболее значимо новое представление текстологической истории Златоструя (Addenda, с. 2), исправляющее информацию основного текста.

## **II. Цитирование древнерусскими авторами патристических и византийских трудов как показатель культурного уровня Киевской Руси (Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia).**

Статья посвящена двум вопросам: а) Отражают ли оригинальные древнерусские тексты знакомство их авторов с церковнославянскими переводами, не дошедшими до нас в рукописной традиции? б) Обращались ли древнерусские авторы при написании своих трудов непосредственно к греческим оригиналам византийских произведений? Исследователь считает, что положительный ответ хотя бы на один из этих вопросов мог бы послужить поводом для пересмотра и корректировки тезиса об интеллектуальном молчании Древней Руси.

Основываясь на предшествующей литературе вопроса, Ф. Томсон дает последовательный обзор византийских источников *Слова о законе и благодати* Илариона, торжественных слов цветно-триодного цикла Кирилла Туровского, *Хождения игумена Даниила*, а также произведений Авраамия Смоленского, Владимира Мономаха, Даниила Заточника, Добрыни Ядрейковича, Ильи Новгородского, Климента Смолятича, Луки Жидяты, Моисея Выдубицкого, Серапиона Владимирского, Феодосия Печерского. В результате исследователь пришел к выводу о том, что только произведение митрополита Илариона обнаруживает знакомство автора с богословской доктриной и свободное владение византийскими литературными моделями, которое проявляется, в частности, в отсутствии дословного цитирования (а это затрудняет определение конкретных греческих источников). Ф. Томсон отметил, что если бы труды иных древнерусских авторов характеризовались теми же особенностями, то об интеллектуальном молчании Древней Руси не могло бы быть и речи (II, с. 66). Однако из представленного обзора следует, что остальные древнерусские писатели, в отличие от Илариона, были зависимы от конкретных греческих произведений, причем именно тех, которые были переведены на церковнославянский язык и в таком виде сохранились до наших дней. Наличие сла-

вянских переводов проинтерпретировано Ф. Томсоном в том смысле, что древнерусские авторы обращались именно к ним, а не к их греческим оригиналам. Получив таким образом отрицательный ответ на оба вопроса, автор статьи заключил, что всякая мысль о высоком уровне интеллектуальной культуры Киевской Руси должна быть отвергнута (II, с. 73).

Технику работы автора можно продемонстрировать на примере его анализа торжественных слов Кирилла Туровского. Действительно, практически все византийские источники этих гомилий дошли до нас в церковнославянских переводах. Однако сам этот факт, вопреки мнению Ф. Томсона, не является доказательством того, что в своей работе Кирилл пользовался исключительно славянскими переводами, не обращаясь к греческим оригиналам. Здесь решающим аргументом может служить не само *наличие* переводов, а *знакомство* с ними Кирилла. Для подтверждения же такого знакомства необходимо доказать, что: а) славянские переводы византийских произведений, использованных Кириллом, были выполнены до или по крайней мере при жизни древнерусского писателя, который умер ранее 1182 года; б) древнерусский автор был знаком с этими переводами и использовал их при написании своих гомилий — в этом случае цитаты византийских произведений у Кирилла должны совпадать, хотя бы частично, с церковнославянскими переводами соответствующих византийских произведений не только по тексту (текстуальная близость может быть следствием обращения Кирилла к греческим оригиналам), но и по *языковому выражению*. Иными словами, нам следует считаться с теоретической возможностью того, что даже если во времена Кирилла Туровского в Slavia Orthodoxa уже существовали церковнославянские переводы всех византийских произведений, использованных в его творчестве, то древнерусский писатель, не имея доступа к некоторым переводам, мог обращаться непосредственно к греческим оригиналам.

Ф. Томсон же даже не стремится доказать, что все церковнославянские переводы византийских источников торжественных слов Кирилла Туровского существовали уже при жизни древнерусского писателя. Ссылаясь в основном не на рукописи, а на издания славянских текстов, автор статьи не дает читателю информации о том, каким временем датируются древнейшие из дошедших до нас списков рассматриваемых церковнославянских переводов. Ссылки на некоторые издания — например, на *Сборник*, отпечатанный в Москве в 1647 году, или Великие Минеи

Четгы — ничего не говорят о древности перевода. В тех редких случаях, когда упоминаются не издания, а именно рукописи (напр., кодекс № 457 Народной библиотеки Сербии в Белграде, см.: II, с. 79, прим. 54), Ф. Томсон не приводит их датировок. В результате читатель остается в полном неведении относительно времени возникновения рассматриваемых церковнославянских переводов и потому не может быть уверен в том, что все они существовали уже при жизни Кирилла Туровского.

Вопрос о хронологии не стоял бы так остро, если бы был доказан факт *знакомства* Кирилла Туровского с церковнославянскими переводами его византийских источников. Однако оно является очевидным лишь в тех единичных случаях, когда Ф. Томсон, вслед за предыдущими исследователями, приводит примеры совпадения *языкового выражения* цитат из византийских произведений у Кирилла Туровского с соответствующими церковнославянскими переводами (II, с. 77, прим. 40).

Следует признать, что задача автора осложнялась объективными причинами — слабой текстологической изученностью церковнославянской переводной литературы, а также наличием в рукописной традиции сразу нескольких переводов одного и того же византийского произведения, причем в некоторых случаях даже количество славянских переводов до сих пор не установлено. Например, Ф. Томсон сообщает, что гомилия Георгия Никомидийского, использованная Кириллом Туровским при написании слова на третье воскресенье пасхального цикла, известна в двух или даже трех славянских переводах: один читается на л. 105 об.—116 в гомилии Михановича, фототипически изданном Р. Айтцетмюллером, другой представлен в рукописях XV века и опубликован в московском *Соборнике* 1647 года; возможно, что еще один — третий — перевод содержится в рукописи № 457 Народной библиотеки Сербии в Белграде на л. 190–201 об. (II, с. 79, прим. 54)<sup>1</sup>. Ситуация такова: указав на конкретные рукописи, автор не привел их датировок, а там, где датировка приведена, нет указания на конкретные рукописи. Допустим, что читатель знает, что гомилия Михановича датируется последней четвертью XIII века, а рукопись № 457 Народной библиотеки Сербии в Белграде — XV веком. Го-

---

<sup>1</sup> При написании данной статьи, отпечатанной в 1983 году, Ф. Томсон, вероятно, еще не знал о том, что последний кодекс, описанный постатейно в печатном каталоге Л. Стояновича [Стоянович 1903, 233–236], погиб во время второй мировой войны (эта информация была опубликована в 1982 г. [см.: Богдановић 1982, 194 (R 85)]), однако не счел нужным сообщить об этом в дополнениях к статье.

ворит ли эта хронология о том, что данная византийская гомилия была переведена на церковнославянский язык до конца третьей четверти XII века?

Далее, Ф. Томсон признался, что не знает, которую именно из существующих славянских версий указанной византийской гомилии использовал Кирилл Туровский. Реально это означает отсутствие на сегодняшний день доказательств того, что Кирилл был знаком с каким бы то ни было славянским переводом данного византийского произведения. Очевидно, в такой ситуации было бы преждевременно утверждать, что древнерусский автор пользовался именно славянским переводом, а не греческим оригиналом византийской гомилии.

Поскольку опубликован еще один сводный перечень византийских авторов, произведения которых были использованы Кириллом Туровским при написании торжественных слов цветно-триодного цикла [Подскальски 1996, 171–174], данные Ф. Томсона можно проконтролировать. Оказывается, что в них не учтено использование произведений: а) Кирилла Александрийского в слове на Цветоносное воскресенье и в слове на третье воскресенье пасхального цикла; б) Иоанна Златоуста в слове на Пасху. К сожалению, в данный момент мне недоступна новейшая монография, в которой рассматривается вопрос о византийских источниках торжественных слов Кирилла Туровского [Lunde 2001]. Содержащиеся в ней данные могут быть полезными при верификации результатов обсуждаемой работы.

Критическое отношение Ф. Томсона к исследуемому материалу проявилось также в его отказе признать авторство Кирилла Туровского за словом *О слепце* (на шестое воскресенье пасхального цикла), которое все остальные исследователи без сомнений атрибутируют данному писателю. Основанием для скептического отношения Ф. Томсона к этому произведению послужил тот факт, что эзегетическая сторона слова напоминает *Толкования на Евангелие от Иоанна*, написанные Феофилактом Охридским на рубеже XI/XII веков (II, с. 79–80, прим. 63). По нашему мнению, этого факта явно недостаточно для исключения данного торжественного слова из списка произведений Кирилла Туровского.

Подоплека же авторского решения такова. Древнейший церковнославянский список *Толкований на Евангелие от Иоанна*, написанных Феофилактом Охридским, содержит колофон с информацией о том, что текст был переведен с греческого попом Феотокием Псилицей в 1348

году, — этот факт Ф. Томсону известен (Addenda, с. 24). Если признать, что Кирилл Туровский был знаком с этими толкованиями, то придется заключить, что древнерусский автор обращался непосредственно к греческому оригиналу, который к тому времени, очевидно, еще не был переведен на славянский. Ф. Томсон смог избежать этого вывода только благодаря своему предположению о том, что слово *О слепце* не принадлежит Кириллу Туровскому.

В свете всего сказанного общий вывод Ф. Томсона о том, что оригинальные произведения Кирилла Туровского<sup>2</sup> и иных древнерусских авторов не обнаруживают знакомства с греческими оригиналами византийских произведений, выглядит не доказанным фактом, а рабочей гипотезой. Примечательно, что со временем исследователь изменил свое отношение к риторическому стилю Кирилла Туровского: в статье стиль писателя назван *напыщенным* (II, с. 81, прим. 81), а в дополнениях к ней определен как *довольно выразительный* (Addenda, с. 6).

К сожалению, при макетировании текста статьи, специально перенабранного для данного издания, случайно затерялась одна страница, вследствие чего в библиографии, приложенной к данной статье (между с. 92–94 и с. 95–96), образовалась значительная лакуна. На ее месте должны находиться библиографические сведения о цитированных в статье работах по меньшей мере девяти авторов. Восполнить этот пропуск, вероятно, можно путем обращения к первой публикации в журнале *Slavica Gandensia*, vol. 10, Ghent, 1983.

Имена исследователей, оказавшихся в этой лакуне (напр.: Granstrem, Grigor'yev, Gumilevsky, Hösch, Ikonnikov, Ivakin, Ivanova-Mircheva), не попали в сводный указатель (Index), опубликованный в конце книги, а для вошедших туда имен (Gudzy, Istrin) не указано их наличие в статье II. На проверку оказалось, что Index вообще является избирательным, принципы его составления в книге не изложены и читателю не ясны. На первый взгляд создается впечатление, что в него включены лишь имена авторов и исследователей, упоминаемых в основном тексте статей, но не в примечаниях и библиографии, однако ряд примеров противоречит этому впечатлению. Так, упоминания Феофилакта Охридского в прим. 41 (II, с. 77) и 63 (II, с. 80) к данной статье внесены в Index. Остается

---

<sup>2</sup> Кстати, благодаря новому изданию [Рогачевская 1999] исследователям стал доступен обширный цикл молитв Кирилла Туровского, греческие источники которых еще не выявлены.

предположить, что в нем указаны имена, находящиеся в связном авторском тексте (как в самих статьях, так и в примечаниях к ним), но не в библиографических ссылках.

Наконец, указатель не свободен от фактических ошибок. Так, против фамилии Flogovsky стоят номера тех статей (римскими цифрами) и страниц (арабскими цифрами), где она упоминается, в том числе V 179–180; VI 195–196. Ссылка на статью V не может быть верна, поскольку ее текст занимает с. 295–354. На проверку оказалось, что приведенные выше страницы (179–180 и 195–196) относятся не к разным статьям (V и VI), как отмечено в указателе, а к одной и той же статье VI.

**III. Значение отсутствия в оригинальной древнерусской литературе цитат из непереведенных греческих произведений, а также критика превратной картины древнеболгарской культуры** (The Implications of the Absence of Quotations of Untranslated Greek Works in Original Russian Literature, together with a Critique of a Distorted Picture of Early Bulgarian Culture)<sup>3</sup>.

Статья дополняет предыдущую. Здесь анализируются древнерусские летописи и жития (эти жанры не рассматривались в предыдущей статье) на предмет выявления знакомства их авторов с греческими оригиналами византийских литературных произведений. Древнерусская агиография представлена здесь *Сказанием о Борисе и Глебе*, тремя житиями — Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, а также Киево-Печерским патериком и *Словом о погибели Русской земли*.

Справедливо указывая на то, что рассмотрению должны подлежать не тематические, а именно текстовые параллели между оригинальными древнерусскими произведениями и памятниками византийской литературы (III, с. 66–67), Ф. Томсон тем не менее строит свою работу таким образом, что читателю трудно понять, все ли из рассматриваемых здесь параллелей являются текстовыми. Более того, статья осложнена рассуждениями, демонстрирующими компетенцию автора, но не имеющими

<sup>3</sup> В названии этой статьи, помещенном в оглавлении книги, оказалось пропущенным одно слово (*Early* в первом употреблении). Название следующей статьи в оглавлении также отличается от того, которое помещено непосредственно перед текстом статьи: здесь употреблен иной предлог, а вместо прописной буквы (после двоеточия) стоит строчная. Создается впечатление, что оглавление книги (с. V–VI) не было вычитано корректором.

прямого отношения к теме — таков, например, этюд о влиянии Жития Феодосия Печерского на Житие Авраамия Смоленского (III, с. 68).

Методология предпринятого исследования аналогична той, которая была использована в предыдущей статье, поэтому неудивительно, что автор подтвердил свой собственный вывод: рассмотренные древнерусские сочинения не отражают знакомства их авторов с греческими оригиналами византийских произведений.

Ф. Томсон объясняет эту ситуацию тем, что древнерусские книжники, в отличие от своих болгарских коллег, не владели греческим языком (III, с. 69–70). Это объяснение противоречит традиционному тезису о том, что некоторые византийские произведения были переведены с греческого на славянский в Киевской Руси. Принятие же последнего тезиса, рассуждает далее автор, равнозначно признанию того, что, получив доступ к болгарским переводам, восточные славяне не удовлетворились ими, а стремились к более полному освоению византийского культурного наследия, обращаясь непосредственно к книжности на греческом языке. Не обнаружив признаков знакомства древнерусских писателей с непереверенными произведениями византийской литературы, Ф. Томсон отрицает саму возможность существования церковнославянских переводов с греческого, выполненных в Киевской Руси, предвосхищая тем самым результат своего будущего исследования, опубликованного пять лет спустя и представленного в рецензируемой книге под номером V.

Кстати, некоторые церковнославянские тексты, отмеченные в статье как не имеющие научных публикаций, уже опубликованы [напр.: ЛЕР].

#### **IV. Болгарский вклад в рецепцию византийской культуры в Киевской Руси: Мифы и загадка (The Bulgarian Contribution of the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': the Myths and the Enigma).**

Статья является попыткой ответить на два вопроса: 1) Когда и в какой форме происходил перенос болгарского книжного наследия на древнерусскую почву?; 2) Какую — активную или пассивную — роль играла Болгария в этом процессе?

В статье критически рассматривается научная литература по следующим темам: причины молчания древнерусской *Повести временных лет* о болгарском культурном влиянии на Русь; болгарские учителя как возможные посредники в процессе переноса на Русь болгарской книжной

традиции; древнерусские иерархи болгарского происхождения; сведения не дошедшей до нас Иоакимовской летописи об участии болгар в христианизации Руси; теория М. Приселкова о церковной зависимости Киева от Охрида; гипотезы о болгарском происхождении киевской княгини Ольги и священника Григория, находившегося в ее свите во время поездки в Константинополь; время и обстоятельства появления болгарских книг на Руси; набор восточнославянских рукописей, списанных с болгарских оригиналов.

Отметив практическое отсутствие надежных исторических свидетельств и, следовательно, несостоятельность или по крайней мере недоказанность высказанных точек зрения по перечисленным выше вопросам, Ф. Томсон пришел к выводу о том, что конкретные обстоятельства переноса на Русь болгарского книжного наследия остаются нерешенной загадкой (IV, с. 241). Тем не менее автор предложил свое видение этого процесса: болгарское книжное влияние на Русь было длительным, непрерывным процессом и осуществлялось в основном через Афон, а также иные культурные центры международного значения — Константинополь, Иерусалим и Синай; болгарская литература была посредником между Константинополем и Киевом, но не в смысле пассивного передатчика культурного влияния, а в качестве активной стороны в процессе усвоения византийской культуры и ее приспособления к болгарским потребностям.

Очевидно, что из-за недостатка конкретных исторических свидетельств позиция Ф. Томсона оказывается не более обоснованной, чем многие иные рассуждения по этому поводу. Интересно, что автор не отказался от своего определения болгарского книжного влияния на Русь как *непрерывного* процесса даже после того, как А.А. Турилов [1995] подверг подобную точку зрения аргументированной критике. Позиция Ф. Томсона в данном случае непонятна: в дополнениях к своей статье он использовал частные положения соответствующей публикации А.А. Турилова, но обошел молчанием ее основной пафос — критику теории перманентности болгарского книжного влияния на Русь.

Что же касается сложного вопроса о времени и месте крещения киевской княгини Ольги, а также проблемы датировки ее поездки в Константинополь, оставленных Ф. Томсоном без ответа (Addenda, с. 13, прим. 121), то они уже получили, как кажется, вполне определенное и хорошо аргументированное решение [Назаренко 2001, 219–310].

**V. 'Сделано в России'. Обзор переводов, якобы выполненных в Киевской Руси ('Made in Russia'. A Survey of the Translations Allegedly Made in Kievan Russia).**

Статья призвана продемонстрировать недоказанность тезиса о существовании древнерусских переводов с греческого, которые чаще всего отождествляются на основании лексического критерия. Согласно Ф. Томсону, подобная практика порочна в своей основе, поскольку покоится на: а) *ложной посылке* о том, что лексический уровень текста стабилен и потому может указывать на происхождение перевода, тогда как в действительности при переписке текста происходили лексические замены, что подрывает надежность используемого критерия; б) *отсутствии научной основы*, поскольку древнерусские переводы часто определяются в результате изучения отдельных списков произведения, тогда как лексический анализ может иметь доказательную силу лишь в том случае, если выполнен на основе критического издания, учитывающего всю без исключения текстовую традицию произведения; в) *неопределенном факторе*, поскольку до тех пор, пока не будет исследована в полном объеме южнославянская лексика, актуальная до середины XIII века, невозможно определить лексические восточнославянизмы, т.е. те слова, которые были чужды южнославянской письменности и потому могут указывать на древнерусское происхождение перевода; г) *игнорировании двух установленных научных фактов*: во-первых, наличия восточных славян в Византийской империи, которые могли переводить греческие тексты на восточнославянский вариант церковнославянского языка, и, во-вторых, отсутствия в оригинальной древнерусской литературе цитат из греческих произведений, не переведенных на церковнославянский язык, что, согласно автору, говорит о незнакомстве древнерусских книжников с византийской литературой на греческом языке.

Таким образом, редкие лексические восточнославянизмы, наблюдаемые в некоторых переводных произведениях, могут быть вторичным явлением. Если же удастся показать их первичность и, следовательно, участие восточных славян в выработке церковнославянского перевода, то остается возможность того, что перевод выполнялся совместными усилиями восточно- и южнославянских книжников. Даже если предположить, что перевод конкретного произведения на церковнославянский язык был выполнен восточными славянами без помощи южнославянских коллег (доказать это практически невозможно), то тогда встает вопрос о том, где работали эти восточнославянские переводчики — на территории Киевской Руси или за ее пределами, т.е. на Афоне либо в Константинополе.

Эти вопросы могли бы быть решены на основании исторических свидетельств, например, оригинальных колофонов, которые иногда сохраняются в более поздних списках, однако славянские переводчики

древнейшего периода предпочитали обходиться без них. Единственный документированный перевод на церковнославянский язык, выполненный в Киевской Руси, был сделан не восточным славянином, а Феодосием Греком (V, с. 304).

