Slavia Christiana

ЯЗЫК · ТЕКСТ · ОБРАЗ

Slavia Christiana

РИМСКИЕ
КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЕ
ЧТЕНИЯ

Selecta

СЛАВЯНСКОЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

БОГОСЛУЖЕНИЕ
•
КНИЖНОСТЬ
•
ЯЗЫК

«ИНДРИК»
МОСКВА
2018

УДК 81
Ш 81

Редколлегия серии:
Н.Н. Запольская (главный редактор),
Н. Марчалис, Л.И. Сазонова,
С. Темчинас, А.А. Турилов, М.В. Шульга

Римские кирилло-мефодиевский чтения. Selecta
Славянское средневековье.
Богослужение. Книжность. Язык.
М.: Индрик, 2018. — 212 с.

ISBN 978-5-91674-485-9

© Текст, коллектив авторов, 2018
© Оформление,
Издательство «Индрик», 2018

ISBN 978-5-91674-485-9

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 7

I раздел

А. Наумов
Библейский текст в структуре
православного богослужения 11

А. Альберти
Лексические и текстовые особенности
церковнославянских евангелий 29

Е. Уханова
Мстиславово Евангелие 1103–1113 гг.:
кодикологическое и историко-культурное
исследование 53

II раздел

М. Гардзанити
«Церковная память» в книжности Slavia Orthodoxa 103

Ф. Ромоли
Библейские цитаты и риторические приемы
в проповедях Киевской Руси 129

III раздел

Н. Запольская
Христианизация языка:
показатели идеосемантики слов 145

М.К. Ферро, Ф. Ромоли
Церковнославянско-русско-итальянский лексикон
религиозных и философско-богословских слов.
Об именованиях и атрибутах Богородицы 161

Сведения об авторах 207

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия научных изданий «Slavia Christiana: язык, текст, образ» получает новый формат: помимо блока научных монографий, в серию включается блок, ориентированный на публикацию материалов международных научных конференций по славистике.

Открывает новый блок публикация материалов международной научной конференции ***Римские Кирилло-Мефодиевские чтения***, которую ежегодно (с 2011 г.) организует Центр междисциплинарных исследований славянской книжности Института славяноведения РАН совместно с кафедрой славянских языков и культур факультета иностранных языков и регионоведения МГУ имени М.В. Ломоносова при поддержке кафедр славянской филологии университетов Италии.

Издаваемые материалы объединены проблематикой и исследовательскими задачами, мотивированными типом изучаемой культуры, а именно христианской культурой, основанной на Библии, освоение которой происходило в процессе литургической практики, формировавшей коллективную «церковную память», получавшую выражение в книжных текстах. Отличительной особенностью избранных докладов является их теоретическая модальность, проявляющаяся в применении для анализа текстов наиболее значимых современных научных методов.

В докладах, публикуемых в первом выпуске нового блока, представлены темы, фундаментальные для понимания славянской книжности как явления христианской культуры:

– структура литургии как соединение библейских и небиблейских текстов,

– характер изменения литургических текстов в пространстве и времени культуры,

– механизм формирования коллективной «церковной памяти» в литургической практике,

– семантический и прагматический статус литургических цитат как форм проявления коллективной «церковной памяти» в книжных текстах,

– христианизация языка, проявляющаяся в идеосемантике слов и грамматических форм,

– семантический объем библейской лексики в разных литургических языках.

Комплексный подход к славянской книжности позволил объединить исследовательские усилия ученых разных гуманитарных направлений — историков, литературоведов, лингвистов — и тем самым получить более точное представление о заложенных в славянской книжности смыслах и средствах их выражения.

I
РАЗДЕЛ

А. Наумов

Библейский текст в структуре православного богослужения

В центре средневековой христианской литературы находилось богослужение. В широком плане оно является сущностью жизни каждого христианина, а в частности, представляет собой главную, вернее, единственную функцию Церкви как земной организации, изображающей Церковь мистическую. Богослужение имеет различные конкретные формы: общественное (храмовое) и частное богослужение, монашеская общежительная, келейная и отшельническая практики, включающие обеты, послушание и личный подвиг, молитвы (словесные и умные), пение, поклонение, приношения, подаяния, фимиам, свечи, милостыня. В течение всей истории христианства «вера была неотделима от молитвы и богослужения, а богослужение выражало веру Церкви» (Мейендорф 1990: 105).

Средневековые, в том числе и церковнославянская, литературные системы с самого начала складывались согласно жизни поместных церквей и государств, но прежде всего согласно требованиям богослужения и нормам христианского благочестия. В этих системах самый важный принцип — иерархическая подчиненность одних текстов другим, в зависимости от изначальной святости и актуальной функции данного текста. Сочетание этих двух показателей определяет момент и способ включения текста в систему, а также занимаемое им место, т.е. его семантическую значимость и силу воздействия[1].

Возникшая по Божьему промыслу церковнославянская, в том числе и древнерусская, литература в своем развитии подчинена приципу целесообразности (телеологичности), из которого следует осмысленность построения иерархической

[1] См. : Naumow 1976; 1978; 1983; 2004.

жанровой системы и неслучайный характер всех включаемых в нее или же из нее сознательно ислючаемых отдельных произведений, кодексов и типов книг, реже — авторов[2].

Среди богослужебных книг центральное место занимает Священное Писание, вместе с книгами, содержащими произведения агиологических кругов и евхографию. Состав этих книг, т.е. принцип отбора и организации текстов, связан с уставом (типиконом), который в начальный период организации Церкви у славян восточного обряда функционировал в виде метатекстовых уставных указаний в разных богослужебных текстах, а лишь после появился и как отдельная книга. Уставы стали рядом с книгами церковно-государственного права, которые были кормилом в правлении Церковью и государством, обслуживая сферу не столько практическую, сколько идеологическую и религиозную[3].

Граница между текстом Св. Писания и остальными видами богослужебных книг никогда не была четкой, но библейский корпус отличался от остальных книг по своему авторитету, а употребление отдельных библейских чтений выделялось системой легко идентифицируемых коммуникативных узлов.

В науке часто применяется типологическое деление библейской традиции по признаку функционального назначения перевода. Российская библеистика использует деление на три главные разновидности: *служебную*, *четью* и *толковую* — эти термины по инерции принимаются и славистами других стран.

Служебный тип называется также *литургическим,* он связан с суточным богослужебным кругом. Если принять, что *служебными* являются все библейские чтения, предусмотренные типиконом (или шире — богослужебной практикой Церкви), тогда, по крайней мере, по Иерусалимскому уставу, весь Новый

---

[2] Отход от принципа целесообразности у православных славян встречается лишь с XVII в. («неполезное чтение», травестации и пародии богослужебных текстов, сатирические произведения и пр.). С другой стороны, деление на пассивную и активную часть наследия является важным идеологическим показателем традиции.

[3] См.: Живов 2002: 297–298 (Postscriptum).

Завет (с Четвероевангелием и Апокалипсисом) и вся Псалтырь представляют этот тип[4].

Четий тип — это, кажется, самый неудачный термин, так как выделение его со строго определенной собственной функцией невозможно. И *толковый тип* по сути дела — четий, с той лишь разницей, что кроме текста Писания в нем помещены богословские комментарии. В греческой традиции библейский текст в редакции без толкований и с толкованиями одинаковый, а у славян, как правило, отличается, потому что переводчики толкового типа чаще всего переводили все заново так же, как переводили заново библейские цитаты в других произведениях. Болгарские коллеги предпочитают говорить о *небогослужебном* типе, объединяющем русские *четий* и *толковый* типы (Николова 1998: X)[5].

В научной литературе говорится о предназначении небогослужебных (четьего и толкового) типов для келейного, домашнего, индивидуального, частного чтения и о том, что до XV в. списки библейских книг этих двух типов «служили лишь источником при создании катехизических компиляций» (Алексеев 1999: 199)[6]. Для четьего текста допускаются также синонимы «связный», «последовательный», «непрерывный» и др. Примерно с середины XIV в. в определенных книжных центрах православного славянства наблюдается стремление к созданию отдельных, исключительно[7] библейских, сборников —

---

[4] Обыкновенно говорится о неупотреблении *Откровения Иоанна Богослова* в богослужебной практике, но это верно лишь для Божественной литургии. В древнейшем списке Паримийника — Захариинском, написанном в Пскове в 1271 г., находится чтение (Откр. 12:7–12) на вечерню праздников арх. Михаила, а в списках Иерусалимского типикона читается следующее указание, касающееся чтений на всенощном бдении после благословения хлебов: н абне утемь. дѣяннꙗ вь праз҃е. вѣдн же. ꙗко ѿ неделѣ. паскн до всѣхь светынхъ. на томь утеннн велне вечерне. дѣяннꙗ светынхь апостоль утвт҇ се. а прочее же недѣле. всего годнца. утвт҇ се на агрнпнмнн .х҃. сбор҇нынхь епнстолнн. н .дї. апостола павлаа. н афокалнпсн богословца. См. (Типик... 2007: 16а-б). В Греческой церкви читают Откровение 8 мая, на праздник св. Иоанна Богослова.

[5] См. также: Старобългарският… 2003: 7–30.

[6] См. также: Алексеев 2004; 2008. Ср. : Станчев 1998.

[7] С некоторыми добавлениями, текстологически прочно связанными с библейским текстом, как, например, Менандр.

здесь прежде всего надо упомянуть Тырновский сборник (РНБF.I.461), относящийся к последней трети XIV в., и его молдавские копии (Thomson 1998: 650–651), Московский сборник конца XV в. (РГБ Унд. 1) и Супрасльский сборник Матфея Десятого 1502–1507 гг. (СПб, БАН 24.4.28). К этому следует добавить и появление еще в XIV в. Чудовского Нового Завета митрополита Алексия, а затем самой Геннадиевской Библии (1499 г.) и связанных с ней списков (Thomson 1998: 655–665; Алексеев 1999: 195–201).

Славянские сборники обнаруживают всю неоднородность традиции библейского текста: в каждом из них свой набор составных частей и разные текстовые редакции. Впервые в Геннадиевской Библии и у Матфея Десятого в одном томе сочетаются книги Ветхого и Нового Заветов, что и у греков случалось редко[8]. Все древние упоминания о создании славянского библейского перевода и о параллельном сосуществовании богослужебного и небогослужебного типов хорошо известны — это XIV глава Жития преп. Константина-Кирилла, XV глава Жития св. Мефодия, Пролог к Богословию Иоанна Экзарха[9], Проложное житие Константина и Мефодия на 25 августа, запись к переводу Ветхого завета Григория пресвитера во всех трех списках Иудейского хронографа. К этой группе следует прибавить еще некоторые другие свидетельства о том, что легенда о существовании такого перевода была жива в разное время и в разных средах — у преп. Нестора Летописца, в Похвальном слове Евфимию митр. Григория Цамблака, в Сказании Константина Костенечского, в Хилендарском сборнике игумена бистричского Анастасия (Хил. 481), в Палее, в некоторых русских хронографах и позже в западнорусской (рутенской) полемической литературе. В части текстов находим метатекстовую информацию, определяющую употребление священ-

[8] Конечно, в богослужебных книгах (например, в Требниках) находятся рядом ветхозаветные и новозаветные тексты, но мы имеем в виду связные секвенции текстов.

[9] Утверждение Иоанна Экзарха интересно тем, что его интересовали не тексты Мефодиевского перевода как таковые, а сама идея существования полной Библии как своего рода эталона.

ных текстов в богослужении и в монастырской жизни. Здесь, прежде всего, надо упомянуть *Сказание, приемлющее всего лета число Евангельское и Евангелистомъ приятие, откуда начинаютъ и до где стаютъ*, объясняющее порядок евангельских чтений как массивов, и остальные *сказания,* в которых указываются рядовые зачала для всех дней в году (*Сказание еже како на всякъ день должно есть чести Евангелие седмицъ всего лета; Сказание главамъ Евангельскимъ утреннимъ, Апостоламъ и Евангелиямъ известно седмицамъ всего лета*), чтения для суббот и недель (воскресений) Великого поста (*Сказание субботамъ и неделям святаго великаго поста*), чтения *общия святымъ* и *на всяку потребу*, затем указания об «отступке» в годовой системе чтения, о принципах употребления «столпов», о порядке уставных чтений на всенощном бдении и т.д. Здесь часто не различали простой и толковый типы текста, а иногда даже не отличали собственно библейский текст от его толкования. Некоторую информацию об обстоятельствах создания евангельских и апостольских текстов содержат предисловия и сказания в этих книгах.

Самую большую обособленность имели библейские чтения — кафизмы и отдельные псалмы, паримии, чтения апостольские и евангельские, но даже они воспринимались в богословско-богослужебном окружении.

Богослужебный тип библейских книг византийско-славянского обряда содержится в служебных Евангелии, Апостоле, Псалтыри, Паримийнике и других церковных книгах — минеях, триоди, требнике, чиновнике, часослове, правильнике, молитвослове.

Надо выделять следующие виды текстов:

• чтения евангельские: на литургии, на утрени, иногда на вечерне (Великий Пяток, Пасха) и на часах, в чинопоследовании всех таинств и в некоторых других молитвенных последованиях и чинах (на умовение ног в Великий Четверг, при крещении, при браке, при елеосвящении, при пострижении в схиму, при отпевании); полный текст Четвероевангелия — как «великое чтение» на часах Страстных Понедельника, Вторника и Среды (или же, как в Русской Церкви, на часах шестой седмицы

Великого Поста, а кое-где и раньше), при варении св. мира, над телом усопшего иерея и епископа; отдельные стихи на проскомидии, девятая и десятая песнь перед каноном и пр.[10];

• чтения апостольские: на литургии, в некоторых последованиях и чинах (при крещении, при браке, при елеосвящении, при посвящении в схиму, при отпевании), на царских часах, как паримии в день памяти Апостолам, на утрени Великой Субботы, на молебнах и др.; полный текст Деяний Апостольских прочитывается перед св. Плащаницею в Великую Субботу до начала полунощницы; отдельные стихи в качестве прокимна и пр.;

• псалмы: славы, статии и кафизмы на вечерне, полунощницах, утрени и при погребении, антифоны на бдении и на литургии, отдельные псалмы на часах, междучасиях, повечериях, изобразительных, в чинах благословения и освящения, в разных молитвенных последованиях, чтение по умершем (мирянине, монахе, диаконе), предначинательный псалом, шестопсалмие, псалом писан особь и псалмы избранные[11], псалмы со стихирами на вечернях и утрени, как особые стихи — прокимен и аллилуиарий со стихами к ним, причастен, припев, стихи при облачении священника, на проскомидии, за литургией и др.;

• ветхозаветные чтения (паримии): на вечернях, на утрени в Великую Субботу, на царских часах, на часах на Сырной седмице и в будни Великого Поста, на великом водоосвящении, на некоторых молебнах; отдельные (пророческие) стихи на великом повечерии, на проскомидии, на молебнах; восемь библейских песен перед каноном и пр.

---

[10] Почитание евангельского текста сказывается на четко выделяемом культе самой книги Евангелия. Во всех типах обрядов все относящиеся к нему литургические действия сопряжены с неповторимым благоговением.

[11] Псалмы избранные — это новый жанр христианской литургической поэзии, адаптация библейских стихов, выделенных из исходного контекста и собранных в новый «псалом» специально для праздника или святого. Кстати, перемена значения происходит и при других единичных стихах, выборочно употребляемых в богослужении. В эпоху Петра I были попытки делать такие коллажи и с апостольскими и даже евангельскими текстами (о. Гавриил Бужинский), но, к счастью, единичные.

Однако в сознании средневекового человека библейские мотивы не отличались от их обработок и толкований в гимнографии и гомилетике: «знание библейских книг редко выходило за пределы того, что читалось за богослужением. Поэтому и библейские цитаты, заполнявшие в большом количестве как переводные, так и оригинальные памятники письменности, обычно выступают в той языковой форме, какая характерна для служебного типа библейского текста» (Алексеев, Лихачева 1987: 74).

Степень формальной и содержательной связи литургического текста с библейским — различна. Сильнее всего связаны между собой одни из утренних воскресных антифонов, называемые *степенны*. Преп. Иоанн Дамаскин, заимствовал при их создании мысли и выражения из псалмов с 119 по 133, предваренных надписью *песнь степеней*. Все псалмы, кроме 131, 132 и 133, изложены в антифонах первых четырех гласов и опять повторяются в других четырех гласах, а в 4-м антифоне восьмого гласа отдельно изложен 132 псалом. Такая же необычно сильная связь с библейским текстом прослеживается при ирмосах. Как известно, ирмосы связаны с библейским текстом посредством отчетливо подчеркнутой переклички содержания (всего лишь несколько из них не обращаются непосредственно к библейскому источнику), но вместе с тем они независимы от формальной стороны стихов, после которых исполняются. Сами же ирмосы являют собой образец для тропарей, которые также не соотносятся напрямую с библейской песней, но следуют за ирмосом и очень редко соотносятся с ней по содержанию. Ирмосы формировались на протяжении многих веков, и отчетливее проявляется связь между ирмосами, созданными позже, с ирмосами, употребляемыми изначально, чем непосредственная связь между ирмосами и библейскими песнями (напр., слова «слава силе твоей, Господи» в ирмосах четвертых песен многочисленных канонов, переняты от образцового ирмоса, а не из текста библейской песни)[12].

[12] Не будем здесь приводить сложных правил исполнения самих библейских песен и вплетенных в них канонов; вкратце лишь напомним, что песни

Кроме десяти библейских песен огромное значение для сосуществования Священного Писания с гимнографией в рамках божественной службы, как мы сказали выше, имеют стихи, связанные со стихирами. На вечерне это стихиры «на Господи воззвахъ» (от Пс. 141:8, если стихир десять, следующие указатели отсылают к стихам псалма 142 или 129, с которых начинаем вставлять стихиры на 8, на 6 или на 4). Касательно исполнения псалмов и стихир следует помнить, что исполняют их на один и тот же глас, а если для стихир предусмотрены разные гласы, то псалмы поются на глас первой группы стихир. Таким же образом исполняют на утрени стихиры «на хвалите», где стихиры — когда их полагается петь шесть — присоединяются к последнему стиху 149 псалма и всем стихам 150-го, причем 5 и 6 стихи этого псалма составляют один припев. «На четыре» стихиры поются только на стихи 150 псалма, а если по уставу стихир восемь, тогда для последних двух имеются особые стихи, не из «хвалитных» псалмов. Иначе выглядит дело со стихирами «на стиховне», которые на вечерне имеют перед собой стихи избранные из разных псалмов и других книг Св. Писания. Первая стихира не имеет перед собой стиха, лишь следующие за ней. Иначе на утрени, где «на стиховне» стихиры объединяются обычно с псалмом 89:14–17, и только в субботы и воскресенья предусматриваются отличные от упомянутых стихи.

Особую исполнительскую ситуацию представляет начало утрени, когда предусматривается пение «Богъ Господь» или заменяющего его во время поста и службы за упокой

Св. Писания в полном составе устав определяет петь или читать только в седмичные дни Великого Поста, в остальные будни песни поются «с опущениями» некоторых стихов, а в дни праздничные песни вообще не стихословятся без тропарей. Первый способ чтения литургические книги определяют как «Господеви поемъ», второй — как «Поемъ Господеви». Максимальное количество исполняемых гимнов достигает 16 (Пасха, Рождество Христово, Богоявление, Преображение Господне, Пятидесятница, Рождество Богородицы и проч.), но библейских стихов, используемых в качестве припевов, по самому большому счету 14, чаще 8, 6 и 4. Стихи, сопровождаемые соответствующими аннотациями, воспринимаются как самые важные, помнятся также их зачала, встречаемые в нормативных книгах.

«Аллилуиа». Стихи псалма 117 (27, 26) и «Аллилуиа» поются на глас тропаря (воскресного или минеи), а стихи, читаемые канонархом — Пс. 117:1, 11, 17, 22–23, Ис. 26: 9, 11, 15 — или заупокойные стихи: первый — Пс. 64:5; второй построен на основе Пс. 101:13 = 134:13, и третий — Пс. 24:13, разделяют исполняемые потом тропари, причем первый из них задает тон пению стихов, а последний — пению завершающего тропари богородичного. Стоит обратить внимание, что связь некоторых тропарей со стихами не ограничивается только гласом пения: также можно заметить определенные связи между ними и по содержанию.

Библия является основным источником вдохновения и подражания для создателей литургических постбиблейских произведений. Исследования структуры богослужений, проведенные на материале богослужебных предписаний типиконов и других литургических книг, являются самым надежным способом для указания динамики, которая характеризует взаимоотношения между библейскими элементами и элементами восточнохристианской литургии. Сопутствуют им немногочисленные пока еще исследования формальных и семантических (содержательных) связей, существующих между библейским и литургическими компонентами. Выделено к настоящему времени два аспекта поэтического использования Библии в службе, понимаемой как мозаичная гимнографическая композиция. Первый — это обязательные связи, состоящие из а) упомянутой уже зависимости отдельных песен канона от песен библейских, а также б) зависимости средств выражения в данном произведении от пласта-посредника. Последняя зависимость является следствием очередного перехода от идеи, связанной с описываемым праздником, через выбор типичных образов (идеальных и конкретных вариантов) к доминированию письменно зафиксированных языково-стилистических или словесно-понятийных форм выражения, представляющих определенный узус высказывания на данную тему. Другой аспект — это связи необязательные (в отличие от первых), которые являют собой главные общие места, осуществляющие обязательную связь с идеей, реализиванной через описание.

Эти необязательные связи существуют обычно как топосы сопутствующие, которые обогащают и делают более привлекательным семантическое поле произведения, не становясь, однако, необходимыми для восприятия в качестве представителя данного типа.

В связи с изложенным содержательная интерпретация гимнографии должна принимать во внимание предусмотренный указаниями комплекс библейских текстов, а также комплекс предваряющих анализируемый текст гимнографических произведений, «усвоенных непременно». Эта категория — «произведения, усвоенные непременно» —состоит из гимнографических текстов суточного, седмичного и годового кругов. Исследование промежуточных этапов, равно как установление взаимосвязей на уровне текста, представляется затруднительным, и выводы всегда являются предположительными, потому следует стремиться к составлению указателя самых частых топосов, чтобы установить вероятное их происхождение и применение в главных произведениях византийской и славянской гимнографии, что дало бы основание для достоверных поисков образно-текстологических зависимостей. Без этого деление на обязательные и необязательные «общие места» либо определение степени обязательности употребления остаются в сфере интуиции исследователя. Только составление списка частотности употреблений покажет, какие эталонные образы представляют собой условие sine qua non для данной категории, а какие не являются основополагающими. С легкостью тогда можно будет уловить характерные черты писательской мастерской славянского творца, установить вклад индивидуальных решений, а также способы функционирования традиции.

Переход от идеи к конкретному поэтическому высказыванию показывает, какому насыщению традицией подвергалось сознание средневекового творца, а вместе с тем и его продукт — литературное произведение. Поскольку идеологический пласт требовал принципа типизирующей, уподобляющей концентрации и объединения все более и более широкого комплекса единичных фактов, существующих во времени и

пространстве, в типы, представленные уже непосредственно в сакральной сфере, то и искусством правили те же самые законы. Следует задуматься над нижней границей (порогом или необходимым минимумом) сигнала, делающего возможным правильное ассоциирование и сохраняющего свой распознаваемый «генетический код». Богословие, объясняя истинный смысл отдельных определений, гарантирует идеологическую нагрузку даже наиболее неожиданным решениям, хотя, как известно, граница между обязательным и допустимым не слишком отчетлива, если речь идет об использовании литургически освященных форм высказывания в связи с богослужебным характером средневекового мышления.

Если принять, что информация, передаваемая линеарным текстом описания, является кодированной информацией, а вызванная цитатой, реминисценцией, метафорой или сравнением — перекодированной, то постоянное сталкивание их на уровне художественного высказывания вызывает нарушение коннотативно-денотативной стабилизации на низших уровнях, редуцированной лишь на мистическо-сакральном уровне посредством причастности к представляемому типу святости и благодаря единству в Боге, что позволяет определить всю коммуникативную ситуацию средневековья как ситуацию богослужения.

Подводя итог этому конкретному изложению, отметим: кроме тщательного изучения истории применения библейского текста в структуре православного богослужения, надо анализировать связи богослужебных текстов с библейскими, к тому же в двух плоскостях — в связях нормативного характера небиблейских богослужебных текстов с библейскими стихами, псалмами, песнями и как материал, поэтически перевоплощенный в процессе составления нового текста. Как в первых двух случаях библейский элемент выделяется, сохраняя собственную текстуальную особенность, благодаря специальным рамкам и семантике ситуации воспроизведения, так в последнем случае библейский сигнал включен в вышестоящую (в языковом и композиционном отношениях) структуру, т.е. в произведение, воспринявшее библейский

материал. Не следует забывать, что на процесс создания новых богослужебных текстов влиял целый комплекс текстов, уже использовавших библейский материал и таким образом опосредствовавших влияние библейского сигнала.

В Церкви, и только в ней, заключается гносеология Слова Божия и Его формальный авторитет; она, как *столп и утверждение истины* (1Тим. 3:15), свидетельствует о богодухновенности книг Священного Писания и об их достоинстве (Булгаков: 49–75). Таким образом, любое богословско-литературное представление, в том числе и о содержании повествования Священного Писания, создается в богослужебном порядке Церкви, а ведь именно в богослужении — живое самосознание Церкви, потому что богослужение есть цвет церковной жизни и вместе с тем корень и семя ее (Флоренский 1914: 298–299).

Изучение облика древнего богослужения дает представление о месте, отводимом отдельным книгам и классам книг в литургической практике и тем самым в богословском и художественном сознании.

Итак, в богослужении следует видеть самый главный моделирующий фактор средневековой культуры, хотя бы в смысле коммуникативной ситуации и как поле конотаций и семантической экстенсии, а художественное мышление древней поры следует назвать мышлением богослужебным.

В церковнославянской письменности представлен ряд свидетельств нерасчлененности *святых книг*; дессигнатом этого понятия является чаще всего весь комплекс церковно-богослужебной литературы, составляющий Священное Предание. Несколько общеизвестных примеров: в Изборнике 1076 года — «начатък добрым делом поучение святых книг или же да (...) поучаим ся выну книжным словесом, творяще волю их яко же велят»; в летописном рассказе о возникновении славянских книг, где, согласно с кирилло-мефодиевской традицией, Октоих не отделяется от Апостола, Евангелия и Псалтыри; в Похвале Ярославу Владимировичу и книгам — «если прилежно поищешь в книгах мудрости, то наидешь великую пользу душе своей. Ибо кто часто читает книги, тот беседует с Богом или со святыми мужами. Тот, кто читает пророческие беседы, и евангельские и

апостольские поучения, и жития святых отцов, получает душе великую пользу» (перев. Д.С. Лихачева); в Изборнике 1073 года (в Исповедании веры Михаила Синкелла) святые книги и церковные предания упоминаются рядом со святыми иконами, крестом, мощами и священными сосудами...[13]

Но, конечно, это не значит, что терялось представление о генезисе данного мотива или образа, люди прекрасно понимали исключительную роль Св. Писания, но воспринимали отдельные слова и сюжеты согласно их праавторству. Самым большим авторитетом пользовались слова Бога Отца и Иисуса Христа (logia) и мессианские стихи, затем следовал авторитет евангельского повествования[14], апостольских поучений и деяний, текстов пророчеств, книг мудростей (насколько они вообще воспринимались как библейские и богодухновенные — ср. случай с Книгой Иисуса сына Сирахова) и, в конце, исторических книг Ветхого завета, входящих в летописный контекст[15]. Особо смотрели на Псалтырь — основную богослужебную и монашескую книгу, так как это была вневременная модель молитвы, которую воспринимали как свою собственную.

Средневековая культура отличается исключительно большим уважением к слову — самого Бога и Его апостолов, пророков, угодников — и не знает игрового употребления священных слов. Представление о божественности писаний

---

[13] См. : Наумов 1983; 1984; 1995; Naumow 1998 и др.

[14] «Читаемое событие духовно *происходит* в Церкви; это не запись о бывшем и уже не существующем, но и самое событие. (...) Церковь мистически переживает самое событие, напр. Рождество Христово, и чтение Евангелия получает *силу события*» (Булгаков: 68–69).

[15] Византийско-славянский мир знал историю миросоздания и судеб мира, спасенного Воплощением и Воскресением и ожидающего Второго пришествия, не по отрывкам паримийных чтений, а по продуманным изложениям хронистов. Библейская священная история в хрониках часто соотнесена с другими культурными системами летоисчисления (эллинской, римской, египетской, персидской) и всемирной историей. Таким образом, хроники (Пасхальная, Иоанна Малалы, Григория Амартола, Георгия Синкелла и других) и церковные истории представляют библейский материал в исторической, а не в богослужебной перспективе и предлагают динамичное, временное развитие вневременной истории спасения, воспроизводимой богослужением.

распространялось и на творения небиблейские, но это ничуть не уменьшает роль Св. Писания. Надо брать во внимание видоизменение богослужебных книг — постепенное исчезновение апракоса за счет тетраевангелией с указателями чтений и Паримийника за счет миней и триодей с чтениями, а также дополнение чтениями (апостол, евангелие, паримия, псалом) чинопоследований требника.

Сама идея древней церковнославянской письменности и кирилло-мефодиевское видение культуры, возникшее в рамках византийских представлений о мировом (вселенском) порядке и гармонии, в то же время прочно связаны и с итало-греческой культурной моделью, предлагавшей возможность сохранить среди политических и идеологических разрывов определенную универсальность. Кирилло-Мефодиевская деятельность находит пример и опору в богослужебной (календарной и гимнографической) активности в Византии группы итало-греков (во главе с преп. Иосифом Песнописцем), но прежде всего в жизни свободных от иконоборческих волнений греческих монастырей и церковных общин в Италии[16]. Умение сочетать элементы разного происхождения, составлять из них живую и разноцветную мозаику славянской письменной и, шире, духовной культуры — в цивилизационном плане, может быть, самое большое достижение Первоучителей славянских.

Как известно, византийско-славянское богослужение суточного круга восходит к палестинской молитвенной традиции. С восстановлением иконопочитания преп. Феодор Студит не восстановил службу древних акимитов (неусыпающих), а ввел службу лавры Саввы Освященного, которая, в свою очередь, впитала некоторые обряды церкви Святого Гроба Господня. Это монастырское иерусалимско-студийское богослужение вытеснило со временем и остальные богослужебные практики — устав двадцати четырех часов и песенное последование. Оно явилось, и доселе является, стержнем духовной жизни всего восточного христианства (ut legem credenti lex statuat supplicandi). Начало формирования системы церковнославян-

[16] См. : La Chiesa... 1973.

ской литературы совпадает по времени с завершением первого этапа развития византийского богослужения; первые славянские книжники принимают равноправное участие в создании таких типов книг, как Минея, Триодь, Октоих. Основополагающей является связь славянского библейского перевода с историей православного богослужения. Происходил к тому же и процесс развития церковного календаря в направлении увеличения числа празднуемых святых и повышения категории новых, местных праздников. В литературном отношении именно этот агиологический материал представляет собой самый большой интерес. Расцвет переживали вечерня (малая и великая; лития, стихиры на стиховне) и утреня (стихиры на стиховне, увеличение числа канонов до трех, многословность новосозданных стихир и тропарей) и пр. Второй период важных богослужебных и литературных перемен на Востоке связан с введением Иерусалимского устава. С XIV в. создаются или популяризируются у православных новые типы книг (аскетические монашеские сборники, полемические трактаты, библейские небогослужебные книги, мистагогии), изчезает Паримийник и т.д. Это еще больше усиливает роль литературно-богослужебного мышления, которое на православном Востоке не теряет значения по крайней мере до XVII столетия.

У православных славян, а особенно в Древней Руси, строгий богослужебный устав соблюдался не только в монастырях, но и в приходских церквах, так что монастырский уклад опредялял всю жизнь православных людей, а монашество, подвижничество было духовным идеалом средневекового верующего человека[17]. Решающую роль в обществе играет литургическая деятельность: все составные части культуры в целом сакрализируются, и жизнь общества во всех областях становится священнодействием (Аристарх 1989). Православное восприятие культуры соотносит все церковные таинства

[17] Благочестие русского народа поражало иностранцев, даже православных, много внимания его проявлениям уделил о. Павел Алеппский в своем Путешествии (Павел Алеппский 1896–1900). Архидиакон Павел подчеркивал, что и в мирской обстановке им казалось, что они в монастыре (Там же, вып. 3: 27).

и чинопоследования, а также мирские ритуалы и обряды с надмирной реальностью, а духовность культуры способствует проникновению человека в Горний мир. «Храмовое действо» (*Флоренский* 1996) — это вся жизнь Церкви и окормляемой в ней паствы, так как Церковь — «небо на земле, где пребывает и действует небесный Бог» (St Germanus… 1984: 56). Православная культура сочетает идеал религиозно-этический с религиозно-эстетическим и призывает к преображению теперешней жизни, преображению твари. Основа этого преображающего действия и есть богослужение как органическое сочетание библейского и литературно-литургического постбиблейского слова.

Литература

Алексеев 1999 — *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

Алексеев 2004 — *Алексеев А.* Византийско-славянский профитологий (формирование состава) // ТОДРЛ. Т. 56. 2004. С. 46–77.

Алексеев 2008 — *Алексеев А.А.* Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.

Алексеев, Лихачева 1987 — *Алексеев А.А., Лихачева О.П.* Библия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 68–83.

Аристарх 1989 — *Аристарх (Станкевич).* Троице-Сергиева Лавра и русская культура // «Богословские труды». 1989. № 29. С. 201––206.

Булгаков б.г. — *Булгаков С.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж, б.г.

Живов 2002 — *Живов В.М.* История русского права как лингво-семиотическая проблема // Разыскания в области истории и предыстории русской культуты. М., 2002. С. 187–305.

Мейендорф 1990 — *Мейендорф И.* Об изменяемости и неизменности православного богослужения / Вестник Ленинградской духовной академии. 1990. № 2. С. 105–111.

Наумов 1983 — *Наумов А.* Теодосије Хиландарац и Свето Писмо // «Хиландарски зборник» V. Београд, 1983. С. 81–89.

Наумов 1984 — *Наумов А.* За литературно-естетическите възгледи на Григорий Цамблак // Търновска книжовна школа 3: Григорий Цамблак. Живот и творчество. София, 1984. С. 51–56.

Наумов 1993 — *Наумов А.Е.* Св. Кирилл Туровский и Священное Писание // Philologia slavica. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 114–124.

Наумов 1995 — *Наумов А.* Функции на библейските елементи в художествената структура на Йоан Екзарховите слова // Преславска книжовна школа. Т. 1. Изследвания и материали. София, 1995. С. 131–138.

Николова 1998 — *Николова С.* Проблемът за издаването на небогослужебните български средновековни текстове на Стария Завет // Старобългарският превод на Стария Завет / Под общата редакция и с въведение от Св. Николова. Т. 1. Златанова Р. Книга на дванадесетте пророци с тълкования. София, 1998. С. IX–XXXVII.

Павел Алеппский 1896–1900 — *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Перев. Г.А. Муркоса. Вып. 1–5. М., 1896–1900.

Станчев 1998 — *Станчев К.* Жанр, стиль и модус в средневековой литературе православных славян // Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli slavisti (Cracovia 6 agosto — 3settembre 1998), a cura di F. Esvan. Napoli, 1998. P. 25–60.

Старобългарският … 2003 — Старобългарският превод на Стария Завет / Под общата редакция и с въведение от Св. Николова. Т. 2. Книга на пророк Иезекиил с тълкования / Изд. подготвено от Лора Тасева, Мара Йовчева; Подбор на гръцкия текст Т. Илиева. София 2003.

Типик… 2007 — Типик архиепископа Никодима. Књига друга / Српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић. Београд, 2007.

Флоренский 1914 — *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.

Флоренский 1996 — *Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез* искусств // Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 199–215.

La Chiesa… 1973 — La Chiesa greca in Italia dall'VII al. XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale. Bari, 30 aprile — 4 maggio 1969. Padova, 1973.

Naumow 1976 — *Naumow A.E.* Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej // Prace Komisji Słowianoznawstwa PAN. N 36. Wrocław, 1976.

Naumow 1978 — *Naumow A.E.* Miejsce pateryka w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej // «Slovo». 1978. № 18. S. 57–65.

Naumow 1983 — *Naumow A.E.* Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich // Rozprawy Habilitacyjne UJ 75. Kraków, 1983.

Naumow 1998 — *Naumow A.E.* Liturgiczny żywot Pisma Świętego // Citazioni e reminiscenze bibliche nella letteratura slava ortodossa. Tavola rotonda. XII Congresso Internazionale degli Slavisti. Cracovia — 31 Agosto 1998. Napoli, 1998. S. 7–24.

Naumow 2004 — *Naumow A.E.* Idea-Immagine-Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica // Slavica. V. 7. Alessandria, 2004.

St Germanus … 1984 — St Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy (the Greek text with English translation). New York, 1984.

Thomson 1998— *Thomson F.J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible / Ed. J. Krašovec. Ljubljana, 1998. P. 605–920.

А. Альберти

Лексические и текстовые особенности церковнославянских евангелий

В течение последних двух веков текстовая традиция церковнославянских евангелий, необыкновенно богатая по своему объему и многообразию, была предметом углубленных исследований (исчерпывающий обзор см.: Garzaniti 2001), в которых рассматривались языковые, текстологические, кодикологические, палеографические и литургические характеристики отдельных рукописей с целью их группировки в семьи, редакции или текстовые типы.

Однако аналогично тому, что происходит в области исследований греческих новозаветных текстов (см., например, Botha 2007: 568), это не привело к созданию «генеалогической стеммы» (*stemma codicum*), которая смогла бы точно выяснить взаимоотношения списков и реконструировать исходный текст, т. е. архетип, породивший целую традицию. Эта ситуация обусловлена двумя причинами: большим количеством рукописей и особенностями рукописной традиции евангельского (и в целом библейского) текста.

Во-первых, недавно было установлено существование около десяти тысяч списков с учетом всех книг Нового Завета, среди которых, по крайней мере, 500 рукописей содержат евангельский текст и восходят к XI–XV вв.; кроме того, известно большое число рукописей XVI и XVII вв. (Mironova 2004: 242 и сл.; ср. также Алексеев 1999: 132). В настоящее время общее количество славянских евангелий насчитывает 2257 единиц, хотя данный список далеко не полный (Garzaniti 2001: 509).

Во-вторых, текстологическое исследование осложняется тем, что в евангельском тексте не наблюдается классической, «вертикальной» текстовой традиции от антиграфа к апографу, но присутствует «горизонтальная» (также называемая «открытой» или «контролируемой» традицией), при

которой переписчик, как правило, использует для создания своего текста больше чем один кодекс. Как известно, в этих условиях обыкновенные приемы текстологического анализа не действенны[1], поэтому для того, чтобы справиться с таким объемом рукописей и таким многообразием традиций, в течение XX века в новозаветных текстологических исследованиях применялись различные методики.

В том, что касается группировки рукописей, много сторонников (особенно в области изучения славянских евангелий) нашел «кластерный анализ» *(cluster analysis),* получивший свое развитие на основе исследований чикагской школы, возглавляемой Эрнстом Колвеллом. В частности, самой распространенной методикой является так называемый *Claremont Profile Method*, разработанный Полом МакРейнольдсом и Фредом Виссе в 1967 г. (Colwell 1969: 12) в то время, когда Колвелл возглавлял Клермонтскую Школу Богословия в Калифорнии. Однако данная методика чаще всего применяется для небольших фрагментов текста: например, классификация рукописей для петербургского издания Евангелия от Иоанна основана чуть больше чем на четырех главах — от Ин. 13:31 до Ин. 18:1 (Евангелие 1998: 7; ср. Горина 1996: 326), а в основе классификации текстов Евангелия от Матфея лежат всего лишь двадцать стихов четырнадцатой главы — от Мф. 14:14 до Мф. 14:34 (Миронова 2005: 163; ср. Mironova 2004: 244). Кроме того, сопоставление чтений проводится исключительно на основе славянского текста и не учитывает греческий текст.

---

[1] Стоит заметить, что в исследованиях греческого Нового Завета вместо «оригинального текста» используется понятие «стандартного текста» (*Standard Text*) с целью подчеркнуть именно условность данного стандарта. Его реконструкция, в конечном счете восходящая к карманному изданию Эберхарда Нестле 1898 г., является результатом не строгого филологического процесса, а простого сопоставления текста трех самых крупных научных изданий того времени — Novum Testamentum (1869–1872); New Testament (1881); Neue Testament (1894–1900) — на основе критерия большинства (Aland, Aland 1987: 24; ср. Алексеев 2012: 104). Именно этот текст, впоследствии подвергшийся редактированию, стал настоящим «стандартным текстом» в 26-м издании 1979 г., который положен и в основу большинства современных переводов.

В последние десятилетия в Институте Новозаветных Исследований в Мюнстере (*Institut für neutestamentliche Textforschung, Münster*) была разработана новая методика выбора списков для Большого Критического Издания (*Editio Critica Maior*) Нового Завета. Она основана на 467 узлах разночтений, т.е. отобранных местах в тексте, в которых текстологическая традиция особенно сложна. Впервые принципы этого исследования сформулировал Курт Аланд незадолго до своей кончины в 1994 г. Работа получила свое воплощение в четырехтомном издании (каждый том состоит из двух частей) объемом в 4755 страниц. Для каждого узла были приведены все разночтения текстологической традиции греческого четвероевангелия, которая учитывает около 1980 списков и богатый аппарат сопоставлений рукописей между собой[2].

В течение последних лет мюнстерская методика применялась нами для анализа славянской традиции в нескольких исследованиях: в работе, посвященной группе текстов, представленной Баницким Евангелием, Добрейшевым Евангелием и Евангелием Курзона (Alberti 2016); в работе об Елисаветградском Евангелии (Alberti 2013) и, прежде всего, в

[2] Text und Textwert 1998, 1999a, 1999b, 2005. О сопоставлении «клермонтской методики» (CPM, *Claremont Profile Method*) с «мюнстерской» (TuT, *Text und Textwert*) см.: Parker 2003. В данной работе автор подчеркивает, что эти две методики преследуют разные цели: TuT уделяет особое внимание рукописям, содержащим «византийский текст», и выделяет их из остальных типологий текстов, а CPM стремится объединить рукописи в дополнительные подгруппы (Parker 2003: 108), поскольку не признает само существование так называемого «византийского текста» («Part of the essential theory of CPM is that there is no such thing as the Byzantine text» *Ibid.*: 136). Каждая методика имеет свои преимущества и в силу этого приносит свои результаты (*Ibid.*: 138), однако полный аппарат «разночтений» и их «разновидностей» (*Varianten* и *Subvarianten*), рассмотренных в TuT, превращает CPM, мягко говоря, в грубый инструмент («a very blunt instrument to use»), в частности, для исследований, ставящих целью определение истории текста (*Ibid.*: 134). С другой стороны, слабым местом TuT является меньшее количество узлов в евангелиях от Матфея и от Луки по сравнению с евангелиями от Марка и от Иоанна (*Ibid.*: 135). Значение «мюнстерской методики» подчеркивает Parker 2008: 50–51.

исследовании Евангелия Ивана Александра, осуществленном вместе с М. Гардзанити (Гардзанити, Алберти 2016). Во всех случаях полученные нами результаты были обнадеживающими. Основное преимущество данной методики заключается в том, что, во-первых, узлы охватывают весь текст четвероевангелия (за исключением второй половины Евангелия от Иоанна), а не только его часть. Во-вторых, эта методика позволяет нам провести анализ с учетом греческой традиции, которая — о чем нельзя забывать — лежит в основе славянской версии.

Конечно, для комплексного анализа самой славянской традиции было бы необходимо располагать аналогичным корпусом со всеми разночтениями греческого лекционария[3]. Тем не менее, надо учитывать то, что многие литургические варианты в качестве отдельных чтений вошли в текст четвероевангелия в рамках не только славянской, но и греческой традиции. Поэтому мюнстерский корпус является надежным, хотя и не вполне исчерпывающим аппаратом для изучения истории славянского текста.

В рамках настоящего исследования каждый отдельный узел разночтений был рассмотрен по 43 славянским текстам, 40 из которых являются рукописными. Кроме того, учитывались первопечатные издания *(editio princeps)* Четвероевангелия (Тырговиште, 1512), Библии (Острог, 1581) и глаголического Миссала (без указания места печати, 1483).

Среди общего количества списков «византийского текста» или «текста большинства» 43 славянских кодекса занимают место, указанное в **первой таблице**. Напомним, что под «византийским текстом» (*Byzantine Text*, *byzantinischer Text*) подразумевается текст, содержащийся в большинстве греческих кодексов и отличающийся от «стандартного текста». Если

[3] Подобный инструмент хотя бы отчасти уже существует: см. диссертацию Ч. Джордана (Jordan 2009). В данной работе по 126 греческим лекционариям VIII-XI вв. рассматриваются 44 узла разночтений Евангелия от Иоанна. 17 узлов из рассмотренных 44-х совпадают с узлами, использованными в Text und Textwert 2005. Автор настоящей статьи планирует применить результаты исследования Джордана к традиции славянского лекционария в следующей работе.

«стандартный текст» и «византийский текст» совпадают, то мы говорим о «тексте большинства» (*Majority text*, *Mehrheitstext*). Все варианты, которые не входят в эти категории, называются «особыми чтениями» (*Special Readings*, *Sonderlesarten*)[4].

список	узлы	Византийский текст и текст большинства	стандартный текст	отдельные чтения	спорные чтения	Воскресенский 1894	Алексеев 1998
Čud	466	**83%**	3%	5%	9%	В	Cd
Trg	467	**79%**	4%	7%	10%		
Ril	414	**79%**	4%	7%	9%		
OB	467	**79%**	4%	8%	9%		OB
NR	467	**78%**	4%	8%	9%	Г1	A
Iak	466	**78%**	4%	8%	9%		A
GB	460	**78%**	4%	9%	9%	Г2	B
Elgr	467	**78%**	4%	8%	10%		
TS66	465	**78%**	4%	9%	9%	Г10	B
K7	455	**78%**	4%	8%	10%		
Tert	463	**73%**	6%	11%	10%		IA
K12	458	**72%**	6%	12%	11%		
W148	459	**68%**	7%	14%	11%		
Mar	451	**67%**	9%	14%	10%	А6	Vt1

[4] Мы придерживаемся терминологии, употребляемой в Text und Textwert 1998, I: 21*.