Ф. Томсон приводит список из 76 произведений, предположительно переведенных в Киевской Руси (70 позиций находятся в основном тексте статьи и еще 6 — в дополнениях к нему), и демонстрирует недоказанность этого предположения для всех без исключения позиций. Так, некоторые тексты, для которых не обнаружены иноязычные оригиналы, могут быть не переводными, а оригинальными славянскими произведениями (напр., № 35: Слово похвальное на перенесение мощей Николая Мирликийского). Отдельные переводы могут не восходить к киевскому периоду, а датироваться более поздним временем (№ 62: Девгениево деяние). Восточнославянизмы некоторых списков переводного произведения могут быть результатом вторичной правки (№ 28: Житие Феодора Студита). Наконец, церковнославянские переводы могли быть выполнены восточными славянами не в Киевской Руси, а в Константинополе либо на Афоне (№ 30: Житие Андрея Юродивого).

В описанной выше ситуации попытки доказать, что тот или иной византийский памятник был переведен на церковнославянский язык в Киевской Руси, выглядят почти что абсолютно безнадежным делом. При этом теоретические трудности усугубляются слабой текстологической изученностью церковнославянского рукописного наследия, недостатком специализированных словарей и обобщающих лексикографических работ, а также отсутствием критических изданий церковнославянских текстов по максимальному числу сохранившихся списков.

Все же новейшие исследования показывают, что проблема локализации церковнославянских переводов не является абсолютно безнадежной. Например, было установлено, что при переводе на славянский язык Хроники Георгия Амартола греческие лексемы со значением ‘север’ регулярно (за исключением библейских контекстов) передавались как *восток*, при этом названия остальных частей света переводились на славянский вполне адекватно. Очень вероятно, что такой „поворот к востоку“ отражает разницу в географической широте между Константинополем и Киевом — древнерусские книжники явно осознавали, что не все, бывшее северным для византийцев, являлось северным для них самих и потому при переводе Хроники довольно последовательно заменяли *север* на *восток* [см.: Ведюшкина 2001]. Не трудно предвидеть, что даже если

Ф. Томсон примет это объяснение и согласится с киевским происхождением славянского перевода Хроники Георгия Амартола, то скорее всего не преминет заметить, что перевод вполне мог быть выполнен в Киеве южнославянскими книжниками или по крайней мере при их участии.

Ф. Томсону, несомненно, удалось достичь своей основной цели и продемонстрировать недоказанность тезиса о том, что по крайней мере некоторые церковнославянские переводы были самостоятельно выполнены восточными славянами на территории Киевской Руси. Одновременно следует признать, что столь же недоказанным (и не менее априорным) является его собственный тезис об абсолютном отсутствии таких переводов. Разумеется, можно и даже нужно *предполагать*, что уровень владения литературным греческим языком и степень доступности оригинальных произведений византийской литературы в Константинополе и на Афоне были значительно выше, чем в Киеве или Новгороде. Вполне *возможно*, что те единичные переводы, которые после критического разбора все же были признаны восточнославянскими (Житие Андрея Юродивого), выполнялись за пределами Киевской Руси. Но может ли Ф. Томсон *доказать* последнее предположение с той же степенью научной точности, которой он требует от тех, кто допускает существование церковнославянских переводов, выполненных самими восточными славянами в Киевской Руси? Автор ссылается на собственный тезис об отсутствии следов знакомства древнерусских писателей с непереуведенными произведениями византийской литературы, но, как мы видели, на сегодняшний день он не имеет доказательной силы, так как сам требует дополнительной аргументации. Кажется, на данном этапе невозможно строгим образом доказать ни наличие, ни отсутствие церковнославянских переводов с греческого, самостоятельно выполненных восточными славянами на территории Киевской Руси. Будем надеяться на то, что новые текстологические и языковые исследования выведут нас из патовой ситуации.

В данной статье автор уже указывает на древнейшие сохранившиеся списки рассматриваемых церковнославянских произведений, хотя по-прежнему работает только с печатными изданиями и исследовательской литературой. В обширном перечне славянских текстов очень скромное место занимают литургические произведения (№ 18–21): из четырех заявленных позиций лишь Пролог (№ 18) является (по происхождению и

первоначальной функции) действительно богослужебной книгой, в то время как Типикон (№ 19, 20) следует считать металитургическим текстом, поскольку сам он не читается за богослужением, а Пандекты Никона Черногорца (№ 21) отнесены к литургической литературе более чем условно. Отметим, что церковнославянская богослужебная книжность, так слабо представленная в рассматриваемой статье, обнаруживает некоторые региональные особенности [см.: Темчин 1999в], которые могут быть полезными при решении вопроса о месте возникновения славянских переводов некоторых литургических книг.

В дополнениях к статье (Addenda, с. 16–48) содержится важная информация, корректирующая положения основного текста (в частности, здесь по-новому представлена эволюция славянского Пролога), а также новейшая библиография, в которой естественным образом не учтены некоторые издания церковнославянских памятников [напр.: Максимович 1998; Павлова, Желязкова 1999], вышедшие одновременно с рассматриваемой книгой или несколько ранее ее.

Автор вновь предсказывает результат своих будущих исследований: в данной статье, впервые обнародованной в 1993 году, сформулирован тезис о степени владения греческим языком восточными славянами Киевской Руси (в той или иной степени было распространено владение лишь разговорным, но не книжным греческим языком, который в Византии существовал в двух разновидностях, имеются в виду литературное койне и аттический греческий, см.: V, с. 303–304), предвосхищающий основные выводы новейшей работы Ф. Томсона — той, которая в обсуждаемой книге представлена как вышедшая в 1999 году на с. 99–147 одного женевого издания, хотя в действительности была опубликована там на с. 113–163 в 2000 году [Thomson 2000a].

***VI. Корпус славянских переводов, доступных в Московии. Причина интеллектуального молчания Древней Руси и дополнительный фактор, способствовавший культурной автаркии Московской Руси (The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy. The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky).***

Статья хронологически продолжает предыдущую работу и содержит обзор славянских переводов, выполненных в XIV–XVII веках и доступ-

ных в Московском государстве. Согласно автору, Киевская Русь была знакома с греческой литературой только по болгарским переводам и потому не могла перенять византийскую интеллектуальную традицию и передать ее по наследству Московской Руси. Последняя могла бы усвоить эту традицию, обратившись непосредственно к византийской книжности, но этому мешало недостаточное знание греческого языка (см. ниже), следовательно, местные книжники могли знакомиться с указанной традицией только по славянским переводам. Представленный автором обзор призван дать ответ на вопрос о том, мог ли корпус славянских переводов, доступных в Московской Руси, обеспечить знакомство с византийским интеллектуальным наследием.

Представленный Ф. Томсоном обзор учитывает: южнославянские переводы XIV века; восточнославянские переводы, сделанные с еврейских оригиналов; библейские переводы с латинского, выполненные в кругу новгородского архиепископа Геннадия; переводческую деятельность Максима Грека и единомышленников Андрея Курбского, а также таких книжников как Арсений Грек, Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский, сучавский митрополит Досифей, Николай Спафарий; и, наконец, славянские переводы светской литературы.

Основные выводы автора заключаются в следующем: до середины XV века церковнославянские переводы с греческого выполнялись преимущественно южными славянами и носили исключительно церковный характер; переводы с латыни, которые предпринимались в Московской Руси с конца XV века, были также по преимуществу церковными; первые переводы светских произведений появляются во второй половине XV века, но не в Московии, а в Великом княжестве Литовском; лишь в царствование Алексея Михайловича (1645–1676) в Московском государстве произошел взрыв переводческой активности, важную роль в котором сыграли греческие, польские, молдавские, украинские и белорусские иммигранты, при этом переводы с греческого и в это время оставались в основном церковными, и только переводы с латыни и польского обнаруживают нарастающий интерес к секулярному знанию; эти светские переводы имели, однако, очень ограниченное воздействие на культурную ситуацию, поскольку в большинстве случаев оставались неопубликованными — в течение всего XVII века в Москве были изданы всего три книги нецерковного характера.

В результате Ф. Томсон отрицательно ответил на вопрос о знакомстве Московской Руси с византийской интеллектуальной традицией: с греческого не было переведено ни одного произведения классической философии; большинство работ по догматическому богословию также оставалось непереведенным; не было попыток перевести труды ведущих византийских мыслителей, таких как Михаил Пселл, Иоанн Итал,

Никифор Влеммид, Феодор Метохит или Гемист Плифон, и серьезных византийских историков от Прокопия Кесарийского до Георгия Франдзи включительно; латинские авторы, светские и церковные, также оставались неизвестными.

Трудно оценить степень обоснованности следующих исходных положений, которые автор не подкрепил ни фактами, ни ссылками на научную литературу: 1) вследствие ряда причин знание греческого языка в Московском государстве улучшилось по сравнению с Киевской Русью за счет некоторого знакомства местных книжников с литературным койне, но все же абсолютно исключало владение аттическим греческим (VI, с. 182); 2) сочинения таких церковных писателей как Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский и Аввакум Петров не обнаруживают знакомства их авторов с греческими оригиналами византийских произведений (там же).

Второе положение требует особой аргументации, поскольку в научной литературе сообщается, что Нил Сорский не только посетил Афон и Константинополь, но и, по сохранившимся в Кирилло-Белозерском монастыре слухам, провел там немалое время [см.: Прохоров 1989, 134], а в отношении Зиновия Отенского есть некоторые основания предполагать, что он знал греческий язык [см.: Буланин 1988, 354].

В данной статье автор регулярно указывает на наиболее ранние южно- и восточнославянские рукописи, содержащие списки рассматриваемых переводов. В дополнениях к статье (Addenda, с. 48–51) исправляются неточности первого издания.

К сожалению, Ф. Томсон не исправил своего утверждения о том, что такие важные греческие труды по догматическому богословию, как *О воплощении* Афанасия Александрийского, *Против Евномия* Василия Великого и некоторые другие, не были переведены на церковнославянский язык (VI, с. 195), хотя О.Б. Страхова [Strakhov 1998, 285, прим. 6] специально указала на несправедливость подобного утверждения — церковнославянский перевод трактата *Против Евномия* был выполнен Евфимием Чудовским (1620–1705) и содержится в рукописи конца XVII века [там же, 109]. Остается непонятным, почему Ф. Томсон, знакомый с указанной работой О.Б. Страховой (см.: Addenda, с. 81), не отреагировал на сделанное замечание.

**VII. *Превратное восприятие классической античности в средневековой Руси: Причины и следствия*** (The Distorted Medieval Russian Perception of Classical Antiquity: the Causes and the Consequences).

Заключительная статья представляет обзор знаний по классической античности, которыми обладали жители Киевской Руси и Московского государства вплоть до второй половины XVII века. Автор заключает, что в этот период восточные славяне (за исключением тех, что жили в Великом княжестве Литовском) не имели непосредственного доступа к произведениям классической античности и что даже те скромные знания в этой области, которыми они располагали, были получены из вторых рук в уже христианизированной форме (VII, с. 318–319). Сами знания были при этом противоречивыми и носили не содержательный, а исключительно поверхностный, формальный характер, из-за чего в средневековой Руси бытовали совершенно превратные представления о классической античной культуре.

В этой статье обращает на себя внимание не только справедливость авторского вывода, но и продуманный стиль изложения, которому чужды резкие формулировки, характерные для начальных (хронологически наиболее ранних) статей этого сборника. К сожалению, в тексте остались неисправленными некоторые опечатки, напр.: *a wise women = a wise woman* (VII, с. 310), ἡ ἔξω σοθία = ἡ ἔξω σοφία (Addenda, с. 55).

Теперь, после обзора проблематики отдельных статей Ф. Томсона и изложения своих частных замечаний, сформулируем несколько общих соображений, касающихся степени проявления интеллектуального молчания Древней Руси, а также возможных причин и познавательной ценности этого явления.

1. Тезис Г.В. Флоровского о древнерусском интеллектуальном молчании, который Ф. Томсон последовательно развивает в обсуждаемой книге, основан на том бесспорном факте, что средневековые восточнославянские книжники оставались безразличными к тому пласту византийской культуры, который определяется как *христианский гуманизм*. В результате древнерусская книжность существенно отличалась от христианской литературы на греческом (и латинском) языке отсутствием интереса к догматическо-философским вопросам и античному культур-

ному наследию. Но насколько корректно называть это явление *интеллектуальным молчанием*?

Несомненно, что раннехристианская и византийская литература на греческом языке представляет лучшие образцы христианской интеллектуальной культуры. По сравнению с ней церковнославянская книжная традиция выглядит значительно беднее. Однако не следует забывать о том, что в этом отношении церковнославянская письменность не уникальна — нечто похожее (но отнюдь не идентичное!) наблюдается, например, в коптской и эфиопской христианской книжности<sup>4</sup>, хотя каждая из указанных традиций характеризуется рядом уникальных особенностей [см. краткие обзоры: Еланская 1987; Платонов, Чернецов 1987]. При этом обширный корпус переводных и оригинальных церковнославянских текстов, значительная часть которых вошла в древнерусские Великие Минеи Четьи, ясно говорит о том, что средневековая книжность восточных славян не является самой бедной в кругу христианских письменных культур.

Далее, внутри церковнославянской письменности древнерусская традиция является одной из наиболее богатых. Если обозначить ее выражением *интеллектуальное молчание*, то как тогда назвать исключительно бедную в репертуарном отношении церковнославянскую книжность средневекового Боснийского государства [см. обзор: Драгојловић 1997]? При этом боснийская традиция также не уникальна — она вполне аналогична христианской письменности, существовавшей на готском языке [см. обзор памятников: Гухман 1958, 13–21].

Обозначив крайние точки на шкале проявления интеллектуального начала в христианских письменных традициях, мы увидим, что церковнославянская книжность Древней Руси является далеко не худшим образцом, как может показаться при чтении книги Ф. Томсона. Древнерусское рукописное наследие следует оценивать в качестве более или ме-

<sup>4</sup> Вообще выход за рамки двусторонних византийско-славянских культурологических сопоставлений в область более широких типологических исследований христианских письменных традиций представляется исключительно интересным и плодотворным. Так, например, в познавательном отношении ценна эфиопская параллель к московской идеологии *третьего Рима*, содержащаяся в трактате *Слава царей*. Эту параллель полезно иметь в виду при чтении следующих строк из книги Ф. Томсона: „Русская Церковь, не обладавшая традициями учености, ни даже настоящей духовности, застыла в догме и погрязла в низком формализме, но тем не менее после падения Константинополя рассматривала себя в качестве единственного, самозванного стража истины и как таковая противилась всяческому перемене“ (I, с. 120).

нее среднего звена в большом веере христианских письменных культур. Наиболее слабые из них действительно можно было бы связать с выражением *интеллектуальное молчание*, но тогда церковнославянскую книжность Древней Руси следовало бы определить как *относительное интеллектуальное молчание*. Это дополнение носит принципиальный характер — его отсутствие значительно искажает перспективу сравнения, провоцируя на не вполне корректные оценочные суждения.

Как известно, о терминах не спорят. Следуя этой традиции, мы не будем затевать терминологического спора, но все же отметим, что первоначально выражение *интеллектуальное молчание* не являлось терминологическим, а было употреблено Г.В. Флоровским в качестве эмоционального вступительного аккорда к работе *Пути русского богословия* — явно для того, чтобы с самого начала возбудить интерес и любопытство читателя. После публикации работ Ф. Томсона это окказиональное словосочетание стало претендовать на статус термина, который ему совершенно не подходит: данное сочетание *неоднозначно*, допускает различные интерпретации, несет в себе сильный *эмоциональный* заряд, вызывающий богатые ассоциации и к тому же связанный с *оценочным* моментом (как известно, наличие у терминов подобных характеристик нежелательно). Более того, смысловое содержание выражения *интеллектуальное молчание* не соответствует, как мы видели, характеристикам церковнославянской письменности Древней Руси и требует дополнительных уточнений. Ввиду всего сказанного представляется целесообразным говорить не об интеллектуальном, а о *философско-догматическом* молчании Древней Руси — это определение однозначно, эмоционально нейтрально и более точно по сути.

2. Согласно Ф. Томсону, основной причиной интеллектуального (лучше — философско-догматического) молчания Древней Руси является незнакомство восточных славян с античной и христианской философией, обусловленное незнанием книжного греческого языка (литературного койне и/или аттического греческого). Это незнание обосновывается двумя положениями: а) об отсутствии следов знакомства древнерусских писателей с непереуведенными произведениями византийской литературы; б) об отсутствии церковнославянских переводов с греческого, выполненных самостоятельно восточными славянами на территории Киевской Руси.

Оба положения нельзя считать доказанными. Предполагаемое отсутствие следов знакомства древнерусских писателей с непереуведенными произведениями византийской литературы, во-первых, нуждается, как мы видели, в дополнительной аргументации и, во-вторых, не является абсолютным, поскольку сам же Ф. Томсон допускает, что киевский митрополит Иларион может составлять исключение из сформулированного правила. Отсутствие же церковнославянских переводов с греческого, выполненных самостоятельно восточными славянами на территории Киевской Руси, на сегодняшний день не может быть ни доказано, ни опровергнуто.

При этом Ф. Томсон признает, что восточные славяне, жившие на территории Византийской империи, могли владеть книжным греческим языком и переводить с греческого на церковнославянский. Предлагаемое разграничение восточных славян Древней Руси (якобы не владевших книжным греческим языком и не занимавшихся переводом с греческого) и восточных славян Византийской империи (владевших книжным греческим языком и переводивших с греческого) является попыткой спроецировать в прошлое современную культурную ситуацию, когда в рамках национальной литературы выделяется ее особая разновидность — литература эмиграции, во многом отличная от соответствующей неэмигрантской литературы. Перенесение подобного деления на средние века было бы анахроничным; так, например, средневековую грузинскую письменность принято рассматривать как единое целое несмотря на то, что значительное количество ее памятников было написано на территории Византии и Ближнего Востока, а древнейшие образцы грузинского письма — надписи из Иудейской пустыни в Палестине (ок. 433 г.) — были созданы за пределами Кавказа и хронологически опережают письменные памятники, возникшие на территории Грузии — надписи Болнисского сиона (493–494 гг.) и мцхетского Джвари (рубеж VI/VII вв.).

Нет никакого сомнения в том, что восточнославянские книжники, подолгу или постоянно жившие в Византийской империи, владели греческим языком и византийской культурной традицией в среднем гораздо лучше, чем их коллеги в Древней Руси. Однако это обстоятельство не привело к качественным различиям в письменной культуре: восточнославянские книжники Византийской империи явно не переводили на церковнославянский язык греческих текстов, представлявших гумани-

стическое направление византийской культуры, не создавали оригинальных светских произведений на церковнославянском языке, не писали богословских трудов, не проявляли активного интереса к античной культуре, к языческой философии и христианской догматике. Таким образом, церковнославянская письменность, функционировавшая у восточных славян Древней Руси и Византии, была по сути единой. В этом контексте принципиальное различие восточных славян по месту их проживания не выглядит естественным.

Вообще знание или незнание какого-либо языка никак не связано с типом письменной культуры. Так, болгары и сербы, по всеобщему признанию, гораздо лучше владели греческим языком и византийской культурой, чем восточные славяне, однако это не привело к переносу на южнославянскую почву гуманистического направления византийской культуры. Примечательно, что Г.П. Федотов поставил знак равенства между корпусом средневековых церковнославянских переводов и библиотекой среднего византийского монастыря применительно не к древнерусской, а именно к *болгарской* книжности (ср. цитату у Ф. Томсона, Введение, с. 10).

Еще один пример. В средневековом Египте греческий язык и культура были еще более доступными, чем на славянских Балканах, благодаря наличию многочисленных египетских греков и грекоязычных египтян, создавших греко-египетскую литературу. Но, несмотря на это, христианская литература на коптском языке на протяжении веков сохраняла свой специфически монашеский характер.

В свете сказанного предложенное Ф. Томсоном объяснение философско-догматического молчания Древней Руси незнанием книжного греческого языка кажется слишком механистическим и прямолинейным. Отсутствием лингвистической компетенции может объясняться поведение отдельной личности на определенном жизненном этапе, но не многих поколений культурных людей на протяжении столетий. Типология говорит о том, что, с одной стороны, аскетическая в своей основе письменность существовала у христианских народов, в очень разной степени знакомых с греческим языком и византийской культурой, а, с другой стороны, для достижения значимых религиозно-культурных целей христианские книжники непременно овладевали необходимыми им языками. Было бы наивно полагать, что для восточнославянских книжников,

способных выучить наизусть церковнославянскую Псалтырь, изучение книжного греческого языка могло представлять непосильную задачу (тем более, что, как указывает Ф. Томсон, в Древней Руси были люди, владевшие разговорным греческим языком).

Незаинтересованное отношение восточных славян Древней Руси к литературному греческому языку в его аттическом варианте является скорее всего не причиной, а *следствием* их общекультурной установки — их явно не интересовали тексты, представляющие гуманистическое направление византийской культуры.

Аскетическая культурная установка сложилась у восточных славян под непосредственным влиянием греческих миссионеров, приехавших из Византии на Русь для распространения христианства, которые в большинстве своем принадлежали не к гуманистическому, а именно к аскетическому (ригористическому) направлению. В.М. Живов предельно ясно обрисовал эту ситуацию: поскольку „в миссию, как правило, отправлялись люди, для которых гуманистическая культура столицы не имела особой ценности“, то „литературу, относящуюся к гуманистической традиции, пропагандировать в Киеве было некому“ — „греки, которые попадали на Русь, как правило, и сами были с этой традицией мало знакомы, не ценили и, возможно, плохо понимали представляющую эту традицию тексты“ [Живов 1995, 10]. Сформировавшаяся в такой ситуации сугубо аскетическая духовность, предполагавшая негативное отношение к античному наследию в целом и философии в частности, и стала, вероятно, основной причиной философско-догматического молчания Древней Руси.

Исторические обстоятельства в той или иной степени способствовали тому, что сугубо аскетическая духовность, сформировавшаяся во время христианизации Восточной Славии, не была преодолена впоследствии, а надолго закрепилась в качестве культурной доминанты Древней Руси:

а) до знакомства с христианством страна не обладала собственной письменной традицией на славянском языке, которая в дальнейшем могла бы содействовать развитию христианской письменности [Ševčenko 1991, 587];

б) крещение Руси произошло уже после того, как христианский мир пережил эпоху интенсивных еретических движений и связанных с ними догматических споров, стимулировавших интерес к отвлеченным философским проблемам;

в) в уже христианизированной стране отсутствовала система светского образования: „На Руси образование носило исключительно катехитический характер: образованность не вырастает здесь, как в Византии, из античной традиции, а поначалу целиком связана с миссией“ [Живов 1995, 12].

В результате на Руси сформировался и закрепился аскетический идеал, предполагавший стремление местных книжников оградить себя от всякого рода религиозного инакомыслия — языческого мировоззрения, иных (отличных от христианства) монотеистических религий, христианских еретических и инославных доктрин. При этом даже догматическое богословие должно было представляться потенциально опасной областью<sup>5</sup>.

Следствием аскетической культурной установки стало отсутствие у восточных славян достаточного философско-догматического опыта, что привело к неспособности самостоятельно опознавать некоторые еретические идеи (ср., напр., у Ф. Томсона: I, с. 111, 130–131, прим. 84 и др.).

3. При обсуждении проблемы философско-догматического молчания Древней Руси нельзя обойти вниманием познавательную ценность этого явления. Дело не только в том, что церковнославянская книжная традиция (в том числе ее восточнославянский вариант) представляет нам еще один тип средневековой христианской письменной культуры, дополняющий ряд иных — таких как греческий, латинский, арамейский, арабский, армянский, грузинский, готский, коптский, эфиопский. Все они в своей совокупности дают нам возможность осознать, сколь различные формы могла принимать христианская письменность у разных народов.

Наряду с этим необходимо подчеркнуть научную значимость церковнославянской письменной традиции, созданной книжниками, не слишком склонными к отвлеченным рассуждениям. Текстологам известно, что „думающие“ переписчики, „исправлявшие“ по своему разумению „ошибки“ антиграфа, „представляли бóльшую опасность для текста, чем те, единственной целью которых было точное копирование того, что лежало перед ними“ [Мецгер 1996, 190]. „В переписчике нет более благословенного качества, чем невежество, и скорее тривиально, а не парадоксально утверждать, что лучшие рукописи те, которые переписаны наиболее невежественными писцами“ (высказывание английского

---

<sup>5</sup> Ср. современную позицию Православной Церкви [Алипий и Исайя 1998, 4–16].

текстолога А. Кларка в переводе Д.С. Лихачева [1983, 79]). Таким образом, степень философско-догматического молчания Древней Руси может быть прямо пропорциональна научно-познавательной ценности ее церковнославянской письменной традиции.

Внимание к аскетическому компоненту монашеской культуры, с одной стороны, и практическое неразличение славянскими книжниками библейского канона и апокрифов — с другой, обусловили тот факт, что целый ряд византийских апокрифических произведений, греческие оригиналы которых утрачены, дошел до нас в церковнославянском переводе, что отмечено Ф. Томсоном (I, с. 124, прим. 22). Некоторые византийские церковные произведения, не относящиеся к разряду апокрифических, сегодня известны нам только по церковнославянским переводам. Ф. Томсону принадлежит существенный вклад в изучение такого рода текстов [см.: Thomson 2000b]. Будущие исследования помогут выявить общее количество византийских произведений и их редакций, не дошедших до нас в греческой традиции, но сохранившихся в церковнославянском переводе.

Несомненно, рассмотренная книга является весомым вкладом в изучение средневековой культуры восточных славян. Основные выводы некоторых статей не вызывают принципиальных возражений: Ф. Томсону удалось показать основные черты средневековой восточнославянской рецепции византийской книжной культуры, из которой был усвоен лишь аскетический компонент монашеской традиции (статья I), и особенности древнерусского восприятия классического античного наследия (статья VII). Хотя иные работы содержат отдельные недоказанные утверждения (статья VI), не вполне обоснованные предположения (статья IV) и выводы (статья V), а также тезисы, нуждающиеся в дальнейшей разработке и дополнительной аргументации (статьи II, III), тем не менее они, как и сборник в целом, являются *важным информационным и библиографическим пособием*.

Наконец, мы должны быть благодарны автору за суровую, но во многих случаях справедливую критику многочисленных научных догадок, необоснованных гипотез и априорных суждений, которыми так богата палеославистика.

## Новое исследование о древнерусской толковой азбуке

**Lars Steensland**, *Если бы Господь в гроб не был положен*: Об одной малоизвестной толковой азбуке, Stockholm, 2006 (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Slavic Studies, vol. 31), 212 pp. ISSN 0585-3575; ISBN 91-85445-52-5.

Рецензируемая монография известного шведского слависта Ларса Стенсланда, изданная Стокгольмским университетом в 2006 году, посвящена публикации и всестороннему изучению древнерусской толковой азбуки, начинающейся словами *Аще не бы во гробе положен еси, Господи...* (сокращенно — АНБ). Книга содержит информацию о всех пяти списках этого произведения (датируются XV–XVII вв.), выявленных автором в рукописных собраниях Москвы и Стокгольма, критическое издание текста на основе древнейшего списка конца XV века (вставные листы в рукописи 1540-х либо 1550-х годов: Москва, Российская государственная библиотека, собр. Волоколамского монастыря (ф. 113), № 551), а также исследование взаимоотношения списков, содержания и структуры данной азбуки, ее языка и возможных источников, способных пролить свет на происхождение и последующую историю этого произведения.

Книга состоит из введения (с. 9–14), семи глав (с. 15–163), заключения (с. 165–166), английского резюме (с. 167–169), словоуказателя к тексту азбуки по основному списку (с. 171–176), двух приложений (с. 177–189), посвященных акцентологическому изучению основного источника и публикации еще одного — стокгольмского — списка (Библиотека Стокгольмского университета, Slav. 1), библиографии (с. 191–203), перечня привлеченных к исследованию рукописных источников (с. 205–208) и списка сокращений (с. 209–212). На верхней обложке помещено цветное изображение новгородской иконы *Положение во гроб* (XV в.), на

нижней — выполненная церковнославянским шрифтом фраза **ДЮДЕМЪ  
ЎЗЪ РЪКЪ ШАБАШЪ**~, позволяющая считать, что перед нами — последняя монография автора, недавно закончившего преподавательскую карьеру<sup>1</sup>.

Во введении кратко изложена цель исследования и дан сжатый, но очень информативный обзор церковнославянских толковых азбук (с разделением на южно- и восточнославянские по происхождению), встречающихся в древнерусских списках до 1700 года (во втором абзаце на с. 10 рецензируемой работы, вероятно, опечатка — до 1600 г.), снабженный инципитами произведений и научной библиографией. Некоторые толковые азбуки имеют антиеретическую либо противоиудейскую направленность.

Рассматриваемый жанр до сих пор остается малоизученным, и выявление относящихся к нему произведений еще не завершено. В этой связи следует указать на толковую азбуку *Адам сотворен Богом от брениа...*, отсутствующую в обзоре Л. Стенсланда и опубликованную недавно по единственному известному на сегодняшний день списку — старообрядческой рукописи первой четверти XX века (Санкт-Петербург, Институт русской литературы АН России, Древлехранилище, Причудское собр., № 158) [Морозова 2009, 207–255]. Более раннее происхождение этой азбуки не исключено: тематически она близка к апокрифам о рукописании Адама.

Первая глава (с. 15–23) посвящена описанию древнейшего списка азбуки *Аще не бы во гробе положен еси, Господи...*, в том числе его языка и орфографии, которые содержат ряд псковских черт. В одном случае морфологическая особенность — употребление именной формы прилагательного **ЙЮДЕСКЪ** вместо местоименной **ЙЮДЪИСКЪИ** (с. 21, пункт № 12) — принята автором за фонетическую („Отпадение *й* после переднего гласного“) либо палеографическую („Но писец мог и забыть дописать надстрочное кендемообразное **и**“).

Вторую главу (с. 25–32) составляет критическое издание текста АНБ по древнейшему источнику с разночтениями по остальным четырем. Критический аппарат не свободен от пропусков, судя по отсутствию в нем варианта большинства списков **ЖЕЛЪЗНАА** к словоформе **ЖЕДЪИНА**

<sup>1</sup> Библиография Л. Стеенсланда опубликована в недавнем издании, посвященном 65-летию ученого, известного своими палеославистическими (в том числе акцентологическими) и лексикографическими работами [Ambrosiani 2006, 15–21].

(306v 12), упоминаемого в первой главе (с. 22, пункт № 17) и послужившего основанием для реконструкции оригинала (см. с. 56).

Третья глава (с. 33–50) содержит описание и датировку четырех списков АНБ (кроме основного, подробно описанного в первой главе), исследование взаимоотношений между всеми пятью источниками и позднейших изменений исходного текста, возникших путем вторичной правки библейских цитат по Библии. В результате автором построена стемма, отражающая текстологическую историю АНБ по данным всех пяти исследованных списков, представляющих две ветви традиции (названные А и Б). Особую подгруппу составили два списка с белорусскими языковыми чертами, восходящие к оригиналу, предположительно созданному в Великом княжестве Литовском. На одной из этих рукописей — той, что хранится ныне в Стокгольме — читается запись на *русской мове*, выполненная латинскими буквами. Л. Стенсланд воспроизвел ее следующим образом: *roku tyszecza szyest e [?] sot try[...]* (с. 34). Запись содержит формы родительного падежа и потому должна воспроизводиться так: *roku tyszecza szyestesot try[...]*.

В четвертой главе (с. 51–88) представлена авторская реконструкция исходного текста АНБ с построчным указанием прямых и парафразированных цитат из богослужебных книг — Библии, Триоди и Октоиха.

Отдельный раздел данной главы посвящен технике составления АНБ: здесь на конкретных примерах показано, что при написании этого произведения его автор в одних случаях точно цитировал, а в других — парафразировал текст различных богослужебных книг. Для некоторых мест азбуки Л. Стенсланд не нашел текстовых источников. Таково, например, сообщение о троекратном отвержении апостола Петра, который **паки шедъ за столпъ · поманю слово господне плакса горько**. В качестве параллели к упомянутому здесь столпу исследователем указана фреска второй половины XIV века из новгородской церкви Феодора Стратилата, „изображающая в правой своей части Петра отрекающегося от Иисуса, а в левой части — плачущего Петра, облокотившегося на какую-то колонну“ (с. 58).

Эта иерусалимская колонна, некогда хранившаяся в Константинополе, неоднократно упоминается в древнерусских хождениях<sup>2</sup>:

---

<sup>2</sup> Приводимые ниже контексты цитируются по изданиям [Прокофьев 1984, 82, 97, 102, 122; ПСРЛ, т. 4/1, с. 377 (Хождение дьяка Александра в Царьград)].

1. Анонимное хождение в Царьград (конец XIII–начало XIV в.): „[в константинопольской Св. Софии — С.Т.] есть <...> **столпец, под ним же плакал Петр апостол**, и столпцы каменны иерусалимские“.

2. Странствие Стефана Новгородца (1348–1349 гг.): „А от великих двери [константинопольской церкви Св. Апостолов — С.Т.] по правой руце стоят два **стльпа**: един, идеж бе привязан господь нашъ Исус Христос, а **другы, на немже Петр плакася горко**; привезены от Иерусалима; един тольст, иже Исусов, от зелена камени, прочернь, а други — Петров — тонок, аки бревенце, велми красен, прочернь и пробель, аки дятлен“.

3. Хождение Игнатия Смолнянина в Царьград (1389–1393 гг.): „Ту [в константинопольской церкви Св. Апостолов — С.Т.] есть и **Петров камен, на нем же плакася горко** о отметании“.

4. Хождение дьяка Александра в Царьград (1391–1396 гг.): „Ту [в константинопольской церкви Св. Апостолов — С.Т.] есть **камень, оу негоже плакаль Петр апостоль** о отвѣрженіи Господни і алекторь его възгласиль“.

5. Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину (1419–1422 гг.): „Въ святой же Апостолской церкви [Константинополя — С.Т.] стоить столпець, у него же вязали Христа жидове и **други столпец мал, у него же плакался апостол Петр**, коли отверглься Христа“.

Судя по тому, что в толковой азбуке интересующий нас предмет назван именно *столтом*, а не иначе, ее автору было известно Странствие Стефана Новгородца (1348–1349 гг.), послужившее, по всей видимости, основанием также для фрески новгородской церкви Феодора Стратилата, датируемой 1360–1361 годами.

Следующий раздел четвертой главы содержит анализ азбучного ряда, на основе которого создан текст АНБ. Это образцовое исследование, выполненное с привлечением всех известных Л. Стенсланду славянских абецедариев и толковых азбук, может служить прекрасным введением в соответствующую проблематику. В качестве дополнения от-

метим, что источником контекста **БЛАГОДАТЕЛЮ ГОСПОДИ РАСПАТСА ЗА НЫ НЕБЛАГОДАРНЫЯ** (с. 72), видимо, является молитва св. Василия Великого перед причастием, содержащая слова *По чрезмерной Твоей благодати в последние дни воплотившийся, распятый и погребенный за нас, неблагодарных и злонаправных...*

Комплексное изучение азбучного ряда привело Л. Стенсланда к выводу о том, что исследуемая им толковая азбука создана в северо-западной Руси в первой половине XV века. Данная датировка не бесспорна: ее основания разнообразны, но расплывчаты. Наиболее конкретным из них является выявленная исследователем уникальная структурная связь АНБ с двумя иными толковыми азбуками — *Азбукой об Адаме* и *Аз есмь Бог первый* (с. 70, 76). Вторая известна по рукописи начала XVII века, тогда как древнейший список первой датируется концом XV века (с. 12). Все три толковые азбуки, связанные друг с другом глубинной структурной связью, вполне могли быть созданы и во второй половине XV века; ср. утверждение самого Л. Стенсланда о том, что художественная форма АНБ соответствует „периоду с конца XIV века вплоть до конца XV века“ (с. 85).

В следующем разделе четвертой главы, посвященном анализу художественной формы азбуки АНБ, выявлены следующие ее черты: изо-силлабичность, изотоничность (равное количество ударных слогов в соседних строках) и аллитерация. В связи с последней по недоразумению цитируются свойства славянского акростиха, в том числе авторства Пахомия Серба (с. 84–85): они связаны не с аллитерацией, а с неравным количеством первых букв строфы, используемых для построения акростишного текста.

Заключительный раздел главы посвящен лингвистической характеристике реконструируемого Л. Стенсландом оригинала АНБ, в котором просматриваются псковские языковые черты.

В пятой главе (с. 89–92) анализируется содержание толковой азбуки, сводящееся в основном к пересказу Страстей Христовых.

Шестая глава (с. 93–147) посвящена поиску редакций богослужебных книг, текстологически максимально близких к читающимся в АНБ прямым цитатам из Псалтыри, Четвероевангелия, Триоди и Октоиха. Просмотрев более сотни церковнославянских рукописей и их изданий, Л. Стенсланд не обнаружил списков ни одной из перечисленных выше книг, текст которых полностью совпадал бы с цитатными фрагментами

АНБ, но установил, что в произведении цитируется вторая (докиприановская) редакция Псалтыри, вторая (преславская) либо первая (архаичная) редакция Четвероевангелия (возможно, при этом использовался компилятивный источник), Октоих по какому-то списку XIV–XV веков и неопределенная версия Триоди.

Дополнительно рассмотрев параллели между АНБ и апокрифическим Никодимовым евангелием (с. 134–137), Л. Стенсланд заключил, что автор азбуки пользовался, скорее всего, не самим апокрифом, а основанной на нем гомилией Евсевия о сошествии Иоанна Предтечи в ад. Отдельно указаны текстовые сходжения АНБ с иными толковыми азбуками — *Азбукой о Христе*, *Азбукой о воскресении Христове* и *Азбукой об Адаме* (с. 143–144).

После обзора источников исследователь приходит к следующему выводу: „Суммируя это, единственное время, в которое могли сосуществовать все здесь названные источники — это конец XIV века и XV век, скорее первая половина XV века. Учитывая то, что АНБ, естественно, должно было возникнуть через некоторое время после написания всех его источников, самым вероятным временем создания его кажется нам первая половина XV века“ (с. 146). Это довольно неожиданный вывод, ведь если следовать логике автора, то азбука должна датироваться второй половиной XV века, т.е. именно через некоторое время после написания всех его источников, которые датированы самим Л. Стенсландом концом XIV–первой половиной XV века.

Учитывая все высказанные выше хронологические замечания, возникновение толковой азбуки *Аще не бы во гробе положен еси, Господи...* следует датировать не первой половиной XV века, как предлагает Л. Стенсланд, а второй половиной того же столетия. При этом остается в силе выявленная исследователем языковая связь произведения с Псковом либо Новгородом.

Шестая глава содержит ряд неточных утверждений: написание **ѣзъ|бавлѣнїѣ**, вопреки мнению автора, не отражает *нового ятя* (с. 109, прим. 272); форма **градѣ** является обычным именным причастием, а не примером „отпадения конечного ѣ“ (с. 118, прим. 286); текст на бумажных листах XVIII века, восполняющий утрату листов пергаменной рукописи XIV века, по техническим причинам не мог быть скопирован с самих утраченных листов (с. 111); Баницкое евангелие в целом не явля-

ется представителем преславской редакции (с. 121), которая появляется здесь лишь во второй половине Евангелия от Иоанна [см.: Темчин 1997б], т.е. к этому источнику применим комментарий Л. Стенсланда к Явилову евангелию (с. 110, прим. 275).