IoAl	467	**66%**	7%	16%	10%		IA
Koch	138	**66%**	10%	12%	12%		
Mst	461	**65%**	7%	16%	12%	Б	Pr
Arch	203	**65%**	8%	17%	11%	A3	Pr1
OE	283	**64%**	7%	17%	12%	A1	Vt1
Zogr	428	**64%**	10%	14%	12%	A5	Vt1
Karp	449	**64%**	8%	16%	12%	A9	Vt2
Nik	458	**63%**	11%	17%	10%	A10	Vt1
Dim	412	**62%**	8%	18%	11%		
Dobr	361	**62%**	8%	18%	12%		Vt2
Ven	467	**61%**	9%	20%	10%		
Vrut	359	**60%**	9%	17%	14%		
Hval	467	**61%**	9%	19%	11%	A38	
Sav	129	**60%**	11%	18%	11%	A2	Vt2
NBKM22	268	**60%**	6%	18%	16%		
As	284	**60%**	10%	17%	12%	A4	Vt1
Mir	396	**60%**	9%	18%	14%		Vt1
Vuk	426	**60%**	9%	18%	13%	Б51	Pr2
Kop	455	**59%**	9%	18%	13%		
Mak	173	**59%**	8%	19%	14%		
Curz	448	**58%**	10%	20%	13%		
Ban	462	**58%**	10%	21%	11%		Pr2
Vrač	257	**58%**	9%	19%	15%		
Put	289	**57%**	11%	21%	11%		Pr

Omiš	220	**55%**	10%	21%	15%		
Dobš	373	**54%**	9%	22%	15%		Pr
TS5	440	**53%**	8%	20%	18%	Б19	
NYM	210	**48%**	10%	23%	20%		
MRG	203	**48%**	11%	24%	17%		

В таблице можно заметить, что выделяющиеся в результате коллации группы почти полностью соответствуют большим текстологическим группам, уже давно известным новозаветной славянской филологии.

Поздние версии, такие как Чудовский и Афонский Новый Завет (третья и четвертая редакции по классификации Воскресенского) (Воскресенский 1894; 1896), занимают первые позиции в таблице, поскольку объем «византийского текста» в них превышает 70%. Параметры «древнего текста» (первой редакции Воскресенского) фактически близки к среднему, так как объем «византийского текста» составляет от 60% до 70%, в то время как «преславский текст» (который мы предпочитаем называть, вслед за Воскресенским, второй редакцией[5]) представляет собой текстологическую группу с наименьшим процентным отношением «византийского текста» (от 50% до 60%). Ниже мы находим только хорвато-глаголическую традицию, в которой содержание «византийского текста» становится меньше 50%, по всей вероятности, под влиянием латинской традиции.

[5] Хотя Воскресенский, с одной стороны, явно считал данную редакцию «древнерусской» (Воскресенский 1896: 1, прим. 2) и недооценивал ее распространение в южнославянской среде, с другой стороны, он подспудно отождествлял ее с текстом полного апракоса (лекционария); из всех 56 составляющих данную редакцию кодексов всего лишь один является четвероевангелием — текст РГБ Рум. 117 [Б18], см. Воскресенский 1894: 80; Темчин 1998: 138. В этом случае оказывается недооцененным значение таких балканских четвероевангелий, как Баницкое Евангелие (София НБКМ 847), Добрейшево Евангелие (София НБКМ 17) и др.

Здесь необходимо подчеркнуть, что отдельно взятые евангельские рукописи, как в греческой, так и в славянской традициях, редко содержат однородный и органичный текст. В большинстве случаев можно заметить, что в силу «контролируемой» текстологической традиции отдельно взятые книги или части книг (если говорить о тетраевангелиях) и отдельно взятые циклы или перикопы (если говорить о лекционариях) свидетельствуют об употреблении различных антиграфов и отличаются самостоятельными текстовыми особенностями по сравнению с остальными частями рукописи.

В качестве примера приведем среднеболгарское Евангелие царя Георгия Тертера. Это одна из самых интересных рукописей, рассмотренных нами. Многие ее признаки демонстрируют определенную близость к «византийскому тексту», но не соответствуют «афонской редакции». Кажется, что переписчик-составитель этого евангелия или его антиграфа самостоятельно внес в него исправления на основе греческого источника. Подобные особенности касаются не только евангелия от Иоанна (Alberti 2016), но всего текста синоптических евангелий. Очевидно, что мы имеем дело со смешанным[6] текстом и что исследователи не могут ограничиваться только составлением таблицы, подобной рассмотренной выше. Необходимо последовательно рассмотреть все данные, касающиеся отдельных евангельских книг, и проанализировать каждый узел, пытаясь найти возможные разрывы или отклонения внутри текста в каждой книге. Поскольку настоящая работа сфокусирована не на текстологических особенностях традиции, но на их отношении с употребляемой в рукописях лексикой, будет достаточно учитывать общие данные, указанные в первой таблице.

Анализ текстовых разночтений нуждается в последнем, необходимом уточнении: похоже, что иногда тот или иной вариант берет свое начало в славянском тексте независимо от

[6] Аналогичные несоответствия можно заметить и с лексической точки зрения: например, текст Архангельского Евангелия в этом отношении резко меняется приблизительно с середины рукописи (Темчин 1996: 64); лексические характеристики пасхального цикла Мстиславова Евангелия также отличаются от остальной части рукописи (Темчин 1996: 65).

греческой традиции, особенно тогда, когда это касается простого добавления или устранения союза или перемещения слова внутри текста. В этих случаях, как пишет А.А. Алексеев, «если к данному славянскому текстовому варианту имеется параллель в греческих источниках, его волей-неволей приходится считать отражением греческого оригинала даже в том случае, если между ними не удается установить текстологическую связь» (Алексеев 1999: 84).

К счастью, подобные случаи довольно-таки редки. Как мы стремились показать в работе, посвященной исследованию Евангелия Курзона, Баницкого и Добрейшева Евангелий (Alberti 2016), при углубленном изучении традиции можно заметить, что чтения, являющиеся характеристикой данной группы, присутствуют и в одной из групп греческих рукописей того же или несколько более раннего времени. Очевидно, что это не совпадение, как можно было бы думать, если учитывать отдельный вариант.

Рассмотрим теперь лексические разночтения[7]. Для правильного анализа текстовой традиции следует тщательно отличать лексические явления (обычно независимые от текста оригинала) от вариантов, имеющих собственно текстовый характер. За исключением тех редких случаев, когда лексическая вариативность уже присутствует в греческой традиции (в случае, например, с употреблением μύρον и χρῖσμα)[8], лексические разночтения представляют собой сугубо языковое явление, связанное с переводом и не зависящее от оригинального текста. Возьмем, например, чтение Мк. 8:15. Часть славянских текстов употребляет здесь глагол **видѣти,** в то время

[7] В сентябре 2011 г. на 5-м конгрессе Ассоциации Итальянских Славистов в Фаенце я бегло коснулся этого вопроса (см. Alberti 2013) и с удовольствием пользуюсь возможностью обсудить эту тему подробнее в настоящей работе.

[8] Ср., однако, Алексеев 2008: 157–158. Многие авторы (например, Garzaniti 2001: 42, Lunt 1984: 51) поднимали проблему греческого происхождения некоторых славянских лексических вариаций, однако до сих пор отсутствуют исследования, которые бы точно и исчерпывающе ответили на вопрос, какие именно варианты необходимо рассматривать и к какой части греческой традиции эти варианты принадлежат.

как в других рукописях встречаются варианты **зьрѣти** или **съмотрѣти**. Однако все эти глаголы соответствуют глаголу ὁρᾶν, который характеризует всю традицию греческого тетраевангелия. Поэтому два уровня — лексический и текстовый — ни в коем случае нельзя смешивать, как, увы, часто бывает в исследованиях славянских евангелий: это в основном касается так называемого «преславского текста», определение которого, основанное исключительно на лексике[9], часто вызывает критику. Показательным в этом смысле является исследование А.Д. Мироновой (Миронова 2005: 163), на основе которого были классифицированы рукописи для петербургского издания Евангелия от Матфея (Евангелие 2005). Анализ строится на очень небольшой части текста, и при этом не различаются лексические и текстовые разночтения, не говоря уже о том, что греческий текст не учитывается вовсе.

Если мы ограничимся данными мюнстерского корпуса, то заметим, что в 132 из 467 узлов разночтений (28%) лексическое разночтение в славянской традиции отмечается рядом с текстовым. В 21 узле (4,5%) лексические дублеты имеют отношение к противопоставлению архаизмов и инновационных чтений («охридизмов» и «преславизмов» согласно текущей терминологии), как их определяет Т. Славова в своем классическом (хотя не безупречном) исследовании 1989 г.[10] Отдельные узлы и употребляемая в них лексика приведены во **второй таблице**. В ней можно заметить, что узлы довольно равномерно распределяются по всем четырем евангелиям, а это значит, что они могут давать нам показательную (хотя и неполную) картину лексических разночтений по сравнению с текстовыми.

---

[9] В новом издании Евангелия Курзона С. Вакарелийска сетует, что «нет научных публикаций, которые определили бы противоположные лексическим характеристикам текстовые особенности, принадлежащие исходной редакции преславских евангелий позднего IX — начала X вв.» (Curzon Gospel 2008, II: 6, ср. прим. 4), и далее пишет: «...если она [редакция] действительно существует» (Ibid., II: 77). Описание «преславского лексического фона» см.: Славова 1989.

[10] В Славова 1989 перечисляются 125 лексических дублетов. О «неточности этой публикации» пишет С. Темчин (Темчин 1996: 64).

Таблица 2
Лексические дублеты в узлах

		архаизм (‚охридизм’)	инновация (‚преславизм’)	прочие
1.	Мф. 5:4-5	наслѣдити	причѧстити	
2.	Мф. 6:4	въздати	отъдати	
3.	Мф. 11:5	въскрѣснѫти	въстати	
4.	Мф. 17:20	пость	алъканиѥ	
5.	Мк. 1:21	сънь́мище	съборище (съборъ)	
6.	Мк. 2:19	женихъ ... постити сѧ	женѧ сѧ ... алъкати	
7.	Мк. 2:26	архиѥреи	старѣишина жьрь-чьскъ	
8.	Мк. 10:1	полъ	страна	
9.	Мк. 14:51	ѥтеръ	нѣкыи	нѣкъто
10.	Мк. 16:14	въскрьснѫти	въстати	
11.	Лк. 2:15	пастырь	пастоухъ	
12.	Лк. 4:44	сънь́мище	съборище	
13.	Лк. 18:24	прискръбнъ	печальнъ	
14.	Лк. 23:23	архиѥреискъ	старѣишины жьрь-чьскъ	
15.	Лк. 24:47	отъпоущениѥ	оставлениѥ	
16.	Ин. 1:18	ѥдиночѧдыи	иночѧдыи	ѥдинородныи
17.	Ин. 2:6	июдеискъ	жидовьскъ	
18.	Ин. 2:15	пѣнѧѕь	цѧта	
19.	Ин. 3:16	ѥдиночѧдыи	иночѧдыи	ѥдинородныи
20.	Ин. 5:16	июдеи	жидове	
21.	Ин. 10:19	июдеи	жидове	

Каждый узел был подвергнут анализу, результаты которого на примере чтения Лк. 24:47 представлены в **третьей таблице**.

Таблица 3
Пример соотношения между текстовыми и лексическими разночтениями

Лк 24:47				
	византийский текст και **αφεσιν**	*стандартный текст* εις **αφεσιν**	*особые чтения* καιεις**αφεσιν**	*спорные чтения*
архаизм **отъпоущениѥ**	As Elgr GB Iak K7 K12 Mar MRG NR NYM OB Omiš Ril Trg TS66 W148	Arch Ban Curz Dobš Put Zogr	Dobr Vrač	Karp Mir TS5
инновация **оставлениѥ**	Mst (22r) OE	Čud Dim HvalIo Al Koch Kop Mst (209v) Nik Tert Ven Vrut		
прочие				Vuk
лакуна	Mak NBKM22 Sav			

Выбор пал именно на этот пример, поскольку он является очевидным и исчерпывающим. В столбцах указаны текстовые разночтения, которые в данном случае присущи «византийскому тексту», «стандартному тексту» и особому чтению греческого текста, являющемуся результатом слияния (*conflatio*) предыдущих чтений. В четвертом столбце указаны рукописи, содержащие чтения, не соответствующие разночтениям в традиции греческого тетраевангелия. Заметим, что все эти рукописи являются лекционариями. Поэтому нельзя исключать, что содержащийся в них текст может отвечать разночтениям, присутствующим в текстовой традиции греческого лекционария.

В данном случае в Карпинском и Мирославовом Евангелиях и рукописи № 5 Троице-Сергиевой Лавры представлено только **отъпоущениѥ** без союза или без предшествующего предлога, в то время как в Вукановом Евангелии пропущена вся синтагма **покаяниѥ въ оставлениѥ грѣхомъ**. В строках перечислены славянские лексические разночтения, соответствующие греческим лексемам, выделенным жирным шрифтом (ἄφεσις). Вуканово Евангелие указано в отдельной строке («прочие») потому, что в нем обсуждаемая лексема не представлена. В последней строке перечислены рукописи, в которых стих отсутствует вследствие лакуны текста или по той причине, что его нет в лекционарии.

Исходя из этого примера, становится очевидным, что две типологии разночтений, лексических и текстовых, тесно пересекаются. Перед нами стоит сложный вопрос, связанный с тем, какой критерий следует выбрать для группировки рукописей. Первое соображение по этому поводу является банальным, но, тем не менее, до сих пор еще не принятым в исследованиях, касающихся критики новозаветного славянского текста. Оно заключается в том, что нельзя определять одну редакцию на основе текстологического критерия (как это, например, произошло в случае «афонского текста» или «четвертой редакции», определяемых по принципу близости к «византийскому тексту»), а другую — на основе лексического критерия (в случае «преславского текста» или «второй редакции», о которых уже шла речь). Например, Мстиславово евангелие, включенное Воскресенским во «вторую редакцию» в качестве основного списка, с лексической точки зрения принадлежит так называемому «преславскому тексту» (что очевидно на примере из Лк. 24:47), а в текстологическом отношении входит в более архаичную типологию, как показано в первой таблице.

Анализ 21 узла, где мы наблюдали и лексические, и текстовые разночтения, позволяет нам сделать некоторые предварительные выводы. Полученные нами данные представлены в **четвертой таблице**.

Таблица 4
Соотношение между текстовыми и лексическими разночтениями

полный корпус			**частичный корпус (узлы, отражающие лексическую вариативность)**					
список	узлы	процент визант. текста	список	узлы	процент визант. текста	список	узлы	процент инновац. лексики
Čud	466	83%	GB	21	**95%**	Vrač	12	**0%**
Trg	467	**79%**	Trg	21	**95%**	Karp	18	**6%**
Ril	414	**79%**	Ril	20	**95%**	Trg	21	**10%**
OB	467	**79%**	OB	21	**95%**	OB	21	**10%**
NR	467	**78%**	Elgr	21	**95%**	Elgr	21	**10%**
Iak	466	**78%**	Iak	21	**95%**	Iak	21	**10%**
GB	460	**78%**	NR	21	**90%**	NR	21	10%
Elgr	467	**78%**	K12	21	**90%**	K12	21	**10%**
TS66	465	**78%**	TS66	21	**90%**	TS66	21	**10%**
K7	455	**75%**	K7	21	**86%**	GB	21	**10%**
Tert	463	**73%**	Tert	21	**86%**			
K12	458	**72%**	Čud	21	81%	Koch	9	**11%**
						Zogr	18	**11%**
W148	459	**68%**	Dim	18	**78%**	Sav	7	**14%**
Mar	451	**67%**	Arch	9	**78%**	W148	20	**15%**
IoAl	467	**66%**	W148	20	**75%**	Mar	19	**16%**
Koch	138	**66%**	Zogr	18	72%	Omiš	12	**17%**
Mst	461	**65%**	IoAl	21	**71%**	NYM	12	**17%**

Arch	203	**65%**	Dobr	14	**71%**	MRG	11	**18%**
OE	283	**64%**	Sav	7	**71%**	NBKM22	11	**18%**
Zogr	428	**64%**	As	14	**71%**	Ril	20	**20%**
Karp	449	**64%**	Vrut	13	**69%**	Nik	20	**20%**
Nik	458	**63%**	Vuk	20	**68%**	Put	15	**20%**
Dim	412	62%	Mst	21	**67%**	Dobr	14	**21%**
Dobr	361	**62%**	OE	12	**67%**	As	14	**21%**
Ven	467	**61%**	Nik	20	**65%**	Čud	21	**24%**
Vrut	359	**60%**	Mar	19	**63%**	IoAl	21	**24%**
Hval	467	**61%**	Curz	19	**58%**	Ven	21	**24%**
Sav	129	**60%**	Ven	21	**57%**	Hval	21	**24%**
NBKM22	268	**60%**	Kop	21	**57%**	Kop	21	24%
As	284	**60%**	Koch	9	**56%**	Dobš	17	**24%**
Mir	396	**60%**	NBKM22	11	**55%**	Ban	21	**24%**
Vuk	426	**60%**	Ban	21	**52%**	OE	12	**25%**
			Karp	18	**50%**	Mak	8	**25%**
Kop	455	**59%**	Mak	8	50%	Curz	19	**26%**
Mak	173	**59%**	Hval	21	**48%**	Mir	15	**27%**
Curz	448	**58%**	Mir	15	**47%**	Dim	18	**28%**
Ban	462	**58%**				Tert	21	**29%**
Vrač	257	**58%**	Vrač	12	**42%**	K7	21	**29%**
Put	289	57%	Omiš	12	**42%**			
Omiš	220	**55%**	Dobš	17	**41%**	Vrut	13	**31%**
Dobš	373	**54%**	Put	15	**40%**	Arch	9	**33%**
TS5	440	**53%**	TS5	16	**38%**	TS5	16	**44%**
						Vuk	20	**45%**
NYM	210	**48%**	MRG	11	**36%**			
MRG	203	**48%**	NYM	12	**25%**	Mst	21	**62%**

В первых трех столбцах повторяются результаты анализа текстовых разночтений в полном корпусе из 467 узлов, которые подтверждают, как мы уже отмечали, выводы двухвекового изучения славянского новозаветного текста. В следующих трех столбцах приведены результаты анализа текстовых разночтений в подкорпусе из 21 узла, в которых наблюдается противопоставление между архаическими и инновационными чтениями. Если оставить в стороне процентные показатели и учитывать только полученные группы, можно заметить, что результат здесь сходен с тем, который был получен при анализе полного корпуса. Существенно отличаются всего лишь четыре рукописи (выделенные черным фоном), которые в полном корпусе являются представителями «балканской редакции» («второй редакции» или «преславского текста»), а в подкорпусе входят в «древний текст» по количеству византийских чтений. Как мы уже отмечали в других работах (Alberti 2016, Alberti 2013), надо принять во внимание, что граница между этими двумя группами нестрогая, поэтому подобные отклонения не представляются значимыми. Напротив, сопоставление результатов анализа полного корпуса и подкорпуса доказывает, что второй корпус для текстологического анализа является вполне надежным. Ситуация резко меняется, если посмотреть на данные в последних трех столбцах, где рукописи перечислены на основе присутствия в них так называемых «лексических преславизмов». Достаточно беглого взгляда, чтобы понять, что здесь картина совсем другая.

Обратим внимание только на очевидные сдвиги. Византийские рукописи, такие как Евангелие царя Георгия Тертера, располагаются среди преславских списков, хотя текст первых по сравнению с текстом последних можно считать вполне инновационным. Как мы уже заметили ранее, Мстиславово евангелие отличается инновационными лексическими характеристиками, но с текстологической точки зрения является представителем «архаической редакции». Если принимать во внимание исключительно лексическую сторону вопроса, то совсем не учтенными окажутся особенности глаголического Миссала, с одной стороны, и Чудовского Нового Завета — с другой.

Полученные в результате анализа лексических и текстовых разночтений группы являются разными потому, что у самих этих чтений — разная история. Предполагаем, что средневековые переписчики самостоятельно выбирали критерии их употребления. Они тщательно придерживались копируемого текста и старались его исправить, ориентируясь на специально отобранные рукописи. Однако они позволяли себе заменить какое-то устаревшее слово более понятным синонимом, то есть, другими словами, вмешивались в текст исключительно с языковой точки зрения, не касаясь священной сущности самого текста. Именно по этой причине анализ лексических разночтений представляет нам смутную картину, в отличие от той, которую воссоздает анализ текстологических разночтений. Редко бывает так, что одна лексема в списке или в группе списков употребляется последовательно. Приведем последний пример, который лежит вне рамок противопоставления «охридизмов» и «преславизмов», но является, на наш взгляд, очень важным. В другой нашей работе (Гардзанити, Алберти 2016, см. также Alberti 2013) уже отмечалось, что в списки, созданные в Тырнове в середине XIV в., не вошли афонские текстовые инновации. Этого, однако, нельзя сказать о лексике: к примеру, прилагательное **ѥдинородныи** как раз явно принадлежит к афонской лексике, и два тырновских списка, присутствующие в нашем корпусе (Евангелие Ивана Александра и Евангелие попа Дмитрия) употребляют **ѥдинородныи** даже там, где эта лексема не отмечена в афонском тексте, созданном в то же самое время. Грамотные переписчики болгарской столицы не приняли текстовую афонскую инновацию и остались верными традиционному славянскому чтению, которое, однако, исправили посредством лексической детали, в других местах выступающей признаком афонского текста. Это очередное доказательство того, что историю славянского текста надо рассматривать как пересечение нескольких отдельных историй: истории самого текста, отражающего историю греческой традиции, и историю лексики. К этому необходимо добавить историю литургической структуры рукописей, на основе которой можно получить еще одну группировку списков. В критическом издании текста евангелий, на наш взгляд, нельзя приуменьшать или

вовсе игнорировать значение этих разных уровней анализа. Но в рамках общей классификации списков нельзя также и сосредоточиваться исключительно на одной из этих «историй», как это часто бывает в современных исследованиях.

Источники

Arch **Архангельское евангелие**, Москва — РГБ ф. 178, N° 1666, *ℓ*esk, 1092 (A3, Pr1).
Изд.: Н.П. Жуковская, Т.Л. Миронова, *Архангельское евангелие 1092 года. Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели*, Москва 1997.

As **Ассеманиево евангелие**, Ватикан — Ватиканска библ., Cod. Slav. 3, *ℓ*esk, XI в. (A4, Vt1).
Изд.: F. Rački, *Assemanov ili Vatikanski evangelistar*, Zagreb 1865; cf. J. Kurz, *Evangeliář Assemanův. Kodex Vatikánský 3. slovanský*, díl II, Praha 1955.

Ban **Баницкое евангелие**, София — НБКМ 847, е, конец XIII в. (–, Pr2).
Изд.: Е. Дограмаджиева, Б. Райков, *Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век*, София 1981.

Čud **Чудовский Новый Завет** (сп. исчез), NT, ок. 1355 (B, Cd).
Изд.: митр. Леонтий, *Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд свт. А., митр. Московского и всея Руси,* Москва 1892; cf. Т.Л. Александрова, *Чудовская рукопись Нового Завета 1354 года. Труд Свт. Алексия митрополита Киевского, Московского и всея Руси чудотворца*, Москва 2001.

Curz **Евангелие Курзона**, Лондон — Библ. Британского Музея, Add. 39628, е, ок. 1354 (–, –).
Изд.: C. Vakareliyska, *The Curzon Gospel*, I-II, New York 2008.

Dim **Евангелие и Апостол попа Дмитрия**, София — НБКМ 509, е, 1340–1360 (–, –).

Dobr **Добромирово евангелие**, СПб. — РНБ Q.п.I.55, е, XII в. (–, Vt2).
Изд.: Б. Велчева, *Добромирово евангелие. Български паметник от началото на XII век*, София 1975.

Dobš **Добрейшево евангелие**, София — НБКМ 17, е, нач. XIII в. (–, Pr).
Изд.: Б. Цонев, *Добрейшово четвероевангеле. Среднобългарски паметник от XIII век*, София 1906.

Elgr **Елисаветградское евангелие**, Москва — РГБ ф. 178, N° 9500, е, к. XVI — н. XVII в. (–, —)
Изд.: *Евангелие (Елисаветградское), XVI век. Факсимильное издание*, Москва 2009.
<http://oldp.sterligoff.ru/evangiele> [sic].

GB **Геннадиевская библия**, Москва — ГИМ Син. 915, AT + NT, 1499 (Г2, В).
Изд..: *Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе с иллюстрациями. В десяти томах*, VII. *Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна*, Москва 1992.
< http://www.stsl.ru/manuscripts/rusbiblia/7>.

Hval **Хвалев Новый Завет**, Болонья — Университетская библ. 3575B, NT + Sal, 1404 (A38, —).
Изд.: N. Gošić, B. Grabar, V. Jerković, H. Kuna, A. Nazor, *Codex "Christiani" nomine Hval*, I. *Potpuno faksimilirano izdanje originala iz Universitetske biblioteke u Bolonji*, II. *Zbornik Hvala krstjanina. Transkripcija i komentar*, Sarajevo 1986.

Iak **Евангелие Иакова Серрского**, Лондон — Библ. Брит. Музея, Add. 39626, е, 1355 (–, A).

IoAl **Евангелие царя Ивана Александра**, Лондон — Библ. Брит. Музея, 39627, е, 1356 (–, IA).
Изд.: Л. Живкова, *Четвероевангелието на цар Иван Александър*, София 1980.

K7 Любляна — НУК Cod.Kop.7, е, нач. XVI в. (–, –).
<http://www.nuk.uni-lj.si/kopitarjevazbirka/>.

K12 Любляна — НУК Cod.Kop.24, е, fine XIII-inizio XIV sec. (–, –).
<http://www.nuk.uni-lj.si/kopitarjevazbirka/>.

Karp **Карпинское евангелие**, Москва — ГИМ Хлуд.28, ℓe + ℓa, XIII в. (A9, Vt2).
Изд.: В. Десподова, К. Бицевска, Д. Пандев, Љ. Митревски, *Карпинско Евангелие*, Прилеп-Скопје 1995.

Koch **Евангелие Кохно**, Одесса — ОГНБ 1/3, ℓesk, 2 пол. XIII в. (–, –).
Изд.: Н.В. Коссек, *Евангелие Кохно. Болгарский памятник XIII в.*, София 1986.

Kop **Евангелие Копитара**, Любляна — НУК Cod.Kop.24, e, 2 пол. XIV в. (–, –).
<http://www.nuk.uni-lj.si/kopitarjevazbirka/>.

Mak **Македонское евангелие священника Иоанна**, Загреб — Архив HAZU III.c.1, ℓesk, к. XII — нач. XIII в. (–, –).
Изд.: В. Мошин, *Македноско евангелие на поп Јована*, Скопје 1954.

Mar **Мариинское евангелие**, Москва — РГБ ф. 87 (Григ.), 6, e, нач. XI в. (A6, Vt1).
Изд.: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus glagoliticus characteribus cyrillicis transcriptum*, Berlin 1883.

Mir **Мирославово евангелие**, Белград — НМ 1538 (фрагм. в РНБ F.п.I.83), ℓe, 1180–90 (–, Vt1).
<http://digital.nb.rs/direct/RU-miroslav>. Изд.: Н. Родић, J. Јовановић, *Мирослављево јеванђеље*, Београд 1986.

MRG **Римский служебник** (печ. 1483), mis, (–, –).
Изд.: J. Tandarić, E. Hercigonja, M. Bošnjak, M. Pantelić, Z. Kulundžić, A. Nazor, *Misal po zakonu rimskoga dvora*, Zagreb 1971.

Mst **Мстиславово евангелие**, Москва — ГИМ Син.1203, ℓe, нач. XII в. (до 1117) (Б, Pr).
Изд.: Л.П. Жуковская, Л.А. Владимирова, Н.П. Панкратова, *Апракос Мстислава Великого*, Москва 1983.

NBKM22 София — НБКМ 22 (фрагм. в НБКМ 467), e, 1 пол. XIV в. (–, –).

Nik **Никольское евангелие**, Дублин — Chester Beatty W 147, e, XIV-XV вв. (A10, Vt1).
<http://digital.nb.rs/direct/RU-dublin-147>. Изд.: Ђ. Даничић, *Никољско Јеванђеље*, Београд 1864.

NR **Евангелие Никона Радонежского**, Москва — РГБ 173.I.138, e, к. XIV-нач. XV в. (Г1, A).

NYM **Нью-Йоркский служебник**, Нью-Йорк — Библ. Пьерпонт-Морган, cod. M.931, mis, нач. XV в. (–, –).
Изд.: E.M. Schmidt-Deeg, *Das New Yorker Missale. Teil Zwei. Kritische Edition*, München 1994.

OB **Острожская библия** (печ. Острог 1581), AT + NT, 1581 (–, OB).
фототипическое изд.: Москва 1988.

OE **Остромирово евангелие**, СПб. — РНБ F.п.I.5, ℓesk, 1056–57 (A1, Vt1).
Изд.: *Остромирово евангелие 1056–1057. Факсимильное воспроизведение*, Москва-Ленинград 1988.

Omiš **Омишальский служебник**, Ватикан — Ват. библ., Vat.Ill.4, mis, нач. XIV в. (после 1317 года) (–, –).
Изд.: J. Vrana, *Najstariji hrvatski glagoljski evanđelistar*, Beograd 1975.

Put **Путнянское евангелие**, Румыня — мон. Путна, 566/II, ℓesk, к. XIII в. (–, Pr).
Изд.: E. Kałużniacki, *Evangeliarium Putnanum*, Wien-Teschen 1888.

Ril **Рильское евангелие**, София — НБКМ 31, е, 1361 (–, –).
<http://www.nationallibrary.bg/cgi-bin/e-cms/vis/vis.pl?s=001&p=0038&n=&vis=>.

Sav **Саввина Книга**, Москва — РГАДА Син.тип.14, ℓesk, к. XI-нач. XII в. (A2, Vt2).
Изд.: В. Щепкин, *Саввина книга*, СПб. 1903.

Tert **Евангелие царя Георгия Тертера**, Афон — Хиландарский мон., Слав.18, е, 1322 (–, IA).

Trg **Евангелие Макария** (печ. Тырговиште 1512), е, 1512 (–, –).
Изд.: *Das Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512. Der erste kirchenslavische Evangeliendruck. Faksimile-Ausgabe*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999.

TS5 Москва — РГБ ф. 304.I (ТСЛ), 5, ℓe, 2 пол. XIV в. (Б19, –).

TS66 Москва — РГБ ф. 304.I (ТСЛ), 66, е, 1472 (Г10, В).

Ven **Венецианский Новый Завет**, Венеция — Библ. Марчиана, Or.227, NT, к. XIV в. (–, –).
Изд.: S. Pelusi, *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum*, Padova 1991.

Vrač **Врачанское евангелие**, София — НБКМ 19 (199), ℓesk, 1 пол. XIII в. (–, –).
Изд.: Б. Цонев, *Врачанско евангеле*, София 1914.

Vrut **Вруточко евангелие**, Скопје — НУБ Ms.1, е, к. XIII — нач. XIV в. (–, –).
<http://nubskc.nubsk.edu.mk/nubskc/CD3/index1.html>.

Vuk **Вуканово евангелие**, СПб. — РНБ F.п.I.82, ℓe, 1200 ca (Б51, Pr2).
Изд.: J. Врана, *Вуканово Јеванђеље*, Београд 1967.

W148 Дублин — Chester Beatty W 148, е, к. XIII-нач. XIV sec. (–, –).
<http://digital.nb.rs/direct/RU-dublin-148>.

Zogr **Зографское евангелие**, СПб. — РНБ Глаг.1, е, XI в. (A5, Vt1).
Изд.: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum Codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Characteribus cyrillicis transcriptum notis criticis prolegomenis appendicibus auctum*, Berlin 1879.

Литература

Алексеев 1999 — *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

Алексеев 2008 — *Алексеев А.А.* Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий, СПб., 2008.

Алексеев 2012 — *Алексеев А.А.* Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда, СПб., 2012.

Воскресенский 1894 — *Воскресенский Г.А.* Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописей славянского евангельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей евангелия XI–XVI вв. Сергиев Посад, 1894.

Воскресенский 1896 — *Воскресенский Г.А.* Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по сто двадцати рукописям Евангелия XI–XVI вв., М., 1896.

Гардзанити, Алберти 2016 — *Гардзанити М., Алберти А.* Иван-Александровото евангелие и текстологическата традиция на славянските евангелия // Четириевангелие на Иван Александър, Wien, 2016.

Горина 1996 — *Горина Н.Л.* Опыт оценки текстологической значимости разночтений (на материале списков славянского Евангелия XI–XV вв.) // Труды Отдела Древнерусской Литературы. 1996. Т. 49. С. 323–338.

Евангелие 1998 — Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Сост. А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая, И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Е.И. Ванеева, А.М. Пентковский, В.А. Ромодановская, Т.В. Ткачева. СПб., 1998.

Евангелие 2005 — Евангелие от Матфея в славянской традиции / Сост. А.А. Алексеев, И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, М.Б. Бабицкая, Е.И. Ванеева, А.А. Пичхадзе, В.А. Ромодановская, Т.В. Ткачева. СПб., 2005.

Миронова 2005 — *Миронова А.Д.* Классификация рукописей Евангелия от Матфея // Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005. С. 163–168.

Славова 1989 — *Славова Т.* Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод // Кирило-Методиевски студии, 1989. Т. 6. С. 15–129.

Темчин 1996 — *Темчин С.Ю.* Текстологическая значимость церковнославянской лексики: восточноболгарская лексика в древнерусском Мстиславовом евангелии // Славяноведение. 1996. Т. 1. С. 63–72.

Темчин 1998 — *Темчин С.Ю.* Текстологическая семья Мстиславова евангелия: новые данные о группировке древнерусских списков полного апракоса // Kalbotyra. Slavistica Vilnensis. 1998. Т. 47/2 (XII международный съезд славистов, Краков, 27.08–02.09.1998. Доклады литовской делегации). С. 63–72.

Aland, Aland 1987 — *Aland K., Aland B.* Il testo del Nuovo Testamento. Genova, 1987 (trad. S. Timpanaro; ed. or. Der Text des Neuen Textaments. Stuttgart, 1982).

Alberti 2013 — *Alberti A.* Gli scriptoria moldavi e la tradizione medio-bulgara. Il caso del Vangelo di Elisavetgrad // Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo. Firenze 2013, P. 15–61.

Alberti 2016 — *Alberti A.* The Banica, Dobrejsho and Curzon Gospels in the Light of the Greek Text // The Bible in Slavic Tradition. Leiden; Boston 2016. P. 271–310.

Botha 2007 — *Botha J.E.* New Testament Textual Criticism is dead! Long live New Testament Textual Criticism! // HTS Teologiese Studies. 2007, T. 63/2, C. 561–573. <http://www.ajol.info/index.php/hts/article/viewFile/41201/8589>.

Colwell 1969 — *Colwell E.C.*, Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament. Leiden, 1969.

Curzon Gospel 2008 — The Curzon Gospel / ed. C. Vakareliyska. New York, 2008. T. 1–2.

Garzaniti 2001 — *Garzaniti M.* Die altslavische Version der Evangelien. Forschunggeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln; Weimar; Wien, 2001.

Jordan 2009 — *Jordan Ch.R.D.* The Textual Tradition of the Gospel of John in Greek Gospel Lectionaries from the Middle Byzantine Period (8th-11th Century). A Thesis Submitted to The University of Birmingham for the Degree of Doctor of Philosophy. Birmingham, 2009. <http://etheses.bham.ac.uk/578/1/Jordan10PhD.pdf>.

Lunt 1984 — *Lunt H.G.* On editing early slavic manuscripts: the case of the codex Suprasliensis, the Mstislav Gospel, and the Banica Gospel // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1984. T. 30. P. 7–76.

Metzger 1992 — *Metzger B.M.* Il testo del Nuovo Testamento. Brescia, 1996 (trad. D. Zoroddu, ed. or. The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration. Oxford, 1992).

Mironova 2004 — *Mironova D.* Cluster analysis and the Three Level Method in the study of the Gospels in Slavonic // Studies in Stemmatology. Amsterdam; Philadelphia, 2004. T. 2. P. 241–267.

Neue Testament 1894–1900 — Das Neue Testament. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung / ed. B. Weiss. Leipzig, 1894–1900, T. 1–3.

New Testament 1881 — The New Testament in the Original Greek / ed. B.F. Westcott, F.J.A. Hort. Cambridge; London, 1881, T. 1.

Novum Testamentum 1869–1894 — Novum Testamentum Graece. Ed. VIII critica maior / ed. K. von Tischendorf. Leipzig, 1869–1894. T. 1–3.

Parker 2003 — *Parker D.C.* A Comparison Between the Text und Textwert and the Claremont Profile Method Analyses of Manuscripts in the Gospel of Luke // New Testament Studies. 2003. T. 49. P. 108–138. <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract;jsessionid=7789A43015FC6C99155AE358364985E3.journals?fromPage=online&aid=141031>.

Parker 2008 — *Parker D.C.* An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts. Cambridge, 2008. <http://revelation-online.blogspot.com/>.

Text und Textwert 1998 — Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. IV. Die Synoptischen Evangelien. T. 1. Das Markusevangelium. Bd. 1–2 / Hrsg. K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, K. Witte. Berlin; New York, 1998.

Text und Textwert 1999a — Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. IV. Die Synoptischen Evangelien. T. 2. Das Matthäusevangelium. Bd. 1–2 / Hrsg. K. Aland, B. Aland, K. Wachtel. Berlin; New York, 1999.

Text und Textwert 1999b — Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. IV. Die Synoptischen Evangelien. T. 3. Das Lukasevangelium. Bd. 1–2 / Hrsg. K. Aland, B. Aland, K. Wachtel. Berlin-New York, 1999.

Text und Textwert 2005 — Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments. V. Das Johannesevangelium. T. 1. Teststellenkollation der Kapitel 1–10. Bd. 1–2 / Hrsg. K. Aland, B. Aland, K. Wachtel. Berlin; New York, 2005.

Е. Уханова

Мстиславово Евангелие 1103–1113 гг.: кодикологическое и историко-культурное исследование

Введение

Мстиславово Евангелие — выдающийся памятник древнерусской книжной культуры начала XII в., отличающийся роскошью исполнения каждой детали. Однако, несмотря на чрезвычайно высокую стоимость материальных затрат при создании памятника, отмеченную уже в записи современника, его ценность для древнерусской культуры несравненно выше. Мстиславово Евангелие входит в число восьми точно датированных памятников рассматриваемого периода, что делает его опорной точкой в исследованиях разных направлений. Оно также является древнейшим списком так называемой «русской редакции» перевода евангельского текста. Подавляющее большинство древнерусских списков Евангелия XII–XIV вв. содержит текст, восходящий к «Мстиславовской» редакции. Эта рукопись была не просто эталоном священных евангельских текстов, но и сама со временем стало общерусской святыней. Недаром для утверждения общегосударственной концепции «Москва — третий Рим» этот кодекс вместе с древними новгородскими иконами и реликвиями был принесен Иваном Грозным в Москву и вложен в царскую усыпальницу — Архангельский собор Московского Кремля. На протяжении веков Мстиславово Евангелие воспринималось как материальное и духовное достояние нации. Несмотря на центральное место, которое Мстиславово Евангелие занимает в истории древнерусской культуры, и большое число исследований, так или иначе касавшихся этой рукописи (издание текста: Жуковская 1983), ее изучение далеко от завершения. До сих пор нет единого мнения о месте и точном годе

ее создания, о месте ее вклада и последующей судьбе памятника, о происхождении представленной в нем редакции текста. Мы не ставим перед собой задачу охватить всю библиографию об этом памятнике, а лишь попытаемся прояснить проблемы, связанные с происхождением этой рукописи и ее местом в древнерусском наследии.

1. История рукописи

Из выходной записи писца Алексы на последнем листе рукописи (л. 212г–213а) следует, что это Евангелие было написано им по заказу новгородского князя Мстислава, в крещении Феодора, внука Всеволода, сына Владимира, «на благословление» церкви Богородицы: «**г҃н б҃е о҃ць нашнхъ · а҆враа҆мовъ нса/ковль** [исправлено на **нсаковъ**] **нѧковль · н сѣмене нхъ правь/дьнааго · съподоб нвъıн мѧ грѣшьна//а҆го раба своѥго алексоу напнсатн снѥ еѵ/а҆нгелнѥ б҃лговѣрьноуоумоу н хрьстолїю/бнвѡмоу · н б҃гмь ѵьстнмоо҆моу кнѧ/зю ѳеѡдороу · а҆ мнрьскъı мьстнсла/воу · въноукоу соущю вьсеволожю а҆ с҃ноу / володнмрю · кнѧзю новъгородьскоу/о҆моу · нже съвьршн снѥ еѵ҃аѥ на б҃лвнн /ѥ прѣс҃тѣн ѵ҃стѣн влч҃цн нашеѝ б҃цн · дан же ѥмоу г҃ъ б҃ъ мл҃сть своїю н наслѣ/днѥ цр҃тва н҃бсьнаа҆го · н дълголѣ҃но / кнѧженнѥ н съ вс҃ѣмн свонмн амннь :⌣ // вı же бра҃ѥ поѵнта/ѥюще въ снѥ еѵ҃аѥ · а҆/ще д҃е крнво налѣзѣте · то нсправнвъ/ше ѵьтѣте же а҆ не кльнѣте · азъ бо грѣ/шьнъıн рабъ а҆леѝса напнсахъ снѥ еѵ҃а/ѥ · с҃нъ лазоревъ · прозвїтера·:·⌣». Эта запись служит основным источником информации о происхождении и датировке рукописи. Князь Мстислав, сын великого князя Владимира Мономаха, княжил с небольшим перерывом в Новгороде, вероятно, с конца 1088 г. (Янин 1962: 50–51; Кучкин 1984 :66–67) или с 1091 г. (Назаренко 2001: 548–551) до 1117 г., когда он был вызван в Киев отцом, после смерти которого в 1125 г. он занял великокняжеский стол. Об основном писце Алексе Лазаревиче мы не имеем дополнительных исторических сведений. Л.П. Жуковская высказала предпо-

ложение, что его отцом мог быть упоминаемый в летописи под 1072 и 1088 гг. игумен киевского Выдубицкого монастыря Лазарь, однако для этого отождествления нет никаких оснований, кроме совпадения имен.[1] Из второй молитвенной записи, сделанной золотом вслед за первой на л. 231а, мы узнаем имя еще одного писца, выполнявшего золотые заголовки, — Жаден: «**ѡ гн҃ спс҃н кнѧзѧ нашего ѳеѡдора · мъ/нога лѣ · а мнрьскъ мьстнслава :⌣/ жадѣнъ пьсалъ :⌣**».[2] Упоминаемая в первой записи церковь Благовещения согласно летописям была заложена князем Мстиславом в Новгороде в своем княжеском дворце на Городище в 1103 г.[3] Таким образом, это Евангелие было вкладом новгородского князя Мстислава Владимировича в свою дворцовую церковь, и его создание можно датировать между 1103

[1] Жуковская 1983: 6. Л.В. Столярова ищет контраргументы против этой гипотезы: она указывает, что игумен, возглавлявший княжеский Выдубицкий монастырь не менее 15 лет к моменту создания Евангелия, не мог быть назван в записи сына «прозвитером», т.е. простым священником (Столярова 2000:68–69). Однако, на наш взгляд, это предположение Жуковской столь неаргументированно, что оспаривать его нет необходимости.

[2] В ряде работ ему приписывается вся златописная работа, включая миниатюры, однако доказательств этому нет.

[3] НПЛ 1950:19, 203. Нам кажутся необоснованными сомнения, которые высказывают некоторые исследователи в атрибуции этой церкви: создание *Мстиславова Евангелия* для церкви Благовещения и нахождение его в 1551 г. в одноименной церкви на Городище, о чем свидетельствует еще одна запись на рукописи, является для них поводом лишь для предположения о вероятном создании его для этого храма (Жуковская, 1983: 5; Столярова 2000.: 69). Из летописей известно, что единственным богородичным храмом, построенным Мстиславом в Новгороде, был храм Благовещения в княжеской резиденции на Рюриковом Гродище. Данные историков архитектуры и археологов, фиксирующих все сохранившиеся и разрушенные церкви начала XII в., соответствуют данным летописей о количестве каменных монументальных построек в тот период. Кроме того, проложное Житие Мстислава (подробнее о нем — ниже), совершенно определенно указывает на создание и украшение золотом, серебром и «камением драгоценным» этой церкви Благовещения как на главное деяние Мстислава в Новгороде. *Мстиславово Евангелие*, украшенное эмалями, драгоценными камнями и золотом, как никакая другая рукопись, соответствует описанию упомянутых в Прологе богатых вкладов Мстислава. Таким образом, комплекс исторических данных не оставляет никаких сомнений в том, для какой церкви создавалось *Мстиславово Евангелие*.

и 1117 гг.[4] Подробности дальнейшей истории работы над рукописью мы также узнаем из записей. Автору третьей из них, Наславу (л. 213а–б), было поручено изготовить драгоценный оклад для рукописи. Уже написанное Евангелие Наслав возил в Константинополь, где ему на заказ были сделаны эмали («химипеть»).[5] Вернувшись в Киев с необходимыми заготовками, он завершил изготовление оклада, организовав работы по золоту и серебру и установку драгоценных камней и привезенных эмалей. Наслав назвал дату окончания всех работ над рукописью — 20 августа, однако года не указал.