Заключительная седьмая глава (с. 149–163) посвящена истории АНБ. Обобщая изложенные ранее сведения о времени и месте создания азбуки, исследователь не вполне точно воспроизводит собственные же выводы, ср., например: „Судя по водяному знаку, самый старый список (№ 551) восходит ко второй половине XV века (см. раздел 1.1), и поэтому АНБ должно было быть написано не позднее этого времени“ (с. 149). В разделе 1.1 действительно бумага данного списка датирована второй половиной XV века (с. 16), однако после рассмотрения всего комплекса датирующих признаков Л. Стенсланд датировал данный список концом XV века, подчеркнув компромиссный характер этой датировки, поскольку „письмо и употребление надстрочных знаков в № 551 производят впечатление <...> скорее всего начала XVI века“ (с. 17).

В дальнейшем (с. 154–155) автор излагает аргументы, свидетельствующие о связи АНБ с борьбой против ереси жидовствующих:

1) формулировка заглавия азбуки *неверные и соблазняющиеся о воскресении Спасителя миру* вполне применима к жидовствующим, которые обвинялись именно в отрицании воскресения Христа;

2) новгородский архиепископ Геннадий, главный оппонент жидовствующих, активно интересовался акростихом в связи с преподаванием;

3) древнейший из пяти списков АНБ принадлежал монастырю, основанному в Волоколамске Иосифом Волоцким, последовательным противником жидовствующих.

Исследователь привел также аргументы против такой связи:

1) хронология создания АНБ — по Л. Стенсланду, „не позднее 70-х гг. XV века (скорее еще раньше)“ — предшествует началу открытой проповеди жидовствующими своих воззрений (1487 г.) и назначению Геннадия новгородским архиепископом (1484 г.);

2) оригинал АНБ возник гораздо ранее древнейших из сохранившихся списков конца XV–начала XVI веков (которые уже представляют разветвление традиции на семьи А и Б) и, следовательно, мог быть написан еще до появления ереси жидовствующих;

3) АНБ возникло не в кругу новгородского архиепископа Геннадия, поскольку библейские цитаты обнаруживают лишь отдаленное родство с Геннадиевской Библией 1499 года.

Исходя из датировки АНБ первой половиной XV века, Л. Стенсланд связал создание этого произведения с борьбой против движения стригольников — несмотря на отсутствие данных о том, что последние не верили в воскресение Христа (с. 155). Эта гипотетическая связь заставила исследователя датировать данную толковую азбуку началом XV века (с. 156). В качестве предварительного предположения исследователь выдвинул идею о том, что автором АНБ мог быть преподобный Евфросин Псковский (1386–1481), который в одном из своих произведений привел псалтырный стих, цитируемый также в АНБ, либо кто-то из его псковских оппонентов — книжник Иов Столп (XV в.) или дьякон Филипп Петров (конец XV в.). В заключении к книге исследователь констатировал, что „вопрос об авторстве остается еще открытым“ (с. 165).

Эти выводы не бесспорны. Выше было показано, что, основываясь на данных самого Л. Стенсланда, создание АНБ следует датировать второй половиной XV века. Текстологические различия семей А и Б, названные в одном месте большими (с. 155), в ином охарактеризованы противоположным образом — отмечена „<б>ольшая стабильность текста АНБ“ (с. 158). Все это фактически снимает первые два аргумента против связи АНБ с ересью жидовствующих. Третий же аргумент не является решающим, поскольку направленная против данной ереси азбука вполне могла быть написана автором, не входившим в круг новгородского архиепископа Геннадия. При этом остаются в силе все приведенные Л. Стенсландом аргументы в пользу связи АНБ с борьбой против жидовствующих.

Исследуя текстовые связи АНБ с богослужебными текстами, Л. Стенсланд справедливо отметил, что первая строфа этого произведения **аще не бы во гробѣ положенъ еси господи · не бы рай ѿверзъса родоу челоуѣческому** является парафразом октоишной стихиры **Смрть твою ꙗви · бесмертію бы ходоу ꙗви · аще бо въ гробѣ не бы положенъ · не бы рай ѿверзъса · тѣмъ же преставленъ покой ꙗви** ❖ (с. 57). Заметим, что данная стихира посвящена усопшим и поется в составе соответствующей — субботней — службы (начинающейся в пятницу вечером).

Однако этот фрагмент стихире в свою очередь основан (в структурно-семантическом плане) на начале евангельского стиха Мк 13.20 **и аще**

**НЕ БЫ ГЬ СЪКРАТИЛЪ ДНИ НЕ БЫ БЫЛА СПСЕНА ВСАКА ПЛЪТЬ** (цитируется по Мстиславскому евангелию до 1117 г., представляющему вторую редакцию текста) [Жуковская 1983а, 156]. Языковое выражение данного стиха не слишком различается по редакциям церковнославянского Евангелия [Воскресенский 1894, 336–337]. Стих является частью ответа Иисуса Христа на вопрос его учеников о кончине мира (Мк 13:5–37).

Помещенный в самое начало АНБ октоишный фрагмент, отсылающий к Евангелию, может играть роль библейского ключа [см.: Пиккио 2003], проясняющего основной смысл всего произведения. Если это действительно так, то, учитывая уточненную хронологию создания АНБ (втор. пол. XV в.), эта азбука оказывается связанной с ожиданием конца света в 1492 году, актуальным во время борьбы против ереси жидовствующих.

Дополнительное подтверждение этому обнаруживается во втором слове Иосифа Волоцкого о почитании икон (позже оно вошло в *Просветитель*), где читаем: „Тако же и пречистыя владычица нашаа <Б>огородица пречистый образ повелеша святии апостоли и божественни отци на святых иконах писати и поклонятися того ради, яко и от пророк и апостол и от всех праведных духов свидетельствуема, яко вѣстинну <Б>огородица сущи, и яко чиста душею и телом Емануила пороуди нетленна, и **яко аще не бы чистое се и всенепорочное обрелоя приателище божества, не бы спаслася всяка плоть**, и яко всяка слава и честь и святыни, от самого того перваго Адама даже до скончания века, пророком и апостолом, и мучеником и праведником, и преподобным и смиренным сердцем, тоя ради единая <Б>огородица Мариа бысть, и бывает, и будет“<sup>3</sup>. Выделенная фраза отсылает к тому же евангельскому стиху Мк 13:20, а сам контекст резюмирует историю Спасения — от первого Адама до скончания века, что вполне соответствует основной идее АНБ.

Данное послание Иосифа Волоцкого написано в конце XV века (вероятно, до 1490 г.), после основания им монастыря Успения Богородицы (1479 г.), деятельность которого с самого начала была направлена против ереси жидовствующих. Тогда же (после 1 сентября 1492 г.) Иосиф написал свои *Сказания о скончании седьмой тысящи*, связанные с ожи-

<sup>3</sup> Цитируется по изданию [Казакова, Лурье 1955, 337].

давшимся, но не состоявшимся в 1492 году (7000 г. от сотворения мира) концом света [см.: Лурье 1988, 435–436].

Приведенные выше параллели между АНБ и полемическими произведениями Иосифа Волоцкого вряд ли могут служить доказательством его авторства в отношении данной толковой азбуки, даже если учесть, что древнейший список АНБ, как отметил Л. Стенсланд, читается в составе сборника, принадлежавшего Нифонту Кормилицыну, ученику Иосифа Волоцкого (с. 15). Однако этих данных вполне достаточно для предположения о том, что толковая азбука *Аще не бы во гробе положен еси, Господи...* составлена в последние два десятилетия XV века в кругу Иосифа Волоцкого, вероятно, в основанной им же обители. Тематически это произведение, открывающееся цитатой из октоишной стихиры по усопшим о положении во гроб Иисуса Христа, отвергшем рай для всего человечества, хорошо вписывается в новую практику поминания усопших, развивавшуюся, по крайней мере с 1490-х годов, в Иосифо-Волоколамском монастыре (и получившую широкое распространение в 1530–1540-х гг.) [см.: Алексеев А.И. 2002, 148–163]. Данная обитель первоначально принадлежала Новгородской епархии, и среди ее первых насельников вполне могли быть выходцы с новгородско-псковских земель. В этой среде противников ереси жидовствующих и следует искать автора АНБ.

Составленный Л. Стенсландом словоуказатель содержит несколько недочетов: наряду с союзом **и** выделена несуществующая *частица и*; форма **нѣсть** дана отдельной статьей, а не среди форм глагола **быти**; для одного из употреблений предлога **по** дан неточный адрес (5<sup>10</sup> вместо 5<sup>9</sup>); изредка нарушается алфавитный порядок следования статей (**сила** идет после **силень**, а **сонъ** — перед **сонмъ**).

К сожалению, авторский текст монографии не был должным образом отредактирован: стиль часто сбивается на разговорный и устаревший, встречаются рассогласованные грамматические формы (*могло бы быть искомый синоним*, с. 106), неверное словоделение (*За то* вместо *Зато*, с. 99). Попадаются опечатки: **сбоего** вместо **своего** (с. 57), *впнле* вместо *вполне* (с. 72), *язбукам* вместо *азбукам* (с. 85), *Никодимобом* вместо *Никодимовом* (с. 124), *заключаетя* вместо *заключается* (с. 92). Изредка неточно указаны евангельские стихи (например, Мф 27:60 вместо Мф 27:59 на с. 112). Впрочем, все это не мешает адекватному восприятию авторского текста.

В заключение мы должны поблагодарить Ларса Стенсланда за многолетние профессиональные усилия, благодаря которым азбука *Аще не бы во гробе положен еси, Господи...* стала наиболее исследованным произведением своего жанра. Следует специально отметить научную честность автора, последовательно приводящего аргументы не только за, но и против собственных выводов. Рецензируемая монография должна быть непременно рекомендована всем заинтересованным в углубленном изучении древнерусских толковых азбук.



## Литература

- Абрамович Д.И., Майков В.В. (ред.), 1917: *Пролог по рукописи Публичной библиотеки Погодинского древлехранилища № 58*, вып. 2. [Петроград,] (Издание Императорского общества любителей древней письменности, т. 136).
- АЕ = *Архангельское евангелие 1092 г.* Издание Румянцевского музея. Москва, 1912.
- Алексеев А.А., 1984: О греческой основе славянских библейских переводов, *Palaeobulgarica*, № 1. 3–22.
- Алексеев А.А., 1985: Греческий лекционарий и славянский апракос, in Reinhart J. (ed.), *Litterae Slavicae Medii Aevi*: Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae. München (Sagners Slavistische Sammlung, Bd. 8), 11–17.
- Алексеев А.А., 1996: Кое что о переводах в Древней Руси (по поводу статьи Фр. Дж. Томсона ‘Made in Russia’), in *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 49. Санкт-Петербург, 278–296.
- Алексеев А.А. (ред.), 1998: *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. Санкт-Петербург (Novum Testamentum Palaeoslovenice, I).
- Алексеев А.А. (ред.), 2005: *Евангелие от Матфея в славянской традиции*. Санкт-Петербург (Novum Testamentum Palaeoslovenice, II).
- Алексеев А.А., Лихачева О.П., 1987: Библия, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 1 (XI–первая половина XIV в.). Ленинград, 68–83.
- Алексеев А.И., 2002: *Под знаком конца времен*: Очерки русской религиозности. Санкт-Петербург.
- Алипий (Кастальский-Бороздин) и Исайя (Белов), 1998: *Догматическое богословие*: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.
- Алтбауер М. (ред.), 1973: *Добромирново евангелие*: Кирилски споменик од XII век, т. 1. Скопје.
- АМП = *Акты русскогo на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеймона*. Киев, 1873, с. 50–67: Описание имущества обители Ксилургу 6651 (1143) г. (публикация греческого текста и русского перевода).
- Амфилохий (Сергиевский-Казанцев) (ред.), 1882–1883: *Четвероевангелие Галичское 1144 г., сличенное с древлеславянскими рукописными еванге-*

- лиями XI–XVII вв. и печатными: *Острожским 1571 и Киевским 1788 г., с греческим евангельским текстом 835 г.*, т. 1–3. Москва.
- Ангелов Б.С., 1957: Старобългарски текстове: III. Служба на Кирил Философ, *Известия на Архивния институт при БАН*, кн. 1. София, 283–289.
- Андреев Й., 1992: *Българските ханове и царе. VII–XIV век*: Историко-хронологичен справочник. Пловдив.
- Андрей Кесарийский, 2007: *Толкование на Апокалипсис*. Москва.
- Арутюнова-Фиданян В.А. (ред.), 1978: *Типик Григория Пакуриана*. Ереван.
- Афиногенов Д.Е., 2006: Новгородское переводное четье-минейное собрание: происхождение, состав, греческий оригинал, in Maier E., Weiher E. (eds.), *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij: kodikologische, miszellenologische und textologische Untersuchungen*, Bd. 2. Freiburg i. Br., 261–283.
- Бабалиевска С., 2003а: Проложно житие на Кирил, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3. София, 349–352.
- Бабалиевска С., 2003б: Проложно житие на Кирил и Методий, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3. София, 352–354.
- Бабалиевска С., 2003в: Успение Кирилово, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 4. София, 227–231.
- Белоброва О.А., 1987: Антоний, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 1 (XI–первая половина XIV в.). Ленинград, 39–40.
- Благојевић М., 2006: *Поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији (XII–XV век)*. Београд.
- Блахова Е., Хауптова З. (ред.), 1990: *Струмички (Македонски) апостол*: Кирилски споменик од XIII век. Скопје.
- Богданова С., 1991: Туровско евангелие: Индекс на словоформите, in *Годишник на Софийския университет „Климент Охридски“*, т. 79 (1985), № 2. София, 74–100 (Факултет по славянски филологии, кн. 2: Езикознание.).
- Богдановић Д., 1977: Српски апракоси у Хиландару, in Глигоријевић С. (ред.), *Зборник Владимира Мошина*. Београд, 153–169.
- Богдановић Д., 1978: *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд.
- Богдановић Д., 1982: *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*. Београд (Српска академија наука и уметности, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, 1 одељење, књ. 31).
- Богдановић Д., 1997: *Студије из српске средњовековне књижевности*. Београд (Српска књижевна задруга, коло 90, књ. 599), 187–196: Рукописно наслеђе Косова (первоначална публикација: *Зборник округлог стола о научном истраживању Косова*, Научни скупови САНУ, књ. 42. Београд, 1988, 73–80).
- Бодянский О.М., 1855: *О времени происхождения славянских письмен*. Москва.

- Бубнов Н.Ю., 1973: Славяно-русские прологи, in Жуковская Л.П. (ред.), *Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*, вып. 1. Москва, 274–296.
- Бубнов Н.Ю., Лихачева О.П., Покровская В.Ф., 1976: *Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР*: Описание русских и славянских рукописей XI–XVI веков. Ленинград.
- Будилович А.С., 1875: *XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века*: Критико-палеографический труд. Санкт-Петербург.
- Буланин Д.М., 1988: Зиновий Отенский, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 1. Ленинград, 354–358.
- Буслаев Ф.И., 1861: *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*, т. 2: Древнерусская народная литература и искусство. Санкт-Петербург.
- Вайан А., 1952: *Руководство по старославянскому языку*. Москва.
- Васильевский В.Г., 1880: О жизни и трудах Симеона Метафраста, *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. 212. 379–437.
- Васильевский В.Г., 1895: Хроника Логофета на славянском и греческом, *Византийский временник*, т. 2. 78–151.
- Васильевский В.Г., 1897: Синаодальный кодекс Метафраста, *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. 311. 334–404.
- Васильев Л., 1987: Три рукописна фрагмента из Лењинове библиотеке у Москви, in *Археографски прилози*, књ. 9. Београд, 31–59.
- Васильев Л., 1988–1989: Нов податак о времену настанка Асеманијевог јеванђеља, in *Археографски прилози*, књ. 10–11: Посвећено 600-годишњици Косовске битке (1389–1989). Београд, 13–17.
- Васильев Л., 1989: Један нови податак о времену настанка Асеманијевог јеванђеља, in Матевски М. (ред.), *Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словенската просвета*: Материали од научен собир, одржан во Охрид од 25 до 27 септ. 1986 г. Скопје, 33–36.
- Ведюшкина И.В., 2001: Лексические эквиваленты греческих названий сторон горизонта в древнерусском переводе Хроники Георгия Амартола, in *Средневековая Русь*, вып. 3, отв. ред. А.А. Горский. Москва, 82–105.
- Велев И., 1996: *Македонскиот книжевен XIV век*. Скопје.
- Велев И., 1997: *Кирилومتодиевската традиција и континуитет*. Скопје, 111–117: Монахот Равул — современник на кралот Марко и книжевен дец во неговата држава.
- Велев И. (ред.), 2004: *Лесновски Ковачевиков пролог*. Скопје.
- Велковска Е., 2003: Симеон Логотет, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3. София, 600–603.

- Велчева Б. (ред.), 1975: *Добромирово евангелие*: Български паметник от началото на XII век. София.
- Велчева Б., 1991: Новооткрита част на Добромировото евангелие в Синайския манастир Св. Екатерина, in *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*, Научен център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, т. 82 (2) [за 1988]. 125–136.
- Верещагин Е.М., 1971: *Из истории возникновения первого литературного языка славян: Переводческая техника Кирилла и Мефодия*. Москва.
- Верещагин Е.М., 1997: *История возникновения древнего общеславянского литературного языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников*. Москва.
- Верещагин Е.М., 2001: *Церковнославянская книжность на Руси*: Лингвотекстологические разыскания. Москва.
- Виноградов В.П., 1914: *Уставные чтения (Проповедь книги)*: Историко-гомилетическое исследование, вып. 1: Уставная регламентация чтений в греческой церкви. Сергиев Посад.
- Владимирский Н.А., 1875: Несколько слов о Прологе, памятнике древнерусской письменности, и несколько литературных вопросов из древнейшей эпохи нашего просвещения, *Известия и ученые записки Императорского Казанского университета*, № 5 (сентябрь–октябрь). 851–883.
- ВМЧ, сентябрь 14–24 = *Великие Минеи Четвы, собранные всероссийским митрополитом Макарием*, сентябрь, дни 14–24. Москва, 1869.
- ВМЧ, январь 1–6 = *Великие Минеи Четвы, собранные всероссийским митрополитом Макарием*, январь, дни 1–6. Москва, 1910.
- Воронов А.Д., 1877: *Кирилл и Мефодий: Главнейшие источники для св. Кирилла и Мефодия*. Киев.
- Воскресенский Г.А., 1879: *Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в.*: Опыт исследования языка и текста славянского перевода Апостола по рукописям XII–XV вв. Москва.
- Воскресенский Г.А., 1883: Славянские рукописи, хранящиеся в заграничных библиотеках: Берлинской, Пражской, Венской, Люблянской, Загребской и двух Белградских, in *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, т. 31. Санкт-Петербург (отдельное издание: Санкт-Петербург, 1882), 1–58.
- Воскресенский Г.А., 1886: К вопросу о славянском переводе Евангелия, in *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, т. 15, № 4. 1–41.
- Воскресенский Г.А., 1894: *Древнеславянское Евангелие: Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей Евангелия XI–XVI вв.* Сергиев Посад.

- Воскресенский Г.А., 1896: *Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по сто двенадцати рукописям Евангелия XI–XVI вв.* Москва.
- Востоков А.Х. (ред.), 1843: *Остромирово евангелие 1056–57 года, с приложением греческого текста евангелий и с грамматическими объяснениями.* Санкт-Петербург.
- Высоцкий А.М., Беляев Л.А., 2001: Апостолов святых церковь в Константинополе, in Алексей II (ред.), *Православная энциклопедия*, т. 3. Москва, 100–102.
- Георгиев Е., 1952: *Славянская письменность до Кирилла и Мефодия.* София.
- Гнатенко Л., Бабалиевска С., 1998: Проложного житие на св. Кирилл Философ в три ръкописа от края на XV век, *Palaeobulgarica*, № 1. 35–48.
- Голубинский Е.Е., 1901: *История русской церкви*, т. 1: Период первый, киевский или домонгольский, ч. 1, издание второе, исправленное и дополненное. Москва.
- Горский А.В., 1865: О древних канонах святым Кириллу и Мефодию, in Погодин М.П. (ред.), *Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России.* Москва, 271–284.
- Гранстрем Е.Э., Творогов О.В., Валявичюс А., 1998: *Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI веков: Каталог гомилий.* Opladen–Санкт-Петербург (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 100; Patristica Slavica, Bd. 4).
- Григорий Богослов, 1912: *Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского*, т. 1, кн. 4. Санкт-Петербург.
- Григорович В.И., 1865: Древнеславянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов святых Кирилла и Мефодия, in Погодин М.П. (ред.), *Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России.* Москва, 235–270.
- Грковић-Мејџор Ј., 1997: Хиландарски пуни апракос из XIII века (Хил 8), in *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, т. 40/2: „Посвећен десетогодишњици смрти професора Др Јована Кашића“. Нови Сад, 69–81.
- Грозданова-Пајић М., Станковић Р., 1995: *Рукописне књиге манастира Високи Дечани*, књ. 2: Водени знаци и датирање. Београд.
- Гухман М.М., 1958: *Готский язык.* Москва.
- Давыдова С.А., 1998: Славяно-русский Пролог и церковный Устав, in Загребин В.М. (ред.), *Русь и южные славяне: Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894–1987).* Санкт-Петербург, 204–212.

- Давыдова С.А., 1999: Византийский Синаксарь и его судьба на Руси, *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 51. Санкт-Петербург, 58–79.
- Давыдова С.А., 2003: Сведения о церковной жизни Константинополя в древнерусском Прологе, *Древняя Русь: вопросы медиевистики*, вып. 3 (13). 72–78.
- Давыдова С.А., 2010: Пролог или Синаксарь? (Об изучении древнерусского Пролога), *Русская литература*, № 1. 227–238.
- Давыдова С.А., Черторицкая Т.В., 1993: К истории синаксаря, *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 47. Санкт-Петербург, 151–163.
- Даничић Ђ. (ред.), 1864: *Никољско јеванђеље*. Београд.
- Дворецкий И.Х., 1958: *Древнегреческо-русский словарь*, т. 1–2. Москва.
- Дворецкий И.Х., 1986: *Латинско-русский словарь*, издание 3-е, исправленное. Москва.
- Дегтев С.В., 1991: Замечания о двух переводах в составе сочинения Григория Назианзина ‘Тринадцать слов’, in Вомперский В.П. (ред.), *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян*. Москва, 36–41.
- Демкова Н.С., 1979: Древнерусские рукописи и старопечатные книги в некоторых собраниях США, in Лихачев Д.С. (ред.), *Куликовская битва и подъем национального самосознания*. Ленинград (Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН, т. 34), 388–405.
- Десподова В. (ред.), 1995: *Карпинско евангелие*. Прилеп–Скопје (Македонски средновековни ракописи, кн. 4).
- Десподова В. (ред.), 2006: *Пролог бр. 72*. Скопје (Македонски средновековни ракописи, кн. 8).
- Десподова В., Рибарова З. (ред.), 1985: *Индекс кон Речникот на македонските библиски ракописи*. Скопје (Македонистика, кн. 4).
- Джурова А., 2002: *Украсата на Ватиканския кирилски палимпсест Vat. gr. 2502*. София (Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia, vol. 16).
- Джурова А., Станчев К., Япунджич М., 1985: *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*. София.
- Дмитрий Ростовский, 1904: *Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней св. Димитрия Ростовского*, кн. 5. Москва, 1904.
- Добрев И., 1972: *Глаголическият текст на Боянския палимпсест: Старобългарски паметник от края на XI век*. София.
- Добрянский Ф.Н., 1882: *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских*. Вильна.
- Доватур А.И. (ред.), 1992: *Властелины Рима: Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана*, перевод С.Н. Кондратьева. Москва.
- Дограмаджиева Е., 1991: Неточности и описки в календаре Саввиной книги, *Palaeobulgarica*, № 3. 36–40.

- Дограмаджиева Е., 1993а: Ролята на л. 165 в състава на Савина книга, *Palaeobulgarica*, № 4. 16–21
- Дограмаджиева Е., 1993б: Структура на славянските ръкописни четвероевангелия, in *Славянска филология*, т. 21. София, 22–30.
- Дограмаджиева Е., 1993в: Състав на славянските ръкописни четвероевангелия, *Palaeobulgarica*, № 2. 3–21.
- Дограмаджиева Е., 1994: Участието на Евангелието в изграждането на Синайския евхологий, in *Старобългарска литература*, кн. 28–29. София, 62–65.
- Дограмаджиева Е., 1995: Своеобразие на календара в Савина книга, in *1100 години Велики Преслав*, т. 2. Шумен, 211–221.
- Дограмаджиева Е., 1996: Два необходими справочника за старобългарските евангелия, *Palaeobulgarica*, № 4. 78–79.
- Дограмаджиева Е., 1997: Драгоценен старобългарски ръкопис вече достъпен за изследване, *Palaeobulgarica*, № 4. 120–123.
- Дограмаджиева Е., 1998а: Озаглавяването на неделните дни в ранните славянски евангелски календари, *Palaeobulgarica*, № 2. 3–13.
- Дограмаджиева Е., 1998б: *Показалецът „Евангелия различни на всяка потреба“ в славянските ръкописни евангелия*. София.
- Дограмаджиева Е., 2001: Словоуказател на Асеманиевото евангелие от нов тип, *Palaeobulgarica*, № 1. 102–104.
- Дограмаджиева Е., Райков Б. (ред.), 1981: *Банишко евангелие: Среднобългарски паметник от XIII век*. София.
- Драгојловић Д., 1997: *Историја српске књижевности у средњовековној босанској држави*. Нови Сад.
- Дуйчев И., 1963: Към тълкуването на Пространните жития на Кирила и Методия, in *Хиляда и сто години славянска писменост (863–1963): Сборник в чест на Кирил и Методий*. София, 93–117.
- Дуйчев И., 1985: Атон, in Диневков П. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 1. София, 137–143.
- Еланская А.И., 1987: Коптская рукописная книга, in Петросян Ю.А. (ред.), *Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки*, кн. 1. Москва (Культура народов Востока: Материалы и исследования), 20–103.
- ЕЭ = Кацнельсон Л. (ред.), *Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем*, т. 1–16. Санкт-Петербург, 1908–1913.
- Желязкова В., 1998: Обща характеристика лексического состава Софийского пролога конца XII–начала XIII в., *Palaeobulgarica*, № 4. 75–88.
- Живкова Л. (ред.), 1980: *Четвероевангелието на цар Иван Александър: С пълно черно-бяло възпроизвеждане на оригинала и шестдесет и четири цветни факсимилета*. София.

- Живов В.М., 1995: Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси, *Ricerche Slavistiche*, vol. 42. Roma, 3–48 (перепечатано в издании: Живов 2002, 73–115).
- Живов В.М., 2002: *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. Москва.
- Жуковская Л.П., 1966: Юрьевское евангелие в кругу родственных памятников, in Жуковская Л.П., Тарабасова Н.И. (ред.), *Исследования источников по истории русского языка и письменности*. Москва, 44–76.
- Жуковская Л.П., 1968: Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их, in Виноградов В.В. (ред.), *Памятники древнерусской письменности: Язык и текстология*. Москва, 199–332.
- Жуковская Л.П., 1973: Повторяющиеся чтения как лингвистический источник, in Жуковская Л.П., Тарабасова Н.И. (ред.), *Восточнославянские языки: Источники для их изучения*. Москва, 72–98.
- Жуковская Л.П., 1974: Связь изучения изобразительных средств и текстологии памятника, in Подобедова О.И. (ред.), *Древнерусское искусство: Рукописная книга*, сб. 2. Москва, 58–69.
- Жуковская Л.П., 1976: *Текстология и язык древнейших славянских памятников*. Москва.
- Жуковская Л.П. (ред.), 1978: *Реймское евангелие: История его изучения и текст*. Москва (Институт русского языка АН СССР, Проблемная группа по экспериментальной и прикладной лингвистике, Предварительные публикации, вып. 114).
- Жуковская Л.П. (ред.), 1983а: *Апракос Мстислава Великого*. Москва.
- Жуковская Л.П., 1983б: Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога (избранные византийские, русские и инославянские статьи), in Бернштейн С.Б. (ред.), *Славянское языкознание: IX Международный съезд славистов (Киев, сентябрь 1983 г.)*. Доклады советской делегации. Москва, 110–120.
- Жуковская Л.П., 1987: Двести списков XIV–XVII вв. небольшой статьи как лингвистический и исторический источник (Статья Пролога о построении церкви во имя Георгия Ярославом Мудрым), in Русановский В.М. (ред.), *Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность: Сборник научных трудов*. Киев, 33–63.
- Зимин А.А., 1976: Выпись о втором браке Василия III, in *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 30: Историческое повествование Древней Руси. Ленинград, 132–148.
- Златанова Р., 1985: Хрониката на Симеон Логотет и отношението ѝ към реформата на търновските книжовници, in *Търновска книжовна школа*, кн. 4: Културно развитие на Българската държава, краят на XII–XIV век:

- Четвърти международен симпозиум (Велико Търново, 16–18 октомври 1985 г.). София, 204–222.
- Иванов М.С., Никифорова А.Ю., Э.П.И., 2001: Ангелология, in Алексей II (ред.), *Православная энциклопедия*, т. 2. Москва, 300–306.
- Иванов С.А., 2003: *Византийское миссионерство. Можно ли сделать из „варвара“ христианина?* Москва.
- Иванова К. (ред.), 1986: *Стара българска литература*, т. 4: Житиеписни творби. София.
- Иванова К., 1992: Неизвестна служба за св. Кирил в състава на празничен миней от XVII в., *Palaeobulgarica*, № 2. 16–32; № 3. 37–40.
- Иванова К., 2003а: Метафрастова житийна редакция in Петканова Д. (ред.), *Старобългарска литература*: Енциклопедичен речник. София, 297–298.
- Иванова К., 2003б: Пролог, in Петканова Д. (ред.), *Старобългарска литература*: Енциклопедичен речник. София, 408–410.
- Иванова К., 2003в: Успение Методиево, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 4. София, 231–233.
- Иванова К., 2008: *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. София.
- Иванова-Мавродинова В., Джурова А. (ред.), 1981: *Асеманиево евангелие*: Факсимилно издание. София.
- Ивановић М., 1968–1971: Неколико средновековних споменика Коришке горе код Призрена, in *Старине Косова и Метохије*, књ. 4–5. Приштина, 309–322.
- Ивановић Р., 1959: Властелинство манастира Арханђела код Призрена (историско-географска обрада средновековних насеља), in *Историјски часопис*, књ. 8 за 1958 г. Београд, 209–253.
- Ильинский Г.А. (ред.), 1915: *Охридские глаголические листки*: Отрывок древне-церковно-славянского евангелия XI в. Петроград (Памятники старославянского языка, т. 3, вып. 2).
- Иоанн Златоуст, 1896: *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе*, т. 2. Санкт-Петербург.
- Истрин В.М., 1920: *Книги временья и образья Георгия Мниха*: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь, т. 1: Текст. Петроград.
- Јерковић В., 1975: *Палеографска и језичка испитивања о Чајничком јеванђељу*. Нови Сад.
- Јиречек К., 1978: *Историја Срба*, превео и допунио Ј. Радонић, друго, исправљено и допуњено издање, књ. 2: Културна историја. Београд.
- Јовановић Г., 1977: Синонимика заменице **ѣтеръ** у јеванђељима српске редакције, in *Јужнословенски филолог*, књ. 33. Београд, 173–178.
- Јовановић Г., 1980а: Најстарија српска четворојеванђеља у светлу неких лексичких особености, in *Јужнословенски филолог*, књ. 36. Београд, 89–100.

- Јовановић Г., 1980б: Неколико речи о проучавању лексике старосрпских јеванђеља, in *Археографски прилози*, књ. 2. Београд, 183–188.
- Јовановић Г., 2009: Српска јеванђеља из XIII века — њихов текстолошки склоп и лексика, *Slavia*, гоџ. 78, № 3–4. Прага, 357–362.
- Јовановић Т., 1981: Инвентар српских ћирилских рукописа Народне библиотеке у Паризу, in *Археографски прилози*, књ. 3. Београд, 299–331.
- Јонова М., 1991: Стилистични проблеми на ранните старобългарски химнографски произведения за Кирил и Методиј, in *Кирило-Методиевски студии*, кн. 8. Софија, 100–114.
- Каждан А.П., 1959: Хроника Симеона Логофета, *Византијски временник*, т. 15. 125–143.
- Каждан А.П., 1971: Византијски манастир XI–XII вв. как социјална група, *Византијски временник*, т. 31. 48–70.
- Казакова Н.А., Лурье Я.С., 1955: *Антифеодални еретически движења на Руси XIV–начало XVI века*. Ленинград.
- Камински Ф.В., 1924: Отривки евангелских чтенија XI в., именуемие Куприяновскими (Новгородскими), *Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук*, т. 28. 273–320.
- Карский Е.Ф. (ред.), 1904: *Листки Ундольског, отривок кириллическог евангелија XI в.*: Фототипическое и наборное воспроизведение текста и исследование письма и языка. Санкт-Петербург (Памятники старославянского языка, т. 1, вып. 3).
- Кекелидзе К., 1910: Симеон Метафраст по грузинским источникам, in *Труды Киевской духовной академии*, т. 51, № 2 (февраль). 172–191.
- Кекелидзе К., 1912: Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста, in *Христианский Восток: Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки*, т. 1, вып. 3. Санкт-Петербург, 325–347.
- Кенанов Д., 1997: *Метафрастика: Симеон Метафраст и православната славянска агиографија*. Велико Търново.
- Кенанов Д., 1999: *Евтимиева метафрастика: Път и мисия във времето*. Пловдив–Велико Търново.
- Климент Охридски 1973: *Събрани съчинения*, т. 3: Пространни жития на Кирил и Методиј, подготвили за печат Б.С. Ангелов и Х. Кодов. Софија.
- Князевская О.А., Коваль Н.С., Кошелева О.Е., Мошкова Л.В., 1988: *Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв.*, хранящихся в ЦГАДА СССР, ч. 2. Москва.
- Князевская О.А., Коробенко Л.А., Дограмаджиева Е.П. (ред.), 1999: *Саввина книга: Древнеславянская рукопись XI, XI–XII и конца XIII века*, ч. 1: Рукопись. Текст. Комментарии. Исследование. Москва.
- Кодов Х., 1969: *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките*. Софија.

- Конески Б., 1977: За Станиславовиот пролог, in *Прилози на Македонската академија на науките и уметностите*, Одделение за лингвистика и литературна наука, т. 2, № 1–2. 5–23 (польская версия: Koneski B., O prologu Stanisława (mac. Stanislavoviot prolog), in Topolińska Z., (ed.), *Studia linguistica Polono-Jugoslavica: Historia języka, dialektologia, onomastyka, gramatyka*, t. 1. Wrocław etc., 1980, 29–43).
- Конзал В., 2002: *Старославянская молитва против дьявола*. Москва (чешская версия: *Europa Orientalis*, 1992, № 2. 171–231).
- Константин Польсков и др., 2001: Апостолы, in Алексей II (ред.), *Православная энциклопедия*, т. 3. Москва, 103–112.
- Коссек Н.В. (ред.), 1986: *Евангелие Кохно*: Болгарский памятник XIII в. София.
- Кочев Н., 1988: Хазарската мисия на Константин Философ-Кирил в светлината на Кембриджския аноним и известията на Йехуда Алеви, in *Кирило-Методиевски студии*, кн. 5. София, 91–97.
- Кръстанов Т., 1988: Български ватикански палимпсест (Кирилско кратко изборно евангелие от X в. в Cod. Vat. gr. 2502), *Palaeobulgarica*, № 1. 38–66.
- Кръстанов Т., 1993: Един възкресен апракос от XV век — ЦИАМ № 38, in Христова И. (ред.), *Българският петнадесети век*: Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. Научна сесия, организирана от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ и Българската археографска комисия (София, 19–21.X.1992). София, 249–258.
- Кръстанов Т., Тотоманова А.-М., Добрев И. (ред.), 1996: *Ватиканско евангелие*: Старобългарски кирилски апракос от X в. в палимпсестен кодекс Vat. Gr. 2502. София (Библиотека „Свети Наум“, № 3).
- Кръстанов Т., 1995: Воскресное (праздничное) Апостол-Евангелие — малоизвестный древнеболгарский памятник кирилло-мефодиевской эпохи?, *Славяноведение*, № 2. 65–70.
- Крысько В.Б., 2005: О греческих источниках и реконструкции первоначального текста древнейшей службы Кириллу Философу, *Palaeobulgarica*, № 4. 30–63.
- Крысько В.Б., 2007: Новые греческие источники канона Кириллу Философу, *Palaeobulgarica*, № 2. 21–48.
- Крысько В.Б., 2008а: Ранние славянские гимнографические тексты: Источники и реконструкция (на материале канона Кириллу Философу), *Известия Российской Академии наук*, Серия литературы и языка, № 3. 3–23.
- Крысько В.Б., 2008б: Грамматика и текстология: К реконструкции древнейшего канона первоучителю Кириллу, in Бъчваров Я., Виларова М., Трифонов Й. (съст.), *В търсене на смисъла и инварианта*: Сборник в чест на 80-годишнината на проф. Дина С. Станишева. София, 214–224.
- Крысько В.Б., 2009а: Древнеславянский канон первоучителя Кириллу: источники и реконструкция (песнь шестая), *Palaeobulgarica*, № 4. 3–59.

- Крысько В.Б., 2009б: К реконструкции древнейшего канона Кириллу Философу: песнь четвертая [часть первая], *Известия Российской Академии наук*, Серия литературы и языка, № 1. 16–27.
- Крысько В.Б., 2009в: К реконструкции древнейшего канона Кириллу Философу: песнь четвертая [часть вторая], *Известия Российской Академии наук*, Серия литературы и языка, № 2. 3–21.
- Крысько В.Б., 2009г: Служба первоучителю Кириллу по Палаузовскому списку, in Besters-Dilger J., Rabus A. (eds.), *Text — Sprache — Grammatik. Slavisches Schrifttum der Vormoderne: Festschrift für Eckhard Weiher*. München–Berlin (Die Welt der Slaven. Sammelbände, Bd. 39), 95–123.
- Крысько В.Б., 2010: Древнеславянский канон первоучителя Кириллу: источники и реконструкция (песнь пятая), *Die Welt der Slaven*, Bd. 55, Hf. 1. 117–147.
- Кувев К.М., 1985: Проложните жития за Кирил и Методий в ленинградските книгохранилища, *Palaeobulgarica*, № 1. 8–36.
- Кувев К.М., 1986: *Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете*, второ преработено и допълнено издание. София.
- Кульбакин С.М., 1899: Материалы для характеристики среднеболгарского языка: I. Боянское евангелие XII–XIII в. Прибавление, § 1, in *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, т. 4, кн. 3. 800–868.
- Лавров П.А., 1914: *Палеографическое обозрение кирилловского письма*. Петроград (Энциклопедия славянской филологии, вып. 4.1).
- Лавров П.А., 1928: *Кирило та Методий в давньо-слов'янському письменстві (Розвідка)*. Київ (Українська Академія наук, Збірник історично-філологічного відділу, № 78).
- Лавров П.А., 1930: *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Ленинград (Труды славянской комиссии, т. 1).
- ЛЕР = Давыдова С.А., Творогов О.В. (ред.), *Летописец Еллинский и Римский*, т. 1: Текст. Санкт-Петербург, 1999; т. 2. Санкт-Петербург, 2001.
- Лихачев Д.С., 1983: *Текстология*: На материале русской литературы X–XVII веков, издание 2-е, переработанное и дополненное. Ленинград.
- Лихачев Д.С. (ред.), 1986: *Жития Кирилла и Мефодия*: факсимильное воспроизведение рукописей. Москва–София.
- Логачев К.И., 1976: О языке и тексте оригиналов древнейших славянских переводов, *Вопросы языкознания*, № 2. 94–98.
- Лосева О.В., 2001: *Русские месяцесловы XI–XIV веков*. Москва.
- Лосева О.В., 2009: *Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII–первой трети XV веков*. Москва.
- Лурье Я.С., 1988: Иосиф Волоцкий, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 1. Ленинград, 434–439.