Мстиславово Евангелие принадлежало церкви Благовещения на Городище, по крайней мере, до середины XVI в.[6] Как следует из записи в начале рукописи (л. II об.), находясь там, она была «обновлена» повелением Ивана Грозного при архиепископе новгородском Серапионе в июле 1551 г.: для верхней крышки переплета был изготовлен новый оклад, в котором была использована часть старых эмалей, нижняя — обтянута бархатом. Следующая точная дата в истории рукописи — 1730 г. Согласно описи в это время она уже находится в Архангельском соборе Московского Кремля.[7] Время ее поступления туда

---

[4] Такая датировка, наряду с датировкой «до 1117 г», является наиболее распространенной в библиографии (основной ее список см.: СК XI–XIII вв., 1984:91–92.). Необходимо, впрочем, выделить особое мнение Л.П. Жуковской, предпринявшей специальное исследование и научно-критическое издание его текста. Она полагала, что «как показывает история письменности, книги в древности писались долго и в процессе создания могли переадресовываться в соответствии с изменившейся обстановкой» (Жуковская 1983:6). Доказательств своему тезису она не привела, однако сочла возможным принять за самую раннюю дату создания рукописи княжение Мстислава в Ростове, т.е. «даже время до 1095 г.» (исследовательница, видимо, не знала о первом княжении Мстислава в Новгороде, иначе бы она выдвинула еще более раннюю датировку)

[5] Первоначально предполагалось, что под этим словом подразумевается собственно сам золотой оклад Работа К.И. Невоструева была написана в 50-х гг. XIX в. и опубликована в: Невоструев, 1997:14-16.

[6] В 1324–1343 гг. при архиепископе Василии на месте разобранной древней церкви была построена новая (Каргер 1966: 34). Разрушена в годы Великой Отечественной войны.

[7] Опись Архангельского собора 1730 г. РГАДА, ф. 188, опись 1, дело 129. Опись Архангельского собора 1762 г. ГИМ, Син. 1216. Л. 37.

неизвестно, однако большинство исследователей сходятся во мнении о наиболее вероятном переносе Мстиславова Евангелия в Кремль при Иване Грозном, уже вскоре после поновления оклада. Причин для этого могло быть несколько. Иван Грозный целенаправленно аккумулировал в столице общерусские святыни, которые должны были послужить одним из оснований его государственной концепции «Москва — третий Рим» и обеспечить Москве статус столицы православного мира. Особенно много реликвий было вывезено из Новгорода, в котором они хранились издревле, и который благодаря этому оспаривал у Москвы роль духовной столицы Руси (Poppe 1984: 71–104.; Толстая, Уханова, 2000: 147–161). Иван Грозный мог заказать у новгородских золотых дел мастеров, в то время лучших на Руси, новый драгоценный оклад на рукопись специально для того, чтобы потом вложить ее в царскую усыпальницу — Архангельский собор Московского Кремля. Хотя возможно, что мысль о вывозе драгоценного Евангелия пришла ему позже, после подавления новгородского восстания в 1570 г. и массовом вывозе реликвий и драгоценностей из Новгорода.

В кремлевском Архангельском соборе рукопись пробыла до 1893 г., после чего была передана в Патриаршую ризницу, располагавшуюся на третьем ярусе звонницы колокольни Ивана Великого в Кремле. В 1917 г. она была переведена в Синодальное собрание, хранящееся там же. Во время обстрела большевиками Кремля в ночь на 3 ноября 1917 г. пострадали здания и коллекции церковных ценностей. Мстиславово Евангелие сейчас имеет повреждение металла («надрыв») на нижнем крае оклада и утрату большей части эмали в его левом верхнем углу, которых еще не было за несколько лет до революции (Симонии 1904). Разрушение эмали действительно произошло от разрушения стекла витрины, вызванного падением снаряда, однако разрыв металла в центре нижнего края оклада имеет иное происхождение. Удар, повлекший этот разрыв, был нанесен не с внешней, а с внутренней стороны верхней крышки. Это обстоятельство оставляет открытым вопрос об истории рукописи в первый послереволюционный период. Нам кажется наиболее правдоподобным предположение о попытке снятия

драгоценного оклада при помощи заточенного металлического предмета. То обстоятельство, что хранитель Синодального собрания Н.А. Попов после обстрела Кремля перенес рукопись из Патриаршей ризницы к себе в библиотеку, возможно, оказалось счастливым: через три месяца, во время ограбления ризницы в ночь 30 января 1918 г., рукопись была не тронута. После ликвидации Синодальной конторы в начале 1920 г. Синодальное собрание было передано в Государственный Исторический музей. А чуть раньше свое убежище в библиотеке покинуло Мстиславово Евангелие: оно было привезено в Музей 14 декабря 1919 г. (Орешников 1997: 110), где хранится до сегодняшнего дня под шифром Син. 1203 (Протасьева 1970: 42–44).

2. Мстислав Великий и обстоятельства создания Евангелия

Заказчик Евангелия князь Мстислав — яркая фигура в русской истории. Он был внуком великого князя Всеволода (1078–1093), третьего сына великого князя Ярослава Мудрого, и греческой царевны, дочери византийского императора Константина IX Мономаха. Его отец — старший сын Всеволода, великий князь Владимир Мономах (1113–125), а мать — Гида, дочь последнего англо-саксонского короля Харальда, жившая после его гибели в битве с норманами и захвата Англии Вильгельмом Завоевателем при дворе двоюродного дяди — датского короля Свена Эстридсена. Их брак исследователи относят к 1072–1074 гг. (Назаренко 2001: 522–524, 589) или 1074/5 г. (Пашуто 1968: 135). Первенец Мстислав родился в Смоленске в 1076 г. (ПСРЛ. Т. 1: 247; Т. 2: 190). При крещении он получил имя Феодор[8], а в честь английского деда был назван Харальдом. В честь него он, вероятно, принял

[8] Об этом свидетельствуют две записи в *Мстиславовом Евангелии*, сообщение проложного Жития Мстислава (см. ниже) и изображение св. Феодора на печати Мстислава (Янин, 1970: 103–104, 208, 267, 310, №№ 214–215; Янин, Гайдуков, 1998: 50, 142–143, 269, 354, №№ 214а–215а).

и родовое имя деда — Георгий, под которым он фигурирует в нескольких летописных статьях и других источниках (Уханова 2006: 10). Уже в юном возрасте он направлен другим дедом, великим князем Всеволодом, на новгородский стол, который он с небольшим перерывом занимал четверть века до 1117 г. Его вокняжение в Новгороде относится, по разным расчетам, к 1091 г., когда ему было 15 лет, или к концу 1088 г., когда ему было 12. Время его правления в Новгороде было переломным и для истории Новгорода, и для политической истории всей Руси. В конце XI в. менялась система взаимоотношений между князьями, сложившаяся в 1054 г. после смерти великого князя Ярослава Мудрого. «Принятый порядок закрепления уделов только за сыновьями Ярослава привел в 1078 г. к тому, что вся Русская земля политически объединилась в руках последнего из оставшихся в живых Ярославича — Всеволода. Рядом с великим князем существовала группа князей-наместников, зависимых от великого князя, кормившихся за счет управляемых ими уделов, но не пользовавшихся такой же самостоятельностью, как их предшественники — дети Ярослава, получившие свои уделы по завещанию» (Янин, 1960: 116). В этой системе Новгород с самого начала входил в состав удела великого князя и управлялся назначаемым им наместником — «посадником» (Янин 1962: 55). Именно таким наместником стал вначале и князь Мстислав. Смерть великого князя Всеволода в 1093 г. должна была привести к перестройке сложившейся системы распределения уделов, провоцировавшей кровавые споры внуков и правнуков Ярослава. Новым политическим аргументом становится понятие «отчина», которое впервые применил в 1093 г. Владимир Мономах. Этот аргумент становится основанием новой политической системы, провозглашенной на Любечском съезде князей 1097 г.: «Кождо да держит отчину свою» (ПСРЛ Т. 1: 109; Т. 2: 282; Т. 5: 150; Т. 7: 12). «Этот процесс перераспределения Русской земли, водворения внуков Ярослава в свои отчины занимает годы, следующие за смертью Всеволода, и сопровождается братоубийственными войнами, пожарами и разорением целых

областей» (Янин 1960: 117). Постановления совещаний князей в Городце (1097 г.), Витичеве (1100 г.) и Киеве (1102 г.) откорректировали складывание новой системы, временно стабилизировавшей политическую ситуацию в стране.

Именно в это время происходит выделение Новгорода из великокняжеского удела в самостоятельное княжество. Приход на киевский стол Святополка в 1093 г. ставит вопрос о смене наместника и в Новгороде. На совершенно законных основаниях туда в 1095 г. вместо Мстислава был направлен Давид Святославович (НПЛ: 19, 202; Назаренко 2001: 548–551). Но новгородцы «не взлюби» Давида и в начале 1096 г. изгнали его: когда тот вышел в Смоленск, новгородцы послали в Ростов за Мстиславом, «а Давидови рекоша: не ходи к нам» (ПСРЛ. Т. 1: 299; Т. 2: 219). Это было беспрецедентным поступком, который нашел продолжение в событиях 1102 г. Тогда Святополк, не терявший надежду вернуть киевским князьям Новгород, договорился с Владимиром Мономахом о перемещении Мстислава на княжение во Владимир Волынский и о передаче Новгорода своему сыну. Новгородцы категорически воспротивились этому договору, заявив Святополку: «аще ли две главы имеет сын твои, то пошли и» (ПСРЛ. Т. 1: 276). Они апеллировали к тому, что Мстислава посадил в Новгород сам Всеволод, являющийся более старшим в роду, чем Святополк, и что новгородцы специально «вскормили» Мстислава себе на княжение. После долгих переговоров они настояли на возвращении им Мстислава. Тем самым они положили конец зависимости Новгорода от династических перемен на киевском столе. Именно в 1102 г. настал переломный момент и в истории Новгорода, и в жизни Мстислава. Новгород и его земли становятся самостоятельным княжеством, стоящим в системе иерархии после Смоленска, на седьмом месте из девяти, а Мстислав — самостоятельным новгородским князем. Именно девять самостоятельных князей составляли тогда «ту верховную коалицию, которая решала общерусские дела и направляла политическое развитие государства, номинально объединенного под державой великого князя» (Янин 1960: 130, 122).

Сразу после этого, в 1103 г., Мстислав закладывает каменную церковь Благовещения на старом княжеском Городище (НПЛ: 19; ПСРЛ Т.7: 184). Значение этого события невозможно переоценить. Новая церковь была первым каменным храмом, построенным после пятидесятилетнего перерыва, и вторым каменным храмом в городе вообще. До этого там существовал лишь каменный кафедральный Софийский собор, построенный в 1050 г. великим князем Ярославом Мудрым и его сыном Владимиром (НПЛ:181). На первый взгляд, церковь Благовещения на Городище посвящена небесному патрону старшего сына Мстислава — Всеволода, в крещении Гавриила. Однако и для Мстислава, и для новгородцев она была памятником еще одного выдающегося события — начала новой эпохи в истории Новгорода и его княжеской династии. Надо заметить, что самому Всеволоду-Гавриилу к моменту закладки церкви было уже около 6 лет (Кучкин 1999: 69–70; Назаренко 2001: 589, 607), что свидетельствует об отсутствии ее связи непосредственно с рождением первенца. Показательно и место, выбранное князем для постройки. С XII в., периода формирования Новгородской вечевой республики, вплоть до потери Новгородом политической самостоятельности в 1478 г. Городище было официальной княжеской резиденцией и символом княжеской власти, противопоставленным городскому самоуправлению. В.Л. Янин считает, что княжеская резиденция на Городище приобретает «особый характер в системе управления Новгородом» с возникновением в конце XI — начале XII в. «посадничества нового типа», представлявшего городские интересы (Янин, 1962: 62). Именно этот процесс впервые нашел свое отражение в факте закладки дворцовой церкви Благовещения на княжеском Городище. Она, по существу, ознаменовала возникновение местной княжеской династии, стала памятником утверждения политической независимости Новгорода и союза князя и города на новой основе, своего рода Благовещению Новгороду и его новой княжеской династии, продолжателем которой после неизбежного ухода Мстислава на киевский великокняжеский стол будет его сын Всеволод-Гавриил.

Новая дворцовая постройка была крупным сооружением и в этом немногим уступала городскому кафедральному собору [Раппопорт 1982: 74). Храм был украшен фресками и поливными керамическими плитками, остатки которых найдены при археологических раскопках. В проложном *Житии князя Мстислава* одним из его важнейших христианских деяний была названа постройка именно этого храма: «ревность же имея Божественную, созда церковь Новегороде Благовещения и покова ю златом и сребром, и камением многоценным» (Серебрянский 1915: 48; Попов 1872: 378; Невоструев 1997: 13). Как именно сама церковь была украшена золотом и драгоценными камнями, сказать сейчас трудно, однако несомненно, что под драгоценным украшением храма подразумевалось и созданное специально для него напрестольное Мстиславово Евангелие. Два важнейших вопроса его атрибуции — место и время создания рукописи — до сих вызывают спор у исследователей. Наиболее распространенным в историографии является обтекаемое указание на создание Евангелия по заказу новгородского князя Мстислава. Некоторые исследователи высказывают предположение, что кодекс вышел из книгописных мастерских Киева (Владимиров 1890: 9; Волков 1897: 52; Соболевский 1903: 12; Жуковская 1983: 6; Лисовой 1997: 716–717) или что в его украшении видна «киевская школа» (Арциховский 1953: 285; Рыбаков: 257, 264; Свирин 1964]; другая часть считает его новгородским по происхождению (Некрасов 1937: 49; Лазарев 1953: 76–77; Ильина 1978: 10–14].[9] Так же неопределенно обстоит дело и с датировкой. Наиболее распространенным в историографии является указание на период 1103–1117 гг. Наиболее раннюю датировку — рубеж XI/XII вв. — выдвинула Л.П. Жуковская (Жуковская 1983: 6), часть исследователей относят его создание к началу XII в. (Невоструев 1997: 12; Филимонов 1859: 179–186; Симонии 1910: 3; Протасьева 1970: 42–43), времени постройки церкви, другие — к самым последним годам правления Мстислава в Новгороде — 1115–1117

[9] О.С. Попова полагает, что определить место написания Мстиславова Евангелия проблематично, в то время как декоративное убранство оно получило в Новгороде (Попова 1983: 20).

(Срезневский 1885: 142; Владимиров 1890: 9; Соболевский 1903: 12; Карский 1928: 45, 81, 112, 115–116, 133, 136).

В решении вопроса о возможности создания рукописи в Новгороде необходимо учитывать то политическое и культурное место, которое он занимал к началу XII в. Как мы уже отмечали, новгородские земли были составной частью киевского княжества, находящейся на его самой окраине. К моменту прихода туда Мстислава в городе существовал единственный каменный собор и нам не известен ни один более или менее крупный монастырь, который мог бы претендовать на роль религиозного и культурного центра. И каменное строительство церквей, и закладка крупнейших новгородских монастырей относится только к началу XII в., времени правления Мстислава в городе. Именно при Мстиславе, в 1108 г, на средства, завещанные новгородским архиепископом Никитою, был впервые украшен фресками первый каменный новгородский храм — кафедральный Софийский собор, простоявший до этого более полувека не расписанным.[10] Мстислав приглашает из Киева артель, которой принадлежит строительство не только церкви Благовещения, но и всех остальных каменных новгородских церквей начала XII в.[11] «Новгородские храмы начала XII в. иногда рассматривают как первые новгородские памятники, в которых отразилась собственно новгородская архитектурная школа. Однако это не так. Своеобразие церкви Благовещения, Никольского и Георгиевского соборов не настолько существенно, чтобы их можно было отрывать от киевских памятников» (Раппопорт 1986: 70–72; Каргер 1966: 176). Собственная архитектурная школа и строительные ка-

[10] НПЛ:19. Известия о росписи одного купола Софийского собора сразу по окончании строительства содержит только Новгородская 3-я летопись: «приведоша иконных писцев из Царяграда и начаша подписывати во главе, и написаша образ... Иисуса Христа со благословящею рукою... А писали Спасова образа годищное время и боле» (ПСРЛ. Т. III:211). Притворы Софийского собора были расписаны только в 1144 г. (ПСРЛ. Т. III.:27). См. также: Раппопорт 1982.:65; Каргер 1966:14.

[11] Например, изгнание из Новгорода в 1136 г. князя Всеволода, забравшего с собой в Псков и строительную артель, привело к приостановке почти на 10 лет завершения церкви Успения на Торгу.

дры формируются в Новгороде лишь к середине XII в. (Раппопорт 1986: 75). Наблюдения над кодикологией и палеографией новгородских рукописей приводят нас к такому же выводу в отношении формирования собственной профессиональной, высококаллиграфичной писцовой школы.

Роскошные кодексы, подобно Мстиславову Евангелию, наряду с дорогостоящими выдающимися каменными городскими храмовыми и дворцовыми сооружениями были эстетическими способами репрезентации политической власти, презентацией величия правителя. В Новгороде до начала XI в. такой задачи объективно не стояло. Не имея до этого времени собственной княжеской династии, заботящейся о поддержании своего политического и идеологического имиджа и о процветании культурных центров и духовных организаций, Новгород не мог иметь скриптории, производящие продукцию высочайшего качества, каким является Мстиславово Евангелие. По своему высококачественному пергамену, высококаллиграфичному почерку, по использованию сложной, дорогой и высокопрофессиональной техники изготовления золотых миниатюр, заставок и инициалов этот памятник может сравниться с кодексами, вышедшими из лучших столичных мастерских Константинополя. Орфография Мстиславова Евангелия также свидетельствует о высокой профессиональной выучке писца. Известны лишь три древнерусские рукописи этого времени, которые созданы с таким же высочайшим мастерством и которые имеют выполненные золотом украшения и миниатюры. Это Остромирово Евангелие 1056–1057 гг., Изборник Святослава 1073 г. и Молитвенник Гертруды 1078–1087 гг., вышедшие, несомненно, из столичных киевских скрипториев. Анализируя византийский цветочный стиль, использованный в украшении Мстиславова Евангелия, В.Г. Пуцко без колебания относит этот памятник к продукции киевского княжеского скриптория (Пуцко 1991: 29–45). И действительно, невозможно представить себе, что рукопись столичного уровня была изготовлена в Новгороде, не имевшем на рубеже XI/XII в. крупных богатых церковных центров, в которых и для которых могли бы создаваться роскошные кодексы с золотыми миниатюрами, где даже

единственный каменный кафедральный собор более полувека не был расписан фресками и где в то время не было объективных условий для формирования собственной архитектурной и высокохудожественной книгописной школы. На наш взгляд, совершенно очевидно, что в Новгороде рубежа XI/XII вв. до активной созидательной деятельности Мстислава некому и не для кого было создавать такие роскошные кодексы, как Мстиславово Евангелие. Поэтому у нас нет сомнений в том, что в то время оно могло быть создано только в столице — Киеве. Анализ фонетической системы писца позволяет лингвистам также склоняться к предположению о киевском происхождении рукописи (Жуковская 1983:6, 21; Федорова 2015:175).

Несмотря на то, что хронологические рамки создания рукописи достаточно узки — 1103–1117 гг., на протяжении всего времени ее изучения исследователи пытались сократить этот 15-летний период. Обычно в счет шли логические рассуждения, что рукопись создавалась либо одновременно с постройкой храма и в качестве напрестольного Евангелия находилась в нем с момента его освящения, либо предполагалось, что она была прощальным даром князя Мстислава городу перед уходом в 1117 г. в Киев к отцу, готовившему его к занятию великокняжеского престола. Дополнительные аргументы для уточнения датировки предлагали немногие. К.И. Невоструев интерпретировал выражение писца «на благословление Пресвятей... Богородици» как ясное и определенное свидетельство того, что рукопись была «вкладом князя-храмосоздателя в новопостроенную церковь» (Невоструев 1997: 12.), тем самым датируя ее временем около 1103 г.

Наиболее основательную попытку определить время создания кодекса, исходя из внутренних данных его текста, предпринял Н.Н. Лисовой. Анализируя состав месяцеслова Евангелия, он обратил внимание на две подвижные памяти — Лазареву субботу, отмеченную 17 марта, и «неделю святых отцов пред Рождеством Христовым», текст которой помещен после 23 декабря. Обе даты взаимообусловлены: в невисокосном году, если Лазарева суббота приходится на 17 марта (и Пасха, соответственно, через 8 дней — 25 марта, в Благовещение), то

Неделя пред Рождеством бывает именно 24 декабря (Лисовой 1997: 711–712). Внесение в месяцеслов особой, несвойственной этому разделу подвижной памяти св. Лазаря исследователь объясняет именинами отца писца Алексы Лазаревича, приходившимися на этот день. Год, когда 25 марта совпадают неизменяемый праздник Благовещения и подвижный праздник Пасхи (т.н. «Кирио-Пасха»), бывает редко, и в описываемый период им мог быть лишь 1106 или 1117 гг. Поэтому Н.Н. Лисовой предлагает выбирать дату создания Мстиславова Евангелия именно из этих двух лет. Он предпочитает верхнюю дату, «осень — зима — весна 1116–1117 гг.»: властный и состоятельный князь, уходя в Киев к отцу, делает дорогой вклад в одну из созданных им церквей, «как бы прощается с «вскормившим» его Новгородом, благодарит за неизменную верность и поддержку, ходатайствует за сына-преемника Всеволода-Гавриила» (Лисовой 1997: 717, 716). Тот факт, что прощальный подарок новгородцам Мстислав делает для своей дворцовой церкви, исследователем остается незамеченным. Совпадение ухода Мстислава из Новгорода 17 марта с необычной памятью св. Лазаря, отмеченной в месяцеслове рукописи, «кажется уже даже избыточным для несомненного датирования рукописи 1117 годом» (Лисовой 1997: 716).

Выявление Н.Н. Лисовым особенностей месяцеслова для более точной датировки рукописи, несомненно, удачная находка, однако рассуждения исследователя далеко не бесспорны. Во-первых, внесение подвижной памяти субботы св. Лазаря не является событием исключительным: хотя она принадлежит к памятям подвижного круга и фиксируется обычно среди текстов Великого Поста, К.Н. Невоструев отмечает в древнерусских рукописях конца XIII — начала XV вв. редкие случаи указания памяти св. Лазаря среди неподвижных праздников — 17 марта (Невоструев 1997: 454). Н.Н. Лисовой считает, что приведенные предшественником примеры отражают традицию намного более позднюю, чем Мстиславово Евангелие, однако это не совсем так. Уже у архиепископа Сергия в его «Полном месяцеслове Востока» указаны 5 греческих рукописей X–XIII вв. с памятью св. Лазаря в месяцеслове 17 марта. Более

того, он определяет возникновение этой памяти не позднее середины V в. (Сергий /Спасский/ 1997 Т. II: 77, Т. I: 356). О.В. Лосева видит источником этой памяти Святогробский Типикон, из которого уже на раннем этапе были заимствованы некоторые редкие для византийских синаксарей памяти древнерусских месяцесловов (Лосева 2001:52–53). Так что указание Алексой того, что на 17 марта пришлась память св. Лазаря, могло вовсе не быть экспромтом писца и относиться к именинам его отца. Более того, Н.Н. Лисовой совершенно уверен, что эта память в месяцеслов было внесена именно Алексой, а не принадлежала, например, протографу, с которого делал Алекса свой список. А ведь известны случаи, когда даже вкладная запись протографа дублировалась писцом при создании нового списка. Принадлежность рассматриваемой памяти именно Алексе надо чем-то аргументировать.

Датировка Лисового нереальна, на наш взгляд, вследствие ухудшения политических взаимоотношений между Византией и Русью именно в этот период. Известно, что одна из дочерей Владимира Мономаха была замужем за византийским царевичем Леоном: в летописи говорится о том, что «царевич Леон, зять Володимер» в 1116 г. выступил против императора Алексея и захватил несколько городов на Дунае (ПСРЛ Т. 1: 226–227, 280, 291; Т. 2: 217, 256, 283). Великий князь Владимир Мономах выслал ему на помощь войска и даже посадил своих посадников в городах по Дунаю, реализуя постоянное стремление русских князей утвердиться в этом регионе.[12] Выступление 1116 г. закончилось смертью царевича Леона в Доростоле, убитого «лестью» двух «сарацинов», подосланных императором, уходом русских с Дуная и окончательным ухудшением отношений Византии и Руси. Они смогли улучшиться только со смертью Алексея Комнина в 1118 г. и воцарением Иоанна II

[12] Г.Г. Литаврин предполагает, что столкновение русских и византийцев в 1116 г. на Дунае было эхом противоречий, вызванных борьбою двух сторон за Тмутаракань и крымские территории, которые в самом конце XI в. захватила Византия как единственный для нее в то время источник нефти — основного компонента самого грозного оружия византийцев — «греческого огня» (Литаврин, 1999 : 500–506).

Комнина, которое специально отметил русский летописец. В записи на одном из древнерусских сборников середины XVI в. сообщается о закладке в Константинополе уже в марте 1118 г. церкви во имя новоявленных русских святых Бориса и Глеба, завершенной 29 февраля 1120 г.[13] В 1122 г. Владимир Мономах отдает свою внучку Ирину, дочь Мстислава, за Алексея — сына нового византийского императора (ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΑΡΖΟΣ. Η ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΚΟΜΝΗΝΟΝ 1984: 339, 343; ПСРЛ Т 2: 286), что свидетельствует не только о восстановлении отношений с Византией, но и об их кардинальном улучшении. В этом же году из Царьграда в Киев прибывает новый митрополит Никита. Именно тогда, как предполагает Т. Василевски, Владимир Мономах получает от императора титул «сына» и корону, с которой отождествлялась впоследствии «шапка Мономаха» (Василевски 1991: 18–19). Как мы видим, именно в 1116–1118 гг. русско-византийские отношения были крайне напряженными, если не враждебными. Изготовление в этот период в Константинополе драгоценных эмалей по специальному заказу русских князей было, на наш взгляд, нереально. Из записи Наслава о «скончании Евангелия» следует, что изготовление оклада логично завершило работы по созданию рукописи 20 августа, не предполагая их внезапного перерыва. Именно поэтому завершение в Киеве всех работ по изготовлению драгоценного переплета должно было произойти до 20 августа 1116 г. (или даже 1115 г, в случае, начала военных действий против Византии в первом полугодии 1116 г.).

Запись Наслава косвенно подтверждает предположение о том, что оклад Евангелия также был сделан в то время, когда Мстислав княжил в Новгороде, а Киев еще не принадлежал его отцу, т.е. до 1113 г. «**азъ рабъ бжии недостоиныи хоудыи грѣ/шьныи · съпьсахъ памѧти дѣлѧ · цр҃ѫ / нашемоу и лѫдемъ о съконьуаньи еуа҃ ·/ иже бѧшеть казалъ мьстиславъ къ//иѧзь · хоудому наславоу · и возивъ / цр҃ю-городоу и оу уиинхъ химипетъ · бжі/ию же волею възвратихъ сѧ исъ**

[13] РГАДА, ф. 181, РО б-ки МГАМИД, № 478/958, л. 471–471 об. См.: Древнерусские письменные источники X-XIII веков, 1991.

цр҃ѧ·/ города · н съправнхъ вьсе ꙁлато н сре/бро н драгын камень · пришедъ кыѥ/воу · н съконьуа сѧ вьсе дѣло · мц҃а авгу/ста въ · к҃ · цѣноу же еѹангелиѧ сего / ѥдинъ б҃ъ вѣдаѥ [… — несколько букв стерто — Е.У.] **аꙁъ же хоу/дын наславъ · много троуда подъѩхъ / н печали · нъ б҃ъ оутѣшн мѧ добрааго къ/нѧꙁѧ мл҃твою · н тако дан б҃ъ вьсѣмъ / людемъ оугодниѧ ѥмоу творнти · слы/шащемъ ѥго цр҃ствиѥ пребывающе / въ радости н въ веселии · н въ любъви ·/ н дан б҃ъ ѥго мл҃твоу вьсѣмъ хрьсти/ѩномъ · н мынѣ хоудомоу наславоу ·/ правѧщи ѥго ороудиѧ въ правьдоу ·/ н обрѣсти честь н милость ѿ б҃а н ѿ сво/ѥго цр҃ѧ н ѿ братиѥ · вѣроующе въ / ст҃оу тр҃цю оц҃а н сн҃а н ст҃го дх҃а нынѧ / н присно н въ вѣкы вѣкомъ аминь ·:·⌣»** (л. 213а-б). Переведем ее: «Я, раб Божий, недостойный, худой, грешный, записал памяти ради царю нашему и людям о завершении Евангелия, которое заказал Мстислав князь худому Наславу. И, возив к Царю-городу, сделал эмали. Божию же волею возвратился из Царя-города и сделал все золото и серебро, и драгоценный камень, придя в Киев. И закончилось все дело месяца августа в 20 день. Цену же Евангелия этого один Бог знает. Я же, худой Наслав, много труда принял и печали, но Бог утешил меня молитвою доброго князя. Дай же Бог так желания его исполнять всем людям, слышащим, что его царство пребывает в радости и веселье, и любви. И дай Бог его молитву всем христианам и мне, худому Наславу, совершающему его дела по правде. И [дай Бог] обрести честь и милость от Бога и от своего цесаря, и от братии, веруя во Святую Троицу Отца, и Сына и Святого Духа ныне и присно, и во веки веков. Аминь».

Обращает на себя внимание употребление двух терминов, обозначающих правителя — «царь» («цесарь») и «князь», которые не смешиваются друг с другом: деятельный Мстислав ни разу не назван царем («Мстислав князь», «добрый князь»), «царь» же — лицо довольно абстрактное, непосредственно не задействованное в описываемых событиях и дистанцированное от заказчика Мстислава. С точки зрения Наслава, Мстислав — «добрый» князь, угодить которому — дар Божий для всех, кто *слышит* о процветании *его царства*. Именно наличие

у Мстислава «царства», о котором «слышит» киевлянин Наслав, является неоспоримым свидетельством того, что Евангелие и его оклад уже были не только созданы, но и переданы в то время, когда Мстислав был еще новгородским князем, т.е. до его отъезда в Киев 17 марта 1117 г. Хорошо выполнив поручение чужого князя, Наслав в молитвенном обращении желает получить милость и от «своего царя». «Свой царь», дистанцируемый Наславом от князя Мстислава, — несомненно, великий князь. Об этом свидетельствует и титул «цесарь», применяемый в то время лишь к византийским императорам, и то обстоятельство, что разместить и проконтролировать в киевских мастерских исполнение эксклюзивного заказа, каковым был оклад Мстиславова Евангелия, мог только хорошо знающий исполнителей и влиятельный киевлянин. Будь в это время великим князем уже отец Мстислава Владимир Мономах, запись его слуги Наслава об исполнении заказа его старшего сына несомненно содержала бы указание на это, а также восхваление не только «доброго князя» Мстислава, но и его отца. Запись Наслава, на наш взгляд, наиболее органична для времени, когда в Киеве княжил двоюродный дядя Мстислава Святополк, т.е. до 1113 г.

Дата создания рукописи может быть еще более точной, если вернуться к предположениям Н.Н. Лисового, основанным на текстологических данных. В качестве датировки он предложил не только 1117 г., но и 1106 г. В случае, если память св. Лазаря была внесена в рукопись самим писцом, 1106 г. станет наиболее вероятной датой ее написания. Совпадение отмеченных Н.Н. Лисовым двух подвижных памятей, помещенных среди неподвижных в месяцеслове, указывает на год с Кирио-Пасхой. В такой год еще одна подвижная дата — «неделя по Просвещении» — должна выпадать на 7 января, что также зафиксировано в месяцеслове Мстиславова Евангелия. Это свидетельствует о взаимосвязи всех подвижных дат в месяцеслове. Вопрос лишь в том, был ли этот месяцеслов составлен впервые для Мстиславова Евангелия или указанная особенность принадлежала протографу этой рукописи. Мы полагаем, что месяцеслов был составлен специально для

Мстиславова Евангелия. Во-первых, он уникален как по составу памятей, так и тем, что содержит по несколько записей одного и того же евангельского текста, по-разному переведенных и помещенных под разными датами (Жуковская 1976: 129–207). В таком объеме это не встречается ни в одном другом списке. Во-вторых, он содержит ряд ошибок, которые уже при переписке хотя бы частично должны были бы быть устранены. Так, например, некоторые памяти записаны дважды: память мученика Архипа — под 19 и 20 февраля, мученика Агапия — под 15 и 19 марта, св. Венедикта — под 14 и 21 марта. В-третьих, чаще всего в месяцеслове Мстиславова Евангелия отмечается лишь одна память дня, очень редко — две, и лишь для 17 марта сделано исключение и указаны целых три памяти, что, конечно, при копировании другим писцом было бы унифицировано и устранено. Лишь личная заинтересованность писца позволила ему сделать такое отступление. Н.Н. Лисовой обращает внимание на то, что дополнительная память св. Лазаря 17 марта была введена при помощи формулировки «приспе же», т.е. «случилась же», «настала же», что характеризует событие не как ежегодное, но однократно случившееся. При переписке такие нюансы, скорее всего, также были бы устранены.

Таким образом, совокупность косвенных данных, свидетельствующих о создании Мстиславова Евангелия в год Кирио-Пасхи, которая приходилась в начале XII в. на 1106 и 1117 гг., и исключающих завершение рукописи в 1117 г., позволяют нам с большой долей вероятности признать 1106 г. временем написания рукописи. И, действительно, такая датировка очень органична и находит свое подтверждение в созидательной программе Мстислава. Закрепив за собой Новгород в качестве «отчины», Мстислав начинает крупное и дорогостоящее строительство. Он выписывает из Киева строительную артель и 1103 г. закладывает дворцовую церковь Благовещения. Весной 1108 г. эта артель уже приступает к росписи городского кафедрального Софийского собора (НПЛ: 19), а в 1113 г. закладывает на княжеском Ярославовом дворище в центре Торговой стороны большую парадную официальную постройку — Никольский собор (НПЛ: 20), ставший через столетие вечевой

церковью всей Торговой стороны (НПЛ: 38, 80–81). В 1116 г., несомненно, закончив предыдущую постройку, Мстислав разворачивает крупномасштабное городское строительство: «заложи Новъгород болии пьрваго» и новую каменную крепость в Ладоге (НПЛ: 20, 204; Раппопорт 1982: 77–78). В 1117 г. киевская строительная артель уже приступает к постройке монументальной каменной церкви Рождества Богородицы в Антониевом монастыре, после ее постройки в 1119 г. начинается строительство и роспись главного собора крупнейшего новгородского княжеского монастыря св. Георгия, а в 1125 г. заканчивает роспись предшествующей церкви в Антониевом монастыре (НПЛ: 20–21). Как мы видим, график работ строительной артели был достаточно напряженным: закончив один объект, она переходила к новому. Поэтому наиболее вероятное завершение росписи церкви Благовещения на Городище — 1107 — начало 1108 г., а окончание строительных работ — 1105–1106 гг. К этому моменту и было приурочено создание богатого вклада Мстислава, «поковавшего» свою церковь «златом, и сребром, и камением драгоценным», — роскошного напрестольного Евангелия.

Н.Н. Лисовой высказал «соблазнительное» предположение, что, случись завершить Евангелие в 1106 г., поездка Наслава могла бы ассоциироваться с паломничеством игумена Даниила в Иерусалим в 1106–1108 гг. (Лисовой 1997: 715), которое начиналось для всех русских в Константинополе. Путь в Иерусалим был открыт с его завоеванием в 1099 г. крестоносцами, которые отняли город у турок-сельджуков, захвативших его в 1070 г. и препятствовавших паломничеству христиан. Первое после долгого перерыва паломничество совершила мать Мстислава Гида в 1098 г. «чуть ли не в обозе крестоносного войска» и скончалась на Святой Земле не позднее 1099 г. (Назаренко 2001: 632, 607). С этого момента до захвата Иерусалима султаном Саладином 2 октября 1187 г. наступает резкая активизация русских паломников. Многие исследователи отмечают, что «Хожение» черниговского игумена Даниила в Святую Землю в 1106 г. имело статус не частного паломничества, а дипломатической миссии, организованной русскими князьями (Житие и

хождение…1883: 55; Данилов 1954: 92–94; Водовозов 1962: 6–34; Глушакова 1963: 79–87; Пашуто 1968: 141–142; Лихачев 1958: 85; Назаренко 2001: 641–648). Слишком много знаков исключительного внимания было оказано иерусалимским королем Балдуином I русскому игумену Даниилу. Можно достаточно уверенно предположить, что, если Мстиславово Евангелие было написано к 1106 г., для Наслава не было более подходящей возможности отвезти ее в Константинополь, чем присоединиться к дипломатической миссии игумена Даниила. Надо помнить, что в Константинополь Наслав вез значительные материальные ценности для оплаты украшений оклада, которые требовали усиленной охраны. Время для специального заказа в Константинополе было очень удачным, если помнить также о том, что за два года до этого, в 1104 г., дочь одного из русских князей была выдана замуж за византийского царевича.

Мстислав, прозванный «Великим» из-за старшинства в роду Мономаховичей, был последним великим князем объединенной Руси (1125–1132). Согласно византийскому образу, употребленному летописцем, он «наследовал пот отца своего»: крепко удерживал не только свою «отчину» (Новгород, Смоленск, Курск), но и последний из великих князей сохранял реальный контроль над всеми древнерусскими территориями, возглавлял русских князей в удачных походах на половцев и Литву, поддерживал дружественные отношения с Византией. Последнее вызвало, по мнению М.Д. Приселкова, канонизацию Мстислава уже менее, чем через 20 лет после смерти,[14] и создание краткого (проложного) Жития Мстислава. Согласно ему, князь был чрезвычайно милостив к каждому, не любил «серебра и золота» и был вознаграждаем от Бога за «добродетель жития»; имея «божественную ревность», он создал много церквей, среди них в Новгороде — церковь Благовещения, которую «оковал золотом и серебром, и камением многоценным», а в Киеве — церковь во имя «своего святого» Феодора; ему было

[14] «Святым» Мстислав назван уже в грамоте его сына Ростислава, данной Смоленской епископии (Владимирский-Буданов М. *Хрестоматия.* Т. 1. С. 241, 247). См. также: Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. X–XII вв. СПб., 1913. С. 347.

дано знать день своей смерти, к которой он заранее приготовился, и похоронен был сыном своим Ростиславом и боярами в созданной им церкви св. Феодора в одноименном монастыре (Серебрянский 1915: 48). Почитание Мстислава как святого носило, видимо, местный характер, причем, скорее в Киеве, чем в Новгороде: его память удержана в югославянских рукописях XIII–XV вв. (Павлова 2004: 76–94), которые заимствовали ее из еще более ранних, домонгольских, русских списков наряду с тогда еще местными киевскими памятями св. Владимира и св. Ольги. Дальнейшего развития почитание Мстислава не получило. Княжение Мстислава было последним периодом процветания и стабильности Руси перед временами междуусобных кровопролитных столкновений, сменившихся через столетие еще более разрушительным монголо-татарским нашествием. Объединенные великим князем русские земли эпохи Владимира Мономаха и Мстислава стали на долгое время символом единства для нации. Начатое же Мстиславом широкое церковное строительство в Новгороде привело к формированию уже через несколько десятилетий крупных церковных книгописных центров, ставших со временем ведущими на Руси.

3. Кодикологические и палеографические особенности рукописи[15]

Рукопись написана на 213 листах хорошо выделанного, умеренно тонкого, светлого, вылощенного, достаточно мягкого пергамена. О высочайшем уровне заказа свидетельствует значительный размер листов, сделанных из этого пергамена первоклассного качества (после обрезки при повторном переплетении — 35,5 х 28,5 см). Основной объем листов практически не имеет дефектов. Лишь пергамен последних двух тетрадей имеет повреждения, приобретенные уже после изготовления

[15] Краткое палеографическое описание рукописи было сделано П.К. Симони в комментариях к опубликованным им факсимильным копиям части

рукописи. На расстоянии 1–2 см от сгиба тетради на листах 205–213 можно наблюдать беспорядочно разбросанные пятна коричневато-рыжего цвета величиной до 1 см, чуть более крупная дыра того же происхождения находится на правом поле лл. 1–8 в первой тетради. Кроме того, лл. 199–204 у сгиба сильно обрезаны и неаккуратно надставлены пергаменными фальцами и заплатами. Такие повреждения, вероятнее всего возникли вследствие попадания на пергамен капель кислоты или какого-то едкого химического раствора. Можно предположить, что эти капли появились при «обновлении» переплета в 1551 г., когда рукопись была расшита и лежала в тетрадях. Фальцы и заплатки пришиты грубо и непрофессионально. Жуковская предполагала, что первые два припереплетных листа рукописи (лл. I–II) были изготовлены именно в 1551 г.: на них сделана запись о поновлении рукописи (Жуковская 1983: 6–7). Однако их пергамен практически не отличается по цвету, размеру и качеству от листов остальной рукописи. Скорее, следует предположить обратное: рукопись, будучи в высшей степени дорогой, изначально имела пустые припереплетные листы при обеих крышках. Первые два сохранились, а припереплетный лист нижней крышки был использован при вынужденной «реставрации» пергамена, когда тот был испорчен кислотой. О том, что первые листы не были новы к 1551 г. свидетельствует небольшая и достаточно аккуратная заплатка (23 × 2–3 см.), пришитая тогда шелковыми нитками на их сгибе внутри. На ее внешней стороне видны по одной последней букве и знаки препинания, завершающие строки, а на внутренней — первые буквы (от половины до двух знаков) 24 строк каллиграфичного киноварного текста XII–XIII вв., заполняющего с оборотной

листов *Мстиславова Евангелия* (Симони 1910: 28–32). Подробное описание кодикологических, палеографических и частично лингвистических особенностей было дано Л.П. Жуковской при научном издании текста памятника в 1983 г. Однако, на наш взгляд, не все было сделано одинаково удачно. Ряд важных деталей был упущен. В настоящей работе мы стремимся исправить некоторые недочеты и предложить несколько иную схему описания памятника вместе с отличной интерпретацией некоторых устоявшихся представлений.

стороны этот кусочек пергамена. Мы полагаем, что эта заплатка была сделана из остатков того же припереплетного листа в конце рукописи. В этом случае киноварный текст является, вероятнее всего, торжественной пространной записью, имеющей непосредственное отношение к истории Евангелия. Мы надеемся, что в будущем у исследователей появится шанс ее прочесть.

26 из 27 тетрадей — традиционные для древнерусских рукописей кватернионы, 9-я тетрадь — тернион. После каждой из четырех миниатюр, расположенных на л. 1, 27, 69 и 123, вставлен пергаменный защитный лист, представляющий собой рамку с желтой тафтой, прикрепленной при помощи полоски пергамена с вырезанным узором. По мнению Жуковской, эти листы появились после поновления рукописи в 1551 г. Правило Грегори, обязательное для столичных византийских скрипториев, согласно которому «мясные» стороны пергаменных листов в пределах тетради складываются друг с другом, а «шерстные» — друг с другом, соблюдено последовательно во всем кодексе. Разлиновка производилась по шерстной стороне каждого листа, что также соответствует правилам константинопольских скрипториев. Тип разлиновки P4 10E2n совпадает с разлиновкой Остромирова Евангелия 1056–1057 гг., византийская система разлиновки № 2 является наиболее распространенной системой в древнерусских рукописях этого периода. Нумерация тетрадей выполнена кириллическими буквами на нижнем поле первого и обороте последнего листа каждой тетради, но при новом переплетении у части тетрадей она срезана.

Нам известны имена двух писцов, работавших над рукописью и оставивших в конце ее (л. 213) по записи, что встречается очень редко в средневековых рукописях. Писец текста — Алекса, сын Лазаря, писец золотых заголовков — Жаден. Л.П. Жуковская выделяет в рукописи руку второго, анонимного, писца, который, якобы, написал текст субботы и недели 17 «нового лета» на л. 67б (18–25 строки), 67в, 67г, 68а (Жуковская 1983: 9]. Соглашаясь с ее текстологическими реконструкциями этого места, мы не согласны видеть на этих листах почерк нового писца. Действительно, почерк в этих местах несколько видо-

изменяется: буквы пишутся на большем расстоянии друг от друга, сами они становятся чуть шире, отчего немного изменяются их пропорции. Однако сама Л.П. Жуковская пишет о том, что, не найдя текст новых чтений понедельника — пятницы 17 недели «нового лета», писец вынужден был вырезать из рукописи зарезервированные заранее для этого 2 листа, а оставшееся место по возможности заполнить текстом субботы — воскресенья, которого все равно было мало для заполнения л. 68. Поэтому Алекса старался писать шире, чем обычно, что несколько меняет общее впечатление от почерка. Однако начертания всех знаков вполне традиционны для этого писца. Ни одно из отмеченных Жуковской палеографических отличий не указывают нам на нового писца. Более того, нужно отметить, что почерк Жадена, писавшего золотые заголовки, чрезвычайно близок к почерку Алексы. Это неудивительно, поскольку золото накладывалось на сделанные предварительно киноварные заголовки (часто киноварь не всегда точно покрыта золотом). И, судя по общности практически всех начертаний письма Жадена и Алексы, но менее уверенной манеры письма Жадена (золотые буквы менее симметричны и каллиграфичны, чем киноварные, и часто выступают за их контур), можно предположить, что киноварные заготовки для заглавий выполнял тоже Алекса.

Почерк Алексы профессионален и каллиграфичен. Письмо двулинейное: верхняя и нижняя граница строки в целом соблюдены. Наклон отсутствует. Буквы расположены на строке. Почерк некрупный, ровный, чуть вытянутый вверх. Знаки почти геометричны, хотя вертикальные мачты могут иметь небольшую кривизну, горизонтали не всегда параллельны линии строки, а некоторые буквы или их части не дописаны до линии разлиновки или выходят за нее. Мы согласны с Л.П. Жуковской, считавшей, что Алекса, владея навыками письма в совершенстве, «писал с большой быстротой, а не «вырисовывал» отдельные элементы букв, как это обычно пишут, определяя уставное письмо» (Жуковская 1983: 17). Междустрочья практически чистые: под титлами пишется строго ограниченный набор слов, выносные буквы редки и всегда покрыты титлами.