- Люсен И., 1995: *Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода Евангелий (codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri)*. Uppsala (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Slavica Upsaliensia, t. 36).
- Мавродинова Л., 2004: Бележки върху украсата на две глаголически евангелия, *Palaeobulgarica*, № 2. 34–44.
- Максимович К.А., 1998: *Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII века (юридические тексты)*. Москва.
- Мансветов И.Д., 1878: Разбор сочинения архимандрита Сергия „Полный Месяцеслов Востока“, in *Отчет о двадцатом присуждении наград графа Уварова*. Приложение к Запискам Императорской Академии наук, т. 33. Санкт-Петербург, 701–748.
- Матвеевко В.А., Щеголева Л.И., 2006: *Книги временные и образные Георгия Монаха*, т. 1, ч. 1: Интерпретированный текст Троицкой рукописи. Москва.
- Матић С., 1952: *Опис рукописа Народне библиотеке*. Београд (Српска академија наука, Посебна издања, књ. 191, Одељење литературе и језика, књ. 3).
- Мецгер Б.М., 1996: *Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала* [перевод третьего английского издания 1992 г.]. Москва.
- Мещерская Е.Н., 1987: Сирийская рукописная книга, in Петросян Ю.А. (ред.), *Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки*, кн. 1. Москва (Культура народов Востока: Материалы и исследования), 104–144.
- Милтенова А., 2004: *Erotapokriseis*: Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София.
- Минчева А., 1978: *Старобългарски кирилски откъслечи*. София (Български езикови паметници, т. 1).
- Миронова Т.Л. (ред.), 1997: *Архангельское евангелие 1092 года: Исследования, древнерусский текст, словоуказатели*. Москва.
- Мирчев К., 1978: *Историческа граматика на българския език*. София.
- Мирчева Б., 2001: *Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина*. Велико Търново.
- Мирчева Б., 2010: По въпроса за реконструкцията на оригиналната славянска служба за Константин-Кирил Философ, *Palaeobulgarica*, № 1. 3–24.
- Мирчов С., Трајковић Б., 2006: Судбина несталих српских средњовековних рукописа из Народне библиотеке у Београду, in Јоковић М. и др. (ред.), *Љубав према образовању и вера у Бога и православним манастирима*, књ. 1: Зборник изабраних радова са 5. Међународне Хиландарске конференције. Београд–Columbus, 103–110.
- Мориясу Т., 1981: Хазарская миссия Константина (ее значение в ЖК), in *Старобългарска литература*, кн. 10. София, 39–51.
- Морозова Н.А., 2009: *Книжность староверов Эстонии*. Тарту.

- Мошин В. (ред.), 1954: *Македонско евангелие на поп Јована*. Скопје (Стари текстови, т. 1).
- Мошин В.А., 1963: О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв., in *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 19: Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур. Москва–Ленинград, 28–106 (перепечатано в издании: Загребин В.М. (ред.), *Русь и южные славяне*. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894–1987). Санкт-Петербург, 1998, 7–113).
- Мошин В., 1968: Рукописи бивше београдске Народне библиотеке у Даблину и у Загребу, *Библиотекар*, № 5. Београд, 349–359.
- Муретов М., 1897: *Древнеславянское Евангелие от Марка*: Поправки, дополнения и замечания к трудам проф. Г.А. Воскресенского о древнеславянском тексте Евангелия от Марка. Сергиев Посад.
- Мусакова Е., 1994: Най-ранното известно изображение на Христос и Самарянката в българското средновековно изкуство, in *Изкуство/Art in Bulgaria*, № 14. София, 7–9.
- Мусакова Е., 1996: Илюстрираните глаголически евангелия, in *Изкуство/Art in Bulgaria*, № 33–34. София, 6–12.
- Мъжлекова М., 2003: Наблюдения върху употребата на приименни падежни форми с посесивно значение в старобългарски евангелски преписи, *Palaeobulgarica*, № 2. 53–75.
- Мъжлекова М., 2004: *Специализираните морфологични средства за изразяване на притежание във Ватиканския палимпсест*. Велико Търново.
- Назаренко А.В., 2001: *Древняя Русь на международных путях*: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. Москва.
- Немировский Е.Л., 1999: К истории открытия и первичного изучения глаголического Мариинского четвероевангелия, *Slovo*, sv. 47–49. Zagreb, 33–56.
- Ненадовић С., 1966: *Душанова задужбина манастир Светих Арханђела код Призрена*. Београд.
- Нікіцін М.Г. (ред.), 2004: *Тураў. Тураўскае евангелле*. Мінск.
- Николова Б., 2003: Полихрон, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3. София, 201–202.
- Николова С., 1983: За възникването на Проложното Методиево житие, in Стойков А. (ред.), *Литературознание и фолклористика*: В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. София, 89–92.
- Николова С., 2003а: Проложно житие на Методий, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3. София, 354–358.
- Николова С., 2003б: Симеон Логотет, in Петканова Д. (ред.), *Старобългарска литература*: Енциклопедичен речник. София, 449.

- Николова С., Йовчева М., Попова Т., Тасева Л., 1999: *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва*: Каталог. София.
- Нихоритис К., 1990: *Атонската книжовна традиция в разпространението на кирило-методиевските извори*. София (Кирило-Методиевски студии, кн. 7).
- Новаковић С., 1912: *Законски споменици српских држава средњега века*. Београд.
- Огрен И., 1989: *Паренесис Ефрема Сирина*: К истории славянского перевода (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Slavica Upsaliensia, 26). Uppsala.
- Огрен И., 1991: *К проблеме использования печатных изданий греческих текстов при исследовании древних славянских переводов*: На примере славянского перевода Паренесиса Ефрема Сирина (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Slavica Upsaliensia, 31). Uppsala.
- Огрен И., 1995: К вопросу о теоретическом и практическом базисе древнейших славянских переводов, in Ambrosiani P., Nilson B., Steensland L. (eds.), **ПОДОБАЕЌЪ ПАМАТЬ СЪТВОРИТИ**: Essays to the Memory of Anders Sjöberg. Stockholm (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Slavic Studies, 24), 157–172.
- ОЕ = *Остромирово евангелие, 1056–1057*: Факсимильное воспроизведение памятника. Ленинград–Москва, 1988.
- Острогорски Г., 1965: *Серска област после Душанове смрти*. Београд (перепечатано в издании: Острогорски Г., *Сабрана дела*, кн. 4: Византија и Словени. Београд, 1970).
- Острогорский Г.А., 1927: Соединение вопроса о св. иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества, in *Seminarium Kondakovianum*, vol. 1. Prague, 35–49.
- Павлова Р., 1991: О методама описа књиге *Пролог* (На материјалу *Пролога* из Вукове збирке и других збирки), in *Научни састанак слависта у Вукове дане*: Реферати и саопштења, кн. 20/2. Београд, 427–432.
- Павлова Р., 1993: Жития русских святых в южнославянских рукописях XIII–XIV вв., in *Славянска филологија*, т. 21: Доклади и статии за XI Меѓународен конгрес на славистите. София, 92–105.
- Павлова Р., 2008: *Востоочнославянские святые в южнославянской письменности XIII–XIV вв.* Halle (Saale).
- Павлова Р., Желязкова В. (ред.), 1999: *Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година*. Велико Търново.
- Пајкић П.С., 1968–1971: Цркве у Сиринићкој жупи, in *Старине Косова и Метохије*, кн. 4–5. Приштина, 351–366.
- ПВЛ = Адрианова-Перетц В.П. (ред.), *Повесть временных лет*, ч. 1: Текст и перевод, подготовка текста Д.С. Лихачева, перевод Д.С. Лихачева и Б.А. Романова. Москва–Ленинград, 1950.

- Пентковский А.М., 1988: [Церковные Уставы Древней Руси и некоторые проблемы изучения памятников письменности традиционного содержания] *Круглый стол: 1000-летие христианизации Руси, Советское славяноведение*, № 6. 39–43.
- Пентковский А.М., 1998: Лекционные и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях, in Алексеев А.А. (ред.), *Евангелие от Иоанна в славянской традиции* (Novum Testamentum Palaeoslovenice, 1). Санкт-Петербург, 3–54 (третьей пагинации).
- Пентковский А.М., 1999: Студийско-Алексеевский Устав в богослужбной традиции Древней Руси (по рукописям, происходящим из церковных собраний), in Даниленко Б. (ред.), *Рукописные собрания церковного происхождения в библиотеках и музеях России: Сборник докладов конференции 17–21 ноября 1998 года*. Москва, 112–120.
- Пентковский А.М., 2001: *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва.
- Петканова Д., 1985: Литературного дело на Константин-Кирил, in Игнатова А., Станчев К. (съст.), *Изследвания по кирилметодиевистика*. София, 96–115.
- Петканова Д., 2003: Атон, in Петканова Д. (ред.), *Старобългарска литература: Енциклопедичен речник*. София, 55–57.
- Петканова-Тотева Д., 1969: Кирил и Методий в някои легендарни книжовни паметници, in Ангелов Б. и др. (ред.), *Константин-Кирил Философ: Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му*. София, 75–94.
- Петров Н.П., 1875: О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога (иноземные источники), in *Труды Киевской духовной академии*, апрель, 39–92; май, с. 300–359; июнь, 588–657; июль, 3–41; август, 230–289; сентябрь, 325–372 (отдельное издание: Киев, 1875).
- Пешикан А., 1989: Још један (четврти) препис друге верзије старосрпских тетра и однос ове верзије према Чајничком јеванђељу, in *Јужнословенски филолог*, књ. 45. Београд, 199–208.
- Пешикан М., 1973: Мокропольско четворојеванђеље из XIII века — споменик значајне фазе у развоју старосрпске писмености, in *Зборник за филологију и лингвистику*, књ. 16/1. Нови Сад, 61–88.
- Пешикан М., Јовановић Г., 1974–1975: Текстолошки састав и основне одлике текста најстаријих српских четворојеванђеља, in *Јужнословенски филолог*, књ. 31. Београд, 23–53.
- Пиккио Р., 2003: *Slavia Orthodoxa: литература и язык*. Москва, 431–473: „Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства“ (русский перевод статьи: Picchio R., The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of *Slavia Orthodoxa*, in *Slavica Hierosolymitana*, vol. 1. Jerusalem, 1977, 1–31).

- Пиструй К., 1971: Евангелски листове от Сибиу (Славянски ръкопис от XII в.), in *Старобългарска литература*, кн 1. София, 323–332.
- Платонов В.М., Чернецов С.Б., 1987: Эфиопская рукописная книга, in Петросян Ю.А. (ред.), *Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки*, кн. 1. Москва (Культура народов Востока: Материалы и исследования), 201–240.
- Подскальский Г., 1996: *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*, издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода. Санкт-Петербург (Subsidia Byzantinorossica, t. 1).
- Пономарев А.И. (ред.), 1898: *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*, вып. 4: Славяно-русский Пролог, ч. 2: январь–апрель. Санкт-Петербург.
- Поньрко Н.В., 1987: Апокрифы о Моисее, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 1 (XI–первая половина XIV в.). Ленинград, 63–67.
- Поп-Атанасов Ѓ., 1989: *Речник на старата македонска литература*. Скопје.
- Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Якимовска-Тошиќ М., 2004: *Творци на македонската литература (IX–XVIII век)*. Скопје.
- Попов А.Н., 1889а: Библиографические материалы: XV. Деяния ап. Петра и Павла, in *Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских*, кн. 3. 1–52 (первой пагинации).
- Попов А.Н., 1889б: Библиографические материалы: XVIII. Хронографы Московского Чудова монастыря, in *Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских*, кн. 3. 1–72 (третьей пагинации).
- Попов Г., 1978: Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света Гора през първата половина на XIV в., *Български език*, № 5. 402–410.
- Попов Г., 2003: Служби за Кирил и Методий, старобългарски, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3. София, 652–666.
- Попова Т., 1999: Колко ръце са писали Постен (23) и Цветен (24) триод от манастира „Света Екатерина“ в Синай?, *Palaeobulgarica*, № 2. 41–52.
- Прокопенко Л.В., 2008: О славянском переводе византийского Синаксаря, *Известия Российской Академии наук. Серия литературы и языка*, № 6. 38–45.
- Прокофьев Н.И. (ред.), 1984: *Книга хождений: Записки русских путешественников XI–XV вв.* Москва.
- Прохоров Г.М., 1989: Нил Сорский, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 2. Ленинград, 133–141.
- ПСРЛ = *Полное собрание русских летописей*, т. 4, ч. 1: Новгородская четвертая летопись. Москва, 2000; т. 5: Софийская первая летопись. Санкт-Петербург, 1851; т. 7: Воскресенская летопись. Санкт-Петербург, 1856;

- т. 9: Патриаршия или Никоновская летопись. Санкт-Петербург, 1862; 15 [ч. 2:] Тверская летопись. Санкт-Петербург, 1863; т. 22: Русский хронограф, ч. 1: Хронограф редакции 1512 года. Санкт-Петербург, 1911; ч. 2: Хронограф западно-русской редакции. Петроград, 1914; т. 24: Типографская летопись. Петроград, 1921, с. 63; т. 25: Московский летописный свод конца XV века. Ленинград, 1949.
- Пурковић М.А., 1938: *Попис црква у старој српској држави*. Скопље (Библиотека хришћанског дела, књ. 8).
- Пурковић М.А., 1940: Попис села у средњевековној Србији, in *Годишњак Скопског филозофског факултета*, књ. 4, № 2 [за 1939.–1940. г.]. Скопље, 53–160.
- Пуятин В.С., Турилов А.А., Преображенский А.С., 2009: Иаков [серб. Јаков], митр. Серрский, in Кирилл, патриарх (ред.), *Православная энциклопедия*, т. 20. Москва, 502–503.
- Пуцко В.Г., 1983: Функциональная роль и художественная концепция декора Остромирова евангелия, *Palaeobulgarica*, № 1. 21–34.
- Пуцко В.Г., 1985: Изображения евангелистов на страницах древнеславянской рукописи, *Slovo*, sv. 35. Zagreb, 115–130.
- Пуцко В.Г., 1986: Художественное оформление Мариинского евангелия — глаголического памятника XI в., in *Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР*, вып. 45. Москва, 11–26.
- Радојичић Ђ.С., 1967: *Књижевна збивања и стварања код Срба у средњем веку и у турско доба*. Нови Сад, 142–144: Белешке „грешнога“ Равула из времена краља Вукашина (1365–1371).
- Райков Б., 1969: Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и неколку белешки върху нейния състав, in Ангелов Б. и др. (ред.), *Константин-Кирил Философ: Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му*. София, 203–218.
- Рајковић С., 1999: Лагатор, in Тирковић С., Михаљчић Р. (ред.), *Лексикон српског средњег века*. Београд, 359–360.
- Рибарова З., 1998: Русизми во Радомировото евангелие, in Гурчинов М. и др. (ред.), *Македонско-руски јазични, литературни и културни врски: Материали од Првата македонско-руска славистичка конференција (Охрид, 23–24 август 1995 г.)*. Скопје, 195–204.
- Рогачевская Е.Б., 1999: *Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования*. Москва.
- Родић Н. (ред.), 1994: *Сврљишки одломци јеванђеља (XIII век)*. Сврљиг–Ниш.
- Родић Н., Јовановић Г. (ред.), 1986: *Мирославјево јеванђеље: Критичко издање*. Београд (Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I одељење, књ. 33).

- Розов В.А., 1929: Сербь в Палестине и на Синае, in *Труды IV-ого Съезда русских академических организаций за границей (в Белграде 16–23 сентября 1928 года)*, ч. 1. Белград, 195–200.
- Розов Н.Н., 1961: Южнославянские рукописи Синайского монастыря, *Филологические науки*, № 2. 129–138.
- Русек Й., 1991: Евангелските части в триодите и най-ранните преводи на Евангелието, *Palaeobulgarica*, № 1. 19–24.
- СДЯ XI–XIV = Аванесов Р.И. и др. (ред.), *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*, т. 1–8. Москва, 1988–2008.
- Сергий (Спасский), 1997: *Полный Месяцеслов Востока*, т. 1: Восточная агиология. Москва (перепечатка второго, исправленного и дополненного издания 1901 г.).
- Симий П., 1976: Редакције Пролога и месецослови Типика, *Богословье*, год. 20 (35), св. 1–2. Београд, 93–110.
- СК XI–XIII = Жуковская Л.П. (ред.), *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв.* Москва, 1984.
- СК XIV = Турилов А.А. (ред.), *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии: XIV век*, вып. 1. Москва, 2002.
- Скабалланович М.С., 1995: *Толковый типикон*: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Москва (перепечатка киевского издания 1910–1915 гг.).
- Скоморохова-Вентурини Л., Наумов А., 1985: Баницкое евангелие как богослужебный памятник, *Palaeobulgarica*, № 1. 73–101.
- Скупский Б.И., 1977: К вопросу о греческих оригиналах древнейших славянских переводов, *Вопросы языкознания*, № 2. 126–130.
- Скупский Б.И., 1979: Вопросы источников реконструкции синтаксиса первоначального славянского перевода Евангелия (в связи с исследованием дательного самостоятельного): Методические заметки. Часть I, in *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Bd. 25. 107–124.
- Славова Т., 1989: Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод, in *Кирило-Методиевски студии*, кн. 6. София, 15–129.
- Славова Т., 1990: Архангелското евангелие от 1092 година като извор за историята на българския и руския език, *Съпоставително езиковедие*, № 1. София, 34–41.
- Славова Т., 1994: *Речник на словоформите в Архангелското евангелие от 1092 г.* София.
- Славова Т., 1999: Глаголическата традиция и преславската книжнина, *Palaeobulgarica*, № 1. 35–46.
- Сперанский М.Н., 1896: Сентябрьская Миняя четья домакаръевского состава, *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской*

- Академии наук*, т. 1, кн. 2. 235–257 (= Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, т. 64. Санкт-Петербург, 1896, Приложение № 4. 1–23).
- Сперанский М.Н., 1901: Октябрьская Миняя четья домакарьевского состава, *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, т. 4, кн. 1. 57–87.
- Сперанский М.Н., 1904: Славянская метафрастовская Миняя четья, *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, т. 9, кн. 4. 173–202.
- Сперанский М.Н., 1914: *История древней русской литературы*: Пособие к лекциям в университете и на высших женских курсах в Москве. Москва.
- Сперанский М.Н., 1923: К истории взаимоотношений русской и югославянских литератур (русские памятники на юге славянства), *Известия Отделения русского языка и словесности Российской академии наук*, т. 26 за 1921 г. Петроград, 143–206 (переиздание: Сперанский М.Н., *Из истории русско-славянских литературных связей*. Москва, 1960, 7–54).
- Сперанский М.Н., 1927: Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине, in *Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук СССР*, т. 32. Ленинград, 43–118.
- CP = Иванова-Мирчева Д. (ред.), *Старобългарски речник*, т. 1–2. София, 1999–2009.
- Срезневский И.И., 1864: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, № 3: Минологий Константина митрополита Мокийского, *Записки Императорской Академии наук*, т. 6, кн. 1. Санкт-Петербург, 102–111.
- Срезневский И.И., 1873: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках: XLV. Туровские евангельские листы XI века, *Записки Императорской Академии наук*, Приложения к 1873 г., т. 22, кн. 1, прилож. № 3. 105–136.
- Срезневский И.И., 1989: *Словарь древнерусского языка*, репринтное издание [1912 г.], т. 1–3. Москва.
- СРЯ = Бархударов С.Г. и др. (ред.), *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 1–28. Москва, 1975–2008.
- СС = Цейтлин Р.М., Вечерка Р., Благова Э. (ред.), *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Москва, 1994.
- Стаменковић С.Ђ. (ред.), 2001–2002: *Географска енциклопедија насеља Србије*, књ. 1–4. Београд.
- Станков Р., 1997: **ГЛАЗАТЪЕ?**, *Palaeobulgarica*, № 3. 60–69.
- Станчев К., 1981: Неизвестные и малоизвестные болгарские рукописи в Париже, *Palaeobulgarica*, № 3. 85–97.

- Стефановић Д., 1984–1985: Палеографске белешке о старим српским и неким другим рукописима у Великој Британији, in *Археографски прилози*, књ. 6–7. Београд, 51–129.
- Стојановић Љ., 1902–1926: *Стари српски записи и натписи*, књ. 1–3. Београд, књ. 4–6. Сремски Карловци (Српска краљевска академија, Зборник за историју, језик и књижевност српскога народа, Прво одељење: Споменици на српском језику, књ. 1–3, 10–12).
- Стојановић Љ., 1903: *Каталог Народне библиотеке у Београду*, књ. 4: Рукописи и старе штампане књиге. Београд (фототипическое воспроизведение: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска, Фототипска издања, књ. 3. Београд, 1982).
- Стойкова А., 2000: Бележки върху историята и структурата на ранните служби на Кирил Философ (По повод на един новооткрит молдавски препис), in *Кирило-Методиевски студии*, кн. 13: Климент Охридски — живот и дело. София, 216–231.
- Столярова Л.В., 1998: *Древнерусские надписи XI–XIV веков на пергаменных кодексах*. Москва.
- Тахиаос А.-Э.Н., 2005: *Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян*. Сергиев Посад.
- Творогов О.В., 1990: Древнерусские четъи сборники XII–XIV вв. (Статья вторая: Памятники агиографии), in *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 44. Ленинград, 196–225.
- Темчин С.Ю., 1993: Было ли краткоапракосное Евангелие первой славянской книгой, переведенной с греческого, in Успенский Б.А., Швелёва М.Н. (ред.), *Исследования по славянскому историческому языкознанию: Памяти профессора Г.А. Хабургаева*. Москва, 13–29.
- Темчин С.Ю., 1994: Несклоняемые формы имени Иисус в церковнославянских списках Евангелия XI–XIV вв., in Korošova J., Kužencovs A. (eds.), *Valoda: teorija, vēsture, metodika*. Daugavpils, 57–62.
- Темчин С.Ю., 1997а: О разграничении лексических архаизмов и инноваций в церковнославянском тексте: варианты **КЪНИЖНИКЪ** и **КЪНИГЪЧИИ** в списках Евангелия XI–XVI вв., *Slavistica Vilnensis 1995* (Kalbotuga, 45 (2)). Vilnius, 64–81.
- Темчин С.Ю., 1997б: Текстологическая история Баницкого евангелия по данным внутренней реконструкции, *Palaeobulgarica*, № 1. 48–62.
- Темчин С.Ю., 1998а: Греческо-славянский конкорданс к древнейшим спискам славянского Евангелия, *Palaeobulgarica*, № 1. 111–119.
- Темчин С.Ю., 1998б: Пасхально-воскресный апракос — неизвестный структурный тип славянского служебного Евангелия, in *Ученые записки Росийского православного университета ап. Иоанна Богослова*, вып. 4. Москва, 61–79.

- Темчин С.Ю., 1998в: Текстологическая семья Мстиславова евангелия: новые данные о группировке древнерусских списков полного апракоса, *Slavistica Vilnensis* 1998 (Kalbotyra 47 (2)): XII Международный съезд славистов (Краков, 27.08–2.09.1998). Доклады литовской делегации. Vilnius, 133–233.
- Темчин С.Ю., 1999а: К установлению кирилло-мефодиевской системы нумерации воскресных дней пасхального цикла, *Slavistica Vilnensis* 1999 (Kalbotyra 48 (2)). Vilnius, 35–50.
- Темчин С.Ю., 1999б: Состав дневных евангельских чтений в церковнославянских литургических рукописях, *Slavistica Vilnensis* 1999 (Kalbotyra 48 (2)). Vilnius, 173–197.
- Темчин С.Ю., 1999в: Типы православного славянского богослужения в XI–XIII веках в связи со структурными разновидностями служебного Евангелия и иных литургических книг, in Blahová E., Šlaufová E. (eds.), *Palaeoslovenica 1999: In honorem Zoe Hauptová*. Praha (*Slavia*, № 2), 191–211.
- Темчин С.Ю., 1999г: Что представляла собой первая славянская книга, переведенная с греческого Кириллом и Мефодием, *Byzantinoslavica*, t. 60, № 1. Praha, 114–154.
- Темчин С.Ю., 2000: О происхождении аномальной нумерации чтений после Пятидесятницы в сербском полноапракосном евангелии № 8 Хиландарского монастыря, *Slavistica Vilnensis* 2000 (Kalbotyra 49 (2)). Vilnius, 37–50.
- Темчин С.Ю., 2001: Столпный апракос — еще один неизвестный структурный тип славянского служебного Евангелия (по рукописям XIII–XVI веков), in Баранкова Г. (ред.), *Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира: К 500-летию Геннадиевской Библии. Сборник материалов международной конференции* (Москва, 21–26 сентября 1999 г.). Москва, 127–159.
- Темчин С.Ю., 2003а: Бывшая рукопись белградской Народной библиотеки (октоих 1353 года, № 213) в Гарварде, *Slavistica Vilnensis* 2003 (Kalbotyra 52 (2)). Vilnius, 197–204.
- Темчин С.Ю., 2003б: Сербский столпный апракос Равулы (ок. 1353 г.): происхождение, особенности языка, структура, *Slavistica Vilnensis* 2003 (Kalbotyra 52(2)). Vilnius, 131–177.
- Темчин С.Ю., 2003в: Церковнославянский Недельный октоих как функциональная разновидность Общей минеи, *Slavistica Vilnensis* 2003 (Kalbotyra 52 (2)). Vilnius, 101–129.
- Темчин С.Ю., 2004: Этапы становления славянской гимнографии (863–около 1097 года) [Часть вторая], in *Славяне и их соседи*, вып. 11: Славянский мир между Римом и Константинополем. Москва, 53–94.
- Темчин С.Ю., 2007а: О греческом происхождении древнейшей службы Кириллу Философу, in Rothe H., Christians D. (eds.), *Liturgische Hymnen*

- nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit: Beiträge einer internationalen Tagung (Bonn, 7.–10. Juni 2005). Paderborn etc. (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 117; Patristica Slavica, Bd. 15), 328–339.*
- Темчин С.Ю., 2007б: О переводном характере древнейшей службы Кириллу Философу: **ѦКО ИЗЪБЪРАНА СТЪЛА ЕММЕНА ВЪ ТОУЛЪ**, in Hock W., Meier-Brügger M. (eds.), *Darъ slovesъny*: Festschrift für Christoph Koch zum 65. Geburtstag. München, 289–295.
- Темчин С.Ю., 2010: Сын двух отцов: киевский князь Святополк Окаянный как второй Каин, in Bertolissi S., Salvatore R. (eds.), *Forma formans: Studi in onore di Boris Uspenskij*, vol. 2. Napoli, 177–186.
- Теодоров-Балан А., 1934: *Кирил и Методи*, св. 2: Набожен помен и исторични свидетелства за Кирила и Методия. София (Университетска библиотека, № 146; редица „Помагала“, бр. 3).
- Томсън Ф., 1986: Сравняване на славянски преводи с некритични издания на гръцки текстове — няколко примера за методологическа грешка, in *Кирило-Методиевски студии*, кн. 3. София, 289–294.
- Тотоманова А.-М., 1997: Проблеми на имената с nt-основи в старобългарски език, *Palaeobulgarica*, № 3. 70–76.
- Тотоманова А.-М., 2000: Началото на Евангелието от Лука във Ватиканския палимпсест, in *Кирило-Методиевски студии*, кн.13. София, 124–127.
- Тотоманова А.-М., 2001: Текстологични бележки върху Ватиканския палимпсест, in *Преславска книжовна школа*, т. 5. София, 185–197.
- Тотоманова А.-М., 2003: Ватиканско евангелие, in Грашева Л. (ред.), *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 4. София, 634–640.
- Трајкова К., 2002: *Лексиката на Станиславиот пролог*. Скопје.
- Трајкова К., 2005: Лексичките слоеви во Станиславиот пролог, *Slavia*, гоџ. 74, № 2–3. Praha, 239–244.
- Трендафилов Х., 1999: *Хазарската полемика на Константин-Кирил*. София.
- Трифуновић Ђ., 1990: *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, друго, допуњено издање. Београд.
- Трифуновић Ђ. (ред.), 2004–2007: *Типик архиепископа Никодима*, књ. 1–2. Београд.
- Турилов А.А., 1995: Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (заметки к оценке явления), *Славяноведение*, № 3. 31–45.
- Турилов А.А., 1999: Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцеслова в ‘эпоху Первого царства), *Palaeobulgarica*, № 1. 14–34.
- Турилов А.А., 2000а: Гипотеза о происхождении майской и августовской памятей Кирилла и Мефодия, *Славяноведение*, № 2. 18–28.
- Турилов А.А., 2000б: После Климента и Наума (славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X–первой половине XIII в.),

- in Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А., *Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия*. Санкт-Петербург, 82–162.
- Турилов А.А., 2004: Ватиканское сербское [Будилово] евангелие, in Алексей II (ред.), *Православная энциклопедия*, т. 7. Москва, 306.
- Турилов А.А., 2007: Драгия, in Алексей II (ред.), *Православная энциклопедия*, т. 16. Москва, 120.
- Турилов А.А., 2009: О датировке и происхождении рукописи Гомилиария Михановича, *Slavia*, гоџ. 78, № 3–4. Praha, 461–468.
- Турилов А.А., Мошкова Л.В., 1999: *Славянские рукописи афонских обителей*. Фессалоники.
- Убипарип М., 2009: О рукописном Октоиху (1353. г.) из старе збирке Народне библиотеке у Београду, in *Археографски прилози*, књ. 29–30. Београд, 55–70.
- Угринова-Скаловска Р., Десподова В. (ред.), 1992: *Добромирово евангелие II, кирилски споменик од XII век*. Скопје–Прилеп.
- Угринова-Скаловска Р., Рибарова З. (ред.), 1988: *Радмирово евангелие*. Скопје (Стари текстови, кн. 4).
- Урошевић А., 1948: Жарплинска жупа Сиринић, in *Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје*. Скопје, 115–176.
- Фасмер М., 1986–1987: *Этимологический словарь русского языка*, второе издание, т. 1–4. Москва.
- Фет Е.А., 1987: Пролог, in Лихачев Д.С. (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 1 (XI–первая половина XIV в.). Ленинград, 376–381.
- Флоря Б.Н., 2000: *Сказания о начале славянской письменности*. [второе издание] Санкт-Петербург.
- Хабургаев Г.А., 1994: *Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности*. Москва.
- Христова И., 1991: О славянских переводах Господней молитвы, *Palaeobulgarica*, № 3. 41–56.
- Христова И., 1996: Изборни евангелия и апостоли от XVI век, in Христова Б. (ред.), *Българският шестнадесети век: Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век*. Научна сесия, организирана от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ и Българската археографска комисија (София, 17–20 октомври 1994). София, 315–328.
- Цернић Л., 1982: Белешке о писарима неких српских рукописа у манастиру Свете Катарине на Синају, in *Археографски прилози*, књ. 4. Београд, 19–62.
- Цонев Б., 1914: *Врачанско евангеле*: Среднобългарски паметник от XIII век, София (Български старини, кн. 4).

- Црвенковска Е., 2004: Иновациите во Станиславовиот пролог, in Тасева Л. (ред.), *Преводите през XIV столетие на Балканите*: Доклади от меѓународна конференция (София, 26–28 јуни 2003). София, 429–442.
- Черепнин Л.В., 1962: Славянские и русские рукописи Парижской национальной библиотеки (краткий обзор), in *Археографический ежегодник за 1961 год*. Москва, 215–235.
- Чиркович С., 1996: *Сербия: Средние века*. Москва (перевод итаљанскогo издањия: Ćirković S., *I Serbi nel Medioevo*. Milano, 1992).
- Чистякова М.В., 2005: О трех нововыявленных списках псковской редакции Простого пролога, in *Slavistica Vilnensis* 2004 (Kalbotyга 53 (2)). 155–160.
- Чистякова М.В., 2008а: К уточнению относительной хронологии 1-й и 2-й редакций Простого пролога, *Palaeobulgarica*, № 3. 52–70.
- Чистякова М.В., 2008б: *Текстология вильнюсских рукописных прологов: сентябрь–ноябрь*. Вильнюс.
- Шафарик Ј., 1862: Хрисовуља цара Стефана Душана којом оснива манастир Св. арханђела Михаила и Гарвила у Призрену године 1348?, in *Гласник Друштва српске словесности*, св. 15. Београд, 264–317.
- Штавлјанин-Ђорђевић Љ., 1982: Поговор, in Стојановић Љ., *Каталог Народне библиотеке у Београду*, књ. 4: Рукописи и старе штампане књиге. Београд (Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска, Фототипска издања, књ. 3) (перепечатка белградског издањия 1903 г.), 1–23 (третьей пагинации).
- Щепкин В.Н., 1899: *Рассуждение о языке Саввиной книги*. Санкт-Петербург.
- ЭССЯ = Трубачев О.Н. и др. (ред.), *Этимологический словарь славянских языков*, вып. 1–35. Москва, 1974–2009.
- Јуфу З., 1970: За десеттомната колекция Студион (Из архива на румњанския изследвач Јон Јуфу), in *Studia Balcanica* 2: Проучвания по случай Втория меѓународен конгрес по балканистика. София, 299–343.
- Јагич И.В. (ред.), 1883: *Мариинское четвероевангелие*: Памятник глаголической письменности с примечаниями и приложениями. Санкт-Петербург (фототипическое воспроизведение: Грас, 1960).
- Aland K., 1959: The Present Position of New Testament Textual Criticism, in *Studia Evangelica*. Berlin (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, B. 73), 717–731.
- Aland K., 1983: *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Bd. 1, Teil 1–2. Berlin.
- Altbauer M., 1979: An Unknown Fragment of an Ancient Aprakos from Rus', *Folia Slavica*, vol. 3, nr. 1–2: Studies in Honor of Horace G. Lunt on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 25–47.

- Altbauer M., Mareš F.W., 1980: Fragmentum glagoliticum evangeliarii palaeoslovenici in codice Sinaitico 39 (palimpsestum), in *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-Historische Klasse, Bd. 117, nr. 6. 139–152.
- Ambrosiani P. et al. (eds.), 2006: **ЀКО БЀГОПЀСНІВАДА ПТІЦА**: Hyllningsskrift till Lars Steensland. Stockholm (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Slavic Studies, vol. 32).
- AS P = *Propylaeum ad Acta Sanctorum*, Novembris: Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis, opera et studio H. Delehaye. Bruxelles, 1902.
- Avenarius A., 1985: Die Ideologie der Byzantiner und ihre Widerspiegelung in der Vita Constantini, *Byzantinoslavica*, t. 46(1). 25–32.
- Bakker M., 1994: The New Testament Lections in the Euchologium Sinaiticum, in **ПОДАТА КЊНИГОПИСЬНАДА**, vol. 25–26. Amsterdam, 155–212.
- Bakker H.P.S., 1996: *Towards a Critical Edition of the Old Slavic New Testament: A Transparent and Heuristic Approach*. Amsterdam.
- Birkfellner G., 1975: *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Schriften der Balkankommission, Linguistische Abteilung, Bd. 23).
- Birnbaum H., 1996: How did Glagolitic writing reach the coastal regions of northwestern Croatia?, in *Croatica*, sv. 42–44. Zagreb, 69–79.
- BHG = Halkin F., *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. 1–3. Bruxelles, 1957.
- BHG NA = Halkin F., *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*. Bruxelles, 1984.
- Bláhová E., 1998: [Рец.:] Т. Кръстанов — А.М. Тотоманова — И. Добрев, Ватиканско евангелие. Старобългарски кирилски апракос от X в. в палимпсестен кодекс Vat. Gr. 2502, Sofija 1996, 215 s., *Slavia*, roč. 67, seš. 3. Praha, 357–360.
- Bláhová E., 2002: Kommentiertes Wort- und Foimenverzeichnis..., *Slavia*, № 1. 52–54.
- Burns Y., 1975: „The Canaanitess“ and Other Additional Lections in Early Slavonic Lectionaries, *Revue des études sud-est européennes*, № 4. 525–528.
- Burns Y., 1977: The Numbering of the Johannine Saturdays and Sundays in Early Greek and Slavonic Gospel Lectionaries, *Palaeobulgarica*, № 2. 43–55.
- Burns Y., 1982: The Historical Events that Occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, Bd. 32/4: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress (Wien, 4.–9. Oktober 1981), Akten, II/4. Wien, 119–127.
- Burns Y., 1983: Some Aspects of Slavonic Gospel Manuscripts and Their Greek Counterparts, in **ПОДАТА КЊНИГОПИСЬНАДА**, vol. 7. Nijmegen, 77–85.
- Burr D., 1992: Mendicant Readings of the Apocalypse, in Emerson R.K., McGinn B. (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, 89–102.

- Butler F., 1995: The Representation of Oral Culture in the Vita Constantini, *Slavic and East European Journal*, vol. 39, nr. 3. 367–384.
- Chodzko A., 1869: *Grammaire paléoslave, suivie de textes paléoslaves, tirés, pour la plupart, des manuscrits de la Bibliothèque Impériale de Paris et du Psautier de Bologne*. Paris.
- Cleminson R., 1988: *The Anne Pennington Catalogue: A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections*. London.
- Devos P., Meyvaert P., 1955: Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la ‘Légende Italique’ résolues grâce a un document inédit, in *Analecta Bollandiana*, t. 73. Bruxelles, 375–461.
- Dvornik F., 1933: *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prague.
- Dvornik F., 1950: Photius et la réorganisation de l’Académie patriarcale, *Analecta bollandiana*, t. 68. 108–125.
- Dvorník F., 1970: *Byzantské misie u Slovanů*. Praha.
- EJ = Roth C., Wigoder G. (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 1–17. Jerusalem, 1996.
- van Esbroeck M., 1986: Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin-Cyrille, in *Analecta Bollandiana*, t. 104. Bruxelles, 337–348.
- Franklin S., 1992: Greek in Kievan Rus’, in Cutler A., Franklin S. (eds.), *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*. Dumbarton Oaks (Dumbarton Oaks Papers, nr. 46), 69–81 (перепечатано в издании: Franklin S., *Byzantium — Rus — Russia: Studies in the translation of Christian culture*. Aldershot, 2002).
- Freydank D., 1973: Verzeichnis griechischer Paralleltexzte zum Успенский сборник, *Zeitschrift für Slawistik*, Bd. 18, № 5: Beiträge für den VII. Internationalen Slawistenkongreß (Warschau, 1973). Berlin, 695–704.
- Freydank D., 1975: Die Himmelfahrtshomilie ‘Veselite sk nebesa’ des Exarchen Johannes und ihre griechischen Vorlagen, *Zeitschrift für Slawistik*, Bd. 20, № 3, 382–390.
- Garzaniti M., 1994: Tipologia e critica testuale dei vangeli slavo-ecclesiastici, *Quaderni del Dipartimento di Linguistica — Universitai di Firenze*, № 5. 127–147.
- Garzaniti M., 2001: *Die altslavische Version der Evangelien: Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*. Köln–Weimar–Wien (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen, Bd. 33).
- Grant F.C., 1950: The Citation of Greek Manuscript Evidence in an Apparatus Criticus, in *New Testament Manuscript Studies*. Chicago, 81–94.
- Gregory C.R., 1909: *Textkritik des Neuen Testaments*. Leipzig.
- Hanka V., 1854: Hradecký zlomek staroslovanských nedělních evangelií, *Časopis Českého musea*, r. 28, sv. 1. Praha, 65–70.
- Hannick Ch., 1981: Jakov von Serres und der Codex Sin. Slav. 21, in *Археографски прилози*, књ. 3. Београд, 137–144.