За линию строки выходят традиционные для древнерусского книжника элементы букв: мачты ѣ, ѳ, ф, усики ꙋ, точки ї. Ниже ее опускаются хвосты ꙁ, ρ, ѵ, χ, ц, щ, ѳ, ф, ѯ, ножки д. Высокий уровень каллиграфии писца проявляется также в употреблении системы толстых и волосяных линий, а также почти регулярных засечек на концах мачт.

Анализ почерка Алексы позволяет сделать ряд важных выводов о профессиональных навыках писца-каллиграфа, работающего в столичном скриптории начала XII в. Это вносит коррективы в устоявшиеся представления о почерках ранних древнерусских памятников. Так, например, в ставшем классическим учебнике русской палеографии В.М. Щепкина среди нововведений XIII в. указываются существенное «набухание» нижних петель, в т.ч. буквы в; появление новых написаний ж (не в три, а в пять приемов), которое становится по преимуществу несимметричным; отказ от симметричного написания н, перекладина которой перемещается в верхнюю часть буквы и приобретает не свойственный ей до этого наклон; перемещение перекладины у ꙗ и ю с середины буквы в ее верхнюю часть происходит только в XIV в.; появление асимметрии в написании чашечки у ч (Щепкин 1999: 126–128]. Однако писец Мстиславова Евангелия уже демонстрирует эти особенности. В силу уже отмечавшейся некоторой убыстренности письма, а также, вероятно, вследствие определенных норм написания, усвоенных Алексой, многие буквы имеют вариативные начертания. Перекладины у всех букв, кроме н, горизонтальны, но расположение их вариативно. Среди йотированных букв стабильно посередине перекладина пишется лишь у ѥ. У ѥ, ю, ꙗ, ѩ, ѭ она может соединять буквы не только посередине, но в верхней трети буквы. Петля у б, ѣ, ъ, ы, ь небольшая — от половины до трети от высоты буквы. Буква в имеет несколько вариантов начертания. Ее верхняя петля небольшая, треугольная, занимает от половины до трети от высоты буквы. Нижняя петля крупнее — от половины до 2/3 от высоты буквы, часто перекрывает верхнюю петлю в месте их соединения. Буква ж симметрична, но преимущественно пишется в 4 приема: вертикальная мачта, изогнутая диагональ слева направо и 2 полуду-

ги. Буква ꙋ имеет достаточно глубокую полукруглую чашечку, однако часто встречаются не очень симметричные начертания, когда мачта смещена направо по отношению к центру буквы. Таким образом, считавшиеся в палеографии новации в почерке древнерусских рукописей появляются раньше, чем это было принято думать, или они вовсе не являются новациями. Впрочем, у Алексы существует и значительное число традиционных для XI — начала XII в. начертаний: написание ѣ вариативно — перекладина может находиться как на верхней линии строки, так и немного ниже ее, а мачта всегда немного возвышается над строкой; у н косая перекладина спускается до середины — 1/3 от нижней точки правой мачты; ї пишется с двумя точками; ѡ имеет всегда высокую середину и разведенные в центре дуги; в тексте Евангелия лигатура ѿ не встречается и употребляется лишь в заглавиях; ꙁ симметрична и каллиграфична; ҂ пишется в виде традиционного цветка лилии, ее мачта возвышается над строкой.

Необходимо отметить существование двух разновидностей почерка Алексы. Один — крупный, слегка вытянутый устав основного текста Евангелия, другой — «обслуживающий» его более мелкий почерк, который употребляется в неевангельских текстах месяцеслова и записях писца. Он также каллиграфичен (достаточно симметричен, соблюдается противопоставление толстых и волосяных линий, мачты и дуги отчеркиваются горизонтальными штрихами), украшен, имеет квадратные пропорции и такие же, как и в основном тексте, расстояния между буквами, что меняет общее впечатление от почерка, делая его более свободным и «прозрачным». Обслуживающая разновидность почерка отличается некоторым упрощением графико-орфографической нормы: бо́льшим числом сокращений слов с выносными под титлом; употреблением лигатур в середине слова не на конце строки, в т. ч. ȣ даже в начале слова; использованием ѿ в качестве предлога; употреблением не выходящей за верхнюю линию строки зигзагообразной ѯ в греческих именах (а не только в числовом значении); бо́льшей ассиметричностью букв; появлением новых начертаний часто ассиметричного ж в пять приемов, крестообразной ҂ (в писцовой записи).

Первоначальный константинопольский оклад Мстислава Великого начала XII в. не сохранился. Новый оклад верхней крышки, согласно записи на л. II об. первого счета, был изготовлен в 1551 г. в Новгороде по заказу Ивана Грозного. Он представляет собой серебряную золоченую доску, на которую наложена невысокая серебряная позолоченая скань, а поверх нее — эмалевые накладки разного времени и происхождения, а также полудрагоценные камни в высоких кастах и жемчуг. Ромбовидный эмалевый средник середины XVI в. с изображением по его краю справа и слева — архангелов Михаила, Гавриила, сверху и снизу — херувима и серафима, между ними — полуфигуры евангелистов в кругах, по центру — эмалевая пластина с килевидным завершением XII в. русской работы с поясным изображением благословляющего Христа. На окладе по скани расположены еще 12 небольших эмалей разного времени и происхождения: под средником — две прямоугольные узкие эмали с изображениями апостолов Иакова и Варфоломея византийской работы XI в. (Стерлигова 2004: 263–276). Вероятнее всего, именно они входили в число первоначальных эмалей, привезенных из Константинополя для оклада Мстиславова Евангелелия. По бокам от средника и над ним — пять небольших квадратных эмалевых пластин, которые исследователи датируют серединой — второй половиной XII в. и относят к русской работе. Они содержат изображения Богоматери, Иоанна Предтечи, апостолов Петра и Павла, сопровождаемые греческими надписями, а также в центральной верхней части оклада — «этимасии» с надписью «[п]рестл ҃гнъ». По углам оклада и по центру нижнего края — пять эмалевых накладок с килевидным завершением русской работы конца XII — начала XIII в. с изображением святых воинов-мучеников, в т.ч. и первых русских святых: вмч. Георгия и вмч. Дмитрия Солунского (в верхних углах), мчч. Бориса, Феодора Стратилата и Глеба (внизу). По бокам эти пластины-киотцы имеют шесть отверстий для их фиксации на ткани, что дало исследователям повод предположить, что первоначально они крепились на княжескую деадему или оплечье, включавших изображения патрональных святых (Жилина, 2001: 134–135).

В скань вставлены шесть крупных жемчужин и 16 полудрагоценных камней в высоких серебряных кастах: один аметист, два альмандина, три бирюзы, три гессонита, один кордиерит, один корунд, два сапфира, один сапфирин, две шпинели. По краям оклада и эмалевых накладок идет обнизь из мелкого речного жемчуга. Нижняя крышка переплета и корешок — доска, обтянутая итальянским бархатом-аксамитом XVI в.: зеленые листья по розовому с серебряными нитями фону. Две застежки из бархата и металла, медные жуковины — того же времени.

В целом, можно констатировать высокий профессионализм создателей рукописи, ее чрезвычайно высокие статус и цену, которые нашли отражение во всех «деталях» Мстиславова Евангелия — в пергамене высокого качества выделки; в очень большом, а потому особенно дорогом и редком, формате листов; в организации и разлиновке тетрадей, соответствующих высоким нормам константинопольских скрипториев; в письме писца-каллиграфа; в драгоценном окладе с редкими эмалями; в золотых заглавиях; в многочисленных высокохудожественных крупных инициалах, исполненных также с применением золота; в роскошных заставках и миниатюрах, свидетельствующих об их изготовлении в центральном столичном скриптории, имеющем богатые художественные традиции.

4. К вопросу о редакции текста Мстиславова Евангелия

Мстиславово Евангелие, представляющее собой полный апракос, с первых работ по изучению истории славянского перевода Священного Писания считается центральным памятником древнерусской традиции. Такая оценка ему была дана уже в середине XIX в. в первом специальном исследовании памятника К.И. Невоструевым, которое, к сожалению, полностью было издано лишь в 1997 г. Исследователь предпринял кропотливую работу по сличению нескольких самых ранних

древнерусских списков Евангелия в поисках древнейшего кирилло-мефодиевского перевода. Он пришел к выводу, что в чтениях от Пасхи до Пятидесятницы Мстиславово Евангелие так близко к Остромирову, что повторяет даже ошибки и пропуски писца (Невоструев 1997: 49). В ряде мест этого цикла списки богослужебных апракосов и четьих тетров схожи, а в ряде случаев перевод апракосов, приближаясь друг к другу, отличается от перевода тетров. По мнению К.И. Невоструева, списки Четвероевангелия передают уже исправленный перевод, а апракосы — «первоначальный». В чтениях же от Пятидесятницы до Великого поста большая часть чтений Остромирова и Мстиславова Евангелий отличается, поскольку здесь Мстиславово Евангелие было списано с другой, более полной рукописи (Невоструев 1997: 165). К.И. Невоструев заметил, что в тексте Мстиславова Евангелия существует правка по *Толковому Евангелию* Феофилакта Болгарского, греческий оригинал которого был создан в конце XI в. (Невоструев 1997: 81–82). Наибольшее отличие в Остромировом и Мстиславовом Евангелиях исследователь отмечает для Страстной седмицы. В месяцеслове чтения этих списков совпадают при совпадении памятей, повторяющиеся же тексты взяты из других рукописей (Невоструев 1997: 211–213, 285–286). Окончательным выводом исследователя является заключение о том, что Мстиславово Евангелие сохраняет «лучшие и древнейшие» чтения, а тетры, возникшие на основе апракосов, и приближающееся к ним в циклах от Пятидесятницы до Пасхи Остромирово Евангелие содержат уже исправленный перевод (Невоструев 1997: 310–311). Это вывод не подтвержден в дальнейших исследованиях, однако ряд наблюдений К.И. Невоструева и сейчас не потерял научной значимости.

Основой для классификации славянских списков Евангелия стала работа Г.А. Воскресенского, вышедшая в самом конце XIX в. Предприняв попытку научно-критического издания текста Евангелия от Марка параллельно по спискам основных редакций славянского перевода, он провел исследование беспрецедентно большого по тому времени числа рукописей. В результате он пришел к выводу о существовании четырех

редакций славянского перевода: древнейшей югославянской, древнерусской (не позднее конца XI — начала XII в.), русской XIV в. и русско-болгарской того же времени (Воскресенский 1896: 1). Мстиславово Евангелие является древнейшим и наиболее представительным текстом второй редакции, которая сохранена в 57 древнерусских и одном среднеболгарском списках полного апракоса, известных исследователю. Именно из-за распространенности этой редакции в древнерусских рукописях и почти полного отсутствия ее в ранних южнославянских списках Воскресенский определил ее как «древнерусскую». Она отличается от первой редакции частым использованием иных греческих оригиналов и новыми особенностями перевода. Эти отличия проведены последовательно через весь текст и обусловлены, по мнению автора, двумя задачами: сделать перевод более понятным русскому читателю и по возможности приблизить его к греческим спискам. Для этого во второй редакции последовательно переводятся грецизмы, не переведенные в первой редакции, и привлекаются более поздние греческие списки и, в частности, Толковое Евангелие Феофилакта Болгарского конца XI в. Списки второй редакции были распространены на Руси в XII–XIV вв. параллельно со списками первой редакции, а в XV в. были вытеснены новой южнославянской редакцией тетра (Воскресенский 1896: 249–251). Одновременно с появлением на Руси полного апракоса здесь же возникают исправленные редакции Апостола и Псалтыри, что свидетельствует, по мнению автора, о существовании на Руси в XI в. своей книжной школы, в локализации которой исследователь несколько затрудняется (Киев или юго-западные земли). Именно там появляется вторая, «русская», редакция, древнейшим списком которой является Мстиславово Евангелие. Г.А. Воскресенский высказывает предположение, что причиной ее появления стало разделение Церквей 1053–1054 гг., которое могло спровоцировать со стороны греческих иерархов требование новой справы славянского перевода Священного Писания по греческим спискам. Ее начало автор предположительно связывает с правлением Ярослава (Воскресенский 1896: 253–256), хотя использование при ее создании Толкового Еван-

гелия Феофилакта Болгарского должно было бы отодвинуть эту справу на несколько десятилетий позднее.

В объемной рецензии М.Н. Сперанского, последовавшей вскоре после выхода исследования Г.А. Воскресенского, содержался ряд существенных поправок. Он справедливо отметил, что приводимые Воскресенским примеры лексических замен второй редакции не могут трактоваться как исключительно русские, поскольку эти слова одинаково встречаются и в южнославянских списках (Сперанский 1899: 11). М.Н. Сперанский аргументированно оспорил вывод Воскресенского о греческих оригиналах для славянских переводов разных редакций: «возникновение второй редакции нельзя себе представить в виде одного момента. Вторая редакция возникла не сразу, не путем одной сверки, а постепенно, путем целого ряда сверок, изменявших старый текст не весь сразу, а постепенно» (Сперанский 1899: 58–59). Это не значит, что редакций евангельского текста различать нельзя, но понимание термина «редакция» должно быть иным: между группами, намеченными Воскресенским, не нужно видеть резких граней, а надо помнить, что между ними существует целый ряд промежуточных редакций или групп. Рецензент подверг суровой критике «древнерусское» происхождение второй редакции на том лишь основании, что в состав второй редакции входят только два болгарских списка XIII в. — Тырновское и Вуканово Евангелия. Он пытается представить древнейшим во второй редакции текст не Мстиславова, а Тырновского Евангелия лишь потому, что «иначе бы пришлось допустить невероятное уже a priori влияние юной ... русской литературы на развитую, только что пышным цветом распустившуюся в эпоху Симеона-книголюбца литературу болгарскую» (Сперанский 1899: 76). Поэтому М.Н. Сперанский предлагает свою классификацию ранних славянских переводов Евангелия, деля их на четыре группы: «первая» редакция Воскресенского разделяется на древнейшую юго-западно-славянскую, восточно-болгарскую первую (Остромирово Евангелие) и восточно-болгарскую вторую (Галицкое Евангелие 1144 г.), а «вторая» редакция Воскресенского совпадает с восточно-болгарской третьей, которая, по мнению Сперанского,

возникла в Болгарии в эпоху царя Симеона (Сперанский 1899: 76, 79). Принимая во внимание размытость и некоторую условность границ отдельных «редакций», рецензент предлагает предпринимать дальнейшие попытки по выявлению небольших однородных групп евангельских списков, после чего, возможно, удастся объединить их в более крупные образования. Однако на тот момент развития научных знаний такое объединение, по мнению автора, еще невозможно.

Новый этап в изучении и классификации древнейших списков Евангелия апракос связан с работами Л.П. Жуковской. В них она провозгласила и последовательно проводила принцип типологического изучения Евангелия, который направлен на пристальное изучение элементов структуры списков (Жуковская 1968: 205). Исследовательница предлагает четко различать евангельские списки, прежде всего, по структуре (тетр, краткий апракос, полный апракос, являющийся вторичным по отношению к предыдущим двум), и уже внутри указанных групп продолжать проводить типологический анализ. Эта установка вызвана явным методологическим кризисом предыдущих исследований, в которых разделение на редакции проводилась на основе, прежде всего, лексических различий. Приведенные Л.П. Жуковской многочисленные сопоставления отрывков текста из списков разных редакций наглядно демонстрируют, что одна и та же лексика, приписываемая разным этапам перевода и правки евангельского текста, присуща всем редакциям без исключения (Жуковская 1976: 21–128). Лексические варианты древнейших памятников большей частью не были взаимоисключающими. Критикуя предложенную сербской исследовательницей О. Неделькович новую классификацию редакций евангельского текста, основанную именно на лексических заменах (Недељковић 1970: 279), Л.П. Жуковская писала, что указанная О. Неделькович лексика «могла быть классифицирована как принадлежность полному апракосу древнерусского происхождения, если бы была полная уверенность, что она не употребляется или употребляется ограниченно в частях полного апракоса, восходящих к тетру (а не только к краткому апракосу)» (Жуковская 1976: 127), поскольку именно южнос-

лавянский тетр лег в основу дополнительных чтений полного апракоса. Мы проверили употребление ряда лексических вариантов, противопоставляемых как принадлежность южнославянской и древнерусской редакций, в циклах Мстиславова Евангелия, восходящих как к краткому апракосу, так и тетру, и обнаружили, что в подавляющем большинстве случаев эти слова употребляются на равных, без явного предпочтения. Это подтверждает правомерность вывода Л.П. Жуковской о невозможности уверенно отличить, например, собственно древнерусские черты словаря от особенностей словарей предыдущих редакций и наслоений. «С нашей точки зрения, только отсутствие самокритичности и полная неосведомленность в рукописном наследии... позволили филологам в течение ста лет и вплоть до самого последнего времени пытаться с помощью лексической синонимии (лучше — лексических вариантов) решать проблемы кирилло-мефодиевского наследия и поздних местных наслоений в нем» (Жуковская 1976: 128). Л.П. Жуковская указывает на разные причины, порождающие появление лексических замен и расхождений текста: разное значение, вкладываемое в слово; разные средства выражения одной и той же мысли; особое логическое ударение, зависящее от контекста; отражение разговорной практики писца; ошибки и описки писца. Единственно правильный принцип первичной классификации евангельских списков, делает вывод исследовательница, заключается в анализе особенностей структуры организации евангельских чтений.

Применяя этот принцип и анализируя состав чтений Страстной недели древнейших списков кратких апракосов, Л.П. Жуковская доказывает, что «уже краткие апракосы XI в. не представляли собой полного единства в наборе чтений... Даже краткие апракосы XI в. на Руси не восходили к какому-то единому славянскому источнику, но, имея неодинаковый набор и последовательность чтений, должны были восходить к разным источникам» (Жуковская 1976: 259). Исследуя процесс перекомпоновки чтений о распятых разбойниках в Страстную пятницу (Матфей 27:38–54 и Лука 23:39–43) в полных апракосах, исследовательница пишет о том, что в конце XI — на-

чале XII в. существовало, по крайней мере, два типа полного апракоса, представленных во второй части Архангельского Евангелия 1092 г. и в Юрьевском Евангелии 1119–1128 гг., отражающих традицию кратких апракосов (Ассеманиева и Остромирова Евангелий). Не позднее начала XII в. из первого типа полного апракоса в результате его сверки с тетром возник новый, третий, тип полного апракоса, древнейшим представителем которого является Мстиславово Евангелие. Эти три типа полных апракосов наряду с краткими апракосами и новым, четвертым, типом полного апракоса, появившегося не позднее XIV в. на базе Мстиславова Евангелия, сосуществовали в древнерусской традиции на протяжении длительного времени (XII–XIV вв.) (Жуковская 1976: 215–220). Исследовательница отмечает сложность текстологического анализа списков Евангелия и неокончательный характер своих выводов, отмеченный в критике ее работ Н.Б. Тихомировым (Тихомиров 1968: 105–10). Однако Л.П. Жуковской удалось создать убедительную классификацию древнейших списков полного апракоса, в которой Мстиславово Евангелие возглавило первый и главный тип полного апракоса, сохранившегося в большинстве древнерусских списков XII–XIV вв. К другому типу — Мирославовскому — относятся лишь две сербских рукописи. Внутри же самого Мстиславовского типа на основании состава чтений исследовательница выделяет особый класс полного апракоса — Милятинский, к которому принадлежат всего три рукописи (Жуковская 1976: 270–290). Кроме того, на основании особенностей состава и комбинации чтений исследовательница выделяет внутри редакции двадцать типологических семей, а с учетом дополнительных признаков — 36 типологических групп (Жуковская 1976: 309–313, 316–321). Возможно, критерии, по которым рукописи подверглись классификации, небесспорны и предварительны, это подчеркивала и сама исследовательница. Однако, на наш взгляд, примененный ею принцип анализа структуры текста, а не лексических и грамматических вариантов, несомненно, более надежен и корректен, особенно для первичной классификации списков. Л.П. Жуковская не пишет напрямую о месте возникновения Мстиславовской редакции

полного апракоса, но из текста всей работы видна солидарность автора с выводами Г.А. Воскресенского о древнерусском происхождении редакции. Говоря о несомненном создании на Руси одной из разновидностей полного апракоса, нашедшей отражение в Юрьевском Евангелии, она делает вывод о том, что «состояние книжной культуры в начале XII в. на Руси было на таком высоком уровне, что древнерусские деятели культуры решались даже на самостоятельное перераспределение текстов богослужебных книг» (Жуковская 1976: 353).

Намеченное Л.П. Жуковской направление в изучении структуры лекционарных чтений было успешно продолжено в ряде работ ее ученика С.Ю. Темчина (Темчин 1998: 133–233). Особенно ценным нам представляется хорошо аргументированное положение о том, что при выявлении закономерностей в изменении евангельского текста многочисленных славянских списков необходимо для их классификации отделять релевантные характеристики от иррелевантных. Исследователь показал, что значительное число лексических вариантов имеет бессознательную природу и не может служить основанием для текстологической классификации. Он предлагает дифференцировать лексическое варьирование и вскрывает различную природу, его порождающую (Темчин 1998: 190–195).

С.Ю. Темчин предлагает различать несколько типов этого явления: 1) синонимические замены в результате сознательной правки по внешнему источнику; 2) влияние церковной фразеологии, под которой понимаются устойчивые, преимущественно евангельские словосочетания, усвоенные писцом как выражение основных христианских догматических установок; 3) непроизвольная гармонизация синоптических чтений, происходящая у опытных переписчиков евангельского текста спонтанно, на память; 4) лексические замены, обусловленные механическими ошибками или пропуском текста из-за неудовлетворительного состояния антиграфа; 5) мена лексем из-за влияния предшествующего контекста (лексическая ассимиляция); 6) ошибочная интерпретация текста, когда одна лексема меняет другую по причине их созвучия или графического подобия; 7) лексические варианты фонетической и орфографи-

ческой природы; 8) неосмысленные чтения, ошибки, имеющие бессознательную природу; 9) сверка переписываемого текста с повторяющимися апракосными перикопами этого же антиграфа; 10) сверка антиграфа с иными славянскими списками; 11) сверка антиграфа с греческими списками

Однако предложенный Л.П. Жуковской принцип структурного анализа славянских списков Евангелия, а также принцип дифференцированного подхода к разночтениям , развитый С.Ю. Темчиным, долгое время не находил последователей. Большинство лингвистов продолжило классифицировать славянские списки евангельского текста и различать переводческие школы на основе лексических вариантов. В этом ключе в конце 1990-х — 2000-х гг. был предпринят крупный проект по изданию евангельского текста по древнейшим спискам под руководством А.А. Алексеева (Евангелие от Иоанна, 1998; Евангелие от Матфея, 2005). Достигнутые Л.П. Жуковской результаты и выработанная ею методология не были восприняты, а классификация более тысячи списков Евангелия XI–XVI вв., как во времена Г.А. Воскресенского и М.Н. Сперанского, основывалась лишь на лексических варьированиях. А.А. Алексеев прямо ссылается на вывод М.Н. Сперанского о возникновении редакции полного апракоса в Болгарии в X в. (Алексеев 1999: 147), хотя основным аргументом в XIX в. была лишь невозможность предположить влияние восточнославянских рукописей на южнославянские списки в XII–XIII вв.[16] В этом проекте было введено понятие «контролируемой текстологической традиции» славянского Евангелия, также, вероятно, имеющая основанием одно из положений рецензии М.Н. Сперанского, в котором автор справедливо указывал на размытость и условность границ отдельных «редакций» и существование целого ряда промежуточных редакций или групп. А.А. Алексеев продолжает эту идею и высказывает предположение о том, что при создании новых евангельских кодексов писцы, как правило,

[16] Сейчас гипотеза «первого восточнославянского влияния» убедительно обоснована в работах А.А. Турилова. См, например: Турилов 2005: 106–107; Турилов 2010:181–234.

пользовались несколькими антиграфами, выбирая каждый раз по своему усмотрению «лучшие» чтения. Поэтому каждый новый список содержит в себе черты разных протографов, из чего следует, что «славянское Евангелие представляет собою текст с контролируемой текстологической традицией, закрытый для непосредственного изучения генетических отношений между отдельными его списками и для реконструкции его текстологической истории» (Алексеев 1985: 93).

Коллективом авторов этого евангельского проекта было подготовлено и выпущено научно-критическое издание текста Евангелия от Иоанна и Евангелия от Матфея, которому присущ, на наш взгляд, ряд принципиальных методологических упущений. Как уже было сказано, в основу классификации списков положен небольшой набор лексических вариантов, хотя уже Л.П. Жуковская наглядно показала ограниченность и неприемлемость этого принципа для первичного анализа списков. Методика авторского коллектива основывалась на кластерном анализе, в основе которого лежит «клермонтский метод профиля», применяющийся обычно в коротких отрывках текста. В данном издании классификация рукописей основана на чуть больше, чем четырех главах Евангелия от Иоанна (13:31 — 18:112) и 20-ти стихах 14-ой главы Евангелия от Матфея (14:14 до Матфея 14:34) (Алексеев 1998: 7; Алексеев 2005: 163). Евангелие тетр признается первичным по отношению к апракосу, для раннего этапа выделяются две редакции — «Древний текст» и «Преславский текст», датируемые не позднее начала X в. Минимально необходимые обоснования такого деления текста, его локализации и датировки, равно как и необходимая характеристика используемых списков, в книге отсутствуют. Авторы не дают также обоснований выбора методики и отбора конкретных лексических замен, а принцип контролируемой текстологической традиции позволяет им нивелировать все недоразумения, потенциально заложенные в созданной ими схеме: «как и в Древнем тексте, в рукописях Преславского типа преобладают сводные редакции (изводы, конфляции), возникшие в ходе коллации различных источников, поэтому границы Преслав-

ского текста размыты, его периферия может располагаться в тех же рукописях, которые образуют периферию Древнего текста» (Евангелие от Иоанна 1998: 11). В свете последней хорошо аргументированной работы О.Б. Страховой о первоначальных кирилло-мефодиевских переводах, возможно сделанных с латыни, и о реальном соотношении Четвероевангелий и Лекционариев в греческой традиции (Страхова 2015: 199–284), предложенная в издании «Евангелия от Иоанна» умозрительная схема не выдерживает критики.

Все древние списки Евангелия в ней делятся на две редакции на основании лишь нескольких лексических вариантов, причем оба компонента лексической пары характеризуют, по мнению авторов, язык книжных центров «балканского региона» — древнейшего и преславского. Обоснования принадлежности этих лексических вариантов разным редакциям не приводится. Мстиславово Евангелие вместе еще с 17 списками полных апракосов относится издателями к Преславскому тексту, причем эту группу возглавляет очень специфический и периферийный текст Юрьевского Евангелия, который Л.П. Жуковская определяла как древнерусский перевод. Мстиславово Евангелие стоит в этой группе вторым и датируется широко — XII веком. Трудно представить себе, чтобы коллектив петербургских исследователей не был знаком с общепринятой и закономерной датировкой этого памятника 1103–1117 гг., равно как и с многочисленными работами Л.П. Жуковской, ни разу не упомянутыми на страницах издания. Можно предположить, что коллектив авторов, не имея желания и аргументов для полемики, сознательно дистанцировал себя от предшествующей традиции в исследовании этого вопроса и намеренно опустил общепринятые в историографии факты. Помимо некорректности в таком подходе есть еще больший дефект: при научно-критическом издании текста Мстиславово Евангелие, будучи древнейшим и исправнейшим представителем редакции полного апракоса, полностью проигнорировано в коллациях. Вместо него т.н. «Преславский текст» полного апракоса представлен фрагментарными, поздними или периферийными списками.

К первой книге рассматриваемого нами издания приложена статья А.М. Пентковского об истории перевода евангельского текста у славян, излагающая, по всей видимости, точку зрения всех участников проекта. В этой очень спорной статье утверждается, в частности, что перевод полного апракоса связан с появлением монастырского богослужебного обряда на славянском языке. По мысли автора, только в ежедневных богослужениях монастыря мог найти применение полный апракос, в то время как для воскресного и праздничного богослужения приходских и кафедральных церквей было достаточно краткого апракоса или тетра с литургической разметкой. Полный апракос, по мнению исследователя, был составлен в Болгарии в начале X в. (Пентковский 1998; Приложение 1: 42–43). Мстиславово Евангелие своим существованием опровергает подобные утверждения. Будучи созданной для дворцовой княжеской церкви, богослужение которой соответствовало кафедрально-приходской традиции, эта рукопись со всей очевидностью свидетельствует о том, что употребление полного апракоса у славян не зависело от потребностей монастырского богослужения. Напротив, месяцеслов Юрьевского Евангелия, выполненного практически в то же время для фамильного монастыря Мстислава, является более кратким по составу и набору текстов. Датировка возникновения полного апракоса началом X в. также ничем не мотивирована. Показательно, что все древнейшие славянские списки апракоса XI в. содержат краткий текст. Как заметили еще в XIX в. К.И. Невоструев и Г. Воскресенский, текст полноапракосного Мстиславова Евангелия, лежащего в основе более поздних списков этой редакции, включает правку, сделанную по Толковому Евангелию Феофилакта Болгарского конца XI в. (Невоструев 1997: 81–82; Воскресенский 1896: 250). Поэтому, по крайней мере, завершающая фаза формирования полного апракоса должна быть отнесена к этому времени. Мы вполне допускаем, что литургические реформы византийского богослужения середины XI в. и существенное развитие всех обслуживающих его книг обусловили необходимость развития славянского богослужения. Именно вследствие этого во второй половине XI в. мог появиться перевод полного апракоса наряду с пространными редакциями

других богослужебных книг, в частности, миней (более подробно: Уханова 2000: 83–93). Вследствие византийского завоевания и эллинизации их богослужения в XI–XII вв. (Мошин 1998: 50–52, 58–63) южные славяне были выключены из активного переводческого процесса. Развитие константинопольского богослужения и необходимость соответствия ему славянского богослужения заставляло древнерусских книжников самостоятельно переводить отдельные тексты и, вероятно, править уже существующие. Концепции Г. Воскресенского и Л.П. Жуковской о древнерусском происхождении полного апракоса представляются нам более убедительными, чем современные гипотезы. К концу XI — первой четверти XII в. относятся древнейшие русские списки полных апракосов — вторая часть Архангельского Евангелия (1092 г.), Мстиславово Евангелие (1103–1113 гг.), Юрьевское Евангелие (1119–1128 гг.), Милятино Евангелие (первая четверть XII в.). Последние три рукописи представляют собой разные редакции, заметно отличающиеся друг от друга. Это свидетельствует, возможно, об активной переводческой и редакторской деятельности того времени. Тип текста Юрьевского и Милятина Евангелий станет периферийным, не получив в дальнейшем широкого распространения. Редакция же Мстиславова Евангелия будет положена в основание большинства древнерусских списков полного апракоса.

Необходимо отметить, что палеографический анализ первого парадного разворота Юрьевского Евангелия ок. 1120 г. (л. 2) привел нас к выводу, что он выполнен почерком, отличающимся от остальной рукописи. Нами установлено, что новый почерк принадлежит писцу Мстиславова Евангелия Алексе или профессионалу ближайшего к нему круга (Уханова 2017, в печати). Юрьев монастырь был княжеским монастырем, основанным Мстиславом Великим и его сыном Всеволодом как родовая обитель. Таким образом, оба памятника, заказанные в разное время Мстиславом Великим в Киеве, вышли из одной той же столичной книжной среды. Это обстоятельство делает вопрос о существенном отличии редакций перевода евангельского текста чрезвычайно интересным и важным для понимания происхождения славянских редакций полного апракоса.

Последние работы в области классификации славянских списков евангельского текста, выполненные итальянскими славистами, показывают нам выход из тупиковой ситуации, сложившейся из-за повсеместного распространения метода кластерного анализа, приводящего к бессмысленной всеобъемлющей коллации лексических вариантов без их предварительной дифференциации и анализа. В работах М. Гардзанити и А. Альберти к славянским евангельским текстам стала применяться методика, опробованная на латинских и греческих списках Евангелия (Гардзанити, Альберти 2016). Она основана на выявлении основных, наиболее значимых текстуальных «узлов разночтений», корпус которых был разработан в последние десятилетия в Институте новозаветных исследований в Мюнстере (Institut für neutestamentliche Textforschung, Münster) для выбора списков для *Editio Critica Maior* (Большого критического издания) Нового Завета (Aland, Aland, Mink, Strutwolf, Wachte 2013). Впервые мюнстерский метод применил к славянскому тексту Евангелий М. Гардзанити, указав на важностъ этой методики (Garzaniti, 2006: 139–148). Развивая это направление, А. Альберти применил ее к анализу разночтений большого числа славянских списков, дифференцируя и классифицируя их с учетом «узлов разночтений» протографов, принадлежавших греческой традиции. В результате анализа несколько десятков тысяч вариантов, исследователь пришёл к выводу, что, с одной стороны, «горячие точки» двух традиций новозаветного текста (греческого и славянского) в большинстве своём совпадают, а, с другой стороны, влияние греческого текста на историю славянского текста, оказывается более частым явлением, чем обычно представлялось до сих пор (Альберти 2016: 309). С методологической точки зрения, такой подход кажется нам наиболее перспективным и обоснованным. Несомненно, что изучение древнейших славянских переводов евангельского текста далеко от завершения. Однако оценка Мстиславова Евангелия как одного из центральных памятников славянской письменной традиции относится к неопровержимым фактам. В последнем обобщающем историографическом исследовании итальянского слависта М. Гардзанити эта рукопись помещена в разделе «Die

ostslavische oder russische Redaktion» (Garzaniti 2001: 389, 397–400). И пока не будет приведено обоснованного опровержения, Мстиславово Евангелие будет оставаться древнейшим списком древнерусский редакции полного апракоса.

Источники

Апракос 1983 — *Апракос Мстислава Великого* / Отв. редактор Л.П. Жуковская. М.: Наука, 1983.

Литература

Алексеев 1985 — *Алексеев* А.А. Проект текстологического исследования кирилло-мефодиевского перевода Евангелия // Советское славяноведение. 1985. № 1.

Алексеев 1999 — Текстология славянской Библии. Спб., 1999.

Альберти 2016 — *Альберти А.* Text und Textwert. Мюнстерская методика и оценка разночтений славянских Евангелий // Studi Slavistici. XIIi (2016). P. 307–335.

Василевски 1991 — *Василевски Т.* Обращенная в христианство Русь в византийской семье правителей и народов // Byzantina, Metabyzantina и Русь (XI-XVII вв.). XVIII Международный конгресс византинистов. Major papers. М., 1991.

Арциховский 1953 — *Арциховский А.В.* Прикладное искусство Новгорода // История русского искусства. М., 1953. Т. 1.

Владимиров 1890 — *Владимиров П.В.* Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от XI до XVII столетия // Чтения в обществе Нестора-летописца. Киев, 1890. Кн. IV, отд. II.

Водовозов 1962 — *Водовозов Н.В.* «Хождение» игумена Даниила и первый крестовый поход // Уч. зап. Московского гос. педагогического ин-та им. В.И. Ленина. М., 1962. Вып. 178. С. 16–34.

Волков 1897 — Волков Н.В. Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI–XIV вв. и их указатель. СПб., 1897.

Воскресенский 1896 — *Воскресенский Г.А.* Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям Евангелия XI–XVI вв. М., 1896.

Гардзанити, Алберти 2016 — *Гардзанити М., Алберти А.* Иван-Александровото евангелие и текстологическата традиция на славянските евангелия // Четириевангелие на Иван Александър, Wien, 2016.

Глушакова 1963 — *Глушакова Ю.П.* О путешествии игумена Даниила в Палестину // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: К 70-летия акад. М.Н. Тихомирова. М., 1963. С. 79–87.

Данилов 1991 — *Данилов В.В.* К характеристике «Хождения» игумена Даниила // ТОДРЛ. Т. 10. Л., 1954. Древнерусские письменные источники X-XIII веков / Под ред. Я.Н. Щапова. М., 1991.

Евангелие от Иоанна 1998 — Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998.

Евангелие от Матфея — Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005.

Жилина 2001 — *Жилина Н.В.* Шапка Мономаха. Историко-культурное и технологическое исследование. М., 2001.

Житие и хождение 1883 — Житие и хождение Даниила Русской земли игумена. 1106–1108 г. / Под ред. М.А. Веневитинова // Православный Палестинский сборник. Т. 1. Вып. 3. СПб., 1883.

Жуковская 1983 — *Жуковская Л.П.* Апракос Мстислава Великого. М., 1983.

Жуковская 1976 — *Жуковская Л.П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976.

Жуковская 1968 — *Жуковская Л.П.* Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968.

Ильина 1978 — *Ильина Т.В.* Декоративное оформление древнерусских книг. Новгород и Псков. XII–XV вв. Л., 1978.

Карский 1928 — *Карский Е.Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л., 1928.

Каргер 1966 — *Каргер М.К.* Новгород Великий. Л.-М. 1966.

Кучкин 2001 — *Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984.

Кучкин 1971 — *Кучкин В.А.* «Поучение» Владимира Мономаха и русско-польско-немецкие отношения 60–70-х гг. XI в. // Советское славяноведение. 1971. № 2.

Кучкин 1999 — *Кучкин В.А.* Чудо св. Пантелеймона и семейные дела Владимира Мономаха // Россия в средние века и новое время: Сб. статей к 70-летию Л.В. Милова. М., 1999.

Лазарев 1953 — *Лазарев В.Н.* Живопись и скульптура Новгорода // История русского искусства. М., 1953. Т. 1.

Лисовой 1997 — *Лисовой Н.Н.* К датировке Мстиславова Евангелия // Мстиславово Евангелие XII века. Исследования. М., 1997.

Лихачев 1958 — *Лихачев Д.С.* Литература X–XVIII вв. // История русской литературы в трех томах. Т. 1. М.-Л., 1958.

Лосева 2001 — *Лосева О.В.* Русские месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001.

Мошин 1998 — *Мошин В.А.* О периодизации русско-южнославянских связей X–XVвв. // Русь и южные славяне. Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина. СПб., 1998.

Назаренко 2001 — *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001.

Недељковић 1970 — *Недељковић О.* Редакције старословенског јеванђеља и старословенска синонимика // Кирил Солунски. Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски. Кн. 2. Скопје, 1970.

Невоструев 1997 — *Невоструев К.И.* Исследование о Евангелии, писанном для новгородского князя Мстислава Владимировича в начале XII в. // Мстиславово Евангелие XII в. Исследования. М., 1997.

Некрасов 1937 — *Некрасов А.И.* Древнерусское изобразительное искусство. М., 1937.

НПЛ 1950 — Новгородская I летопись старшего и младшего изводов / Под. ред. А.Н. Насонова. М.-Л., 1950.

Орешников 1997 — *Орешников* А.В. Жить и надеяться // ГИМ. И за строкой воспоминаний большая жизнь. М., 1997.

Павлова 2004 — *Павлова Р.* Культ святого великого князя Мстислава у южных славян (материалы) // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии. СПб, 2004.

Пашуто 1968 — *Пашуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

Пентковский 1998 — *Пентковский А.М.* Лекционарии и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях // Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. (ПСРЛ). Т. 1, 2, 3, 5, 7.

Попов 1872 — *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1872.

Попова 1983 — *Попова О.С.* Русская книжная миниатюра XI–XV вв.// Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1983. Т. 3.

Приселков 1913 — *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси. X-XII вв. СПб., 1913.

Протасьева 1970 — *Протасьева Т.Н.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А.В. Горского и К.И. Невоструева). М., 1970. Ч.1.

Пуцко 1991 — *Пуцко В.Г.* Эмальерный стиль в художественном оформлении киевских рукописей XI в. // Книжные центры Древней Руси. XI-XVI вв. СПб., 1991. С. 29–45.

Раппопорт 1986 — *Раппопорт П.А.* Зодчество Древней Руси. Л., 1986.

Раппопорт 1982 — *Раппопорт П.А.* Русская архитектура X-XIII вв. Каталог памятников // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е1-47. Л., 1982.

Рыбаков 1953 — *Рыбаков Б.А.* Прикладное искусство Киевской Руси IX–XI вв. и южнорусских княжеств // История русского искусства. М., 1953. Т. 1.

Свирин 1964 — *Свирин А.Н.* Искусство книги Древней Руси XI–XVII вв. М., 1964.

Сводный катало 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.

Сергий 1997 — *Сергий (Спасский*), архиеп.. Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. I–II.

Серебрянский 1915 — *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915. Приложения.

Симони 1904, 1910 — *Симони П.* Мстиславово Евангелие нач. XII в. в археологическом и палеографическом отношении / ПДП. Издание ОЛДП. Вып. CXXIII, CXXIX. СПб. 1904, 1910.

Соболевский 1903 — *Соболевский А.И.* Лекции по истории древнерусского языка. М., 1903.

Сперанский 1899 — *Сперанский М.* Рецензия на труды Г.А. Воскресенского // Отчет о XXXIX присуждении наград гр. Уварова. Оттиск. Спб., 1899.

Срезневский 1885 — *Срезневский* И.И. Славяно-русская палеография XI–XIV в. Лекции. СПб, 1885.

Стерлигова 2004 — *Стерлигова* И.А. О лицевых окладах древнерусских напрестольных Евангелий XII — первой проловины XIV в. // ДРИ. Искусство рукописной книги. Византия. Древняя Русь. СПб., 2004.

Столярова 2000 — *Столярова* Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV вв. М, 2000.

Страхова 2015 — *Страхова О.Б.* Четвероевангелие vs. Апракос: какие тексты перевели Кирилл и Мефодий? // Palaeoslavica. XXIII/2015. № 1. P. 199–284.

Темчин 1998 — *Темчин С.Ю.* Текстологическая семья Мстиславова Евангелия: новые данные о группировке древнерусских списков полного апракоса // Slavistica Vilnensis, 1998. 47(2). XII Международный съезд славистов. Доклады литовской делегации. С. 133–233. (https://www.academia.edu/3098592/).

Тихомиров 1968 — *Тихомиров Н.Б.* Каталог русских и славянских пергаменных рукописей XI-XII веков, хранящихся в отделе рукописей Гос. библиотеки СССС им. В.И. Ленина. Ч. III, дополнительная // Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 30. М., 1968.

Толстая, Уханова 2000 — *Толстая Т.В., Уханова Е.В.* «Корсунские» реликвии и крещение Руси // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 147–161.

Турилов 2005 — *Турилов А.А.* К определению объема книжно-литературного корпуса «первого восточнославянского влияния» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 3.

Турилов 2010 — *Турилов А.А.* Культурные связи Руси с южными славянами в XII–XIII вв.: «первое восточнославянское влияние» // Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М., 2010.

Уханова 2000 — *Уханова Е.В.* Особенности богослужения Русской церкви XI–XIV вв. // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 83–93.

Уханова 2017 — *Уханова Е.В.* Древнерусские скриптории XI — первой трети XII вв. М., 2017.

Уханова 2006 — *Уханова Е.В.* К вопросу о месте Мстиславова Евангелия в культуре Древней Руси конца XI — начала XII в. // Palaeoslavica. Cambridge, 2006. V. XIV.

Федорова 2015 — *Федорова М.А.* Орфография Мстиславова Евангелия и проблема узкой датировки памятников раннедревнерусского периода // Вестник Санкт-Петербургского Гос. университета. Сер. 9. 2015. Вып. 2.

Филимонов 1859 — *Филимонов Г.* Дополнительные сведения к истории Мстиславова Евангелия // ЧОИДР. 1859. Кн. 3, раздел 1.

Щепкин 1918/1999 — *Щепкин В.Н.* Русская палеография. М, 1918 (репринт — М.,1999).

Янин 1970 — *Янин В.Л.* Актовые печати древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1.

Янин 1960 — *Янин В.Л.* Междукняжеские отношения в эпоху Мономаха и «Хождение игумена Даниила» // ТОДРЛ. Л., 1960.

Янин 1962 — *Янин В.Л.* Новгородские посадники. М., 1962.

Янин В.Л., Гайдуков П.Г. — *Янин В.Л., Гайдуков П.Г.* Актовые печати древней Руси. М., 1998. Т. 3.

Aland, Aland, Mink, Strutwolf, Wachtel 2013 — *Aland B., Aland K., Mink G., Strutwolf H.,* Wachtel *K.* Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior, iv. Die Katholischen Briefe, 1. Text, 2. Begleitende Materialen, Stuttgart, 2013 (1997) <http://egora.uni-muenster.de/intf/index_en.shtml>.

Garzaniti 2006 — Garzaniti M. Der griechische Text der Evangelien und die slavische Version // Studia Philologica Slavica. Festschrift fur Gerhard Birkfellner zum 65. Geburtstag, gewidmet von Freunden, Kollegen und Schulern. B. I. Berlin, 2006. S. 139–148.

Garzaniti 1984 — Garzaniti M. Die altslavische Version der Evangelien. Koln-Weimar-Wien-Bolau, 2001.

ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΑΡΖΟΣ1984- ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΒΑΡΖΟΣ. Η ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΚΟΜΝΗΝΟΝ // ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ. 1984.

Poppe 1984 — *Poppe A.* On the so-called Chersonian Antiquities // Medieval Russian Culture / Ed. H. Birnbaum and M.S. Flier / California Slavic Studies. XII. Berkele, Los Angeles, London. 1984.

II
РАЗДЕЛ

М. Гардзанити

«Церковная память» в книжности Slavia Orthodoxa[1]

Введение

Необходимость говорить о влиянии литургических текстов и вообще богослужения на книжность и книжный язык в Древней Руси и в целом в пространстве Slavia Orthodoxa сегодня ни у кого не вызывает сомнения, но еще 30 лет назад этот подход был абсолютной новостью. У меня яркие воспоминания: в начале 80-х годов на конференции, организованной обществом «Италия — СССР», Р. Пиккио читал лекцию большой аудитории (в основном студентам, изучающим русский язык и литературу) о значении и роли библейских цитат в древнерусской литературе, вызывая удивление присутствующих. За несколько лет до этого вышла его статья в первом номере журнала «Slavica Hierosolymitana» (Picchio 1977), в которой итальянский славист впервые обратился к систематической трактовке данной темы. Тогда же, будучи студентом Папского Восточного института, я имел счастье слушать лекции таких профессоров, как М. Арранц и Т. Шпидлик, которые занимались вопросами истории, богословия, литургии и духовности восточного христианства. В Восточном институте изучалась также византийская традиция богослужения и ее развитие в славянском ареале, т.е. так называемая византийско-славянская литургия. Именно во время учебы я стал заниматься «Хождением игумена Даниила» — первым свидетельством «хождения» в древнерусской письменности,

[1] Настоящая работа развивает понятие памяти в Slavia Orthodoxa (см. Гардзанити 2014: 23–34, 185–186, 197–199) и представляет направления будущих исследований.