- Hannick Ch., 1988: Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens: Auf Grund literarischer Quellen des frühslavischen Schrifttums, in *Byzantinoslavica*, t. 49, fasc.1. Praha, 23–37.
- Hardt M., 2004: *Gold und Herrschaft*: Die Schätze europäischer Könige und Fürsten im ersten Jahrtausend. Berlin (Europa im Mittelalter, Bd. 6).
- Hugo de Sancto Charo, 1869: *Expositio super Apocalypsim* [интернетная публикация, воспроизводящая пармское издание 1869 г.], адрес: <http://www.corpusthomaticum.org/x1a12.html> (подключение 20 мая 2008 г.)
- Ignotus Auctor, 1869: *Expositio super Apocalypsim „Vox“* [интернетная публикация, воспроизводящая пармское издание 1869 г.], адрес: <http://www.corpusthomaticum.org/x2a08.html> (подключение 20 мая 2008 г.)
- Jagić V. (ed.), 1879: *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus*. Berolini (фототипическое воспроизведение: Grac, 1954).
- Jagić V., 1898: Evangelium Dobromiri: Ein altmacedonisches Denkmal der kirchenslavischen Sprache des 12. Jahrhunderts, in *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 138, Abhandlung 2. Wien.
- Jakobson R., 1985: *Selected Writings*, vol. 6: Early Slavic Paths and Crossroads, part 1: Comparative Slavic Studies, The Cyrillo-Methodian Tradition. Berlin–New York–Amsterdam, 179–186: „Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church: III. The Prolog Legends of the Slavic Apostles“ (первоначальная публикация: *Harvard Slavic Studies*, vol. 2, dedicated to F. Dvornik, 1954, p. 39–73; чешская версия: Jakobson R., *Cyrilo-Methodějské studie*, Praha, 1996, s. 46–52: „Proložni legendy slovanských apoštolů“).
- Kažnižniacki A. (ed.), 1888: *Evangeliarium Putnanum*. Vindobonae et Teschene (Monumenta linguae palaeoslovenicae collecta et in lucem edita, t. 1).
- Kazhdan A.P., 1991: Symeon Logothete, in Kazhdan A.P. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3. New York–Oxford, 1982–1983.
- Kazhdan A.P., Patterson Ševčenko N., 1991: Symeon Metaphrastes, in Kazhdan A.P. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3. New York–Oxford, 1983–1984.
- Klaić N., 1986: Kako i kada postaje „Metodova doctrina“ kulturno dobro Hrvata, in *Croatica Christiana Periodica*, god. 10, br. 17. Zagreb, 17–39.
- Koch Ch., 1983: Anmerkungen zum Fragmentum sinaiticum, in *Zeitschrift für slavische Philologie*, Bd. 43. 6–27.
- Koch Ch., 1987: Zum Wechsel der Imperativformen aksl. *šedi šeděte* und *sědi sěděte*: Mit einem Beitrag zur Herkunft des Codex Marianus, in *Zeitschrift für slavische Philologie*, Bd. 47. 63–97.
- Koch Ch., 1989: Zur Kritik des aksl. Evangeljentes: Der Wechsel der Paradigmen *rešti* und *glagolati*, in *Anzeiger für slavische Philologie*, Bd. 19. 63–107.

- Koch Ch., 1990: *Das morphologische System des altkirchenslavischen Verbuns*, Bd. 1: Text; Bd. 2: Anmerkungen. München.
- Koch Ch., 1999: Tetra oder Aprakos? Zur Textgattung der ältesten slavischen Evangelienübersetzung, in *Die Welt der Slaven*, Bd. 44, Hf. 1. 27–62.
- Koch Ch., 2004a: Anmerkungen zu den Glossen des bosnischen Tetraevangeliums der Sammlung Srećković, in *Slovo*, sv. 52–53 (2002–2003). Zagreb, 55–116.
- Koch Ch., 2004b: Das Bamberger glagolitische Alphabet: Zur Entstehungsgeschichte der Zeichenfolgen der kroatischen glagolitischen Alphabete, in Dürriegl M.-A., Mihaljević M., Velčić F. (eds.), *Glagoljica i hrvatski glagolizam: Zbornik radova s Međunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. obljetnice Staroslavenske akademije i 50. obljetnice Staroslavenskog instituta (Zagreb–Krk, 2.–6. listopada 2002.)*. Zagreb, 435–452.
- Koch Ch., Kintzel E.-M., Schröder A., 2000: *Kommentiertes Wort- und Formenverzeichnis des altkirchenslavischen Codex Assemanianus*. Freiburg i. Br. (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris, Fontes et Dissertationes, t. 43).
- Kuna H. (ed.), 1986: *Zbornik Hvala Krstjanina: Transkripcija i komentar*. Sarajevo.
- Kurz J. (ed.), 1955: *Evangelijař Assemanův: Kodex Vatikánský 3. slovanský, d. 2: Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení*. Praha.
- Lemerle P., 1971: *Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle*. Paris (Bibliothèque byzantine, Études, 6).
- Lunde I., 2001: *Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources*. Wiesbaden (Slavistische Veröffentlichungen, Bd. 86).
- Lunt H.G., 1982: On Dating Old Church Slavonic Gospel Manuscripts, in Barentsen A.A., Sprenger R., Tielemans M.G.M. (eds.), *Studies in Slavic and General Linguistics*, vol. 2: South Slavic and Balkan Linguistics. Amsterdam, 215–231.
- Mareš F.V., 1973: Proložní legenda o svatém Vitu, in *Slovo*, sv. 23. Zagreb, 97–113.
- Matejic P., Thomas H., 1992: *Catalog: Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University)*, vol. 1–2. Columbus (Ohio).
- Mateos J., 1963: *Le Typicon de la Grand Église, Ms. Saint-Croix n° 40, Xe siècle: Introduction, text critique, traduction et notes*, t. 2: Le cycle des fêtes mobiles. Roma (Orientalia Christiana Analecta, nr. 166).
- Metzger B.M. 1944: *The Saturday and Sunday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary*. Chicago (Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament, vol. 2, No. 3).
- Michel G.M. (ed.), 1987: *Das Plovdiver Evangeliař: Slavische Handschrift Nr. 67 der Plovdiver Nationalbibliothek — Ein Denkmal der mittelbulgarischen Sprache des 13.–14. Jahrhunderts: Edition und Untersuchung*. Neuried (Typoskript-Edition Hieronymus. Slavische Sprachen und Literaturen, Bd. 14).

- Miklas H., 1988: Kyrillomethodianisches und nachkyrillomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluss auf die südslavische Literatur, in Trost K., Völkl E., Wedel E. (eds.), *Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedanken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried*, 437–471.
- Miklosich F., 1862–1865: *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*. Vindobonae.
- Moszyński L., 1963: O staro-cerkiewno-słowiańskiej postaci imienia Ἰησοῦς, in Milewski T. et al. (ed.), *Studia linguistica in honorem Thaddaei Lehr-Splawiński*. Warszawa, 191–198.
- Moszyński L., 1970: Studia L.P. Żukowskiej nad cerkiewnosłowiańskimi ewangelia-rzami, in *Rocznik Slawistyczny*, t. 31, cz. 1. 89–97.
- Moszyński L., 1975: *Język kodeksu Zografskiego*, część 1: Imię nazywające (rzeczownik). Wrocław etc. (Monografie Slawistyczne, 31).
- Moszyński L., 1984a: Греческо-славянский index verborum кирилло-мефодиевского перевода тетраевангелия, in **ПОДАТА КЪНИГОПИСЬНАМА**, vol. 9. Nijmegen, 59–67.
- Moszyński L., 1984b: Scs. **ВЪСПРЪ** stol. *wysprz*, in *Македонски јазик*, кн. 35. Скопје, 141–145.
- Moszyński L., 1985a: Zografskie i Mariańskie Tetraewangelia jako księgi liturgiczne. Cz. 1: Etap glagolski, in **ПОДАТА КЪНИГОПИСЬНАМА**, vol. 14–15. Nijmegen, 76–99.
- Moszyński L., 1985b: Die Tetraevangelien des Codex Zographensis und Codex Marianus als liturgische Bücher. Teil 2: Die kyrillische Etappe, in *Byzantinoslavica*, t. 46, fasc. 1. 78–88.
- Moszyński L., 1990: *Język kodeksu Zografskiego*, część 2: Imię określające i zastępcze (przymiotnik, liczebnik, zaimek). Wrocław etc. (Monografie Slawistyczne, 52).
- Mošin V., 1955: *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije*, dio 1: Opis rukopisa. Zagreb.
- Mošin V., 1971: *Kopitarjeva zbirka slovanskih rokopisov in Zoisov cirilski fragment iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani*. Ljubljana (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede, Dela, knj. 25, Inštitut za literature, knj. 4).
- Mošin V., Traljić S., 1957: *Vodeni znakovi XIII–XIV vijeka*, knj. 1. Zagreb.
- Mussakova E., 1994: Der kyrillische Palimpsest in Cod. Vat. gr. 2502 und sein Schmuck, *Palaeobulgarica*, № 1. 37–57.
- Naumow A., 1985: *Pasterze wiernych słowian: święci Cyryl i Metody*. Kraków.
- Nedeljković O., 1969: Vukanovo jevanđelje i problem punog aprakosa, *Slovo*, sv. 18–19. Zagreb, 41–90.
- Nedeljković O., 1988: Языковые уровни и характерные черты диглоссии в средневековых текстах православных славян, in Schenker A.M. (ed.),

- American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists* (Sofia, September 1988): Linguistics. Columbus, 265–300.
- Ostapczuk J., 2010: *Cerkiewnosłowiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*. Warszawa.
- Pajkić P.S., 1958: Crkve Sredačke župe iz turskog perioda, in *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, knj. 3. Priština, 51–106.
- Parpulov G.R., Korobeinikov D., Magola A., 2010: Pre-1650 Cyrillic Manuscripts in U.S. Public Collections: A Catalogue, in *Palaeoslavica*, vol. 18, No. 2. Cambridge (Massachusetts), 1–53.
- Pelusi S. (ed.), 1991: *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum*: Cod. Or. 227 (= 168). Padova.
- Pereswetoff-Morath A., 2002: *A Grin without a Cat*, vol. 1: 'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia (988–1504). Lund (Lund Slavic Monographs, 4).
- PG = Migne J.P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, t. 1–161, Parisiis, 1857–1903.
- PL 33 = Migne J.-P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*: Series Latina, t. 33. Parisiis, 1902.
- Pietersma A., 1994: *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*. Leiden (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 119).
- Pliguzov A., Veder W.R., 1995: The Cyrillic Manuscript Codices of Harvard College Library, in *ПОДАТА КЪНИГОПИСЬМАТА*, vol. 27–28. Amsterdam, 29–36.
- Reinhart J., 2003: Kommentiertes Wort- und Formenverzeichnis..., in *Kratylos*, Jahrgang 48. 146–154.
- Rusek J., 1985: **КАМИЛА** 'wielbłąd, κάμηλος', in Reinhart J. (ed.), *Litterae Slavicae Medii Aevi*: Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae. München (Sagner Slavistische Sammlung, Bd. 8), 315–320.
- Serianni L., 1998: *Lezioni di grammatica storica italiana*. Roma.
- SJS = Kurz J. (ed.), *Slovník jazyka staroslověnského*, t. 1–4. Praha, 1966–1997.
- von Soden H.F., 1913: *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Teil 2: Text mit Apparat. Göttingen.
- Strakhov O.B., 1998: *The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705)*, Köln–Weimar–Wien. (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Neue Folge, Reihe A: Slavistische Forschungen, Bd. 26.)
- Ševčenko I., 1967: The Greek Source of the Inscription on Solomon's Chalice in the *Vita Constantini*, in Halle M. (ed.), *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday*, vol. 3. The Hague–Paris, 1806–1817 (перепечатано в издании: Ševčenko 1991, 285–298, 729–733).

- Ševčenko I., 1991: *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*. Cambridge (MA)–Napoli (Renovatio 1).
- Ševčenko I., 1999: Constantine-Cyril, Apostle of the Slavs, as ‘Bibliothecary’, or how Byzantine was the Author of Constantine’s *Vita*, in Nagy B., Sebök M. (eds.), ...*The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways...*: Festschrift in Honor of János M. Bak. Budapest, 214–221.
- Tachiaos A.-E. N., 1981: *The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos*. Thessaloniki–Los Angeles.
- van der Tak J.G., 1999: *The Old Slavic Apostolos: The Lessons of the Short Lectionary from Pentecost to Great Lent and the Abstracts of the Epistles*. Amsterdam.
- Tarnanidis I.C., 1988: *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine’s Monastery on Mount Sinai*. Thessaloniki.
- Thomson F.J., 1986: Old Slavonic Translations: Advantages and Disadvantages of Slavonic as a Literary Language, *Le language et l’homme*, vol. 21. 110–116.
- Thomson F.J., 2000a: Communications orales et écrites entre Grecs et Russes (IX<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles). Russes à Byzance, Grecs en Russie: Connaissance et méconnaissance de la langue de l’autre, in Dierkens A., Sansterre J.-M. (eds.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*: Actes du colloque international organisé par la Section d’Histoire de l’Université Libre de Bruxelles en collaboration avec le Département des Sciences Historiques de l’Université de Liège (5–7 mai 1994). Geneive (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l’Université de Liège), 113–163.
- Thomson F.J., 2000b: The Slavonic Translation of the Hitherto Untraced Greek Homilia in *Nativitatem Domini Nostri Jesu Christi* by Atticus of Constantinople, *Analecta Bollandiana*, t. 118, fasc. 1–2. Bruxelles, 5–36.
- Thomson F.J., 2006: Saint Methodius, Apostle to the Slavs, as Abbot of the Greek Monastery of **πολιχρονъ**, in Bunčić D., Trunte N. (eds.), *Iter philologicum*: Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag. München (Die Welt der Slaven, Sammelbände, Bd. 28), 223–242.
- Thomson F.J., 2007: The Name of the Monastery Where Theophanes the Confessor Became a Monk: *Πολίχνιον* or *Πολυχρόνιον*?, *Analecta Bollandiana*, t. 125. 120–138.
- Thümmel H.G., 1985: Die Disputation über die Bilder in der Vita des Konstantin, *Byzantinoslavica*, t. 46(1). 19–24.
- Trifunović Dj., 1969: Les feuilletts de parchemin de l’Évangélier du monastère de Proussos, in *Επετηρίς Εταιρείας Στερεοελλάδικων μελετών*, t. 2. Αθήναι, 325–334.
- Vavřínek V., 1962: Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky Řehoře z Nazianzu, in *Listy filologické*, t. 85. Praha, 96–122.
- Vavřínek V., 1963: *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*. Praha.

- Vodoff W., 1978: L'étude des manuscrits slaves et des slavica en France (bilance et perspectives), in **ПОДАТА КЪНИГОПИСЪНАТА**, vol. 1. Nijmegen, 3–10.
- Weiherr E. et al. (eds.), 1998: *Die Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij: Uspenskij spisok*, Bd. 2: 12.–25. März. Freiburg i. Br. (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris: Fontes et Dissertationes, t. 41).
- Weingart M., 1922–1923: Рец.: Jagić V., Zum altkirchenslawischen Apostolus, I–III, *Slavia*, roč. 1. Praha, 411–420.
- Wermelinger O., 2006: Augustinas ir 71 Senojo ir Naujojo Testamento knyga, in Alekna D. (ed.), *Šv. Augustinas: Tradicijos, kontekstai, interpretacijos*. Vilnius (Christiana Tempora, 2), 30–40, 293 (французское резюме).
- Widnäs M., 1966: Les synaxaires slavo-russes des 'Fragments Finlandais', in *Commentationes humanarum litterarum Societas Scientiarum Fennica*, vol. 38, № 1. Helsinki, 1–214.
- Zaradija Kiš A., 1997: *Knjiga o Jobu u hrvatskoglagoljskoj književnosti*. Zagreb.
- Βεργώτης Γ.Θ., 1995: *Λεξικόν λειτουργικών και τελετουργικών όρων*, Γ' έκδοση, βελτιομένη και επαυξημένη. Θεσσαλονίκη.

## Библиографическая справка

Статьи, вошедшие в данный том, были опубликованы в следующих изданиях:

Литературная параллель к Пространному житию Константина-Кирилла Философа: 'Бог наш – как морская глубина' (гл. 6), *Slavistica Vilnensis 2002* (Kalbotyra 51 (2)). Vilnius, 2002, p. 7–12.

Деятельность Мефодия в монастыре Полихрон, in *Slavica: Annales Instituti Slavici Universitatis Debreceniensis*, vol. 37. Debrecen, 2008, p. 67–76.

Прение римского папы Сильвестра I с раввином Замбрием и кирилло-мефодиевская традиция, in Schreiner P., Strakhov O. (eds.), *ΧΡΥΣΑΙ ΠΥΛΑΙ – ЗЛАТАЯ ВРАТА: Essays presented to Ihor Ševčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students (Palaeoslavica*, vol. 10/2). Cambridge (Massachusetts), 2002, p. 229–247.

О развитии письменной культуры Восточной Болгарии до 971 года, *Slavistica Vilnensis 2000* (Kalbotyra 49 (2)). Vilnius, 2000, p. 61–77.

Структурные особенности кодекса Тп-14, содержащего Саввину книгу (публикуется впервые)

Редкие лексические варианты Ватиканского палимпсеста, in Stępniaк-Minczewa W., Boryś W. (eds.), *СЪКРОВИЩЕ СЛОВЕСЬНОЕ: Studia slawistyczne ofiarowane profesorowi Jerzemu Ruskowi na 70. urodziny*. Kraków, 2000, s. 221–225.

Еще четыре листа из среднеболгарского Драгиина четвероевангелия, in Галинская Е.А., Клобуков Е.В. (сост.), *Языковая система и ее развитие во времени и пространстве: Сборник научных статей к 80-летию профессора Клавдии Васильевны Горшковой*. Москва, 2001, с. 195–198.

Греческо-славянский конкорданс к древнейшим спискам славянского Евангелия: [Рец.: Люсен И., Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода евангелий (codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri). – *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Slavica Upsaliensia*, 36. Uppsala, 1995. 300 p.], *Palaeobulgarica*, год. 22. София, 1998, № 1, с. 111–119.

Комментированный словоуказатель к Ассеманиеву евангелию, *Slavistica Vilnensis 2004* (Kalbotyra 53 (2)). Vilnius, 2005, p. 143–153.

- О происхождении аномальной нумерации чтений после Пятидесятницы в сербском полноапракосном евангелии № 8 Хиландарского монастыря, *Slavistica Vilnensis 2000* (Kalbotyra 49 (2)). Vilnius, 2000, p. 37–50.
- Сербский столпный апракос Равулы (ок. 1353 г.): происхождение, особенности языка, структура, *Slavistica Vilnensis 2003* (Kalbotyra 52 [2]). Vilnius, 2003, p. 131–177.
- Бывшая рукопись белградской Народной библиотеки (сербский октоих 1353 года, № 213) в Гарварде, *Slavistica Vilnensis 2003* (Kalbotyra 52 [2]). Vilnius, 2003, p. 197–204. Фототипически перепечатано в издании: *Археографски прилози*, књ. 29–30. Београд, 2007–2008, с. 47–54.
- Почему древнеславянский календарный сборник кратких житий был назван Прологом (Об одном палеославистическом недоразумении), *Славяноведение*. Москва, 2001, № 2, с. 3–21.
- Интеллектуальное или философско-догматическое молчание Древней Руси? (по поводу книги Ф. Томсона *Реценция византийской культуры в средневековой Руси*), *Slavistica Vilnensis 2001* (Kalbotyra 50 [2]). Vilnius, 2001, p. 31–56.
- Steensland L., Если бы Господь в гроб не был положен: Об одной малоизвестной толковой азбуке, Stockholm, 2006 (= Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Slavic Studies, vol. 31), 212 pp., *Scando-Slavica*, vol. 55, 2009, p. 187–194.