текстом, насыщенным библейскими цитатами и упоминаниями библейских событий (Garzaniti 1985).

Изучая научную литературу о древнерусских «хождениях», я обратил внимание на чрезвычайно интересные размышления о мировоззрении паломников знаменитого ученого Н. К. Веселовского: «В основе их могли находиться *древние местные памяти*, указывавшие на тот или другой эпизод евангельской повести, а каждый из этих эпизодов входил, в свою очередь, в связь с другими, связь лично-биографическую или излюбленную — прообразовательную, усматривавшую в фактах, по-видимому, не стоявших друг с другом ни в каких отношениях, выражение одной и той же, последовательно выяснявшейся идеи. Предположи же теперь поколения паломников, воспитанных в этом символическом мировоззрении: одна *местная память Палестины* вызовет в них целый ряд других, которые невольно подскажутся сами, по привычке и действию бессознательной аналогии. Из одного воспоминания вырастет вереница воспоминаний, которыми вдохновится, которые повторит автор более позднего хождения» (Веселовский 1885: 173). Размышления Веселовского показали мне, что «Хождение игумена Даниила» надо понимать через сложившуюся местную память Палестины, которая составляет основу символического мировоззрения. Работая впоследствии над другими произведениями церковнославянской книжности, я убедился, что это мировоззрение, определяющее выбор библейских цитат и особенно их «литературную функцию», указанную Пиккио, образуется не на основе «местной памяти Палестины» по Веселовскому, но на базе живой литургической традиции Slavia Orthodoxa. Тем самым можно выстроить новую парадигму интерпретации книжности и именно в свете литургической традиции можно раскрывать глубокие механизмы этой памяти[2]. Поэтому, прежде всего, надо отойти от традиционного понимания Св. Писания, возникшего после

[2] Результаты нескольких лет работы над текстами в целях выявления этих механизмов функционирования можно найти в опубликованных работах: Гардзанити 2008, Гардзанити 2014, Garzaniti 2016.

распространения книгопечатания, как однотомной книги, находящейся в распоряжении проповедника, богослова или даже простого верующего.

В средние века особенно в восточно-христианских регионах, Св. Писание передавалось в основном через книги, служившие для совершения богослужения. Поэтому для понимания смысла и роли Св. Писания в церковнославянской книжности необходимо проанализировать посредническую роль литургических книг или, вернее, посредническую роль самой литургии с ее многообразной символической системой (Гардзанити 2008). У средневековых книжников не было словарей или симфоний библейских текстов, только несколько пособий для понимания текста Евангелия. Действительно, четвероевангелия и лекционарии содержат главы Евсевия Кесарийского или Аммония, т.е. оригинальную разбивку текста, которая на основе таблиц позволяла выявить параллельные места евангельского повествования. Уже в эпоху патристической литературы эта разбивка стала основным инструментом в понимании евангельского текста (Garzaniti 2013). Что касается лексиконов и тезаурусов, ориентированных. прежде всего, на толкование Св. Писания, то они появляются только во второй половине XVI в., когда получают распространение так называемые Азбуковники, особенно под влиянием новых культурных устремлений, привнесенных Максимом Греком (Ковтун 1975). Без труда можно заметитъ, что писатели руководствовались в своем выборе цитат и в их сочетании совсем иными механизмами.

В монашеском кругу, в котором формировались славянские книжники, ежедневное совершение литургических служб являло собой основной момент жизни общины, а следовательно, именно литургия и литургические книги представляли собой ту естественную среду, в которой складывалось отношение к Св. Писанию. Даже для отшельника чтение вслух Псалтыри (целиком в течение одного дня) означало присоединение к земной литургии — зеркалу литургии небесной. Литургическая книга, составленная из псалмов, ветхозаветных и новозаветных песен, служила, в первую очередь, для обучения монахов

грамоте: заучивалась наизусть и станавилась основной точкой отсчета для создания литературных произведений[3].

В самой литургии сложились те механизмы, те умственные ассоциации (во многом чужие нам сегодня), которые лежат в основе цитирования Св. Писания (и не только) и выбора композиционного состава. Это предполагается, например, в отношениях, которые сложились между Ветхим и Новым Заветами в оглашении чтений или внутри Нового Завета между различными перикопами, закрепленными за определенным днем церковного календаря, а также в отношениях между Св. Писанием и песнопениями в ходе праздника при совершении литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого, не говоря уже об умственных ассоциациях, которые могли бы сложиться в совершении чинов Таинств, сопровождающих жизнь человека, со своим многообразным мировоззрением, которое формировалось во времена патристической мистагогики[4]. Литургическое празднование представлялось как естественное время не только для оглашения Слова Божия, но также для интерпретации Св. Писания, что в проповеди находило свою актуализацию, освещающую смысл исторических событий для какой-либо общины.

Литургические книги, которые составляют большинство письменной церковнославянской традиции, но, по сути, остаются и по сей день неизученными, могут дать нам только общее, интуитивное представление о существовании сложнейшей литургической традиции, явленной в совокупности обычаев, которые наслаивались друг на друга на протяжении веков, посредством непрерывных видоизменений и иногда радикальных трансформаций, но очень трудно при современном

[3] Следует здесь указать на формы мнемотехники, которые использовались уже при обучении грамоте, начиная с начертания букв, о чем свидетельствуют алфавитная композиция с именами букв времен Константина-Кирилла (Vyncke, Detrez 1992) или берестяные грамоты мальчика Онфима в Древней Руси XIII в. (Арциховский 1957): всегда на фоне литургической традиции и славянского перевода Св. Писания.

[4] Часто недостаточно подчеркивается, что патристическая экзегеза, прежде всего, занимается объяснением чина Таинств и вообще христианского культа. Глубокие размышления о соотношении Библии с литургией в патристической литературе можно найти в работе Ж. Даниэлу (Danielou 1951).

состоянии изучения понять реальную жизнь общины и конкретное совершение культовых обрядов[5].

1. «Церковная память» в пространстве Slavia Orthodoxa

На протяжении веков вокруг богослужения образовывалась единая система ссылок и ассоциаций, которая воздействовала на образ мышления минувших поколений и откладывалась в богослужебных и паралитургических книгах. Чтобы определить образование похожего явления современные социологи разработали идею «коллективной памяти», которая была приложена как к древним сообществам, так и к современным[6].

[5] В числе сложностей, с которыми сталкивается современный исследователь литургической традиции византийско-славянского обряда, — отсутствие надежных сведений о рукописной и печатной традиции литургических книг, как греческих, так и славянских. Это чрезвычайно затрудняет как само выявление цитат из богослужебных книг, так и исследование роли последних в понимании Св. Писания. В сегодняшних исследованиях мы вынуждены зачастую обращаться к современным изданиям литургических книг, которые в целом ряде аспектов расходятся с богослужебными книгами минувших столетий. Для славянской гимнографии в нашем распоряжении есть, например, комментированное издание Ирмология под редакцией К. Ханника, которое станет надежным ориентиром в изучении гимнографических цитат (Hannick 2006). Издание отдельных памятников только частично помогает в работе по выявлению цитат из богослужебных книг и исследованию их роли в понимании Св. Писания.

[6] Этот концепт был разработан в период между двумя мировыми войнами прошлого столетия М. Хальбваксом (1925), успешно применившим его в изучении священной топографии Земли обетованной (Halbwachs 1972; см. также сборник трудов в английском переводе: Halbwachs 1992). Кроме того, необходимо иметь в виду последние исследования о понятии «культурная память», проводимые Я. Ассманом, не чуждым влиянию идей Ю. Лотмана. Несмотря на то, что немецкий ученый сосредоточил свое внимание на более древней цивилизации, его размышления об обряде и актуализации (*Vergegenwärtigung*) памяти, о письменной культуре и о формировании канона могут пролить свет на развитие средневекового общества и в особенности на культуру Slavia Orthodoxa (Assmann 1992).

В контексте Slavia Orthodoxa было бы лучше определить это явление как «церковную память», поскольку речь идет о памяти, укорененной и развивающейся в церковной общине, исторически и социально определенной, на фоне непрерывной взаимной связи между местными церквами с самобытными традициями, митрополичьими церквами и вселенской церковью. Эта «церковная память» является, прежде всего, «памятью слова», которая сложилась в контексте богослужения через вербальные элементы (чтение и пение) и невербальные (иконографию, облачения священнослужителей, утварь, «священное пространство» церковной архитектуры, где исполняется действие с помощью сакральных жестов и движений)[7]. Эта память постоянно обогащалась и преображалась, став своеобразным и хорошо устроенным «архивом» ссылок и цитат, содержащихся в церковнославянских текстах, включая и те тексты, которые не используются непосредственно в литургии. Она была нацелена на интерпретацию исторической и личной реальности и обладала способностью вводить единичные события внутрь универсального «домостроительства» (гр. οἰκονομια). Мы не хотим отрицать важности и роли личности, которая значима в воссоздании авторского толкования и личного архива единичного писателя, однако этот индивидуальный архив должен быть понят в сложной и динамичной символической системе, создаваемой посредством литургии.

2. Память и церковнославянская письменность

Реконструкция этого «коллективного архива» приобретает особую значимость в вопросе правильной интерпретации церковнославянской книжности. У нас сложилась привычка рассматривать библейские цитаты, равно как и апокрифические, и патристические, в контексте отдельных библейских,

[7] О понятии «священного пространства» см.: Лидов 2000.

апокрифических и патристических произведений, без учета того, что средневековый писатель не располагал ни нашими библиотеками, ни современными критическими пособиями. Тем самым мы ошибочно интерпретируем этот контекст, и это касается, прежде всего, книжного пространства Slavia Orthodoxa. А ведь здесь, по сравнению с латинским миром, живая связь с богослужением сохранялась значительно дольше. Трудно представить, не имея должного опыта, силу и многослойность значений, пробуждаемых в прошлом в памяти посредством литургического контекста, который можно сравнить сегодня только с системой ссылок и ассоциаций, приводимых в движение современными средствами коммуникации. Серьезные исследования в этом направлении, несомненно, разрешили бы многочисленные трудности в толковании и анализе текстов заведомо теологической и литургической направленности, которые традиционно проводятся исключительно с литературной, исторической или правовой точек зрения.

Это позволило бы также преодолеть сложности, которые возникают, когда используются современные представления об «устности» и «письменности» при изучении средневековой книжности монастырского происхождения без учета контекста, в котором даже оригинальные произведения являются лишь отголоском Слова, оглашаемого во время богослужения[8]. Слово, оглашенное и услышанное, в богослужении занимает центральное место, а работа книжника является вторичной и считается рабским трудом. Свидетельством тому являются миниатюры четвероевангелий, на которых евангелисты изображены или пишущими под диктовку, или диктующими «Слово Божье»: так изображается, например, евангелист Иоанн[9].

---

[8] О соотношении «устности» и «письменности» см.: Ong 1982; Stock 1983. О взаимосвязи памяти и письменности в пространстве Slavia Orthodoxa писал уже Пиккио (Picchio 1994).

[9] Это можно видеть, например, на миниатюрах евангелистов в самой старой датированной славянской рукописи — в Остромировом Евангелии (Попова 2010).

Рассмотрим с этой точки зрения, например, памятник XI в., знаменитое *Слово о Законе и Благодати*, о котором существует обширная научная литература. Много было написано о нем с точки зрения текстологических традиций, а с точки зрения экзегетики и истолкования текста, мне кажется, можно привести лишь работу К. Солдата (Soldat 2003). Библейские цитаты показывают смысл произведения явно, если мы рассмотрим их функциональное значение в парадигме «церковной памяти». *Слово* Илариона было произнесено в день Пасхи, в самый важный праздник византийского календаря, т.е. текст связан с понятием и содержанием Св. Писания, которое обычно читается во время этой литургии. Обычно в начале текста, как уже указал Пиккио, можно найти «ключ» к толкованию текста, и здесь также первая цитата, с которой начинается *Слово*, — это ключевая цитата из Лк.1:68 : «Благословленъ Господь Богъ Израилевъ, Богъ христианескъ, яко посѣти и сътвори избавление людемь своимъ»[10]. Если мы обратимся к тексту Нового Завета, тексту гимна, который провозглашается в церкви каждый день и, тем более, в день Пасхи, то не найдем глоссу, которая, кажется, не нужна слушателям, глоссу с указанием, что «Богъ Израилевъ, *Богъ христианескъ*», но она имеет свой смысл в актуализации этой библейской цитаты в проповеди митрополита. Тема этой цитаты — ключевое библейское понятие «люди» в значении «народ божий». Иларион использует это понятие, чтобы противопоставить образу «народ иудейский» эпохи Закона образ «народ христианский» эпохи Благодати: на этой ключевой концепции средневекового *богословия обмена* строится новая концепция истории, где находит свое место и Древняя Русь[11]. На основе этой ключевой цитаты было бы нужно рассматривать, следовательно, все другие цитаты произведения.

Разумеется, в парадигме «церковной памяти» можно вычленить различные уровни — от общего уровня, охватывающего литургическую службу и обслуживающие ее книги,

[10] Текст цитируется по изданию БЛДР (http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4868, 01/17).

[11] К этой теме надеемся вернуться, обращая особое внимание на сложное плетение библейских цитат в *Слове* Илариона.

созданные в пространстве Slavia Orthodoxa, до уровней более частного порядка, отмеченных временными или пространственными границами определенной эпохи или места, вплоть до конкретной общины, которая также обладает собственной памятью и, следовательно, сложившейся особой системой толкования[12]. Устойчивые ссылки и ассоциации могут образовывать новые смысловые уровни в русле определенной традиции или в пределах отдельного ареала, как это обнаруживается, например, в книжности, связанной с местным культом святых[13]. С совершением литургии в отдельных общинах связано ещё поминовение живых и усопших, которое устанавливает связь библейского и церковного вселенского прошлого с конкретными историческими обстоятельствами местных церквей, городов, монастырей и сел. Эта память, которая определила распространение библейской и христианской ономастики, а также христианизацию старой ономастики, нашла свою кодификацию в книжной форме синодика и помянника[14].

Это дробление можно довести и до индивидуального уровня, анализ и толкование которого, однако, возможны только с учетом его внутренних связей в более сложной системе общинных и временных взаимоотношений: в качестве примера индивидуального или местного начинания можно обратиться к использованию Песни Песней в монашеской литературе XIV в. на Балканах или Апокалипсиса в XVI в. в восточнославянском ареале.

3. Память и работа славянского книжника

Понятие «памяти» важно, в первую очередь, для лучшего понимания рукописной традиции библейских текстов. В своей рецензии на исследование С.М. Кульбакина о Мирославо-

[12] Много интересного по этой теме можно найти в Romanchuk 2007.

[13] Понятие «церковной памяти» могло бы заменять абстрактные модели, предлагаемые современной наукой при изучении агиографии (см. труды Patlagean 1968). В этом направлении работает М.К. Ферро (Ferro 2010).

[14] О поминовении усопших см. Steindorff 1994.

вом Евангелии Н.Н. Дурново, несмотря на отсутствие явных отсылок к богослужению, ввел фундаментальное понятие «прототип», открывая интересные перспективы в изучении библейских и богослужебных книг: «В понимании отношения Мир. к своему прототипу я несколько расхожусь с К[ульбакиным]. Последний представляет его себе как протограф, т. е. реальный список, первый в последовательном ряду сделанных один с другого списков, заканчивающемся Мир.; я же понимаю прототип как известного рода идеальный текст, тот старый usus еванг. текста, к какому восходит сербская редакция Мир. Опытные переписчики богослужебного еванг. текста, как Мир., должны были знать его почти наизусть и при переписке вряд ли руководились правописанием оригинала, лежавшего у них перед глазами, и воспроизводили не столько его, сколько тот текст, который отложился *в их памяти*. Непосредственный оригинал был только одним из привходящих элементов; чем опытнее был писец, тем меньше была его зависимость от непосредственного оригинала при переписке богослужебного евангельского текста, и тем устойчивее выдерживалась писцом традиционная орфография, которая могла совершенно расходиться с правописанием непосредственного оригинала, так же, как и с произношением писца. Тот идеальный или типичный текст, который сложился *в памяти и представлении писца*, мог быть не вполне устойчивым, т. к. слагался из представлений о различных текстах: в одном и том же реальном тексте повторялись сходные места, которые в представлении писца могли ассоциироваться друг с другом. Отсюда — неустойчивость еванг. текстов и неоднородность текстов, писцы которых, судя по их графике и правописанию, принадлежали к одной школе» (Дурново 1926–1927: 567–568)[15].

В этой перспективе идея «открытой традиции» книжных текстов, которая широко использовалась Пиккио, получила бы лучшее объяснение (Picchio 1972: 73). Только абстрагируясь от современного восприятия автора и исходя из идеи о «коллек-

[15] О роли памяти при переписывании кодексов, содержавших Св. Писание, см. недавнее исследование о Псалтыри MacRobert 2008.

тивном субъекте», который полагается в то же время как создатель и потребитель текста, становится возможным расширение текста, начиная, например, с наращивания библейских цитат до их адаптации и переработки[16]. Таким образом было возможно остаться верным не столько автору (согласно более позднему восприятию), сколько сделаться носителем традиции, постоянно приспосабливая ее к насущным требованиям какой-либо конкретной общины.

Необходимо рассматривать сам вопрос текстологического анализа цитат в отдельных текстах в свете «словесной памяти», развивающейся в богослужении. Это позволило бы преодолеть научные разногласия, поскольку некоторые исследователи приписывают изменение формы библейских цитат или самих библейских текстов ошибкам памяти церковных писателей и переписчиков, в то время как другие, признавая текстологическую ценность библейских цитат, используют их в деле реконструкции истории текстологической традиции Библии. Другое дело — вопрос о новых переводах, когда библейская цитата находится в оригинальном произведении, переводимом на церковнославянский: в этом случае в основном делался новый перевод, учитывавший оригинал, в котором к тому же библейская цитата уже могла быть изменена. Это, однако, не отменяет того факта, что переводчик стремился исправить и перевести цитату согласно закрепленной в памяти модели, и здесь именно память играет свою существенную роль, прежде всего, в переводе цитат из Евангелия и Псалтыри[17].

Эта проблема касается не памяти отдельного книжника, а «церковной памяти», формирующейся в процессе участия в литургии. Текстуальная адаптация библейской цитаты, таким образом, не зависит лишь от памяти отдельного автора, даже если он мог совершать операцию адаптации, которая опреде-

---

[16] Во второй редакции «Хождения игумена Даниила» обнаруживаются в одних случаях процесс сокращения библейских цитат (Федорова 2007: 352–355), в других случаях — расхождения, которые приближают или удаляют текст от Св. Писания (Garzaniti 2017).

[17] См. исследования о «Пчеле» И.И. Макеевой и А.А. Пичхадзе (Макеева, Пичхадзе 2000) и В. Чермака о «Беседе Григория Богослова» (Čermak 2013).

ляется целью произведения (никогда чисто теоретической), но, как в литургии, она диктуется потребностью учитывания конкретных ситуаций и обстоятельств. Именно зависимость «церковной памяти» от исторических условий и конкретных ситуаций противодействовала развитию в книжности Slavia Orthodoxa систематичности и организации аргументаций, которые развивались в западной схоластике под влиянием логики Аристотеля. Систематичность схоластических аргументов рационализировала философский и теологический дискурс, но в итоге лишала его глубинной укорененности в человеческой практике, создаваемой конкретными обстоятельствами и исключительными ситуациями и участниками. Средневековая мнемотехника, привлекающая особое внимание нынешних медиевистов как предвестница приемов мнемотехники эпохи Возрождения в действительности представляет собой попытку схоластики рационально организовать память, придать ей соответствующую последовательность, не без риска превращения в идеологическую систему[18].

4. Память и литературная образность

Утверждение книжной традиции по отношению к литургической службе как в плане широкого ее распространения, так и в плане растущей ее независимости, имевшее место в конце средневековья (в смысле западной историографии), приводит к постепенному, но неуклонному отдалению от «церковной памяти» и одновременно к внедрению в межлитературный динамический контекст. Ссылки и ассоциации выхолащиваются внутри системы литературной образности, приближая церковнославянскую книжность к западной модели памяти в *res publica litterarum*. Это приводит к замене «церковной памяти» на «память читающего» или, точнее, коллектива читающих, которые разделяют и общие тексты, и умозрительные ассоциации,

[18] См. работы М. Дж. Карутерс о памяти в средних веках: Carruthers 1998.

которые, однако, не выходят за пределы общины[19]. Различие взаимосвязей между «письмом, чтением и запоминанием», имевшее место как на Востоке, так и на Западе, блестяще описано Г. Кавалло (Cavallo 1998). Понимание этого различия следует искать все же не в возрастании роли писателя-автора (имевшем место уже в эпоху Каролингов в латинском мире), а в прогрессирующем снижении посреднической роли литургии на Западе. В пространстве Slavia Orthodoxa это изменение осуществляется намного позже, медленнее и, несомненно, под воздействием Запада. В таком случае, как я показал в связи с текстами Максима Грека (Гардзанити 2014: 159–178.), библейские цитаты приобретают значимость подлинного доказательства авторитета в рамках определенной философской и теологической системы, которая окончательно формируется в Slavia Orthodoxa с рождением православной схоластики в эпоху барокко.

Если для «памяти читателя» была сделана попытка «выявить элементарные операции в уме читателя, приводимые в движение текстом» (Iser 1978: вступление), то необходимо было бы проанализировать механизмы участия в литургическом действии и порождения «церковной памяти», чтобы понять средневековую литературу пространства Slavia Orthodoxa.

5. Библейские цитаты и их цель

Из архива «церковной памяти» черпали в полной мере церковные писатели, извлекая многочисленные цитаты (и не только библейские) и их истолкования. Подобные ссылки и цитаты, однако, долго не имели, как в схоластической традиции, функции аргументации вопроса, в которой представляли авторитетность (*auctoritas*) Св. Писания и Отцов Церкви (или философов), а сохраняли функцию направлять данную общину верующих к познанию и практике христианской жизни. Начиная с XVI в., в результате установления контакта с западной

[19] См. работу В. Изера об «акте чтения»: Iser 1978.

теологией, в церковнославянском ареале получает развитие «православная схоластика» и, как следствие, автореференциальное сообщество читателей, хотя плоды ее становятся явными только в эпоху барокко.

В литургии и вообще в церковнославянской письменности Св. Писание было направлено не столько на приобретение знаний, сколько на воздействие на жизнь человека. Проникая в человеческую мысль посредством механизма запоминания, оно было призвано преобразовать его существование. Преобразовательная сила Слова угадывается уже в ветхозаветной традиции и продолжает набирать мощь в Новом Завете, а также в самой церковной практике. Поучения отцов церкви, опиравшихся на неоплатоническую философию, выявили в полной мере способность Слова к осуществлению преобразований в индивидууме и в обществе. Таким образом, библейские цитаты использовались в рамках церковнославянской книжности, в первую очередь, в таких ее формах, как гомилетика или аскетическая и учительная литература, ориентируемых на преображение образа жизни человека («ортопраксия»).

В монастырской книжности, представляющей неизменную точку отсчета в церковнославянской культуре, «церковная память» в своей прагматической функции играет важнейшую роль с самого начала. Среди восточных монахов получила широкое распространение устная передача «Логоса», услышанного во время богослужения или переданного в поучении духовного наставника и даже полученного путем гадания по книгам. Логос как слово вдохновленное при этом становился нравственной канвой жизни того, кто ему внимал[20].

Именно в таком направлении необходимо продолжать изучение библейских цитат в контексте церковнославянской письменности. Как доказывают последние достижения прагматической лингвистики и новые исследования древнего риторического искусства, текст имел своей целью убедить и привести человека к плодотворному действию. Такое особенное

[20] О присутствии и употреблении Св. Писания в Apophtegmata Patrum см. интересную работу Д. Бартона-Кристи: Burton-Christie 1993.

толкование слова тем более значимо в понимании Св. Писания в контексте литургического богослужения. Могущество слова проявляет себя в преображении человеческой жизни, проявляющемся в его обращении к Богу. В таком понимании толкование библейских цитат направлено не на знание, но на действенность[21]. Не случайно, что в «Житии св. Антония», написанном Афанасием и представляющем собой образец в агиографической традиции и в славянской письменности (Буланин 1987), евангельская перикопа, зачитываемая во время службы, определяет начало покаяния египетского подвижника.

6. Память и фрагментация слова

Если, помимо всего этого, принять во внимание богослужение и богослужебные книги, которые включают Библию, можно смело говорить о том, что Св. Писание передавалось в фрагментах, в форме уже осуществленного деления на цитаты, более или менее сложные по характеру. В лекционариях, в Евангелиях и Апостоле, в Паримийнике Св. Писание представлено в сегментах и переложено последовательно в краткие тексты, поставленные в определенном порядке в различных традициях[22]. Следовательно, каждое литургическое чтение представляет собой фрагмент непрерывного текста, его предваряет указание на источник и свой инципит. Сам текст литургического чтения подвергается видоизменениям,

[21] Что касается прагматической лингвистики, мы можем сослаться, прежде всего, на работы Дж.Л. Остина (Austin 1962) и Т.А. ван Дейка (van Dijk 1977), в которых разработана теория лингвистических актов в отношении «перлокутивных актов». О риторике см. работу Г. Лаузберга (Lausberg 1998). В своей монографии о первой гомилетике на Руси Ф. Ромоли подробно продемонстрировала основную роль цитирования Св. Писания внутри структуры проповеди, создаваемой согласно риторическим правилам, унаследованным от Византии, и с явными прагматическими функциями (Romoli 2009).

[22] О формировании системы литургических чтений византийской традиции см. Алексеев 2008.

подобным модификациям цитат из Св. Писания в церковнославянской книжности (Garzaniti 2013). Это правомерно в какой-то степени и по отношению к Псалтыри, которая делится на кафизмы. Сама последовательность псалмов сохранена, но их чтение в определенной совокупности позволяет выделить в тексте подъединицы, воспринимаемые как одно целое. Подобное структурирование, облегчающее и запоминание текста, и его использование в поучительных целях, можно найти и в книгах, не входящих непосредственно в литургическую сферу, например в патериках: их организация строится на алфавитном порядке имен отцов церкви или добродетелей. В какой-то степени и летописи, следующие в своей организации летоисчислению, построены на своем принципе (Водолазкин 2008), также можно выявить организующие принципы и в сборниках[23].

Если перейти к рассмотрению цитат из Св. Писания в церковнославянской книжности, можно также сделать значимые выводы: цитату нельзя рассматривать исключительно в библейском континууме, но нужно толковать внутри каждого отдельного памятника письменности — будь то лекционарий, Евангелие и Апостол, или Паримийник, или Псалтырь, разделенная на кафизмы, или же иные богослужебные книги, — не теряя из виду общего фона самого богослужения, во время которого в календарном порядке оглашались различные чтения. Этим мы не стремимся недооценивать существование рукописей библейских книг или катен, которые содержат одну или более библейских книг, сопровождаемых комментарием отцов церкви, но хотим только подчеркнуть их ограниченное распространение в сравнении с литургическими книгами. Цитаты в

[23] Особенно интересна композиция Изборника 1073 и «Пчелы», в которых каждая глава содержит библейские цитаты (Thomson 2007, Макеева, Пичхадзе 2000). В случае Изборника 1073, первого сборника церковнославянской традиции, можно установить, что одна из основных целей его греческого оригинала была “предложить набор истолковательных инструментов, необходимых для понимания Св. Писания, как на уровне содержания, так и на уровне формы с целью изложения христианской доктрины” (Гардзанити 2017: 311).

церковнославянских текстах подвергались, как это случилось с литургическими перикопами, модификациям в соответствии с замыслом автора (или переписчика): можно было использовать цитату эксплицитно со ссылкой на источник (евангелисты, Павел, Давид, Соломон и т. д.) или вкраплять цитату в частично измененном виде или же в совокупности с другой цитатой, а также прибегать к перефразированию, что придавало актуальность тексту, иногда достаточно было изменить время или лицо глагола (Запольская 2002: 482–492). Но цитата могла быть и имплицитной, стать аллюзией — в этом случае писатель умышленно указывал на библейскую реальность или отдельные конкретные места, а также на их патристическую экзегезу. При этом мы сталкиваем с мнемоническими сигналами (часто понятными только определенным читателям или слушателям), которые указывают на основной ключ произведения или открывают новые перспективы толкования. Это совсем новое поле для будущих исследований.

Существуют и случаи использования выражений библейского происхождения без осознанного намерения процитировать какой-либо текст, когда благодаря литургии слова и выражения входят в общий обиход и становятся частью коллективного языка. Их можно встретить в большинстве произведений средневековой книжности, и в таком случае практически невозможно установить текстуальное посредничество (патристика, гимнография и прочее). Авторы в данном случае, как и переписчики, просто расширяют или даже добавляют цитаты, или эксплицируют аллюзии с тем, чтобы «умножить», амплифицировать духовный смысл произведения. Именно этому учили отцы церкви, когда при истолковании слова прибегали к другим словам Св. Писания, пытаясь сделать доступным Логос и объяснить священные Таинства. Следовательно, они использовали риторическую «амплификацию» (αὔξησις), не преследуя при этом высокой эстетической цели, но, стремясь лишь к тому, чтобы углубить духовный смысл в поучительно-толковательных целях, прежде всего, как мы сказали выше, в прагматических целях.

7. Память времени и пространства: летописи и хождения

Изучение цитат в летописях и хождениях позволяет нам реконструировать память Slavia Orthodoxa в более глубоком смысле слова, реконструировать ее образование и развитие в разные эпохи самосознания различных сообществ на более обширном пространстве. На самом деле именно эти сообщества при содействии того или иного автора создают общую память, толкуя настоящее время и местное, ограниченное пространство в свете вселенской священной истории, которая праздновалась в ходе литургического года в местных церквах. В рамках литургических книг общую панораму предлагают чтения из славянского Паримийника, в особенности из книги Бытия, которые читаются с начала поста до Великой субботы. В них воскрешается в памяти именно история человечества в пространстве Среднего востока от происхождения до Вавилонской башни и затем история народа Израилева от Авраама до празднования Пасхи в Египте[24].

Много было написано о значении первой восточнославянской хроники, «Повести временных лет», которая включает историю Руси во всемирную и библейскую историю средиземноморского пространства на основе христианкого хронотопа[25]. Здесь обычно библейская цитата берет на себя преимущественно *апокалиптическую функцию* (в этимологическом смысле слова) в более обширном контексте нравоучительной направленности, выражая Божий суд о делах человеческих в перспективе конца истории. В этом летописи следовали образцу византийских хроник, которые, как полагает А.П. Каждан, предопределили важную роль библейской цитаты: «Цель библейской цитаты состоит в том, чтобы разрушить исключительность описываемого события, вынести его за пределы конкретного временного пе-

[24] Ср.: Алексеев 2008, приложение.

[25] См. : наблюдения И. Данилевского о хронотопе «Повести временных лет» : Данилевский 2004: 189–232.

риода, связать его со всеобщим ходом истории и таким образом придать событию больший *pathos* и большую величественность» (Niceta Coniata 1994: XL)[26]. Знаменитый византинист, однако, сосредотачиваясь скорее на риторическом аспекте цитат, недостаточно выявляет универсальную интерпретацию истории, которую производит этот процесс. Средневековое историческое повествование сосредоточено на историческом субъекте, представленном каким-либо одним сообществом, которое занимает свое место в священной истории «Божьего народа». Именно благодаря такой фундаментальной эсхатологической перспективе эти цитаты напоминают так называемый анагогический смысл Св. Писания в святоотеческой традиции.

Подчеркивая роль библейских цитат все-таки исследователи часто не осознают полностью, что образование этой новой коллективной идентичности развивается не просто на основе Св. Писания, но через посредство «священных книг» в живом контексте византийско-славянской литургии. Как показывает новое толкование названия этого произведения, важным является связь, установленная между названием произведения и цитатой из Деяний апостолов (1, 6–7), которая читается в перикопе дня Пасхи (Гиппиус 2000: 453). Эта интерпретация названия приобретает явно эсхатологическую перспективу (Данилевский 2004: 238): панорама, которая открывается в «Повести временных лет», — это усиливающееся разделение народов после Великого потопа и после падения Вавилонской башни. Когда было недостаточно обратиться к Св. Писанию, использовалась апокрифическая литература, как в случае рассказа о путешествии апостола Андрея, который описывает путь апостола в Рим через Древнюю Русь, с переходом по холмам над рекой Днепр, где позднее был построен город Киев (Лихачев 1999: 9)[27].

Как библейская история предлагает иллюстрацию предательств и раскаяний избранного народа, так и летописи приучают нас прочитывать посредством библейских цитат события

[26] О «литературной» функции библейских цитат в произведениях византийского историка см. содержательную статью Маизано 1997.

[27] См. Чичуров 1992.

на Руси и в отдельных княжествах на уровне священной истории. Можно обратиться к обработке христианского прочтения истории Бориса и Глеба, прежде всего в связи с их канонизацией, через эволюцию интерпретации смерти князя Святополка, проведенную на основе как летописей, так и агиографических текстов, в которых фигурируют не только библейские тексты, но также византийская хроника (Данилевский 2004). Проникновение этой истории в форме летописного рассказа в саму литургию, в соперничестве с перикопами Паримийника из книги Бытия, хорошо указывает на передвижение «церковной памяти», которая с универсального горизонта Св. Писания укореняется в жизни определенной общины киевской метрополии, поднимая ее на универсальный уровень[28]. В этом смысле было бы нужно лучше осветить то, как историческое повествование летописей следует "ритму" литургического календаря, с указанием праздников, начиная от Пасхи и поминовения святых. Именно эта организация времени способствует повышению памяти местной общины к вселенской памяти священной истории.

Очень важную роль в создании «церковной памяти» играла паломническая литература, вообще отсутствующая в письменности южных славян и возникающая на Руси в эпоху первых крестовых походов. Пространственное измерение средневекового мира, символически представленного и обновленного в литургической службе, которая преображает каждую церковь на Сионе, на Голгофе (где находится "пуп земли") и на Гробе Господнем, могло непосредственно ощущаться паломником, который направлялся к святым местам. Для этого нужно было не только оставить родные места, подвергнуть себя риску и опасностям долгого путешествия, но, главное, войти в контакт с разными религиозными традициями, начиная с латинской, которую крестоносцы устанавливали в Палестине. Отсюда же вытекала необходимость со времен «хождения» игумена Даниила проверить все с книгами в руках и под хорошим водительством, чтобы паломник мог все «увидеть своими глазами» и написать верное свидетельство[29].

---

[28] См. Успенский 2000.

[29] См. Гардзанити 2007: 277.

Эта проверка местных свидетельств на основе книг распространилась и на так называемые апокрифические книги, что помогает лучше понять функцию этих текстов в Средние века в Slavia Orthodoxa. Они должны были служить в первую очередь для того, чтобы лучше определить те реальности, которые остались в тени в Св. Писании, восполняя своим свидетельством лакуны библейского рассказа. События из жизни прародителей, детство Иисуса, описание загробного мира обогащали и дополняли знание, предлагаемое литургией. Только позже возникли вопросы о правдивости источников или об их происхождениях. Впрочем, библейское толкование, содержащееся в комментированных книгах Св. Писания, а также в первых формах трактатов, например в «Шестодневе» Иоанна Экзарха, имело целью не только расширить знание Библии, но и использовать письменные тексты для создания общей памяти пространственно-временного развития истории человечества, понимаемой в ее линейной траектории от мироздания до Откровения, как свидетельствуют живописные циклы в соборах, которые строились в Slavia Orthodoxa. Можно сказать, что форма этих трактатов — это форма библейского и экзегетического центона, соединяющего те же темы, которые эхом отдавались одна в другой, создавая эффект приумножения и повторения содержания, часто передаваемого в аллегорическом и фигуральном ключе[30].

Подводя первые итоги, можно сказать, что церковнославянская книжность, особенно благодаря библейским цитатам, указывает на многослойную память разных общин, связанных с тем же самым религиозным опытом, который постоянно обновлялся с совершением литургии. За формальными механизмами разных жанров этой книжности существует многообразная память пространства Slavia Orthodoxa и ее книжников, которая указывает на сложный символический мир, далекий от строгой и последовательной философской и богословской системы.

[30] См. Зееманн 1993.

Литература

Алексеев 2008 — *Алексеев А.А.* Библия в богослужении: византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.

Арциховский 1957: *Арциховский А.В.* Берестяные грамоты мальчика Онфима // Советская археология. Т.1. С. 215–223.

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси // РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб. 1997–. (электронное издание http://www.pushkinskijdom.ru).

Водолазкин 2008 — *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI—XV вв.). СПб., 2008.

Буланин 1987 — *Буланин Д.М.* Житие Антония Великого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. XI — первая половина XIV в. С. 132–135.

Веселовский 1885 — *Веселовский Н.* К вопросу об образовании местных легенд в Палестине // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Т. 5. С. 166–183.

Гардзанити 2007 — *Гардзанити М.* У истоков паломнической литературы Древней Руси: «Хождение» игумена Даниила в Святую землю // «Хождение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII в. / отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб. 2007. С. 270–338.

Гардзанити 2008 — *Гардзанити М.* Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // ТОДРЛ 2008. Т. 58. С. 28–40.

Гардзанити 2014 — *Гардзанити М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности, М., 2014.

Гардзанити 2017 — *Гардзанити М.* Миссионерское наследие Кирилла и Мефодия и Симеонов сборник // 100 години Кирилометодиевистика в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата / Кирило-Методиевски студии. Т. 25. София, 2017. С. 305–316.

Гиппиус 2000 — *Гиппиус А.А.* «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значении названия // Из истории русской культуры / изд. А.Д. Кошелев. Т. 1. Древняя Русь. М. 2000. С. 448–460.

Данилевский 2004 — *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004.

Дурново 1926–1927 — *Дурново Н.Н.* Д-р. Ст. М. Кульбакин. Палеографска и езичка испитаваня о Мирославлевом эвангелю (СКА Посебна изданя ЛИИ/13), Сремски Карловци 1925 // Slavia. 1926–1927. Т. 5. С. 563–571.

Запольская 2002 — Запольская Н.Н. Библейские цитаты в текстах конфессиональной культуры: семантика, функция, адаптация // Славянский альманах 2002 М., 2003.

Зееманн 1993 — *Зееманн, К.-Д.* Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 105–120.

Ковтун 1975 — *Ковтун Л.С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975.

Лидов 2000 — *Лидов А.М.* Священное пространство реликвий // Христианские реликвии в Московском кремле / отв. ред. А.М. Лидов. М., 2000. С. 3–18.

Макеева, Пичхадзе 2000 — *Макеева И.И., Пичхадзе А.А.* Библейские цитаты в древнерусской «Пчеле» // Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2000) / отв. ред. А.М. Молдован, В.В. Калугин. М., 2000. С. 71–105.

Попова 2010 — *Попова О.С.* Остромирово Евангелие. Миниатюры и орнаменты // Остромирово Евангелие и современные исследования рукописной традиции новозаветных текстов. Сборник научных статей. СПб., 2010. С. 60–84.

Успенский 2000 — *Успенский Б.А.* Борис и Глеб. Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

Федорова 2007: *Федорова И.В.* Из литературной истории «Хожения» игумена Даниила // «Хождение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII в. / отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб. 2007. С. 339–398

Чичуров 1992: *Чичуров И. С.* «Хождение апостола Андрея» в византийской и древнерусской литературной традиции // The Legacy of saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow / Ed. A.-E. N. Tachiaos. Thessal., 1992. P. 195- 213

Assmann 1992 — *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992

(рус. перевод: *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004).

Austin 1962 — *Austin J.L.* How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford, 1962.

Burton-Christie 1993 — *Burton-Christie D.* The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. New York, Oxford, 1993.

Cavallo 1998 — *Cavallo G.* Scrivere leggere memorizzare le sacre scritture // Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto medioevo XLV. Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo (3–9 aprile 1997). Spoleto, 1998, II. P. 987–1013.

Carruthers 1998 — *Carruthers M.J.* The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200. Cambridge, 1998.

Čermák 2013 — *Čermák V.* Žaltářní citáty v českocírkevněslovanském překladu Čtyřiceti homilií na evangelia (Besědy) Řehoře Velikého // Slavia. T. 82, 1–2. P. 53–68.

Danielou 1951 — *Danielou J.* Bible et liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris, 1951.

van Dijk 1977 — *van Dijk T.A.* Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse. London, 1977.

Ferro 2010 — *Ferro M.C.* Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X–XVII sec.). Firenze, 2010.

Garzaniti 1985 — *Garzaniti M.* Viaggio dell'egumeno Daniele in Terra santa. Un pellegrino della Rus' in Palestina nel XII sec. // Studi e ricerche sull'Oriente cristiano 1985. № 2. P. 93–135.

Garzaniti 2013 — *Garzaniti M.* The Gospel Book and its liturgical function in the Byzantine-Slavic tradition // Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context. Subsidia 1. Challenges and perspectives / ed. K. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé, Turnhout 2013. P. 35–54.

Garzaniti 2016 — *Garzaniti M.* Le origini medievali della "santa Russia". La commemorazione della battaglia di Kulikovo (1380) nella Narrazione del massacro di Mamaj // Reti Medievali Rivista. T. 17, 1. P. 1–36 (http://rivista.retimedievali.it)

Garzaniti 2017 — *Garzaniti M.* Zur Überlieferung des Wallfahrtsberichtes des Abtes Daniil in den Großen Lesemenäen // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Neue Folge. T.5. P. 1–15.

Halbwachs 1972 — *Halbwachs M.* La topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte. Paris, 1972.

Halbwachs 1992 — *Halbwachs M.* On Collective Memory. Chicago, 1992.

Hannick 2006 — *Hannick Ch.* Das altslavische Hirmologion. Edition und Kommentar, Freiburg i. Br., 2006.

Iser 1978 — *Iser W.* The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response. Baltimore, 1978.

Lausberg 1998 — *Lausberg H.* Handbook of Literary Rhetoric, Leiden, Boston, Köln, 1998.

MacRobert 2008 — *MacRobert M.C.* On the Role of Memory and Oral Tradition in the early Transmission of the Church Slavonic Psalter Text // Християнска агиология и народни вярования. Сборник в чест на ст. н. с. Елена Коцева / под ред. А. Милтенова, Е. Томова, Р. Станкова. София, 2008. С. 340–355.

Maisano 1997 — *Maisano R.* La funzione letteraria della Bibbia in Niceta Coniata // Spirito e forme nella letteratura bizantina. Napoli, 1997. P. 47–64 (Quaderni dell'Accademia Pontiniana 47).

Niceta Coniata 1994 — *Niceta Coniata.* Grandezza e catastrofe di Bisanzio // ed. R. Maisano. T. I (Libri 1–8). Milano, 1994.

Ong 1982 — *Ong W.J.* Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London, 1982.

Patlagean 1968 — *Patlagean E.* Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale // Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. 1968. T. 1. P. 106–126 (переиздание в: *Patlagean E.* Structure sociale, famille, chrétienté a Byzance (IVe — XIe siécle). London, 1981, V).

Picchio 1972 — *Picchio R.* Questione della lingua e slavia cirillo-metodiana // Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi / ed. R. Picchio. Roma, 1972. P. 7–120.

Picchio 1977 — *Picchio R.* Th e Function of Biblical Th ematics Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa" // Slavica Hierosolymitana. 1977. № 1. P. 1–31 (русский перевод: Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Slavia Orthodoxa. Литература и язык, М., 2003, С. 431–473).

Picchio 1994 — *Picchio R.* Epiphanius the Wise's 'Poetics of Prayer' // Russica Romana. 1994. № 1. P. 9–28.

Romanchuk 2007 — *Romanchuk R.* Byzantine Hermeneutics and Pedagogy in the Russian North. Monks and Masters at the Kirillo-Belozerskii Monastery, 1397–1501. Toronto 2007.

Romoli 2009 — *Romoli F.* Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI–XIII sec.). Retorica e strategie comunicative. Firenze, 2009.

Soldat 2003 — *Soldat K.* Der Text als Geste und die Geste des Textes. Zur Kreuzbewegung im Slovo o zakone i blagodati des Metropoliten Ilarion // Zeitschrift für Slavische Philologie. 2003. № 63, 1. P. 41–59.

Steindorff 1994: *Steindorff L.* Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart, 1994 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 38).

Stock 1983 — *Stock B.* The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton, N.J. 1983.

Thomson 2007 — *Thomson, F.* A Comparison of the Contents of the Two Translations of the Symeonic Florilegium on the Basis of the Greek Original Texts // Kirilo-Metodievski studii. 2007. № 17. P. 721–758.

Vyncke, Detrez 1992: *Vyncke, F. Detrez, R.* De l'origine et de la structure de l'alphabet glagolitique // Orientalia Lovaniensia Periodica. T.33. P. 219–250.

Ф. Ромоли

Библейские цитаты и риторические приемы в проповедях Киевской Руси

Введение

Библейским цитатам принадлежит центральная роль как в литературной системе Киевской Руси, так и в рамках литературы православной Славии. Их важность была впервые отмечена Р. Пиккио, который определил истолковательную функцию так называемых «библейских тематических ключей» (по определению самого Пиккио), способствующих правильному восприятию прямого и духовного смысла произведения в целом. В дальнейшем вопрос о значении библейского элемента рассматривал М. Гардзанити, который сосредоточил свое внимание на посреднической роли литургии и литургических книг, порождающих целый ряд ассоциативных процессов и дополнительных оттенков смысла, неизменно подчеркивая необходимость его систематического изучения (Daniil 1991; Garzaniti 1998, 2009; Гардзанити 2007, 2014).

Настоящая статья посвящена теме библейских цитат и риторических приемов в гомилетической литературе Киевской Руси[1]. В древнерусских проповедях библейским цитатам присуща явная семантическая функция, которая проявляется на разных уровнях смысла[2]. Эту функцию необходимо рассматривать с точки зрения намерений проповедника, в связи с логической последовательностью и риторическим построением текста, а также с его целью в общем контексте литургии и литургического действия дня. В частности, можно выделить

[1] См. также: Romoli 2009.

[2] О Священном Писании в средневековой экзегезе см.: De Lubac 1959–1964.

некоторые постоянные признаки: с одной стороны, библейские цитаты употреблялись и воспринимались как тематические и литургические ключи, а с другой стороны, они выполняли дидактическую и прагматическую роль.

1. Тематические и литургические ключи

1.1. Тематический ключ

Цитата, помещенная чаще всего в начальной части текста, знаменует собой тему, которой посвящена проповедь. Семантику этой цитаты подтверждают библейские ссылки, появляющиеся в других разделах текста. Таким образом, вся проповедь иерархически построена вокруг одной центральной цитаты и вокруг зависящих от нее остальных библейских ссылок. Поэтому тематический ключ является центральной и важнейшей цитатой гомилетической речи.

1.2. Литургический ключ

Среди библейских цитат, присутствующих в проповеди, по крайней мере, одна извлекается из литургических чтений дня чтения самой проповеди и позволяет отнести ее к этой литургии: это оказалось возможным показать на примере *Поучения в неделю сыропустную* Киевского митрополита Никифора I, исходя из того, что прямая связь текста с литургическим действием дня здесь выделена специально (Romoli 2009: 52–60). По аналогии с терминологией, употребляемой в анализе проповедей западного средневековья, уместным будет назвать эту цитату «литургической темой проповеди». В отличие от «библейского тематического ключа» литургическая тема не обладает устойчивым местом в структуре текста. Бывают случаи, когда тематический ключ и литургическая

тема совпадают[3]. Однако есть также примеры, когда литургическая тема соотносится с разными литургиями[4].

2. Дидактическая и прагматическая функции библейских цитат

Все присутствующие в проповеди цитаты содержат в себе какой-то определенный, явный или скрытый, дидактический и нравоучительный смысл, суть которого проповедник старается объяснить и актуализировать. Проповедник цитирует Священное Писание и объясняет значение цитированных им слов с целью побудить слушателей к действию. Во время чтения проповеди древний текст Писания вписывается в конкретный исторический контекст и вновь становится актуальным. Для того чтобы актуализировать этот дидактический и нравоучительный смысл, чтобы текст Писания мог оказать свое воздействие на слушателей, в гомилетике используется целый ряд риторических приемов. Посредством таких приемов проповедник старается изменить поведение верующих, побуждая их к покаянию и к добрым делам. Вот почему проповедь является речью с прагматическими намерениями (*perlocutive act* в терминологии современной лингвистики), где библейские цитаты имеют прагматическую функцию[5].

---

[3] См. ниже: *Слово преподобного отца нашего Серапиона*.

[4] См. ниже: *Слово святого преподобного Серапиона*.

[5] О прагматической лингвистике см.: Austin 1962; Dijk, van 1977; Leech 1983; о связи между прагматической лингвистикой и риторикой см.: Venier 2008; о прагматической функции риторики в христианских проповедях западного средневековья см.: Preacher, Sermon and Audience 2002 (в частности, статью Kienzle 2002 в этом сборнике); о той же функции риторики в византийской литературе см: Preacher and Audience 1998; Rhetoric in Byzantium 2003 (в частности, статьи Jeffreys 2003 и Mullett 2003 в этом сборнике); а в литературе православной Славии см.: Brogi Bercoff 1999; Garzaniti 1998; Гардзанити 2007, 2014; Hannick 1993; Lunde 2001; Маслов 2005–2006; Franklin 1991; Зееманн 1993.

3. Анализ источников

Итак, в древнерусских проповедях библейским цитатам присуща семантическая функция, которая проявляется на описанных выше уровнях. Это можно проиллюстрировать отдельными примерами, рассматривая *Поучение в неделю сыропустную* митрополита Никифора I[6] , а также первое и третье Слово владимирского епископа Серапиона — *Слово преподобного отца нашего Серапиона* и *Слово святого преподобного Серапиона*[7].

По своей структуре эти тексты, соответствующие модели христианских проповедей, а в более общем плане, классическим речам эпидейктического жанра, разделяются на три части. Первая из них — *exordium*, включающая в себя *salutatio populi* и *introductio thematis,* выполняет функцию *preparare*. Центральная часть состоит из *expositio*, *tractatio thematis* и *admonitio* и выполняет функцию *docere*. Последняя часть — *conclusio*, на которую возложена функция *commovere*[8].

Поучение Никифора и первое *Слово* Серапиона строго следуют этой трехступенчатой модели, тогда как третье *Слово* того же Серапиона характеризуется отсутствием последней части и делегированием ее функции предыдущей части, так что в этом тексте *admonitio* выполняет функцию и *docere,* и *commovere*.

3.1. Поучение в неделю сыропустную

В *Поучении* Никифора «библейский тематический ключ» проповеди помещен в первой части центрального раздела текста — в *expositio*. Цитата, извлеченная из Псалтыри

[6] Текст *Поучения* Никифора анализируется по изданию С.М. Полянского (Творения митрополита Никифора 2006: 185–196).

[7] Тексты первого и третьего *Слов* Серапиона анализируются по изданию Е.В. Петухова (Петухов 1888: 1–4, 7–10).

[8] См.: Lausberg 1998: 112–208; Lanham 1968: 112–113; Leeman 1974: 24–26, 535; Valente Bacci 1993: 326–327.

(Пс. 94:1–2; 6–7), гласит: «Приидѣте, возрадуемся Господеви, воскликнемъ Богу Спасу нашему, предваримъ лице его исповѣданиемъ, и восплачемся пред Господем, сотворшемъ насъ, яко Той есть Богъ наш, и мы людие паствы его, и овца руку его» (Творения 2006: 186). Эта цитата обозначает христианский парадокс неотделимости радости от страдания как центральную тему проповеди. Чтением из Псалтыри обусловлены все остальные цитаты, размещенные в других частях текста, так что вся речь строится вокруг противопоставления (*antithesis*)[9] пасхальной радости великопостному покаянию, заявляя тем самым о необходимости земного страдания для достижения вечной жизни.

Для того чтобы обновить дидактический и нравоучительный смысл цитаты из Псалтыри и вновь сделать ее действенной, Никифор излагает целый ряд аргументов. Во второй части центрального раздела текста он, прежде всего, подчеркивает неизбежность лишений и поста с помощью риторической фигуры *sententia*: «Никто же да не мнитъ без болѣзни очистити грѣхы, и без посту омыти скверны» (Творения 2006: 186). Затем он упрекает слушателей в грехах, задавая ряд риторических вопросов (*percontatio*): «Паки ли осквернился грехи? Паки ли омазася? Паки ли огниша ти струпы злобы?» (Там же). Наконец, проповедник прямо призывает слушателей покаяться, используя фигуру *proclees*: «Прослезися, горко восплачися, воздохни, всяку потерпи страду на земли — легание, бдѣние, неядение, крѣпки молитвы покажи, пѣние, милостыню к нищимъ, отдаждь должником долгы» (Там же: 186–187).

С целью расположить слушателей к покаянию Никифор цитирует также и Евангелие от Матфея (Мф. 6:14–15), а именно: «Аще бо — рече — оставите человѣкомъ прегрѣшения ихъ, оставитъ и вамъ Отьцъ вашь небесьныи; аще ли не оставите человѣкомъ прегрѣшения ихъ, ни отьцъ вашь небесьныи оставитъ вамъ прегрѣшении вашихъ» (Там же: 187). Этой цитатой он пытается побудить верующих к действию, обещая им на-

[9] Значение каждой риторической фигуры описывается в Lausberg 1998 и Lanham 1968.

граду за покаяние и наказание за непослушание, и использует для этого риторическую фигуру *antisagoge*.

Помимо прагматической функции, отрывок из Евангелия от Матфея несет в себе и определенную литургическую отсылку. Как указывают и *Остромирово Евангелие,* и *Студийский типикон*, цитата из Евангелия от Матфея, а вместе с ней цитаты из Псалтыри (Пс. 75:2) и Послания к Римлянам (Рим. 13:11–14), которые также помещены во второй части центрального раздела текста, взяты из перикоп, входящих в состав литургии сыропустного воскресенья (Пентковский 2001: 238–239; Garzaniti 2001: 487). Именно этими цитатами, за которыми закреплена роль литургической темы проповеди, устанавливается формальная связь текста с литургическим действием дня.

3.2. Слово преподобного отца нашего Серапиона

Что касается *Слова преподобного отца нашего Серапиона* (т.е. первого *Слова* владимирского епископа), то в нем «библейский тематический ключ» помещен в начальном разделе текста, в *exordium*, и состоит из двух евангельских цитат, первая из которых извлечена из Евангелия от Луки (Лк. 21:25), а вторая из Евангелия от Матфея (Мф. 24:7). Эти цитаты, которые Серапион соединяет вместе, в тексте его проповеди выглядят следующим образом: «Слышасте, братье, самого Господа глаголяща въ Евангелии: И въ послѣдняя лѣта будет знаменья въ солнци и в лунѣ и въ звѣздахъ, и труси по мѣстомъ и глади» (Петухов 1888: 1). Цитируя эти слова, проповедник кладет в основу своей речи тему второго пришествия, с которой связываются все другие библейские ссылки, присутствующие в тексте, и, следовательно, все остальные части речи.

В центральном разделе проповеди Серапион объясняет значение приведенных им библейских слов и развивает их дидактический и нравоучительный смысл, устанавливая причинно-следственную связь между небесными явлениями, землетрясениями и голодом, с одной стороны, и грехами слушателей — с другой. Он рассерженно замечает: «Земля, от зачала

утвержена и неподвижима, повелѣньемь божиимь нынѣ движеться, грѣхы нашими колѣблется, безаконья нашего носити не можеть» (Петухов 1888: 1); и далее продолжает: «Се уже наказаеть ны Богъ знаменьи, земли трясеньемь его повелѣньемь; не глаголеть усты но дѣлы наказаеть; всѣмъ казнивъ ны Богъ не отьведеть злаго обычая» (Там же: 2).

Для того чтобы убедить нераскаявшихся слушателей в необходимости покаяния, проповедник выясняет непосредственную связь, существующую между всеми происшедшими несчастьями и Вторым пришествием Господа на землю. Говоря об этом, он предупреждает присутствующих посредством риторической фигуры *diabole*: «Егда бо придеть судитъ вселенѣи и въздати комуждо по дѣломъ его, тогда истяжеть от васъ» (Петухов 1888: 3–4)[10]. Для побуждения слушателей к действию Серапион сначала прямо обвиняет их в непослушании, используя риторическую фигуру *categoria*: «Не послушахомь Еуаггелья, не послушахомъ апостола, не послушахомъ пророкъ, не послушахомъ свѣтилъ великихъ, рку: Василья и Григорья Богословца, Иоана Златоуста, инѣхъ святитель святыхъ… и тѣ учаще ны беспрестани; а мы едина безаконья держимся» (Там же: 1–2). Затем следует угроза слушателям, облеченная в форму риторической фигуры *protrope*: «Ныне же, братье… припадаемъ Господеви своему исповѣдающесь, да не внидем в болши гнѣвъ господень, не наведемъ на ся казни болша первое» (Там же: 2). Наконец, прибегая к той же самой фигуре (*protrope*), проповедник обещает своим слушателям вечную жизнь, если они исправятся и вступят на праведный путь: «Аще отступимъ скверныхъ и немилостивыхъ судовъ, аще премѣнимься кровавого рѣзоимьства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣиства, отлучающа от Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотониныхъ; аще сихъ премѣнимся, добрѣ ведѣ, яко благая приимуть ны не токмо в сии вѣкъ, в будущии» (Там же: 2–3).

Помимо «библейского тематического ключа», цитата из Евангелия от Луки также выполняет роль литургической темы

[10] См. Мф. 16:27.

речи, так что в данном случае семантическая и литургическая функции библейского элемента совпадают. Наличие этой цитаты позволяет, таким образом, установить литургическое предназначение проповеди даже при отсутствии непосредственных на него указаний. Как следует из указаний *Остромирова Евангелия*, здесь мы имеем дело с отрывком из литургии мясопустной субботы (Garzaniti 2001: 487), к которой, следовательно, и нужно отнести всю речь.

3.3. Слово святого преподобного Серапиона

В *Слове святого преподобного Серапиона* (в третьем его *Слове*) цитата, выполняющая функцию «библейского тематического ключа», помещена в центральном разделе текста, в *expositio*. Она извлечена из Псалтыри (Пс. 2:12) и звучит так: «Въскорѣ възгорися ярость его на ны» (Петухов 1888: 8). Этой библейской отсылкой, с которой соотносятся все остальные цитаты, присутствующие в других разделах текста, проповедник определяет тему, вокруг которой построена речь, устанавливая тем самым причинно-следственные отношения между грехами, совершенными слушателями, и наказаниями, наложенными на них Богом.

Семантику цитаты, извлеченной из Псалтыри, Серапион объясняет и развивает в том же разделе текста (*expositio*). Ему предшествует раздел *exordium*, в котором проповедник хвалит милосердие Бога и при этом упрекает присутствующих за их равнодушие к Божьим призывам, используя риторическую фигуру *percontatio* (т.е. ряд обвинительных вопросов): «Почюдимъ, братье, человѣколюбье Бога нашего. Како ны приводить к себе? Кыми ли словесы не наказеть ны? Кыми ли запрѣщении не запрѣти нам? Мы же никакоже к нему обратихомся» (Петухов 1888: 7). В *expositio* он обвиняет слушателей посредством риторической фигуры *categoria*, ссылаясь на бедствия, вызванные нарушением заповедей Бога: «Видѣвъ наша безаконья умножившася, видѣвъ ны заповѣди его отвергъша, много знамении показавъ, много страха пущаше, много рабы своими учаше, и ничим же унше показахомься. Тогда наведе

на ны языкъ немилостивъ, языкъ лютъ … двигнухомь бо на ся ярость Бога нашего» (Там же: 8). Из всего этого явствует, что каждый виновен в непослушании не только перед Богом, но и перед ближними своими, в земном страдании всех, так как страдания (в частности, татаро-монгольское нашествие) являются наказанием Божьим, следствием гнева Бога за проступки слушателей.

Дидактический и нравоучительный смысл библейского элемента проповедник разъясняет во второй части центрального раздела текста, в *tractatio thematis*. Сначала он делает акцент на зависимости земных несчастий от грехов присутствующих, окончательно осуждая их предосудительное поведение (*categoria*): «Не бысть казни, кая бы преминула нас; и нынѣ беспрестании казними есмы; не обратихомся к Господу, не покаяхомся о безаконии наших, не оступихомь злыхъ обычаи наших, не оцѣстихомся калу грѣховнаго» (Петухов 1888: 8); затем, используя риторическую фигуру *diaeresis*, перечисляет грехи слушателей, чтобы они могли убедиться в своей неправоте и виновности: «завѣсть умножилась, злоба преможе ны, величанье възнесе умъ нашь, ненависть на другы вселися въ сердца наша, несытовьство имѣнье поработи ны…» (Петухов 1888: 9).

С целью убедить каждого в необходимости покаяния, стремясь побудить всех к добрым делам, Серапион пользуется рядом аргументов и риторических приемов. В *tractatio thematis* он показывает опасность несостоявшегося исправления, сурово предупреждая слушателей о том, что страдание и бедствия на земле предвещают вечное проклятие. Для этого служит риторическая фигура *paraenesis*; именно эту идею содержат цитаты из *Послания к Ефесянам* (Еф. 5:11) и из *Первого послания к Коринфянам* (1Кор. 6:9–10), которые в тексте проповеди соединены вместе: «Братье, не прикасаитеся дѣлехъ злыхъ и темныхъ, ибо лихоимци грабители со идолослужители осудяться» (Петухов 1888: 9–10). С той же целью в последней части речи (*admonitio-conclusio*) Серапион непосредственно побуждает верующих к исправлению, вспоминая ряд библейских заповедей посредством риторической фигуры *testamentum*: «Помяните честно написано

въ божественыхъ книгахъ, еже самого Владыкы нашего болшая заповѣдь, еже любити другъ друга[11], еже милость любити ко всякому человѣку[12], еже любити ближняго своего аки себе[13], еже тѣло чисто зблюсти, а не осквернено будеть блюдом[14] … еже не высокомыслити, ни вздати зла противу злу ничего же[15]» (Петухов 1888: 10).

Последний аргумент, используемый проповедником, содержится в изречении из Евангелия от Матфея (Мф. 7:2)[16]: «В ню же бо — рече — мѣру мѣрите, отмѣрит вы ся» (Петухов 1888: 10). Этой цитатой и риторической фигурой *epiphonema* Серапион завершает свою речь, подвигая слушателей к примирению с ближними своими, и, таким образом, к совершению первого шага к примирению с Богом: если многочисленные пороки и грехи человеческие, вызвавшие гнев Божий, причинили бедствия и страдания на земле, предвосхищающие вечное проклятие, то за раскаяние, покаяние и состоявшееся исправление присутствующие получат земной покой и вечную жизнь.

Что же касается литургического предназначения проповеди, то здесь надо обратить внимание на то, что почти все евангельские цитаты, помещенные в последней части речи (*admonitio-conclusio*), указывают на разные литургические праздники (Garzaniti 2001: 485–487). Опираясь на тот факт, что все указанные праздники (как, например, суббота всех святых или суббота сыропустная) принадлежат второму литургическому циклу, нам кажется допустимым предположение о том, что третье *Слово* Серапиона было специально предназначено для литургического чтения по случаю не единственного праздника, а разных праздников в течение второго литургического цикла (Romoli 2009: 206–207).

---

[11] См. Ин. 13:34; 15:17.
[12] См. Лк. 6:36; Еф. 4:32.
[13] См. Лев. 19:18.
[14] См. 1Фес. 4:4–5.
[15] См. Рим. 12:17; 1Фес. 5:15; 1Пет. 3:9.
[16] Ср. также Мк. 4:24.

Заключение

Как было показано выше, в проповедях средневековой Руси семантическая функция библейского элемента проявляется на разных смысловых уровнях. Подтверждая обоснованность теории, сформулированной Р. Пиккио, полученные результаты, кроме всего прочего, побуждают к изучению всех возможных уровней, посредством которых выражается семантическая функция библейских цитат и в рамках иных литературных форм древнерусской книжности[17].

Источники

Пентковский 2001 — *Пентковский А.М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.

Петухов 1888 — *Петухов Е.В.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.

Творения… 2006 — Творения митрополита Никифора / Сост. С.М. Полянский. М., 2006.

Литература

Гардзанити 2007 — *Гардзанити М.* Библейские цитаты в литературе Slavia Orthodoxa // ТОДРЛ. СПб., 2007. Кн. LVIII. С. 28–40.

Гардзанити 2014 — *Гардзанити М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М., 2014.

Зееманн 1993 — *Зееманн К.Д.* Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // ТОДРЛ. СПб., 1993. Кн. XLVIII. С. 105–120.

[17] О функциях, выполняемых библейскими цитатами в *Поучении к духовному чаду* Георгия Зарубского, а в более общем плане в поучениях старцев к своим духовным сыновьям, см. Romoli 2006.

Маслов 2005–2006 — *Маслов Б.Р.* «Зряще мя безгласна...». Заметки о риторике и прагматике древнерусских покаянных стихов // Zeitschrift für Slavische Philologie. Heidelberg 2005–2006. Bd. LXIV/1. S. 1–32.

Austin 1962 — *Austin J.L.* How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford, 1962.

Brogi Bercoff 1999 — *Brogi Bercoff G.* Plurilinguismo, retorica e teoria della comunicazione nell'area slava orientale (XVII secolo) // Plurilinguismo letterario in Ucraina, Polonia e Russia tra XVI e XVII secolo / Eds. M. Ciccarini, K. Żaboklicki. Warszawa; Roma, 1999. P. 117–134.

Daniil 1991 — *Daniil egumeno*. Itinerario in Terra Santa / Ed. M. Garzaniti. Roma, 1991.

De Lubac 1959–1964 — *De Lubac H.* L'exégèse médiévale. Le quatre sens de l'écriture, Paris 1959–1964. Vol. 1–4.

Dijk, van 1977 — *Dijk van T.A.* Text and Context. Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse. London, 1977.

Franklin 1991 — *Franklin S.* Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'. Harvard, 1991 ("Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translation Series", 5).

Garzaniti 1998 — *Garzaniti M.* L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra Scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva // Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 agosto — 3 settembre 1998) / Ed. F. Esvan. Napoli, 1998. P. 87–129.

Garzaniti 2009 — *Garzaniti M.* Bible and Liturgy in Church Slavonic Literature. A New Perspective for Research in Medieval Slavonic Studies // Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research. Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche / Eds. J.A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto. Paris, 2009. P. 127–148.

Garzaniti 2001 — *Garzaniti M.* Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln; Weimar; Wien, 2001.

Hannick 1993 — *Hannick Ch.* Byzantinische Rhetorik in der Lobrede des Grigorij Camblak auf Evtimij von Tŭrnovo // Anzeiger für Slavische Philologie. Wiesbaden, 1993. Bd. XXII/1. S. 81–85.

Jeffreys 2003 — *Jeffreys M.* “Rhetorical” texts // Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001 / Ed. E. Jeffreys. Aldershot, 2003. P. 87–100.

Kienzle 2002 — *Kienzle B.M.* Medieval Sermons and their Performance: Theory and Record // Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages / Ed. C. Muessig. Leiden; Boston; Köln, 2002. P. 89–124.

Lanham 1968 — *Lanham R.A.* A Handlist of Rhetorical Terms. Berkeley; Los Angeles, 1968.

Lausberg 1998 — *Lausberg H.* Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation of Literary Study. Leiden; Boston; Köln, 1998 (*оригинальное издание*: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 2 Bd., München, 1960).

Leech 1983 — *Leech G.* Principles of Pragmatics. London; NY, 1983.

Leeman 1974 — *Leeman A.D.* Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini. Bologna, 1974. (*Оригинальное издание*: Orationis Ratio. The Stylistic Theories and Practice of the Roman Orators, Historians and Philosophers. Amsterdam, 1963).

Lunde 1991 — *Lunde I.* Dialogue and the Rhetoric of Authority in Medieval Preaching // Dialogue and Rhetoric. Communication Strategies in Russian Text and Theory / Ed. I. Lunde. Bergen, 1991. P. 84–101.

Lunde 2001 — *Lunde I.* Verbal Celebrations. Kirill of Turov’s Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources.Wiesbaden, 2001.

Mullett 2003 — *Mullett M.* Rhetoric, theory and the imperative of performance: Byzantium and now // Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001 / Ed. E. Jeffreys. Aldershot, 2003. P. 151–170.

Picchio 1977 — *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of “Slavia Orthodoxa” // Slavica Hierosolymitana. Jerusalem, 1977. Vol. I. P. 1–31.

Preacher and Audience 1998 — Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Eds. M.B. Cunningham, P. Allen. Leiden; Boston; Köln. 1998.

Preacher, Sermon and Audience 2002 — Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages / Ed. C. Muessig. Leiden; Boston; Köln, 2002.

Rhetoric in Byzantium 2003 — Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001 / Ed. E. Jeffreys. Aldershot, 2003.

Romoli 2006 — *Romoli F.* Il Poučenie k duchovnomu čadu di Georgij Zarubskij e la letteratura di direzione spirituale // Russica Romana. Roma, 2006. Vol. XIII. P. 15–31.

Romoli 2009 — *Romoli F.* Predicatori nelle terre slavo-orientali. Retorica e strategie comunicative. Firenze, 2009.

Valente Bacci 1993 — *Valente Bacci A.M.* The Typology of medieval German Preaching // De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9–11 juillet 1992) / Eds. J. Hamesse, X. Hermand. Louvain-la-Neuve, 1993. P. 313–329.

Venier 2008 — *Venier F.* Il potere del discorso. Retorica e pragmatica linguistica. Roma, 2008.

III
РАЗДЕЛ

Н. Запольская

Христианизация языка: показатели идеосемантики слов

Введение

Христианизация славян заключалась в принятии ими явленных в Библии смыслов, на основе которых возникала коннективная структура[1] общего знания, общего опыта и общей памяти. Усвоение императивных для христианской культуры смыслов происходило в процессе богослужения, которое объединяло обряд, образ, текст и тем самым представляло новый тип когерентности. Созданный Константином и Мефодием для славянского богослужения общий славянский книжный язык (церковнославянский) проявлял христианизацию[2] прагматически — в христианской терминологии — и идеологически — в идеосемантике[3] слов и грамматических форм, передававшей литургически закрепленные смыслы. Показателями идеосемантики в текстах являлись как графико-орфографические средства: титла и дублетные буквы, так и грамматические средства: аномальные форманты и форманты, входившие в вариантные ряды, которые переосмыслялись книжниками как теологически мотивированные оппозиции. Средства выражения идеосемантики имели разный нормативный статус, поскольку были либо нормативным решением отдельного книжника, либо общепринятой

[1] О коннективных структурах культур и разных типах когерентности, являющихся принципами коннективных структур см.: Ассман 2004.

[2] О христианизации языка см.: Топоров 1995: 430-437.

[3] Об идеосемантике как семантическом комплексе, включающем идеологически мотивированные созвучия основного значения слов, форм, конструкций, а также симпатические и антагонистические связи слов и форм, см. : Абаев 1948.

нормой, а с течением времени либо оставались лишь фактом текста, либо получали кодификацию в метатексте. Заключенная в идеосемантике зависимость языка от теологии, а также выбор определенных средств для ее выражения могли получать обоснование в теологических и лингвистических комментариях, что делало идеосемантику «выговоренной». Однако обычно идеосемантика и ее показатели оставались «невыговоренными», что осложняет исследование этих идеологически отмеченных языковых единиц, поскольку, прежде чем изучать, их следует «вычитать» из текста. Внимание исследователей в большей мере привлекала «выговоренная» и «невыговоренная» идеосемантика глагольных форм церковнославянского языка и его семантического образца — греческого языка, поскольку грамматическая семантика этих форм способна передать действия и состояния Бога в трансцендентном и эмпирическом мире и действия и состояния человека в эмпирическом мире (см. например: Аверинцев 1997: 88-113; Успенский, Живов 1997; Успенский 2002: 238-247; Гаспаров 2003; Запольская 2013; Deiber 1992).

В данной статье представлен анализ «невыговоренной» и «выговоренной» идеосемантики нескольких грамматически маркированных слов, обозначавших в богослужебных текстах «субъектов» действия в трансцендентном и в эмпирическом мире.

1. «Невыговоренная» идеосемантика

Поэтика Библии может рассматриваться как «поэтика притчи», демонстрирующей «субъектов выбора и действия» (Аверинцев 1997: 94), поэтому именно в притчах прежде всего следует «вычитывать» слова, наделенные идеосемантикой. Среди таких слов особый интерес представляют слова с потенциальной грамматической выделенностью, т.е. слова, в парадигме которых представлены вариантные формы, оппозиция которых может получать теологическую отмеченность.

На протяжении всей истории церковнославянского языка русского извода имена существительные ж. (м.) рода с основой на парные по твердости // мягкости t' и непарные t, t' согласные обладали вариантностью книжных и некнижных форм в грамматических позициях **Р. ед. = Им. мн. = В. мн.** Уже для ранних памятников письменности исследователи констатировали употребление некнижной формы с флексией -ѣ наряду с книжной формой с флексией -ѧ(-а): «формы существительных с окончанием -ѣ входят в норму русского церковнославянского языка наряду с формами с окончанием -ѧ(-а), т.е. окончание –ѣ является допустимым вариантом, специфичным для русского извода церковнославянского языка» (Успенский 2002: 186). Традиционно отношения этих форм определялись исследователями как немотивированная вариативность, количественные параметры которой различались лишь в зависимости от функционального статуса текста: формы на -ѣ либо встречались «спорадически», либо «достаточно часто», либо «распределялись относительно равномерно» с формами на -ѧ(-а), причем распределение не было мотивировано «ни семантическими, ни стилистическими факторами» (Успенский 2002: 186). Однако устойчивое бытование в книжных текстах некнижных форм позволяет предположить, что книжники посредством некнижных форм снимали омонимию по числу и падежу (**Р. ед. = Им. мн. = В. мн.** и **Им. ед.**) или включали книжные и некнижные формы в функциональные, семантические и идеосемантические оппозиции.

Среди евангельских текстов XI–XII вв. большее количество именных форм с некнижной флексией -ѣ было отмечено в *Мстиславовом Евангелии*: «… -ѣ в падежных окончаниях вместо -ѧ: **птицѣ** в.мн. 34b, им.мн. 38a, 57c, 78d, **оу мытарьницѣ** 38b, **отъ вонѣ** 130b, **отъ землѣ** 211a, **овьцѣ** р.ед. 189b, им.мн., в.мн. 196 c… особенно часто в календарных заметках: **мч҃нцѣ** (много раз), **блоудницѣ** 171 b, **влч҃цѣ бц҃ѣ** 204d, **мариѣ магдалынѣ** 202a, **еуѳимиѣ** 168b, **пелагиѣ** 171b» (Дурново 2000: 403). В *Притчах Христовых* из приведенных примеров были представлены два слова **птица** и

овьца, использованные в метафорическом контексте притч в переносном значении.

Слово **птица** употреблено в двух тематически связанных между собой притчах, повествующих о распространении и укреплении земной Церкви: в *Притче о сеятеле* и в *Притче о горчичном зерне*. В обеих притчах это слово находится в грамматической позиции **Им. мн.**, но получает разные флексии: некнижную флексию -ѣ и книжную флексию -**а**.

Форма **птицѣ** читается в *Притче о сеятеле*, содержащейся в хронологически последовательных чтениях из трех Евангелий (Мф. XIII: 3-4 — чтение на пятницу 4 недели по Пятидесятнице, Мк. IV: 3-4 — чтение на пятницу 12 недели по Пятидесятнице, Лк.VIII: 5 — чтение на 4 воскресенье Нового лета) [4]:

Мстиславово Евангелие		
въ пѧ(т) ·д҃· не (д). єѵа(г). отъ мт(ѳ) (Мф. XIII: 3-4)	**въ пѧ(т) ·в҃і· не(д). єѵа(г). ѿ марк**: (Мк. IV: 3- 4)	**не(д). ·д҃· єѵа(г). ѿ лоук**: (Лк.VIII: 5)
се изиде сѣꙗи да сѣють. и сѣющоуомѫ ово паде при поути. и придоша птицѣ нб҃сьныꙗ и позобаша ѥ... (38а)	**се изиде сѣꙗи сѣꙗтъ и бысть сѣющѫомѫ. ово паде на поути и придоша птицѣ и позобаша ѥ ...** (57в)	**изиде сѣꙗи сѣꙗтъ сѣмене своѥго. и ѥгда сѣꙗаше ово паде при поути и попьрано бысть. и птицѣ нб҃сьныꙗ позобаша ѥ...** (78г)

Представленное в тематически тождественных литургических отрывках единообразие грамматического оформления слова **птица** посредством некнижной флексии -ѣ могло быть мотивировано идеосемантикой этого слова. В *Притче о сеятеле* «сеющий» — это Христос, «семя» — слово учения веры, а «птицы» — это дьявол (**диꙗволъ, неприꙗзнь, сотона**), похищающий посеянное в душе того, кто не способен

[4] Здесь и далее текст *Мстиславова Евангелия* цитируется по : Апракос Мстислава 1983.

опустить в глубину своего сердца слово учения, а только держит его на поверхности, т.е. только выслушивает. Именно такое толкование, сопровождающее притчу во всех трех Евангелиях, дает сам Христос, увещевая учеников не отчаиваться от того, что спасающихся меньше, чем погибающих, поскольку меньше тех, в ком вера укоренилась. Соответственно, фактом богослужебной практики и, как следствие, фактом общей «церковной памяти» являлись не только сама *Притча о сеятеле*, но и ее толкование, констатирующее идеосемантику ключевых слов, в том числе слова **птица.** Различалась лишь соотнесенность притчи и толкования в пространстве чтений в зависимости от функционального статуса службы: чтение на воскресенье включало в свой состав и притчу, и толкование, а чтения на будние дни представляли притчу и толкование раздельно, в пятницу и в понедельник. Маркированная форма **птицѣ,** указывающая на идеосемантику слова, могла либо выбираться книжником каждый раз при написании чтения, содержащего *Притчу о сеятеле*, либо быть результатом гармонизации синоптических чтений [5]. При этом направление процесса гармонизации параллельных евангельских мест задавалось, скорее всего, не хронологической последовательностью, а структурно-функциональным статусом чтений, отражающим функциональный статус служб: чтение на воскресенье из Евангелия от Луки, содержащее притчу и толкование, влияло на восприятие чтений на будние дни из Евангелий от Матфея и Марка. Именно влиянием стиха из Евангелия от Луки, возможно, объясняется введение в стих из Евангелия от Матфея избыточного для него, как и для стиха из Евангелия от Марка, слова **нб҃сьныꙗ**: **птицѣ нб҃сьныꙗ** (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ) → **птицѣ <u>нб҃сьныꙗ</u>** (τὰ πετεινὰ):

[5] О гармонизации синоптических чтений на уровне лексики см.: Темчин 1998: 210-212.

Мстиславово Евангелие		
не(д). ·д҃· єѵа(г). ѿ лоук: (Л.VIII 5, 12)	въ пѧ(т) ·д҃· не (д). єѵа(г). отъ мт(ѳ) (Мт. XIII: 3-4)	въ пѧ(т) ·в҃і· не(д). єѵа(г). ѿ марк: (M. IV: 3- 4)
изиде сѣꙗи сѣꙗтъ сѣмене своѥго. и ѥгда сѣꙗаше ово паде при поути и попьрано бысть. и птицѣ нб҃сьныꙗ позобаша ѥ… (78г) ↑ …сѣмѧ ѥсть слово божиѥ. а иже при поути соуть слышащии слово. потомь же придеть диꙗволъ и възьметь слово отъ срд҃ць ихъ … (78 г, 79а)	се изиде сѣꙗи да сѣѥть. и сѣющоуоумѫ ово паде при поути. и придоша птицѣ нб҃сьныꙗ и позобаша ѥ… (38а)	се изиде сѣꙗи сѣꙗтъ и бысть сѣющѫоумѫ. ово паде на поути и придоша птицѣ и позобаша ѥ … (57в)
	↑ въ поне(д) ·є҃· не(д). єѵа(г). ѡ(т) мат(ѳ) (Мт. XIII: 19)	↑ въ поне(д). ·г҃і· не(д). єѵа(г). ѿ марк (M. IV: 14-15)
	вьсь иже слышить слово цѣсарьства и не разоумѣваѥть. приходить неприꙗзнь и въсхыщаѥть сѣꙗноѥ въ срд҃ци ѥго. се ѥсть сѣꙗноѥ при пѫти (39б)	сѣꙗи слово сѣѥть. сии соуть на поути иде сѣѥть сѧ слово. и ѥгда оуслышать абиѥ. придеть сотона и въсхытить слово въсѣꙗноѥ въ срд҃цихъ ихъ (58в)

Слово **птица** наделялось идеосемантикой и в *Притче о горчичном зерне*, являющейся своеобразным продолжением *Притчи о сеятеле*: если в *Притче о сеятеле* говорится, что немногие, только истинно верующие, спасутся, то в *Притче о горчичном зерне* уточняется, что в этой малой части людей

сокрыта великая сила, которая и приведет к распространению учения веры. Однако в *Притче о горчичном зерне* слово **птица** употреблено с противоположным идеосемантическим знаком. В *Толковом Евангелии Феофилакта Болгарского*, с которым сверял свой текст писец Мстиславова Евангелия[6], это слово получало два толкования: Царство Небесное, уподобленное горчичному зерну, - это учение веры, проникающее в души людей через проповедь, а «птицы» - это люди, желающие постичь его, т.е. «парить к горнему»; «ветви древа», возросшего из зерна, т.е. из проповеди, - это праведники, а «птицы» - это ангелы, радующиеся им (Феофилакт Болгарский 2018).

Притча о горчичном зерне, как и *Притча о сеятеле*, содержится в чтениях из трех Евангелий: Мф. 13: 31-32 — чтение на среду 5 недели по Пятидесятнице, Мк. 4: 30-32 — чтение на вторник 13 недели по Пятидесятнице, Лк. 13:18-19 — чтение на субботу 12 недели Нового лета; однако только в чтении из Евангелия от Луки слово **птица** употреблено в форме **Им. мн.**, причем с книжной флексией — **а: оуподоби сѧ цр҃ьство нб҃сьнок зьрноу горѫшьноу. кже приимъ чл҃вкъ въвьрже въ оградъ свои. и въздрасте и бывъ дрѣво велико и птица небесьныꙗ въселиша сѧ въ вѣтви кго** (99б).

В перспективе тематической связанности притч оппозиция флексий **-ѣ** // **-а** оказывается формальным показателем контекстуально обусловленной «антагонистической» идеосемантики слова **птица**, т.е. показателем теологически противопоставленных переносных значений «дьявол // «ангелы», «праведники»:

Мстиславово Евангелие	
не(д). ·д҃· еѵа(г). ѿ лоук: (Лк.VIII:5)	соѵ (б) ·вг҃· еѵа(г). ѿ лоук (Лк. XIII:19)
и кгда сѣꙗаше ово паде при поути и попьрано бысть. и птицѣ нб҃сьныꙗ позобаша к… (78г)	и бывъ дрѣво велико и птица небесьныꙗ въселиша сѧ въ вѣтви кго (99б)

[6] О влиянии *Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского* на текст *Мстиславова Евангелия* см.: Невоструев 1997: 81, 314, 320.

Вероятным свидетельством того, что книжники на протяжении всей истории церковнославянской книжности пытались формальными средствами выразить идеосемантику, является характер написания слова **птица** еще в одном авторитетном тексте — в *Острожской Библии* (1580)[7]: в *Притче о сеятеле* во всех трех Евангелиях представлено написание **птицѧ**, а в *Притче о горчичном зерне* дается написание **птица**:

Острожская Библия	
Л.VIII 5	Л. XIII 19
... ѻ҆во паде при пꙋти̑, и҆ попрано бысть, и҆ птицѧ нб҃ныа позобаша є҆̀	**... и҆ бысть дре́во ве́лїе, и҆ птица нб҃ныа въселишасѧ в҆ ве́твїе є҆го**
Мф. XIII: 3-4	
ѻ҆́ва падо́шѧ при пꙋти̑, и҆ прїидо́шѧ птицѧ и҆ позобашѧ ѧ҆̀	
Мк. IV: 3- 4	
... ѻ҆во паде на пꙋти̑, и҆ прїидо́ша птицѧ и҆ позобашѧ є҆̀	

Таким образом, если в *Мстиславовом Евангелии*, древнейшем восточнославянском полном апракосе, показателем «антагонистической» идеосемантики слова **птица** являлась дифференциация грамматических показателей — формантов **-ѣ** // **-а**, то в *Острожской Библии*, первой полной восточнославянской печатной Библии, таким показателем являлась дифференциация графико-орфографических средств — дублетных букв **-ѧ** // **-а**.

Слово **овьца** представлено в единственной притче из Евангелия от Иоанна, в *Притче о добром пастыре*, в которой

[7] Текст *Острожской Библии* цитируется по: Острожская Библия 1580/1988.

Христос говорит о самом себе и о тех, кто следует ему. Несколько раз употребляясь в грамматических позициях **Им. мн**. и **В. мн**., это слово, в отличие от слова **птица**, получает в повторяющихся литургических отрывках разные флексии. Форма **овьца** читается в чтении на четверг 5 недели по Пасхе, а в чтении на память святых равноапостольных царя Константина и матери его царицы Елены (21 мая) употреблена форма **овьцѣ** [8]:

Мстиславово Евангелие	
въ че(т) ·е· недѣлѧ. еуа(г). отъ ї҃ѡана (И. X 2-4)	памѧ(т). ст҃го. бл҃говѣрнаа(г). цсрѧ костѧнтина. и мт҃ре ѥго. елены (И. X 2-4)
... а въходѧи двьрьми пастырь ѥсть овьцамъ. семоу вратарь отъверзаѥть. и овьца гласъ ѥго слышать. и своѩ овьца глашаѥть по имени. и изгонить ѩ. и ѥгда своѩ овьца ижденеть. прѣдъ ними ходить и овьца по нѥмь идоуть. ѩко вѣдѧть гласъ ѥго... (17в-17г)	... а въходѧи двьрьми пастоухъ ѥсть овьцамъ. семоу двьрьникъ отъверзаѥть. и овьцѣ гласа ѥго послоушають. и своѣ овьцѣ зоветь по имени и изгонить ѩ. и ѥгда своѩ овьцѣ ижденеть. прѣдъ ними ходить и овьцѣ по нѥмь идоуть. и ѩко вѣдѧть гласъ ѥго (196 г)

Вслед за Давидом, говорившем об «овцах руки Его» (Пс. 94:7), Христос называл «овцами» Богоизбранный народ, Ветхозаветную Церковь, а «пастырем» того, кто принимает на себя попечение о народе Божием, свидетельствуя согласно Священному Писанию, поскольку оно приводит к Богопознанию. В Евангелии от Иоанна *Притча о добром пастыре* сопровождается развернутыми толкованиями самого Христа, которые в литургических чтениях даны фрагментарно с целью актуализации в каждом чтении конкретного смысла. В чтении на четверг 5 недели по Пасхе толкование построено на слове «дверь», обозначающем самого Христа и тем самым позволяющем понять, что никто не войдет в Царство Небесное, как только через Христа,

[8] О различиях чтений на уровне текста и языка см. Невоструев 1997: 277–278.

через веру в него. В чтении на память царя Константина и матери его царицы Елены, которые проявили особое усердие в деле распространения христианства, ключевым оказывается слово «овцы», которое получает в толковании определение «мои» вместо определения «свои», данного в притче, тем самым Христос обращает особое внимание на тех, кто истинно уверовал в Него как в Сына Бога, единосущного Богу Отцу. При этом в толковании, в отличие от самой притчи, употреблена форма **овьца**, т.е. форма с книжной флексией **-а**.

В перспективе теологической интерпретации различие флексий **-ѣ** и **-а**, оказывается формальным показателем границы притчи и толкования, а также показателем контекстуально обусловленной идеосемантики слова **овьца**, т.е соотношение форм указывает на соотношение Ветхозаветной Церкви и Церкви Новозаветной:

Мстиславово Евангелие	
въ че(т) ·е· недѣлѧ. еуа(г). отъ ї҃ѡана (И. X 2-4, 7-9)	памѧ(т). ст҃го. бл҃говѣрнаа(г). цсрѧ костѧнтина. и мт҃ре ѥго. елены (И. X 2-4, 27-30)
… а въходѧи двьрьми пастырь ѥсть овьцамъ. семоу вратарь отъверзаѥть. и <u>овьца</u> гласъ ѥго слышать. и своѩ <u>овьца</u> глашаѥть по имени. и изгонить ѩ. и ѥгда своѩ <u>овьца</u> ижденеть. прѣдъ ними ходить и <u>овьца</u> по нѥмь идоуть. ѩко вѣдѧть гласъ ѥго… ↑ … азъ ѥсмь <u>двьрь</u> овьцамъ. все ѥлико ихъ приде прѣже мене татиѥ соуть и разбоиници. нъ не послоушаша ихъ <u>овьца</u>. азъ ѥсмь двьрь. мною аще кто вънидеть спс҃ет сѧ. и вънидеть и изидеть. и пажить обрѧщеть (17в-17г)	… а въходѧи двьрьми пастоухъ ѥсть овьцамъ. семоу двьрьникъ отъверзаѥть. и <u>овьцѣ</u> гласа ѥго послоушають. и своѣ <u>овьцѣ</u> зоветь по имени и изгонить ѩ. и ѥгда своѩ <u>овьцѣ</u> ижденеть прѣдъ ними ходить и <u>овьцѣ</u> по нѥмь идоуть. и ѩко вѣдѧть гласъ ѥго… (196 г) ↑ <u>овьца моѩ</u> гласа моѥго слоушають. и азъ знаю ѩ и по мнѣ грѧдоуть и азъ животъ вѣчьныи дамь имъ. и не погыбнѹть въ вѣкы. и не разграбить ихъ никто же отъ роукы моѥѩ. оц҃ь мои иже дасть мнѣ болии всѣхъ ѥсть. и никто же не можеть ихъ въсхытити отъ роукы моѥѩ. азъ и оц҃ь ѥдино ѥсвѣ (196 г – 197а)

Соответственно, можно предположить, что формы **птицѣ** и **птица**, **овьцѣ** и **овьца** демонстрировали в притчах, содержавшихся в чтениях *Мстиславова Евангелия*, не свободную вариативность грамматических форм, а пример «имплицитного богословия», заданного контекстуально обусловленной идеосемантикой слов.

2. «Выговоренная» идеосемантика

Определенный гуманистической традицией, грамматический подход к церковнославянскому языку[9] в XVI–XVII вв. мотивировал появление и распространение грамматических сочинений, в которых графико-орфографические и грамматические показатели идеосемантики слов, концептуализирующих бытие Бога, получали кодификацию.

Так, во всех церковнославянских грамматиках XVII — начала XVIII в. предметом кодификации выступали грамматические параметры существительного **Слово**, обозначавшего Бога Сына. Идеосемантику **Слова** как имени Бога верующие раскрывали для себя и усваивали в **свѧтоую и великоую недѣлю пасхы**: согласно богословскому толкованию Пролога Евангелия от Иоанна, Бог Сын называется ***Словом*** потому, что относится к Отцу, как слово к уму, «не только по бесстрастному рождению, но и по соединению с Отцом и потому что являет Его» (Григорий Богослов 1889: 180). Славянские книжники использовали для формальной дифференциации **Слова** как имени собственного и **слова** как имени нарицательного грамматические параметры — вариантные парадигмы и особые флексии. В текстах проявлялась тенденция употреблять в косвенных падежах собственное имя в формах без наращения **-ес-**, а нарицательное с наращением **-ес-** (Успенский 2002: 38), для собственного имени допускалось также расширение соста-

[9] О текстологическом и грамматическом подходах к нормализации церковнославянского языка см.: Толстой 1988: 52-86; Живов 1993: С. 106-120.

ва формантов. Заданная авторитетными текстами синтетическая кодификация этих грамматических параметров сменилась аналитической кодификацией в метатекстах[10]

Мелетий Смотрицкий в своем грамматическом труде **Грамматіки Славенскиѧ правилное Сѵнтагма** (1619), а вслед за ним и московские книжники Михаил Рогов и Иван Наседка, переиздавшие грамматику Смотрицкого (1648), представляли для существительного **слово** только одну нормативную парадигму ед. числа — парадигму с наращением **-ес-**, однако сопровождали ее комментарием, в котором объясняли особенности склонения **Слова** как имени собственного: в **В. ед.** наряду с флексией **-о** допускалась флексия **-а**, в **З. ед.** наряду с флексией **-о** допускалась флексия **-е**. При этом Смотрицкий и московские книжники атрибутировали аномальные для имен среднего рода флексии **-а**, **-е** как показатели мужского рода, что позволяло, во-первых, рассматривать **Слово** в одном грамматическом ряду с именами существительными **Гдь**, **Бгъ**, **Ѿцъ**, **Снъ**, **Дхъ**, **Іс Хс**, **Спсъ** и, во-вторых, демонстрировать грамматическое тождество греческого и церковнославянского языков:

«**словесо́, и҆ли̑ сло́во; словесѐ, словесѝ, сло́во, сло́во, словесе́мъ, словеси...**

*Сло́во: **є҆гда́ превѣ́чное Бга̀ Ѿца̀ Сло́во знаменꙋ́етъ вини́телный и҆ зва́телный сꙋгꙋ́бъ прие҆мле́тъ, сі̑ е҆стъ сре́дня ро́да и҆ мꙋ́жеска. Сло́во и҆ Сло́ва: Сло́во и҆ Сло́ве**» (Смотрицкий 1619/1979, л. 53; Грамматика 1648, л. 116 об.).

Федор Поликарпов в рукописном трактате «**Хꙋдо́жество грамматі́ческое**» (1721) допускал для лексемы «слово» вариантные парадигмы ед. числа, также сопровождая комментарием особенности склонения имени собственного. В отличие от Смотрицкого Поликарпов представлял для имени собственного только аномальные флексии в **В. ед**. и **З. ед.,** т.е. флексии **-а** и **-е** , которые он атрибутировал как показатели одушевленности, что также позволяло рассматривать **Слово** в одном грамматическом ряду с именами существительными **Гдь**, **Бгъ**,

[10] О синтетической и аналитической кодификации, о типах норм, о кодификации существительного **Слово** подробно см.: Запольская 2008.

Ѿцъ, Сн҃ъ, Дх҃ъ, Іс҃ Хс҃, Сп҃съ, однако указывало уже на грамматическую особенность церковнославянского языка по сравнению с греческим языком:

слово; сло́ва, словесѐ; сло́вꙋ, словесѝ; сло́во; сло́во; словомъ; сло́вѣ, словесѝ.

***Сло́во, є҆гда́ превѣ́чное Бг҃а оц҃а сло́во зна́менꙋетъ, вини́телный, и҆ зва́телный, ѻ҆́бразо᲼ ѡ҆дше́вленныхъ полага́ется, ꙗ҆́кѡ тогѡ̀ сло́ва, ѡ҆ сло́ве** (Поликарпов 2000: 122).

Осуществленный в XVIII в. переход от конфессиональной культуры к секулярной сопровождался сменой церковнославянского книжного языка русским литературным языком, однако отдельные маркированные церковнославянские элементы оставались в роли поэтизмов или славянизмов. Так, В.К. Тредиаковский в трактате *Новый и Краткий способ сложения российских стихов* (1735) рассматривал в качестве нормы употребление ***Слова*** как имени Бога с флексией **-є** в **З.ед.**: «Многие звательные падежи, которые у нас все подобны именительным (кроме преблагословенных и превысоких сих имен: Боже, Господи, Іисусе Хрісте. Сыне, **Слове**, то есть воплощенное Слово) могут иногда в стихах образом славенских кончиться» (Тредиаковский 1735:18).

Таким образом, именно идеосемантические «тайны» языка, по возможности раскрываемые графико-орфографическими и грамматическими средствами, передают культурные смыслы, понимание которых определяет и культурную идентичность, и культурную преемственность.

Источники

Апракос 1983 — *Апракос Мстислава Великого* / Отв. редактор Л.П. Жуковская. М.: Наука, 1983.

Острожская Библия 1580/1988 — *Острожская Библия*. Факсимильное переиздание. / Комиссия по сохранению и изданию памятников письменности при Советском фонде культуры. М.-Л.: Слово-Арт. 1988.

* * *

Грамматика 1648/2007 — *Грамматика 1648* г. / Предисл. науч. коммент. подг. текста и сост. указателей Е.А. Кузьминовой. М.: МАКС Пресс. 2007.

Поликарпов 2000 — *Федор Поликарпов*. **Технологїа**. Искусство грамматики / Издание и исследование Е. Бабаевой. Санкт-Петербург: Инапресс, 2000.

Смотрицкий 1619/1979 — *Мелетіи Смотрискій*. **Грамматіки Славенскиѧ правилное Сѵнтагма**. Евю, 1619. Переиздано: Киев, 1979.

Тредиаковский 1735 — *Тредиаковский В.К.* Новый и Краткий способ сложения российских стихов с определениями до сего надлежащих знаний. СПб., 1735.

Литература

Абаев 1948 — *Абаев В.И.* Понятие идеосемантики // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XI. Вып. 1. М., 1948. С. 13-18.

Аверинцев 1997 — *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

Ассман 2004 — *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Гаспаров 2003 — Гаспаров Б. Наблюдения над употреблением перфекта в древнецерковнославянских текстах (К вопросу о природе грамматического значения). // Русский язык в научном освещении. № 1 (5). 2003. С. 215-242.

Григорий Богослов 1889 — Творения св. Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. М., 1889.

Дурново 2000 — *Дурново Н.Н.* Русские рукописи XI–XII вв. как памятники старославянского языка. // Дурново Н.Н. Избранные работы по истории русского языка. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 391-494.

Живов 1993 — *Живов В.М.* Гуманистическая традиция в развитии грамматического подхода к славянским литературным языкам

в XV–XVII вв. // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 106–120.

Запольская 2008 - *Запольская Н.Н.* Грамматика и субграмматика славянских литературных языков: теория и истории норм // Славянское языкознание. XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10-16 сентября 2008 г. М.: Индрик, 2008. С. 199–224.

Запольская 2013 - *Запольская Н.Н.* Церковнославянский язык в христианской эпистеме // Лингвистическая эпистемология: история и современность. XV Международный съезд славистов (Минск, Беларусь, 20-27 августа 2013 г.). Отв. ред. Запольская Н.Н. Минск, 2013. С. 5-30.

Невоструев 1997 — *Невоструев К.И.* Исследование о Евангелии, писанном для новгородского князя Мстислава Владимировича в начале XII в. // Мстиславово Евангелие XII в. Исследования. М.: «Скрипторий», 1997.

Темчин 1998 — Темчин С. Ю. Текстологическая семья Мстиславова евангелия: новые данные о группировке древнерусских списков полного апракоса // Kalbotyra 47 (2). Slavistica Vilnensis. XII Международный съезд славистов. Краков, 27.08 — 2.09. 1998. Доклады литовской делегации. Вильнюс: Изд-во Вильнюсского университета. 1998. С. 133–233.

Толстой 1988 — Толстой Н.И. Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина XVI–XVII в.) // Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М.: Наука, 1988.

Топоров 1995 — *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Первый век христианства на Руси. Т.1. М.: Гнозис, 1995.

Успенский, Живов 1997 — *Успенский Б.А., Живов В.М.* «Grammatica sub specie thelogiae. Претеритные формы глагола «быти» в русском языковом сознании XVI–XVIII веков» // Успенский Б.А. Общее и славянское языкознание. Избранные труды. Т. III. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

Успенский 2002 — *Успенский Б.А.* История русского литературного языка. М., 2002.

Феофилакт Болгарский 2018 — *Блаженный Феофилакт Болгарский.* Толкование на Евангелие. М.: Сретенский монастырь. Т. 1–4. 2018.

Deiber 1992 — *Deiber T.* Die Darstellung des Zeitwortes in ostslavischen Grammatiken von den Anfängen bis zum ausgehenden 18. Jahrhunder || Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. T. XXXII. U.W. Weiher-Freiburg I. Br. 1992.

М. К. Ферро, Ф. Ромоли*

Церковнославянско-русско-итальянский лексикон религиозных и философско-богословских слов. Об именованиях и атрибутах Богородицы**

Введение

Словарное ядро, включающее в себя лексику философии, религии и богословия, составляет основной пласт «интеллектуального языка», определяемый в рамках русского литературного языка как «язык культуры» и связываемый с особым функциональным стилем. Как известно, русская религиозная и философско-богословская лексика заимствует свое начальное ядро из старославянского и церковнославянского языков. Для точного понимания данной лексики необходимо обратиться к этим языкам и, вместе с тем, к греческому, тогда как вопросы, касающиеся ее перевода на западноевропейские языки, связаны с проблемой культурного и конфессионального различия понятий и контекстов. Что касается перевода на итальянский язык, то задача осложнена отсутствием специальных двуязычных словарей, а желательное сопоставление с латинскими эквивалентами оказывается решающим только в определенном ряде случаев.

Представляется целесообразным составление трехъязычного церковнославянско-русско-итальянского лексикона религиозных и философско-богословских терминов[1],

* Ф. Ромоли — автор раздела 1, М.К. Ферро — автор раздела 2.

** О теме «именования Богородицы в славянской книжности» см. недавние работы М. И. Чернышевой (Чернышева 2017, 2017а).

[1] Старославянский и церковнославянский рассматриваются как разные периоды общего славянского книжного языка и представлены в статье сло-

охватывающего следующие тематические разделы: основные понятия вероисповедания, богословия и христианской морали; именования, собственные имена и атрибуты Бога и Богородицы; именования и атрибуты небесной иерархии, дьявола и бесов, библейских персонажей, церковной и монашеской иерархии; названия ликов святости и таинств; элементы церковного календаря; формы и элементы богослужения; предметы богослужения и священническое облачение; иконографические типы и их атрибуты; иконографическая техника; церковная и монастырская архитектура[2].

Отбор терминов агиографической лексики, именований и атрибутов христианского Бога, Богородицы и дьявола был уже нами проведен[3]. Лексический материал был извлечен из произведений восточнославянской средневековой письменной традиции, в том числе из Великих Миней Четьих, Степенной книги и сочинений Максима Грека. Каждый термин сопровождается комментарием, включающим этимологию слова, значение слова в старославянском, церковнославянском и русском языках и итальянский перевод. Комментарий был составлен на основе этимологических словарей, словарей греческого, латинского, старославянского, церковнославянского, древнерусского, современного русского и итальянского языков, русско-итальянских и итальянско-русских словарей, словарей религиозной лексики и библейского богословия, библейских энциклопедий.

В рамках настоящего тематического раздела, включающего слова и словосочетания, передающие именования Богородицы или описывающие ее характерные свойства (атрибуты), будет рассмотрен ряд слов и выражений, принадлежащих к

варями: СЯС 1966–1997, СС 1994, Miklosich 1862–1865, Срезневский 1893–1912, Дьяченко 1993, Бончев 2002 и СЦР 1847; русский язык рассматривается как русский литературный язык, возникший в XVIII в., и представлен набором словарей XVIII–XX вв.

[2] Детальный план проекта, включающий сведения об отборе терминов и материалов для проверки, о методологии рассмотрения слов и о расположении материалов, см. в Ferro, Romoli 2014b.

[3] См.: Ferro 2012, Ferro, Romoli 2013, 2014a, 2014b, Romoli 2016.

семантическим полям **обручения-женитьбы** (1) и **света** (2). Что касается представления языкового материала, то лексика, выражающая отношения обручения-женитьбы, разделена на отдельные лексемы — существительные и прилагательные (1.1), и устойчивые в литургическом употреблении словосочетания (§ 1.2), а выражения, относящиеся к семантике света, сводятся к ряду метафор, реализуемых посредством имен существительных (2). Подробный план статьи выглядит следующим образом:

1	***Семантическое поле*** **обручения-женитьбы**
1.1	Отдельные лексемы — существительные и прилагательные:
1.1.1	существительное стсл., цсл. **невѣста** / русск. **невеста** (именование);
1.1.2	образованное от него сложное существительное стсл., цсл. **богоневѣста** / русск. **богоневеста** (именование);
1.1.3 1.1.4	образованные от стсл., цсл. **невѣста** / русск. **невеста** прилагательные стсл. **безневѣстьнъ** / цсл. **безневѣстьная** / русск. **безневестный** и стсл., цсл. **неневѣстьна (-ая)** / русск. **неневестная** (атрибуты);
1.1.5 1.1.6	однокоренные и равнозначные сложные прилагательные стсл., цсл. **браконеискусьнъ (-ыи)** и стсл., цсл. **неискусобрачьнъ (-ыи)** / русск. **неискусобрачный** (атрибуты);
1.1.7	существительное стсл., цсл., русск. **отроковица** (именование);
1.2	Устойчивые в литургическом употреблении словосочетания:
1.2.1	цсл. **невѣста вьсе непорочьная**; цсл. **невѣста божия вьсе непорочьная**; цсл. **невѣста неневѣстная**; цсл. **невѣста приснодѣва**;
1.2.2	цсл. **богоневѣста владычица**; цсл. **богоневѣста дѣва** и **богоневѣстная дѣва**; цсл. **богоневѣста отроковица**; цсл. **богоневѣстная мати**;
1.2.3	цсл. **безневѣстьная богородица**; цсл. **безневѣстьная дѣва**; цсл. **безневѣстьная богородица дѣва;** цсл. **безневѣстьная мати**;
1.2.4	цсл. **неневѣстная мати**;

1.2.5 цсл. **неискусобрачьная дѣва**;
цсл. **неискусобрачьная мати**;
цсл. **неискусобрачьная мати Бога**;
цсл. **неискусобрачьная невѣста**;
цсл. **неискусобрачьная невѣста богородительница**;

1.2.6 цсл. **отроковица богоневѣста**;
цсл. **отроковица владичица**;
цсл. **отроковица дѣва мати**;
цсл. **отроковица прѣчистая**.

2 ***Семантическое поле* света**

2.1 Метафоры, состоящие из имен существительных

2.1.1 стсл. **заря (зоря)** / цсл. / русск. **заря**;

2.1.2 стсл., цсл. **звѣзда** / русск. **звезда**;

2.1.3 стсл., цсл. **свѣтило** / русск. **светило**;

2.1.4 стсл., цсл. **свѣтильникъ** / русск. **светильник**;

2.1.5 стсл. **свѣшта (свѣща)** / цсл. **свѣшта (свѣща)** / русск. **свеча**;

2.1.6. стсл. **свѣщникъ (свѣштьникъ)** / цсл. **свѣщьникъ** / русск. **свещник**.

Для каждого слова в соответствующем порядке приводятся этимология, значение в старославянском, церковнославянском и русском языках, уже имеющиеся итальянские переводы[4]. Затем, на основе собранных данных, предлагаются итальянские переводы, которые, на наш взгляд, более уместно передают именования Богородицы или описывают ее качества. Что же касается устойчивых словосочетаний, то, на основе уже найденных итальянских переводов компонентов, составляющих эти словосочетания, предлагаются подходящие эквиваленты. Проанализированные слова и словосочетания извлечены из двух литургических источников, а именно, из Триоди постной и Триоди цветной.

[4] В разделе «существующие итальянские переводы» приводятся переводы, представленные самыми распространенными русско-итальянскими и итальянско-русскими словарями — словарями В. Ковалева и Ю. Добровольской (Kovalev 1995, Dobrovol'skaja 2001). В дальнейшем предполагается принять во внимание также итальянские эквиваленты, почерпнутые из переводов греческих православных источников.

1. *Семантическое поле* обручения-женитьбы

1.1. Отдельные существительные и прилагательные

1.1.1. Стсл., цсл. **невѣста** / русск. **невеста**

Этимология слова

Для русск. *невеста* (*невестка*; стсл. *невѣста*, греч. *νύμφη*) существует старая и наиболее убедительная этимология, а также ряд других, сомнительных этимологий. Согласно старой этимологии, это слово имело первоначальное значение *неизвестная* (см. русск. *не* и *ведать*; см. также стсл. *извѣстъ*, греч. *βέβαιος*); предполагается, что это название должно было защитить женщину, вступающую в чужой для нее дом ее жениха, от злых духов (Фасмер 1986).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **невѣста** соответствуют греч. *νύμφη* (Miklosich 1862–1865, СЯС 1966–1997, СС 1994), лат. *sponsa*, *nurus* (Miklosich 1862–1865, СЯС 1966–1997), лат. *nova nupta*, *virgo nubilis* (Miklosich 1862–1865), и русск. *невеста*, *сноха* (СЯС 1966–1997, СС 1994). В значении греч. *νύμφη*, лат. *sponsa* и русск. *невеста*, стсл. **невѣста** встречается в Ис. 61:10 и Мф. 25:1, а в значении лат. *nurus* и русск. *сноха* в Мф. 10:35 (СЯС 1966–1997, СС 1994).

Значение слова в цсл. языке

Цсл. **невѣста** согласуется по значению со стсл. лексемой, являясь равнозначным греч. *νύμφη* (Срезневский 1893–1912, Бончев 2002) и лат. *sponsa* (ср. Ин. 3:29) (Срезневский 1893–1912). Слово имеет следующие частные значения: русск. *женщина, сговоренная замуж* (первое значение); русск. *молодая девица*, *совершеннолетняя девица* (второе значение); русск. *невестка или сноха* (ср. Мф. 10:35; третье значение); русск. *церковь христова* (ср. Песн.п. 4:8; Отк. 21:9; четвертое значение) (Дьяченко 1993, СЦР 1847).

Значение слова в русск. языке

Русск. **невеста** сохраняет основную семантику стсл. и цсл. лексем, соответствуя русск. *девушка или женщина, вступающая в брак, имеющая жениха* (первое значение), и русск.

девушка или женщина, намеревающаяся выйти замуж (второе значение); кроме того, в разговорном или переносном употреблении слово может быть отнесено к молодой девушке, достигшей брачного возраста (МАС 1981–1984, БТС 2009, Ушаков 1935–1940, Ефремова 2000)[5].

Существующие итальянские переводы

Русско-итальянские словари предлагают следующие переводы: ит. *fidanzata*, *ragazza da marito* (Kovalev 1995), ит. *fidanzata*, *promessa sposa* (Dobrovol'skaya 2001).

Предлагаемые нами итальянские переводы

С целью отыскать итальянский перевод стсл., цсл. **невѣста** / русск. **невеста,** удовлетворительно передающий такое именование и качество Богородицы, следует обратиться к значению стсл. лексемы, хорошо выражаемому греч. *νύμφη* и лат. *sponsa*, *nova nupta*, *virgo nubilis*. В частности, рассматривая семантику этих слов, можно оценить пригодность следующих выражений: греч. *νύμφη* — англ. *a young wife*, *bride* (Liddell 1883), лат. *sponsa* — ит. *fidanzata*, *promessa sposa* (Olivetti 2003–2020, подтверждение в Dobrovol'skaya 2001), лат. *nova nupta* — ит. *novella sposa*, *giovane moglie*, *giovane consorte*, лат. *virgo nubilis* — ит. *vergine*, *ragazza*, *fanciulla*, *giovane donna* (*virgo*), *nubile*, *in età da marito* (*nubilis*), *giovane sposa* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020).

Учитывая роль Марии как невесты Иосифа, матери Христа и Приснодевы (ср. Лк. 1, Мф. 1) (БЭБ 1999) и ее положение невесты Бога (De Fiores 2009; ср. цсл. словосочетание *невѣста божия* и равнозначное сложное стсл., цсл. именование *богоневѣста* /

[5] Следует выделить наличие в русск. языке устойчивых словосочетаний **христова невеста** и **господня невеста**, имеющих отношение к святой церкви, святым мученицам, девственным инокиням и вообще отказавшимся от брака ради богомолья девицам (Даль 1863–1866, САР 1789–1794). По указаниям МАС 1981–1984, русск. словосочетание **христова невеста** (устаревшее) имеет, кроме значения русск. *девушка, отказавшаяся от брака ради монашества*, дополнительные значения русск. *умершая девушка* и русск. *немолодая девушка вообще, старая дева*; по указаниям Ушаков 1935–1940, такое словосочетание (устаревшее и ироническое, шутливое) означает русск. *монахиня* и русск. *девушка уже немолодая, не вышедшая замуж*; по указаниям БТС 2009 и Ожегов 1992, то же самое словосочетание (устаревшее и разговорное) относится просто к монашенке, монахине.

русск. *богоневеста*, 1.1.2, 1.2.1), мы полагаем, что самыми точными являются следующие ит. переводы: **vergine** (ср. ит. перевод Мф. 25:1), **promessa sposa** и **sposa** (ср. ит. перевод Ис. 61:10).

стсл. невѣста *f* цсл. невѣста *f* русск. невеста *f*	vergine *ж*, promessa sposa *ж*, sposa *ж*

1.1.2. Стсл. **богоневѣст**а (Miklosich 1862–1865) / цсл. **богоневѣста** / русск. **богоневеста**

Этимология слова

См. русск. *бог* (ниже) и русск. *невеста* (1.1.1).

Русск. *бог* (стсл. *богъ*) родственно др.-инд. *bhágas* (= русск. *одаряющий, господин*), др.-перс. *baga-*, авест. *baγa* (= русск. *господь, бог*), авест. *baχšaiti* (= *русск. участвует*), греч. *φαγεῖν* (= русск. *есть, пожирать*) (Фасмер 1986).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **богоневѣста** имеет значение греч. *Θεοῦ νύμφη* (Miklosich 1862–1865, СС 1994), лат. *Dei sponsa* (Miklosich 1862–1865) и русск. *невеста Бога* (СС 1994); в СЯС 1966–1997 входит единственная форма стсл. прилагательного *богоневѣстьнъ* (см. ниже), имеющего значение лат. *Dei sponsus* и русск. *обетованный Богу*.

Значение слова в цсл. языке

Цсл. **богоневѣста** сохраняет значение стсл. лексемы, соответствуя греч. *Θεοῦ νύμφη* (Бончев 2002), лат. *sponsa Dei* (Срезневский 1893–1912) и русск. *дева, уневестившаяся Богу* (Дьяченко 1993, СЦР 1847). В СЦР 1847 указывается, что слово принадлежит к церковной лексике и приводится пример, относящийся к Богородице.

Значение слова в русск. языке

По указаниям САР 1789–1794 (под леммой *невеста*), русск. **богоневеста** сохраняет значение русск. *дева, посвятившая жизнь свою Богу или богоугодным делам*; данное название в особенности прилагается к Богородице. В МАС 1981–1984, БТС 2009, Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940 и Ефремова 2000 сложное слово отсутствует.

Существующие итальянские переводы

В Kovalev 1995 и Dobrovol'skaya 2001 сложное слово отсутствует.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Для того, чтобы отыскать подходящий ит. перевод стсл., цсл. **богоневѣста** / русск. **богоневеста** как характерного названия Богородицы, полезно обратиться к значению греч. *Θεοῦ νύμφη* и лат. *sponsa Dei*, соответствующих стсл. и цсл. лексемам и равнозначных цсл. словосочетанию *невѣста божия* (1.1.1). Слово, содержащее в себе идею Марии-невесты Бога (1.1.1), может быть удовлетворительно переведено ит. оборотом **sposa di Dio**. Данный перевод оказывается подходящим также для однокоренного и равнозначного сложного прилагательного стсл. *богоневѣстьнъ* / цсл. *богоневѣстная* (Дьяченко 1993) / русск. *богоневестная* (Тришин 2016).

стсл. богоневѣста *f*	
цсл. богоневѣста *f*	sposa di Dio
русск. богоневеста *f*	

1.1.3. Стсл. **безневѣстьнъ** (Miklosich 1862–1865) / цсл. **безневѣстьная** / русск. **безневестный**

Этимология слова

См. русск. *невеста* (1.1.1).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **безневѣстьнъ** имеет значение греч. *ἄνυμφος* и лат. *innuptus* (Miklosich 1862–1865); в СЯС 1966–1997 и СС 1994 слово отсутствует.

Значение слова в цсл. языке

Цсл. **безневѣстьная** согласуется по значению со стсл. лексемой, разделяя семантику греч. *ἄνυμφος* (Дьяченко 1993), греч. *ἀνύμφευτος* (Бончев 2002, Седакова 2008), русск. *безбрачная* (Дьяченко 1993, Срезневский 1893–1912), русск. *девственница, непричастная браку, предпочитающая девство замужеству* (Дьяченко 1993, СЦР 1847), русск. *неискусобрачная* (СЦР 1847), русск. *не знавшая брака* (Седакова 2008). В СЦР 1847 указывается, что слово принадлежит к церковной лексике, и приво-

дится пример, относящийся к Богородице; сходным образом, Седакова 2008 указывает на то, что слово обыкновенно относится к Богоматери.

Значение слова в русск. языке

В церковном употреблении русск. **безневестный** сохраняет семантику стсл. и цсл. лексем. Так, русск. словосочетание *безневестная дева* означает русск. *безбрачная, девственная дева* (Даль 1863–1866), русск. *девствующая*, *в девстве пребывающая*, *неискусобрачная* (САР 1789–1794, под леммой *невеста*). В других употреблениях, однако, слово имеет более обобщенное значение русск. *не имеющий невесты* (Даль 1863–1866). В САР 1789–1794, МАС 1981–1984, БТС 2009, Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940 и Ефремова 2000 слово отсутствует.

Существующие итальянские переводы

В Kovalev 1995 и Dobrovol'skaya 2001 слово отсутствует.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Удовлетворительный ит. перевод стсл. **безневѣстьнъ** / цсл. **безневѣстьная** / русск. **безневестный**, означающий особое свойство Богородицы, можно отыскать, учитывая семантику греч. *ἄνυμφος*, *ἀνύμφευτος*, лат. *innuptus* и русск. *безбрачная*, *девственница*, *непричастная браку*, *не знавшая брака*, и оценивая пригодность имеющихся в наличии их переводов. Так, греч. *ἄνυμφος* имеет значение англ. *not bridal*, *unwedded*, греч. *ἀνύμφευτος* — англ. *unwedded* (Liddell 1883), лат. *innuptus* — ит. *nubile*, *non maritata*, *non sposata*, *vergine* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), русск. *безбрачная* — ит. *celibe*, русск. *девственница* — ит. *vergine*, русск. *непричастная браку* — ит. *estranea al matrimonio*, русск. *не знавшая брака* — ит. *che non ha conosciuto matrimonio*, *che non ha sperimentato il matrimonio* (Kovalev 1995).

В церковном употреблении интересующее нас выражение соотносится с историей Марии, бывшей невестой и матерью, но все же оставшейся девой (Приснодевой); ср. Лк. 1:26–38; см. в частности Лк. 1:34: «Рече же Мариамь ко ангелу: "Како будет сие, идеже мужа не знаю?"» (БЭБ 1999). Именно в этом смысле Мария — *безневестна*. С точки зрения этимологии слово сходно с ит. *vergine* в значении ит. *fanciulla ancora intatta* и с ит. *illibato* в значении ит. *non toccato*, *intero*, *incorrotto*, *immacolato*

(Pianigiani 1907). Поэтому можно считать подходящими и почти буквальный перевод ит. **[colei] che non ha conosciuto uomo**, согласующийся с ит. переводом Лк. 1:34[6], и этимологически более точные и стилистически более изысканные переводы ит. **vergine**, **incorrotta**, **immacolata**[7].

стсл. безневѣстьнъ *agg.*	[colei] che non ha conosciuto uomo,
цсл. безневѣстьная *agg.*	vergine *прил.*, incorrotta *прил.*, immacolata *прил.*
русск. безневестный *agg.*	

1.1.4. Стсл. **неневѣстьна** (Miklosich 1862–1865) / цсл. **неневѣстьная** / русск. **неневестная**

Этимология слова

См. русск. *невеста* (1.1.1).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **неневѣстьна** соответствует лат. *non sponsa* (Miklosich 1862–1865); в СЯС 1966–1997 и СС 1994 слово отсутствует.

Значение слова в цсл. языке

Цсл. **неневѣстьная** соответствует, вместе с цсл. *неневѣста*, греч. *ἄνυμφος* (Срезневский 1893–1912), греч. *ἀνύμφευτος* (Бончев 2002) и русск. *не знающая брака* (Седакова 2008). В Дьяченко 1993 и в СЦР 1847 слово отсутствует.

Значение слова в русск. языке

Русск. **неневестная** сохраняет значение стсл. и цсл. лексем, соответствуя русск. *безбрачная*, *неискусобрачная*, *безневестная* (САР 1789–1794, под леммой *невеста*).

В МАС 1981–1984, БТС 2009, Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940 и Ефремова 2000 слово отсутствует.

---

[6] Ит. оборот *che non ha conosciuto uomo*, вместе с ит. *che non conosce uomo* (1.1.4), будет подходящим переводом и для стсл. *неискусомужьна* (Miklosich 1862–1865) / цсл. *неискусомужьная*, соответствующего лат. *virum non experta* (Miklosich 1862–1865) и русск. *не знающая мужа* (Срезневский 1893–1912). Сложное прилагательное является словообразовательным вариантом стсл., цсл. *неискусобрачьнъ (-ыи)* / русск. *неискусобрачный* (1.1.6), с заменой, в рамках одного семантического поля, второго из составляющих компонентов слова (см. примеры употребления в Триоди постной и Триоди цветной).

[7] О догматическом вопросе, связанном в католической традиции с ит. словом *immacolata* см. Ferro, Romoli 2014a: 115–116.

Существующие итальянские переводы

В Kovalev 1995 и Dobrovol'skaya 2001 слово отсутствует.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Стсл., цсл. **неневѣстьна (-ая)** / русск. **неневестная** — словообразовательный вариант стсл. *безневѣстьнъ* / цсл. *безневѣстьная* / русск. *безневестный* (1.1.3). Видоизменение, связанное с заменой начальной морфемы слова (имеется отрицательный префикс *не-* вместо *без-*) почти не затрагивает семантического уровня, о чем свидетельствует тождественность большинства русск. и обоих греч. эквивалентов (греч. *ἄνυμφος, ἀνύμφευτος*) данных прилагательных. Поэтому для стсл., цсл. *неневѣстьна* (*-ая*) / русск. *неневестная* допустимы те же самые переводы, которые предложены нами для стсл. *безневѣстьнъ* / цсл. *безневѣстьная* / русск. *безневестный*, а именно этимологические переводы ит. **vergine**, **incorrotta**, **immacolata**. Что же касается буквального перевода, то здесь, учитывая разницу между русск. оборотами *не знавшая брака* (Седакова 2008, под леммой *безневѣстная*) и *не знающая брака* (Седакова 2008, под леммой *неневѣстная*), вместо ит. *[colei] che non ha conosciuto uomo* мы предлагаем ит. *[colei] che non conosce uomo*, с глаголом в настоящем времени.

стсл. неневѣстьна *agg.* цсл. неневѣстьная *agg.* русск. неневестная *agg.*	[colei] che non conosce uomo, vergine *прил.*, incorrotta *прил.*, immacolata *прил.*

1.1.5. Стсл. **браконеискусьнъ** (Miklosich 1862–1865) / цсл. **браконеискусьныи** / русск. —

Этимология слова

См. русск. *брак, искусить* (ниже).

По отношению к русск. *брак*, в значении русск. *бракосочетание*, *супружество* (стсл. *бракъ*, греч. *γάμος*), существуют разные попытки этимологического истолкования: востсл. слово рассматривают как заимствование из цсл., считая его исходной формой праслав. **borkъ*; русск. слово связывают с русск. *браться* (*вступать в брак*); а также с греч. *φέρω*, лат. *fero*, и с древним значением русск. *умыкание*; наконец, праслав. **brakъ*

рассматривается как нулевая ступень по отношению к ступени редукции праслав. *bьrati (Фасмер 1986).

Родственные русск. слова *искус*, *искусный*, *искусить* (стсл. *искусити*, греч. *πειράζειν*, *δοκιμάζειν*) происходят от русск. *кусить* и прасл. *kusiti, являющегося заимствованием из гот. *kausjan* (греч. *γεύεσθαι*, *δοκιμάζειν*) (Фасмер 1986).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **браконеискусьнъ** соответствуют греч. *ἄγαμος* и лат. *caelebs* (Miklosich 1862–1865); в СЯС 1966–1997 и СС 1994 слово отсутствует, однако приводятся стсл. *неискусьнъ*, имеющее значение греч. *ἄπειρος*, лат. *imperitus*, *expers*, и русск. *неопытный*, *несведущий*, *неискушенный* (ср. Евр. 5:13).

Значение слова в цсл. языке

В Срезневский 1893–1912 цсл. **браконеискусьныи** толкуется цитатой из Триоди постной XI в. («Дѣвою родила еси браконеискусьная»), тогда как значение однокоренного цсл. *браконеискусимыи* объясняется со ссылкой на греч. *ἀπειρόγαμος* (в Бончев 2002 греч. *ἀπειρόγαμος* соответствует цсл. *браконеискусьныи*). В Дьяченко 1993 слово имеет более общее значение русск. *не испытавший брака или брачной жизни*. В Седакова 2008 слово соответствует русск. *не вкусивший (не познавший) брака*; к тому же здесь, как и в Срезневский 1893–1912, приводится пример, относящийся к Деве. В СЦР 1847 указывается, что слово принадлежит к церковной лексике, и приводятся русск. эквиваленты *непричастный браку*, *чуждый брака*, *не искусившийся браком*.

Значение слова в русск. языке

В САР 1789–1794, МАС 1981–1984, БТС 2009, Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940 и Ефремова 2000 слово отсутствует.

Существующие итальянские переводы

В Kovalev 1995 и Dobrovol'skaya 2001 слово отсутствует.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Стсл., цсл. **браконеискусьнъ (-ыи)** принадлежит к тому же семантическому полю, в которое входят стсл. *безневѣстьнъ* / цсл. *безневѣстьная* / русск. *безневестный*, стсл., цсл. *неневѣстьна* (*-ая*) / русск. *неневестная*, и стсл., цсл. *неискусобрачьнъ* (*-ыи*) / русск. *неискусобрачный* (1.1.3, 1.1.4, 1.1.6). Выделяя одно из

характерных свойств Богородицы, данное выражение ссылается на одновременно присущие Марии состояния невесты, матери и Приснодевы (1.1.1). С целью отыскать удовлетворительный и по возможности отличающийся от предыдущих ит. перевод данного выражения, представляется уместным обратиться к его семантике, рассматривая имеющиеся в наличии переводы его эквивалентов. Так, греч. *ἄγαμος* означает англ. *unmarried*, *unwedded*, *single*; значение греч. *ἀπειρόγαμος* происходит от греч. *ἄπειρος* — анл. *without trial* и греч. *γάμος* — англ. *a wedding*, *wedding-feast* (Liddell 1883); лат. *caelebs* означает ит. *celibe*, *scapolo*, *senza moglie*, *non ammogliato* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020); русск. *не испытавший брака или брачной жизни* имеет значение ит. *che non ha provato il matrimonio, la vita matrimoniale*; русск. *не вкусивший* (*не познавший*) *брака* — ит. *che non ha assaporato* (*conosciuto, provato*) *il matrimonio*; русск. *непричастный браку, чуждый брака* — ит. *estraneo al matrimonio*; русск. *не искусившийся браком* — ит. *non sedotto, tentato, allettato dal matrimonio* (Kovalev 1995).

Учитывая как вышеуказанные соответствия, так и этимологию интересующего нас слова, мы считаем уместным сохранить в ит. переводе коннотацию брака. Поэтому, несмотря на допустимость ит. переводов *che non ha conosciuto uomo*, *che non conosce uomo*, *vergine*, *incorrotta, immacolata* (1.1.3, 1.1.4), здесь предлагаются ит. обороты **[colei] che non ha consumato il matrimonio**, **[colei] che non ha delibato il matrimonio**, **[colei] che non è stata sedotta dal matrimonio**, **[colei] che non è stata tentata dal matrimonio**, **[colei] che non è stata allettata dal matrimonio**.

стсл. браконеискусьнъ *agg.*	[colei] che non ha consumato il matrimonio,
цсл. браконеискусьныи *agg.*	[colei] che non ha delibato il matrimonio, [colei]
русск. —	che non è stata sedotta dal matrimonio, [colei] che non è stata tentata dal matrimonio, [colei] che non è stata allettata dal matrimonio

1.1.6. Стсл. **неискусобрачьнъ** (Miklosich 1862–1865) / цсл. **неискусобрачьныи** / русск. **неискусобрачный**

Этимология слова

См. русск. *брак*, *искусить* (1.1.5).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **неискусобрачьнъ** соответствуют греч. *ἄπειρόγαμος* и лат. *caelebs* (Miklosich 1862–1865); в СЯС 1966–1997 и СС 1994 сложное слово отсутствует (см. стсл. *браконеискусьнъ*).

Значение слова в цсл. языке

Семантика цсл. **неискусобрачьныи** согласуется со значением стсл. лексемы, соответствуя греч. *ἄπειρόγαμος* (Дьяченко 1993, Бончев 2002, Седакова 2008), русск. *не испытавший брака*, *не бывший в браке* (Срезневский 1893–1912), русск. *не испытавший брачного состояния*, *не связанный узами брака* (Дьяченко 1993), русск. *непричастный браку* (СЦР 1847), русск. *не вкусивший брака* (Седакова 2008). Бончев 2002 прямо указывает на то, что слово является эпитетом Богородицы, СЦР 1847 — на то, что оно принадлежит к церковной лексике, а в СЦР 1847 и в Седакова 2008 приводятся примеры, непосредственно относящиеся к Богородице.

Значение слова в русск. языке

Русск. **неискусобрачный** сохраняет значение стсл. и цсл. лексем, являясь равнозначным русск. *браку не причастный* (САР 1789–1794, под леммой *брак*).

В МАС 1981–1984, БТС 2009, Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940 и Ефремова 2000 слово отсутствует.

Существующие итальянские переводы

В Kovalev 1995 и Dobrovol'skaya 2001 слово отсутствует.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Стсл., цсл. **неискусобрачьнъ (-ыи)** / русск. **неискусобрачный** является словообразовательным вариантом стсл., цсл. *браконеискусьнъ* (*-ыи*) (1.1.5). Видоизменение, связанное с изменением порядка составляющих прилагательное компонентов, почти не сказывается на семантическом уровне, как подтверждают греч., лат. и русск. эквиваленты слова. По этой причине будут уместными те же переводы, которые предложены нами для стсл. *браконеискусьнъ* / цсл. *браконеискусьныи*, а именно ит. обороты **[colei] che non ha consumato il matrimonio**, **[colei] che non ha delibato il matrimonio**, **[colei] che non è stata sedotta dal matrimonio**, **[colei] che non è stata tentata dal matrimonio**, **[colei] che non è stata allettata dal matrimonio**.

стсл. неискусобрачьнъ *agg.*	[colei] che non ha consumato il matrimonio,
цсл. неискусобрачьныи *agg.*	[colei] che non ha delibato il matrimonio,
русск. неискусобрачный *agg.*	[colei] che non è stata sedotta dal matrimonio,
	[colei] che non è stata tentata dal matrimonio,
	[colei] che non è stata allettata dal matrimonio

1.1.7. Стсл., цсл., русск. **отроковица**

Этимология слова

См. русск. *отрок* (ниже).

Однокоренное к слову *отроковица* русск. *отрок* (вост.-сл. *отрокъ*, стсл. *отрокъ*, греч. *παῖς*, *παιδίον*) происходит от прасл. **ot(ъ)rokъ* (из *от* и *реку*). Данное слово, означающее русск. *не имеющий права говорить*, толкуют как кальку лат. *infans* (Фасмер 1986).

Значение слова в стсл. языке

Ст.-сл. **отроковица** имеет значение греч. *παιδίον* (СЯС 1966–1997, СС 1994), греч. *παῖς*, *κόρη* (Miklosich 1862–1865, СЯС 1966–1997, СС 1994), лат. *puella* (Miklosich, СЯС 1966–1997), русск. *девушка*, *отроковица* (ср. Мк. 5:39) (СЯС 1966–1997), и русск. *девочка-подросток* (ср. Мк. 7:30) (СС 1994).

Значение слова в цсл. языке

В Срезневский 1893–1912 цсл. **отроковица** соответствуют русск. *девочка, молодая девушка* (ср. Лк. 8:54) (первое значение), и русск. *служанка* (второе значение). Первое значение отмечено и в Дьяченко 1993, где слово толкуется через русск. *девица*, *дева*, *молодая женщина* (ср. 3Мак. 4:6). Бончев 2002 указывает на равнозначность существительного с греч. *παῖς*, *παιδίον*, *κοράσιον*, *ἡ νεᾶνις*, *παιδίσκη* и *κόρη*, и на то, что в значении греч. *κόρη* оно прямо относится к Богородице. В СЦР 1847 слово имеет более обобщенное, притом не подходящее к интересующему нас семантическому полю, значение русск. *девушка от 7 до 15 лет*.

Значение слова в русск. языке

Русск. **отроковица**, *как женский вариант мужского отрок, сохраняет неподходящее к описанию Богородицы значение русск. дитя от 7 до 15 лет* (Даль 1863–1866), русск. *вышедший из младенческого возраста и не достигший еще юношеского* (САР 1789–1794), русск. *девочка-подросток в*

возрасте между ребенком и девушкой (МАС 1981–1984), русск. *девочка-подросток* (Ожегов 1992; здесь слово определено как устаревшее), русск. *девочка-подросток среднего возраста между ребенком и девицей* (Ушаков 1935–1940, Ефремова 2000; здесь слово определено как устаревшее и риторическое), и русск. *мальчик-подросток* (БТС 2009).

Русск. сложное название *богоотроковица* относится к Матери Божей (САР 1789–1794, под леммой *отрок*).

Существующие итальянские переводы

В Kovalev 1995 слову (устаревшему) соответствует ит. перевод *adolescente*. В Dobrovol'skaya 2001 слово отсутствует.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Учитывая, что в значении греч. *κόρη*, по указаниям Бончев 2002, стсл., цсл., русск. **отроковица** прямо относится к Богородице, в поисках его адекватного перевода мы полагаем уместным рассмотреть семантику и имеющиеся в наличии переводы греч. слова и соответствующего ему лат. *puella*. В частности, греч. *κόρη* соответствует англ. *maiden*, *maid*, *damsel* (Liddell 1883), а лат. *puella* — ит. *bambina*, *ragazza*, *fanciulla* (первое значение); *amante*, *donna amata* (второе значение); *giovane donna*, *sposa* (третье значение); *figlia* (четвертое значение); *schiava* (пятое значение) (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020). Ит. *fanciulla* и ит. *sposa*, греч. *κόρη* и лат. *puella* в значении англ. *maiden*, т.е. *unmarried girl*, связывают стсл., цсл., русск. *отроковица* с семантикой стсл., цсл. *невѣста* / русск. *невеста* (1.1.1). Поэтому кажутся допустимыми следующие ит. переводы: **fanciulla**, **vergine**, **sposa**. Аналогично русск. *богоотроковица*, относящееся к Матери Божей (САР 1789–1794), семантически близко к стсл., цсл. *богоневѣста* / русск. *богоневеста*, и может поэтому быть переведено ит. **sposa di Dio**. Кроме того, учитывая последнее значение лат. *puella*, т.е. ит. *schiava*, можно предложить и ит. переводы **serva** и **serva di Dio**.

стсл. отроковица *f*	
цсл. отроковица *f*	fanciulla *ж*, vergine *ж*, sposa *ж*, serva *ж*
русск. отроковица *f*	
русск. богоотроковица *f*	sposa di Dio, serva di Dio

1.2. Устойчивые словосочетания

В литургическом употреблении прокомментированные слова появляются как отдельно, так и внутри устойчивых словосочетаний, всегда относящихся к Богородице. Далее рассматриваются самые распространенные из них, и для каждого предлагается подходящий ит. перевод. Эти словосочетания, на первый взгляд, являющиеся иногда даже антиномичными, указывают на роль Марии, бывшей невестой Иосифа и матерью Христа, но тем не менее оставшейся девой (Приснодевой; 1.1.1).

1.2.1. Словосочетания, включающие цсл. именование **невѣста**

Цсл. **невѣста вьсе непорочьная**. Учитывая представленные выше ит. переводы цсл. *невѣста* (1.1.1) и ит. эквиваленты цсл. *вьсе непорочьная* (Ferro, Romoli 2014a: 117), мы считаем допустимыми следующие ит. обороты: *vergine senza alcuna macchia*, *vergine tutta casta*, *vergine tutta pura* (стилистически украшенные варианты); *promessa sposa senza alcuna macchia*, *promessa sposa tutta casta*, *promessa sposa tutta pura*; *sposa senza alcuna macchia*, *sposa tutta casta*, *sposa tutta pura*.

Цсл. **невѣста божия вьсе непорочьная**. Основываясь на равнозначности цсл. *невѣста божия* с цсл. *богоневѣста* (1.1.2), и по аналогии с предыдущим примером, мы предлагаем перевести данное словосочетание ит. *sposa di Dio senza alcuna macchia*, *sposa di Dio tutta casta*, *sposa di Dio tutta pura*.

Цсл. **невѣста неневѣстная**. Это словосочетание отдельно прокомментировано в некоторых словарях, указывающих, что оно передает понятие русск. *девица, не вступившая в брак* (Дьяченко 1993), русск. *не знающая брака* (Седакова 2008, под леммой *неневѣстный*) и болг. *годеница, несъчетана още в брак* (Бончев 2002), болг. *невеста без жених*, *неомъжена невеста* (Бончев 2002, под леммой *неневѣстный*). В соответствии с вышеуказанными ит. переводами отдельных составляющих частей словосочетания (цсл. *невѣста* и *неневѣстная*; 1.1.1, 1.1.4), будет уместен следующий ит. перевод *vergine*, с его стилистически украшенными вариантами *vergine che non conosce*

uomo, *vergine incorrotta*, *vergine immacolata*; *promessa sposa che non conosce uomo*, *promessa sposa incorrotta*, *promessa sposa immacolata*; *sposa che non conosce uomo*, *vergine sposa*, *sposa incorrotta*, *sposa immacolata*.

Цсл. **невѣста приснодѣва**. Обращаясь к приведенным выше ит. эквивалентам цсл. *невѣста* (1.1.1) и к переводу цсл. *приснодѣва* (Ferro, Romoli 2014a: 100), мы предлагаем ит. перевод *sposa sempre vergine*.

цсл. невѣста вьсе непорочьная	vergine senza alcuna macchia, vergine tutta casta, vergine tutta pura; promessa sposa senza alcuna macchia, promessa sposa tutta casta, promessa sposa tutta pura; sposa senza alcuna macchia, sposa tutta casta, sposa tutta pura
цсл. невѣста божия вьсе непорочьная	sposa di Dio senza alcuna macchia, sposa di Dio tutta casta, sposa di Dio tutta pura
цсл. невѣста неневѣстная	vergine, vergine che non conosce uomo, vergine incorrotta, vergine immacolata; promessa sposa che non conosce uomo, promessa sposa incorrotta, promessa sposa immacolata; sposa che non conosce uomo, vergine sposa, sposa incorrotta, sposa immacolata
цсл. невѣста приснодѣва	sposa sempre vergine

1.2.2. Словосочетания, включающие цсл. именование **богоневѣста** или цсл. атрибут **богоневѣстная**

Цсл. **богоневѣста владычица**. Используя вышеуказанный ит. перевод цсл. *богоневѣста* (1.1.2) и ит. эквиваленты цсл. *владычица* (Ferro, Romoli 2014a: 101), мы предлагаем перевести данное словосочетание ит. оборотом *signora e sposa di Dio*.

Цсл. **богоневѣста дѣва и богоневѣстная дѣва**. Обращаясь к ит. эквивалентам цсл. *богоневѣста*, *богоневѣстная* (1.1.2) и цсл. *дѣва* (Ferro, Romoli 2014a: 100), мы считаем подходящим ит. перевод *vergine e sposa di Dio*.

Цсл. **богоневѣста отроковица**. Учитывая уже приведенные ит. переводы цсл. *богоневѣста* и *отроковица* (1.1.2, 1.1.7), предлагаем следующие ит. обороты: *vergine e sposa di Dio*; *serva e sposa di Dio*.

Цсл. **богоневѣстная мати**. Исходя из уже представленных ит. эквивалентов цсл. *богоневѣстная* (1.1.2) и цсл. *мати* (Ferro, Romoli 2014a: 100), считаем уместным ит. перевод *madre e sposa di Dio*.

цсл. богоневѣста владычица	signora e sposa di Dio
цсл. богоневѣста дѣва цсл. богоневѣстная дѣва	vergine e sposa di Dio
цсл. богоневѣста отроковица	vergine e sposa di Dio, serva e sposa di Dio
цсл. богоневѣстная мати	madre e sposa di Dio

1.2.3. Словосочетания, включающие цсл. атрибут **безневѣстьная**

Цсл. **безневѣстьная богородица**. На основании уже найденных ит. эквивалентов цсл. *безневѣстьная* (1.1.3) и цсл. *богородица* (Ferro, Romoli 2014a: 100), предлагаются следующие ит. переводы: *madre di Dio incorrotta*, *madre di Dio immacolata*.

Цсл. **безневѣстьная дѣва**. Учитывая уже представленные ит. переводы цсл. *безневѣстьная* (1.1.3) и цсл. *дѣва* (Ferro, Romoli 2014a: 100), мы считаем подходящим ит. перевод *vergine*, с его стилистически украшенными вариантами *vergine che non ha conosciuto uomo*, *vergine incorrotta*, *vergine immacolata*.

Цсл. **безневѣстьная богородица дѣва**. По аналогии с предыдущими примерами, данное словосочетание будет уместным перевести следующими ит. оборотами: *vergine e madre di Dio incorrotta*, *vergine e madre di Dio immacolata*.

Цсл. **безневѣстьная мати**. Обращаясь к предложенным выше ит. эквивалентам цсл. *безневѣстьная* (1.1.3) и цсл. *мати* (Ferro, Romoli 2014a: 100), мы считаем подходящими следующие ит. переводы: *madre che non ha conosciuto uomo*, *vergine madre*, *madre incorrotta*, *madre immacolata*.

цсл. безневѣстьная богородица	madre di Dio incorrotta, madre di Dio immacolata
цсл. безневѣстьная дѣва	vergine che non ha conosciuto uomo, vergine incorrotta, vergine immacolata
цсл. безневѣстьная богородица дѣва	vergine e madre di Dio incorrotta, vergine e madre di Dio immacolata

цсл. безневѣстьная мати	madre che non ha conosciuto uomo, vergine madre, madre incorrotta, madre immacolata

1.2.4. Словосочетания, включающие цсл. атрибут **неневѣстьная**

Цсл. **неневѣстная мати**. С учетом уже представленных ит. эквивалентов цсл. *неневѣстная* (1.1.4) и цсл. *мати* (Ferro, Romoli 2014a: 100), и равнозначности цсл. словосочетаний *неневѣстная мати* и *безневѣстьная мати* (1.2.3), будут допустимыми следующие ит. переводы: *madre che non conosce uomo*, *vergine madre*, *madre incorrotta*, *madre immacolata*.

цсл. неневѣстная мати	madre che non conosce uomo, vergine madre, madre incorrotta, madre immacolata

1.2.5. Словосочетания, включающие цсл. атрибут **неискусобрачьная**

Цсл. **неискусобрачьная дѣва**. Используя уже рассмотренными ит. эквиваленты цсл. *неискусобрачьная* (1.1.6) и цсл. *дѣва* (Ferro, Romoli 2014a: 100), предлагаем для данного словосочетания следующие ит. переводы: *vergine che non è stata sedotta dal matrimonio*, *vergine che non è stata tentata dal matrimonio*, *vergine che non è stata allettata dal matrimonio*.

Цсл. **неискусобрачьная мати**. С учетом уже указанных ит. переводов цсл. *неискусобрачьная* (1.1.6) и цсл. *мати Бога* (Ferro, Romoli 2014a: 100), нам кажутся уместными следующие ит. обороты: *madre che non ha consumato il matrimonio*, *madre che non ha delibato il matrimonio*.

Цсл. **неискусобрачьная мати Бога**. По аналогии с предыдущим словосочетанием, мы предлагаем следующие ит. переводы: *madre di Dio che non ha consumato il matrimonio*, *madre di Dio che non ha delibato il matrimonio*.

Цсл. **неискусобрачьная невѣста**. Обращаясь к уже представленным ит. переводам цсл. *неискусобрачьная* и *невѣста* (1.1.6, 1.1.1), мы полагаем уместным перевести данное словосочетание следующими ит. оборотами: *vergine che non è stata se-*

dotta dal matrimonio, *vergine che non è stata tentata dal matrimonio*, *vergine che non è stata allettata dal matrimonio*; *sposa che non ha consumato il matrimonio*, *sposa che non ha delibato il matrimonio*.

Цсл. **неискусобрачьная невѣста богородительница**. По аналогии с предыдущим словосочетанием и с учетом ит. эквивалентов цсл. *богородительница* (Ferro, Romoli 2014a: 100) мы предлагаем следующие ит. переводы: *vergine e madre di Dio che non è stata sedotta dal matrimonio*, *vergine e madre di Dio che non è stata tentata dal matrimonio*, *vergine e madre di Dio che non è stata allettata dal matrimonio*; *sposa e madre di Dio che non ha consumato il matrimonio*, *sposa e madre di Dio che non ha delibato il matrimonio*. В зависимости от контекста, ит. *madre di Dio* можно заменить стилистически более высоким и этимологически более точным ит. оборотом *genitrice di Dio*.

цсл. неискусобрачьная дѣва	vergine che non è stata sedotta dal matrimonio, vergine che non è stata tentata dal matrimonio, vergine che non è stata allettata dal matrimonio
цсл. неискусобрачьная мати	madre che non ha consumato il matrimonio, madre che non ha delibato il matrimonio
цсл. неискусобрачьная мати Бога	madre di Dio che non ha consumato il matrimonio, madre di Dio che non ha delibato il matrimonio
цсл. неискусобрачьная невѣста	vergine che non è stata sedotta dal matrimonio, vergine che non è stata tentata dal matrimonio, vergine che non è stata allettata dal matrimonio; sposa che non ha consumato il matrimonio, sposa che non ha delibato il matrimonio
цсл. неискусобрачьная невѣста богородительница	vergine e madre (genitrice) di Dio che non è stata sedotta dal matrimonio, vergine e madre (genitrice) di Dio che non è stata tentata dal matrimonio, vergine e madre (genitrice) di Dio che non è stata allettata dal matrimonio; sposa e madre (genitrice) di Dio che non ha consumato il matrimonio, sposa e madre (genitrice) di Dio che non ha delibato il matrimonio

1.2.6. Словосочетания, включающие цсл. именование **отроковица**

Цсл. **отроковица богоневѣста**. Исходя из рассмотренных выше ит. эквивалентов цсл. *отроковица* и *богоневѣста* (1.1.7, 1.1.2), мы предлагаем следующие ит. переводы: *vergine e sposa di Dio*; *serva e sposa di Dio*.

Цсл. **отроковица владычица**. На основании уже представленных переводов цсл. *отроковица* (1.1.7) и цсл. *владычица* (Ferro, Romoli 2014a: 101), мы считаем допустимыми следующие ит. словосочетания: *vergine e signora*, *vergine e padrona*; *sposa e signora*, *sposa e padrona*.

Цсл. **отроковица дѣва мати**. Пользуясь уже найденными ит. переводами цсл. *отроковица* (1.1.7), цсл. *дѣва* и *мати* (Ferro, Romoli 2014a: 100), предлагаем ит. словосочетания *fanciulla*, *vergine e madre*; *vergine e madre*; *vergine, sposa e madre*.

Цсл. **отроковица прѣчистая**. С учетом уже указанных ит. эквивалентов цсл. *отроковица* (см. § 1.1.7) и цсл. *прѣчистая* (Ferro, Romoli 2014a: 116), нам кажутся уместными следующие ит. переводы: *fanciulla purissima*, *fanciulla castissima*; *vergine purissima*, *vergine castissima*; *sposa purissima*, *sposa castissima*.

цсл. отроковица богоневѣста	vergine e sposa di Dio; serva e sposa di Dio
цсл. отроковица владичица	vergine e signora, vergine e padrona; sposa e signora, sposa e padrona
цсл. отроковица дѣва мати	fanciulla, vergine e madre; vergine e madre; vergine, sposa e madre
цсл. отроковица прѣчистая	fanciulla purissima, fanciulla castissima; vergine purissima, vergine castissima; sposa purissima, sposa castissima

2. *Семантическое поле* света

Кроме уже проанализированных именований, атрибутов и устойчивых словосочетаний, определяющих Богородицу (Ferro, Romoli 2014a; Ромоли 2016 и Ромоли в настоящей статье),

тексты содержат много выражений, описывающих Ее место в истории спасения и Ее роль по отношению к верующим. Это образы, заимствованные из разных семантических сфер: природы, предметов разного назначения, питания и др. Среди них выделяется группа метафор, принадлежащих к семантической сфере **света**, которая будет рассмотрена далее.

В христианском вероисповедании **свет** является, прежде всего, атрибутом и метафорой Бога и Иисуса Христа. Священное Писание описывает явление Господа человеку, используя образы света и сияния (включая огонь), как, например, в Быт. 1:3, Пс. 26:1, Исх. 3. Свет сам по себе отражает в видимой форме невидимого Бога (см., например, Пс. 103[104]: 1–2). В Новом Завете Христос именуется *светом мира* и *светом жизни* (см. Ин. 8:12), и вообще свет и сияние — Его основные атрибуты: в Преображении «просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Мф. 17:2); в Воскресении «одежда Его сделалась белою, блистающею» (Лк. 9:29); проповедуя, Иисус призывает людей верить в свет, чтобы стать *сынами света* (Ин. 12:36; 1Фес. 5:5 и др.), и т.д. В этом контексте церковная и литургическая традиция, начиная с произведений святых Отцов, относит атрибуты и метафоры света также и к Богородице, так как Она, сохраняя ту красоту, которую Бог даровал человеку в акте творения, и всецело посвящая себя Богу (Лк. 1:38), живет по образу и подобию Божьему и поэтому отражает свет Божий, становясь образом нового творения, духовного совершенствования человечества (ср. Léon-Dufour 1970, Grasso 2005 и цитируемую там литературу).

Выражения семантического поля **света** по отношению к Богородице используются в литургических текстах Триоди постной и Триоди цветной по-разному: кроме молитвословий, в которых Богородица описывается как матерь Света (Христа), чаще всего встречаются принадлежащие к семантической сфере **света** имена существительные (иногда с дополнением), сопровождаемые принадлежающими к семантической сфере **света** прилагательными, и, наконец, глагольные формы.

Ниже предлагается анализ шести метафор **света**, описывающих Богородицу при помощи имен существительных.

2.1. Метафоры, состоящие из имен существительных

Рассмотрим, в частности, четыре слова, прямо происходящие от стсл. *свѣтъ*, цсл. *свѣтъ/светъ*, русск. *свет*[8], и две метафоры света (первые в алфавитном порядке из тех, что были обнаружены в тестах):

2.1.1. Стсл. **заря** (**зоря**) / цсл., русск. **заря**;

2.1.2. Стсл., цсл. **звѣзда** / русск. **звезда**;

2.1.3. Стсл., цсл. **свѣтило** / русск. **светило**;

2.1.4. Стсл., цсл. **свѣтильникъ** / русск. **светильник**;

2.1.5. Стсл. **свѣшта** (**свѣща**) / цсл. **свѣшта** (**свѣща**, **свѣча**) / русск. **свеча**;

2.1.6. Стсл. **свѣщникъ** (**свѣштьникъ**) / цсл. **свѣщьникъ** (**свѣщникъ**) / русск. **свещник**.

В отличие от именований Божией Матери, таких как Богородица, Дева, Невеста, Отроковица, часто повторяющихся в литургических песнопениях в качестве постоянного рефрена (например, в конце каждого Богородична), метафоры **света** появляются в текстах относительно реже; тем не менее, они составляют определенную и хорошо узнаваемую группу внутри текста Триоди.

2.1.1. Стсл. **заря** (зоря) / цсл., русск. **заря**

Этимология слова

Русск. *заря* (*зоря*, стсл. *заря, зоря*) соответствует греч. *αἴγλη, ἀκτίς,* и родственно лит. *žarijà*, множ. *žarýjos* (= русск. *раскаленные уголья*), др.-прусск. *sari* (= русск. *жар*), лит. *žarà* (= русск. *заря*), *žėréti, žėriù* (= русск. *сверкать, блестеть*) (ср. Фасмер 1986). Фасмер 1986 указывает на существование русск. омонима *заря*, означающего русск. *траву*, этимология которого неизвестна.

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **заря** (**зоря**) соответствуют греч. *ἀΐγλη, ἀκτίς, αὐγή* (Miklosich 1862–1865, СЯС 1966–1997, СС 1994), *ἀπαύγασμα, λαμπεδών, μαρμαρυγή* (Miklosich 1862–1865), *φέγγος* (Miklosich

[8] Проект лексикона предусматривает подробный анализ метафор **света** по отношению к Богу и Христу. Стсл., цсл. *свѣтъ* / русск. *свет* будет рассмотрен в указанном контексте.

1862–1865, СЯС 1966–1997), *φῶς, λαμπτήρ, λαμπρότης* (СЯС 1966–1997), *ἑωσφόρος* (СЯС 1966–1997), *φαῦσις* (Miklosich 1862–1865, СС 1994), лат. *splendor, radius, diluculum* (Miklosich 1862–1865), *fulgor* (СЯС 1966–1997), *aurora, lux* (СЯС 1966–1997), русск. *сияние, проблеск* (СЯС 1966–1997), *свет* (СЯС 1966–1997), *(утренняя) заря* и *луч* (только СС 1994). Стсл. *заря* встречается, например, в Пс. 73:16, Ис. 4:5 и 60:3, Иез. 1:28.

Значение слова в цсл. языке

Самое подробное истолкование цсл. **заря** приводится в словаре Бончев 2002, указывающем семь разных значений слова, а именно: греч. *αὐγή*, означающее болг. *заря, зора* (первое значение) (ср. в Деян. 20:11), и болг. *сияние* (второе значение), как, например, в Ис. 59:9; греч. *ἥλιος* — болг. *изгрев слънце* (ср. в Пс. 73(74):16); греч. *ὄρθρος* — болг. *зора, разъмване* (ср. в Быт. 32:26); греч. *αἴγλη* — болг. *дневна светлина*; греч. *μαρμαρυγή* — болг. *блясък*; греч. *φέγγος* — болг. *светлина*; греч. *ἀκτίς* — болг. *лъч, блясък*. Седакова 2008 подтверждает соответствующее греч. *αἴγλη, ἀκτίς* значение, приводя русск. эквиваленты *сияние, блеск*, и значение, соответствующее греч. *μαρμαρυγή*, т.е. русск. *отблеск*. Кроме того, приводятся цсл. синонимы *денница*, *утро, свѣтъ*. Срезневский 1893–1912, приводя цсл. синоним *зара*, выделяет два значения слова: соответствующее греч. *ἀπαύγασμα*, лат. *lumen, splendor*, русск. *свет, сияние*, как в Чис. 9:15 (первое значение), и соответствующее греч. *αὐγή*, лат. *aurora*, русск. *заря утренняя и вечерняя* (второе значение). В СЦР 1847 слово означает «свет по захождении и перед восхождением солнца, несколько времени на горизонте видимый».

Значение слова в русск. языке

Русск. **заря** имеет три основных значения. Во-первых, слово означает, как было уже указано в СЦР 1847 для цсл. языка, «свет по захождении и перед восхождением солнца на горизонте видимый несколько времени пока солнце не ниже 17 градусов под горизонтом обращается» (САР 1789–1794), или, иными словами, «яркое освещение горизонта перед восходом или после захода солнца» и «время появления на горизонте этого освещения» (см. БТС 2009, Ефремова 2000, МАС 1981–

1984, Ожегов 1992). САР 1789–1794 приводит русск. синонимы *сияние, блеск, слава*. Во-вторых, слово имеет переносное значение, указывающее на раннюю пору, начало, зарождение чего-нибудь нового, обычно радостного, светлого (БТС 2009, Ефремова 2000, значение 1.2; МАС 1981–1984, Ожегов 1992). Третье значение слова толкуется как «воинский церемониал» и «военный сигнал, исполняемый оркестром или трубачом, горнистом, барабанщиком после вечерней поверки» (Ефремова 2000, значение 2.1–2; см. также БТС 2009, МАС 1981–1984, Ожегов 1992) и не соответствует интересующему нас контексту. Кроме ссылки на Пс. 73(74):16 (САР 1789–1794), словари русского языка не толкуют эту лексему в литургическом или в религиозном контексте, и вообще не выделяют возможность ее употребления в отношении Богородицы.

Существующие итальянские переводы

Русско-итальянские словари предлагают следующие переводы русск. *заря*: ит. *aurora, alba* (т.е. утренняя заря) (Kovalev 1995, Dobrovol'skaya 2001); ит. *tramonto, luci del tramonto* (т.е. вечерняя заря) (Kovalev 1995, Dobrovol'skaya 2001); *origine, alba, mattino* (Kovalev 1995); ит. *diana* (в значении военного сигнала) (Kovalev 1995, Dobrovol'skaya 2001).

Предлагаемые нами итальянские переводы

Русск. *заря* получает разные оттенки значения в разных контекстах. В текстах встречается выражение «заре таинственного дне», в котором, по-видимому, слово соответствует ит. *aurora, alba*, т.е. первому предложенному в Kovalev 1995 и Dobrovol'skaja 2001 значению: в этом контексте дополнение «таинственного дня» явно уточняет, что стсл. *заря* (*зоря*) / цсл., русск. *заря* употребляется в прямом значении, для определения начала и зарождения дня (см. также Kovalev 1995, второе значение). Однако ит. *aurora, alba* являются не вполне подходящими для перевода слова в предложении «[Богородица] наставляет к разуму Божественному вся, / зарею ум просвещающая», где русск. *заря* употребляется без дополнений и без прямого отношения ко дню.

С целью отыскать ит. перевод стсл. *заря* (*зоря*) / цсл., русск. *заря*, удовлетворительно передающий смысл слова в этом кон-

тексте как качество, присущее Богородице, полезно вспомнить толкование словарей русского языка: «свет по захождении и перед восхождением солнца на горизонте, видимый несколько времени, пока солнце не ниже 17 градусов под горизонтом обращается» (САР 1789–1794), «яркое освещение горизонта перед восходом или после захода солнца» и «время появления на горизонте этого освещения» (см. БТС 2009, Ефремова 2000, МАС 1981–1984, Ожегов 1992). Это толкование соответствует значению слова в стсл. и цсл. языках, которое прежде греч. *ὄρθρος, ἑωσφόρος*, и лат. *aurora, diluculum* хорошо выражают греч. *αἴγλη, ἀκτίς, αὐγή, ἀπαύγασμα, λαμπεδών, λαμπρότης, μαρμαρυγή, φέγγος, φῶς, φαῦσις*, и лат. *fulgor, lumen, lux, radius, splendor.* В частности, по нашему мнению, семантика этих слов позволяет подчеркнуть уместность следующих выражений: греч. *αἴγλη* и *αὐγή* — англ. *the light (of the sun, of the day), splendor, any dazzling light, any bright light*; греч. *ἀκτίς* — англ. *brightness, splendor*; греч. *ἀπαύγασμα* — англ. *radiance, effulgence, of light beaming from a luminous body* (см. Прем. 7:26); греч. *λαμπεδών* — англ. *lustre*; греч. *λαμπρότης* — англ. *brilliancy, splendor, clearness, distinctness*; греч. *μαρμαρυγή* — англ. *a flashing, sparkling, of light*; греч. *φέγγος* — англ. *light, splendour, lustre*; греч. *φῶς (φάος)* — англ. *light (daylight)*; греч. *φαῦσις* — англ. *a lighting, giving light* (Liddell 1883). С учетом латинских эквивалентов пригодными являются следующие ит. слова и обороты: лат. *fulgor* — ит. *fulgore, splendore, bagliore* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), а также *luce degli astri* (Olivetti 2003–2020); лат. *lumen* — ит. *luce, splendore* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020); лат. *lux* — ит. *luce* (Bianchi 1949), *chiarore* (Olivetti 2003–2020), *splendore* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), а также *astro, stella* (только Olivetti 2003–2020); лат. *radius* — ит. *raggio, raggio di luce* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020); лат. *splendor* — ит. *splendore* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020).

Итак, мы считаем уместным переводить стсл. **заря (зоря)** / цсл., русск. **заря** посредством ит. **aurora**, **alba**, когда слово без сомнения относится ко дню, и ит. **bagliore**, **chiarore**, **fulgore**, **luce**, **raggio (di luce)**, **splendore** — в других контекстах. В данном случае, в принципе, возможно также перевести славян-

ское слово ит. **astro** и **stella** (ср. толкование лат. *lux* в Bianchi 1949 и Olivetti 2003–2020), но, как мы увидим ниже (2.1.2), данный перевод более точно соответствует стсл., цсл. *звѣзда* / русск. *звезда*.

стсл. заря (зоря) *f*
цсл. заря *f*
русск. заря *f*

ит. alba *ж*
ит. aurora *ж*
ит. bagliore *м*
ит. raggio (di luce) *м*
ит. luce *м*
ит. chiarore *м*
ит. fulgore *м*
ит. splendore *м*
(ит. astro *м*)
(ит. stella *ж*)

2.1.2. Стсл., цсл. **звѣзда** / русск. **звезда**

Этимология слова

Русск. *звезда* (стсл. *звѣзда*, греч. *ἀστήρ, φωστήρ*) происходит от праслав. **gvězda*, родственно лит. *žvaigzdẽ, žvaigždẽ*, лтш. *zvàigzne* (= русск. *звезда*), др.-прусск. *zvāigstan* (= русск. *сияние, свет, блеск*) (Фасмер 1986).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **звѣзда** имеет прямое и переносное значение. Первое соответствует греч. *ἀστήρ, ἄστρον,* лат. *stella* (Miklosich 1862–1865, СЯС 1966–1997), *sidus* (СЯС 1966–1997), русск. *звезда* (СС 1994); второе греч. *φωστήρ* (СЯС 1966–1997, СС 1994), лат. *luminarium* (*sic!* СЯС 1966–1997) и русск. *свет* (СЯС 1966–1997, СС 1994). В переносном значении стсл. *звѣзда* является синонимом стсл. *свѣтильникъ, свѣтило* (СС 1994; см. ниже § 2.1.3, § 2.1.4). Толкование слова в словаре СЯС 1966–1997, указывая на соответствующее греч. *ἀστήρ ὁ πρωϊνός*, лат. *stella matutina*, русск. *утренная звезда*, стсл. выражение *звѣзда дьньная / звѣзда ютрьная*, отсылает к Откр. 22:16. Данное выражение — синоним стсл. *дьньница* (*дьница* — греч. *ἑωσφόρος, φωσφόροσ*, лат. *lucifer, aurora*, русск. *денница, утренная звезда*) и стсл. *зоря* (ср. § 2.1.1) — встречается в Пс. 109[110]: 3, Иов. 3: 9 и 38:12, 2Пет. 1:19.

Значение слова в цсл. языке

Цсл. **звѣзда** сохраняет прямое значение стсл. *звѣзда*, являясь равнозначным греч. *ἀστήρ* (Бончев 2002, Дьяченко 1993, Срезневский 1893–1912,), *ἄστρον* (Бончев 2002), лат. *stella* (Срезневский 1893–1912), как, например, в Быт. 1:16, Мф. 2:2 и 2:9, Лк. 21:25. Переносное значение слова, обозначающее в литургической сфере *звездицу*[9] (Бончев 2002), не имеет прямого отношения к интересующей нас здесь сфере употребления. Наоборот, уместным является сложное выражение *дьньничьная звѣзда* (*дьньница / деньница / деница* — Дьяченко 1993, Срезневский 1893–1912), или *звѣзда утренняя* (Дьяченко 1993, Срезневский 1893–1912), соответствующее греч. *φωσφόροσ* (Дьяченко 1993, Срезневский 1893–1912), *ἑωσφόρος* (Срезневский 1893–1912), лат. *lucifer* (Срезневский 1893–1912), и означающее «звезду, видимую на востоке до восхождения солнца» (Срезневский 1893–1912; ср. выражение *вечерняя звѣзда* в словаре Бончев 2002). В Отк. 22:16 данное выражение обозначает Иисуса Христа (Дьяченко 1993). В СЦР 1847 присутствуют два значения, которые, как увидим далее, характеризуют русск. лексемы; среди них здесь интересно толкование: «светлое тело, блистающее на небе во время ночи» (первое значение).

Значение слова в русск. языке

Словари русского языка приводят шесть разных значений русск. **звезда**, но только некоторые из них оказываются интересными в плане настоящего исследования. Во-первых, слово означает «небесное тело, состоящее из раскаленных газов (плазмы), по своей природе сходное с солнцем и представляющееся взору человека на ночном небе светящейся точкой» (МАС 1981–1984, подобное истолкование находится в БТС 2009, Ефремова 2000, Ожегов 1992, САР 1789–1794). В соответствии с этим значением, только САР 1789–1794 ссылается на употребление слова в религиозной и литургической сфере, приводя пример из Быт. 1:16. В переносном смысле слово является синонимом русск. *судьба, участь, счастье, удача* (МАС 1981–

[9] Т.е. «предмет богослужения, относящийся к священным сосудам, в виде двух крестообразно соединенных металлических дуг; в конце проскомидии ставится на дискос и накрывается покровцом и воздухом» (Скляревская 2000, под леммой *звездица*).

1984, см. также: БТС 2009 и Ожегов 1992). Во-вторых, БТС 2009 уточняет, что слово означает «небесное тело, светящееся отраженным светом (о планете, астероиде и т. п.). Вечерняя, утренняя заря (о Венере)». Кроме того, слово может называть того, «кто прославился в какой-либо области деятельности (в искусстве, литературе, спорте и т.п.)» (Ефремова 2000, второе значение; см. также БТС 2009, третье значение; МАС 1981–1984, второе значение; Ожегов 1992, второе значение). Следует отметить, что, несмотря на семантическое богатство русск. *звезда* и на его детальное истолкование, словари русского языка не фиксируют значения, связанные с особенным употреблением слова в религиозном контексте.

Существующие итальянские переводы

Для русск. **звезда** Kovalev 1995 предлагает следующие переводы: ит. *stella* (в смысле небесного тела, знаменитости, судьбы), ит. *astro, stellina, diva* (только в смысле знаменитости), ит. *sorte, fortuna* (только в смысле судьбы). Dobrovol'skaya 2001 подверждает ит. *stella, astro* (первое значение), ит. *stella, diva* (второе значение) и ит. *destino, fortuna* (третье значение).

Предлагаемые нами итальянские переводы

При переводе на итальянский стсл., цсл. **звѣзда** / русск. **звезда** особых проблем не возникает, так как слово можно легко перевести ит. **stella**, как предлагают Kovalev 1995 и Dobrovol'skaya 2001.

Кроме того, мы считаем уместным и другой эквивалент, предложенный Добровольской, т.е. ит. **astro** (от греч. *ἀρτήρ*, один из греч. эквивалентов стсл. и цсл. лексем), означающее «какое-нибудь небесное тело, светящееся своим или отраженным светом» (ср. VT 2016). На самом деле, лат. эквиваленты стсл. и цсл. *звѣзда* — *stella, sidus* и *luminare* — также могут быть переведены на ит. *stella* и *astro* (ср. Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020). Причем в переносном смысле ит. *astro* определяет знаменитость и важность человека (ср. VT 2016) и соответствует греч. *φωστήρ* (англ. *that which gives light, an illuminator*) (Liddell 1883), т.е. другому греч. эквиваленту стсл. и цсл. *звѣзда*; поэтому слово является приемлемым для определения роли Богородицы в истории спасения.

Стсл., цсл. *звѣзда* / русск. *звезда* употребляется и в смысле видимой на Востоке до восхождения солнца звезды, т.е. упомянутого и в толковании слова в стсл. и цсл. языках выражения *утренняя звезда*, соответствующего греч. *ἑωσφόρος* (англ. *bringer of morn, the Morning-star, Venus)* (Liddell 1883), *φωσφόροσ* (англ. *bringing or giving light [...] the light bringer, the morning-star, a name specially given to the planet Venus*) (Liddell 1883), и лат. *lucifer* (ит. *Lucifero o il pianeta Venere, la stella del mattino)* (Olivetti 2003–2020). На основе этих данных возникает возможность перевести стсл., цсл. **звѣзда** / русск. **звезда** на ит. **stella del mattino** или **stella mattutina**. Предложенный нами перевод находит подтверждение в употреблении этого ит. выражения во многих литаниях, молитвах и песнопениях Пресвятой Богородице, в которых Приснодева Мария предвещает «солнце Правды» (Мал. 4:3), Она — знак наступающего дня, восходящего солнца (ср. Grasso 2005, под леммой *stella matutina*). Подобное значение особенно распространено в иконографии Пресвятой Богородицы, где Ее характеризует образ восьмиконечной звезды, что в ит. соответствует выражению **stella polare** (= русск. *полярная звезда*), которое мы предлагаем в качестве последнего ит. перевода слова.

стсл. звѣзда *f*	ит. stella *ж*
цсл. звѣзда *f*	ит. astro *м*
русск. звезда *f*	ит. stella del mattino / stella mattutina *ж*
	ит. stella polare *ж*

2.1.3. Стсл., цсл. **свѣтило** / русск**. светило**

Этимология слова

В словаре Фасмер 1986 русск. *светило* отсутствует, поэтому необходимо обратиться к коренному слову *свет*. Русск. *свет* (др.-русск., стсл. *свѣтъ*) происходит от праслав. **světъ* и связано чередованием гласных со стсл. **свьтѣти сѧ* (= русск. *светиться*), *свитати*. Родственно др.-инд. *cvētás* (= русск. *светлый, белый*), авест. *spaēta* = лит. *šviẽsti, šviẽčia* (= русск. *светить*), *šveĩsti, šveičiù* (= русск. *чистить, наводить лоск*), *šviteĩti* (= русск. *блестеть, мерцать*), *švìtras* (= русск. *наждак*), др.-инд.

çvitrás (= русск. *белый*), др.-перс. *spiθra* = лат. *vitrum* (= русск. *стекло*), д.-в.-н. *hwîʒ* (= русск. *белый*).

Стсл., цсл. *свѣтило* / русск. *светило* образуется от этого корня при помощи суффикса -л- (см. Marcialis 2007: 126; Schenker 1996: 119).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **свѣтило** в толковании Miklosich 1862–1865 имеет шесть значений: первое соответствует греч. *λαμπάς*, лат. *lampas*; второе соответствует греч. *λαμπεδών*, лат. *fulgor*; третье соответствует греч. *λυχνία*, лат. *candelabrum*; четвертое соответствует греч. *λύχνος*, лат. *lucerna*; пятое соответствует греч. *φωστήρ*, лат. *luminare*; и шестое соответствует греч. *φανός*, лат. *fax*. СЯС 1966–1997 и СС 1994 выделяют два основных значения слова: первое означает не только греч. *λαμπάς, λύχνος, λυχνία, φανός*, лат. *lucerna, lampas,* но и греч. *λαμπτήρ* (СЯС 1966–1997), лат. *laterna* и русск. *светильник* (как, например, в Ин. 18:3, 2Пет. 1:19), выступая синонимом стсл. *свѣтильникъ* (см. § 2.1.4), *свѣщило, канъдило*. Второе соответствует греч. *φῶς, φωστήρ*, лат. *lumen, luminar*, русск. *свет*, и в множественном числе обозначает небесные тела (см. Пс. 135 [136]).

Значение слова в цсл. языке

Цсл. **свѣтило** сохраняет богатую семантику, означая греч. *φῶς*, лат. *lux*, русск. *свет* (Срезневский 1893–1912); греч. *φωστήρ*, русск. *небесное светило* (ср. в Быт. 1:14 — Седакова 2008, Срезневский 1893–1912, СЦР 1847), *звезды* (Дьяченко 1993), *свет духовный* (Срезневский 1893–1912); греч. *λύχνος*, русск. *светильник, свеча* (Срезневский 1893–1912), *сосуд с горящим маслом* (Дьяченко 1993), *лампада* (Срезневский 1893–1912, Дьяченко 1993) как, например, в Исх. 30:7–8, 2Пет. 1:19; греч. *λυχνία*, лат. *candelabrum*, русск. *подсвечник* (Срезневский 1893–1912); греч. *φανός*, русск. *факел, фонарь*, особенно в церковной лексике, ср., например, в Ин. 18:3 (Дьяченко 1993, Седакова 2008, СЦР 1847). В переносном значении слово является эквивалентом греч. *φωστήρ*, русск. *осветитель, проясниитель* (Дьяченко 1993) и *просветитель, носитель духовного света* (Срезневский 1893–1912).

Значение слова в русск. языке

Русск. **светило**[10] имеет ограниченное семантическое поле. Слово употребляется в астрологической и в поэтической лексике для обозначения небесного тела, излучающего собственный или отраженный свет (БТС 2009, Ефремова 2000, МАС 1981–1984, Ожегов 1992, САР 1789–1794, Ушаков 1935–1940). В церковной лексике оно имеет значение русск. *фонарь* (САР 1789–1794), как, например, в Ин. 18:3. Кроме того, в переносном значении *светилом* является, во-первых, учитель Церкви, выступающий защитником веры и проповедником Слова Божия (САР 1789–1794), и, в более широком смысле, человек, прославившийся в какой-либо сфере деятельности, обычно в науке и искусстве (БТС 2009, Ефремова 2000, МАС 1981–1984, Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940).

Существующие итальянские переводы

Kovalev 1995 приводит следующие ит. переводы: *corpo celeste, astro* (также Dobrovol'skaya 2001), когда слово обозначает небесное тело, и *luminare, celebrità* (также Dobrovol'skaya 2001) в смысле знаменитости.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Для перевода стсл., цсл. **свѣтило** / русск. **светило** среди предлагаемых двуязычными словарями вариантов нам кажется пригодным ит. **astro**. Кроме этого, учитывая семантику греч. и лат. эквивалентов слова в стсл. и цсл. языках, оценим уместность ит. **splendore**, соответствующего греч. *λαμπεδών/λαμπηδών* (англ. *lustre*) (Liddell 1883), лат. *fulgor, lumen*, и *lampas* (в переносном значении слова; Olivetti 2003–2020). В данном ит. переводе подчеркнута мысль о том, что Приснодева является проявлением, отражением Божьего света (ср. § 2).

Некоторые другие греч. и лат. эквиваленты стсл. и цсл. лексемы, в частности греч. *λαμπάς* — англ. *a torch, a lamp* (Liddell 1883), ит. *lampada, fiaccola* (OlivettiG 2007–2020); *λύχνος* — ит. *lucerna, lampada, fiaccola* (OlivettiG 2007–2020); *φανός* — англ. *lamp, lantern, torch* (Liddell 1883), ит. *lanterna* (OlivettiG 2007–2020) и лат. *lucerna* — ит. *luce* в контексте

[10] В словаре САР 1789–1794 русск. *светило* толкуется под коренным русск. существительным *свет*.

Библии (Bianchi 1949), *lucerna*, (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), *lampada* (Olivetti 2003–2020); *fax* — ит. *fiaccola, torcia* (Olivetti 2003–2020); *laterna* — ит. *lanterna, lampada* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), предполагают также ит. переводы **fiaccola**, **lampada**, **lanterna**, **lucerna**, **torcia**, служащие для обозначения прибора, несущего свет; и эти термины оказываются уместными в отношении Богородицы, так как определяют Ее роль носителя Божьего света, Христа. Пригодность ит. *fiaccola* подтверждается употреблением слова в переносном смысле для обозначения силы и способности кого- или чего-нибудь (идеала, стремления) вести к достижению возвышенной цели (ср. VT 2016). Уместность ит. **lucerna** доказывается его употреблением в поэтических текстах (например, в произведениях Данте) в качестве синонима ит. *luce* (= русск. *свет*) и ит. *splendore* (= русск. *сияние*) именно по отношению к солнцу, Божией благодати, душам святых (ср. VT 2016). Предложенный Bianchi 1949 ит. перевод **luce** (= русск. *свет*), также соответсвующий греч. *φῶς*, лат. *lux*, не подходит к тем контекстам, в которых стсл., цсл. *свѣтило* / русск. *светило* связывается с русск. *свет*, так как порождает игру слов.

	ит. astro *m*
	ит. splendore *m*
стсл. свѣтило *n*	ит. fiaccola *ж*
цсл. свѣтило *n*	ит. lampada *ж*
русск. светило *n*	ит. lanterna *ж*
	ит. lucerna *ж*
	(ит. luce *ж*)
	ит. torcia *ж*

2.1.4. Стсл., цсл. **свѣтильникъ** / русск. **светильник**

Этимология слова

Так как в Фасмер 1986 русск. *светильник* отсутствует, приходится еще раз обратиться к коренному русск. слову *свет* (см. этимологию русск. *светило*, 2.1.3), от которого русск. существительное *светильник* образуется при помощи суффиксов -л- и -н-ик- (стсл. -l и -ьn-ik-ъ, см. Schenker 1996: 118–119).

Значение слова в стсл. языке

Словари СЯС 1966–1997 и СС 1994 указывают два значения стсл. **свѣтильникъ**, которые Miklosich 1862–1865 толкует вместе: первому соответствуют греч. *λύχνος, λυχνία* (СЯС 1966–1997), *λαμπάς, φανός, φωστήρ*, лат. *lucerna, lampas, laterna*, русск. *светильник, свеча, лампа*. В данном значении стсл. *свѣтильникъ* встречается, например, в Мф. 5:15, Мф. 25:4, Мф. 25:8, Лк. 12:25; в переносном значении слово употребляется также в Мф. 6:22 и Лк. 11:34. Второму значению стсл. *свѣтильникъ*, которое присутствует, например, в Евр. 9:2 и Откр. 1:12, соответствуют греч. *λυχνία*, лат. *candelabrum*, русск. *подсвечник*. В словарях СЯС 1966–1997 и СС 1994 указаны стсл. синонимы *свѣтило* (2.1.3), *свѣща* (2.1.5), *канъдило*, *свѣщило, свѣтъ* (только СС 1994, 2.1.3), *свѣщьникъ* (только СС 1994).

Значение слова в цсл. языке

Все просмотренные словари подтверждают два основных значения цсл. **свѣтильникъ**: первое соответствует греч. *λύχνος, φωστήρ*, русск. *свеча, светильник*, а также, в толковании Дьяченко 1993 и СЦР 1847, *лампада с горящим маслом*. В переносном значении по отношению к человеку лексеме соответствуют также греч. *φωστήρ* и русск. *просветитель* (Срезневский 1893–1912). Второму значению соответствуют греч. *λυχνία* и русск. *подсвечник*, ср. в Исх. 25:31, Евр. 9:2, Мф. 5:15. Кроме того, Срезневский 1893–1912 приводит еще два толкования, более четко определяющие сферы употребления слова, а именно русск. выражение *то, что воспринимает свет* (см. Мф. 6:22), и значение, соответствующее эквивалентам греч. *λαμπτήρ*, русск. *духовный свет* (см. Притч. 20:20).

Значение слова в русск. языке

Русск. **светильник**[11] сохраняет значение «плошки, лампады, в которую наливается масло, сало и кладется фитиль» (ср. БТС 2009, Ефремова 2000, МАС 1981–1984, Ожегов 1992, САР 1789–1794, Ушаков 1935–1940), но оно становится книжным и археологическим (Ушаков 1935–1940) или устаревшим

[11] В словаре САР 1789–1794 русск. *светильник* толкуется под коренным русск. существительным *свет*.

(Ефремова 2000, Ожегов 1992). Русское слово является прежде всего «общ[им] название[м] различных устройств, приборов, применявшихся и применяемых для освещения (помещений и открытых пространств и т. д.). [...] Лампа (керосиновая, электрическая) […] Большой осветительный прибор того или иного специального назначения» (МАС 1981–1984, подобно в БТС 2009, Ефремова 2000, Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940) и «источник[ом] света» (Ушаков 1935–1940). Кроме того, русск. *светильник* соответствует русск. «подсвечник, выносимый со свечою, канделябр» (ср. Ефремова 2000, МАС 1981–1984, САР 1789–1794). Только Ушаков 1935–1940 сообщает о том, что в переносном (риторическом или поэтическом) смысле слово определяет человека, являющегося источником большой умственной или нравственной силы.

Существующие итальянские переводы

Русск. **светильник** переводится на ит. как *corpo illuminante* (Kovalev 1995), *lampada* (Kovalev 1995, Dobrovol'skaya 2001), *lume, candelabro* (Dobrovol'skaya 2001). Когда слово употребляется в переносном смысле, Dobrovol'skaya 2001 приводит также ит. *faro*.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Среди предложенных двуязычными словарями переводов стсл., цсл. **свѣтильникъ** / русск. **светильник** в смысле источника света, сияющего предмета нам кажутся вполне уместными ит. синонимы **lume** и **lampada** (ср. VT 2016, Pianigiani 1907). Ит. **candelabro**, указывающее на роль Богородицы как носительницы Света, т.е. Христа, и ит. **faro**, которое в переносном значении употребляется по отношению к человеку, являющемуся ориентиром для других (ср. VT 2016), могут также оказаться пригодными. Ит. **corpo illuminante**, хотя и буквально передающий значение стсл., цсл. *свѣтильникъ* / русск. *светильник*, со стилистической точки зрения нам кажется оборотом непоэтическим; поэтому мы считаем его приемлемым, но не предпочтительным переводом в контексте литургических песнопений.

Кроме того, учитывая семантику греч. и лат. эквивалентов слова в стсл. и цсл. языках, в частности греч. *λαμπτήρ, λύχνος, φανός* и лат. *laterna, lucerna,* которую стсл., цсл. *свѣтильникъ* /

русск. *светильник* разделяет со стсл., цсл. *свѣтило* / русск. *светило* (2.1.3), мы предлагаем также ит. **fiaccola**, **lanterna**, **luce** и **lucerna**. Что касается ит. перевода **luce**, то в данном контексте он уместен при переводе стсл., цсл. *свѣтильникъ* / русск. *светильник* по отношению к Богородице, так как Она разделяет и отражает Божий свет (2).

	ит. lume *м*
	ит. lampada *ж*
	ит. fiaccola *ж*
стсл. свѣтильникъ *т*	ит. lanterna *ж*
цсл. свѣтильникъ *т*	ит. lucerna *ж*
русск. светильник *т*	ит. luce *ж*
	ит. faro *м*
	ит. candelabro *м*
	(ит. corpo illuminante *м*)

2.1.5. Стсл. **свѣшта** (**свѣща**) / цсл. **свѣшта** (**свѣща**, **свѣча**) / русск. **свеча**

Этимология слова

Русск. *свеча* (др.-русск. *свѣча*), происходящее от праслав. **světiją*, связано с русск. *свет* (см. этимологию русск. *светило*, 2.1.3) и родственно др.-инд. *cvētyás* (= русск. *белый, светлый*), и греч. *λύχνος* (Фасмер 1986).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **свѣшта/свѣща** соответствуют греч. *λαμπάς, φῶς, φανός* (Miklosich 1862–1865, СЯС 1966–1997), в СЯС 1966–1997 также *λύχνος, κανδήλη, κηρός, λαμπαδοῦχος*, лат. *lampas, fax, lucerna* (Miklosich 1862–1865, СЯС 1966–1997), *lux* (Miklosich 1862–1865), *laterna, facula, lumen, ignis* (СЯС 1966–1997), русск. *светильник, факел, свеча, лампада, огонь*. В значении греч. *λαμπάς, λύχνος, κηρός, φανός, κανδήλη, λαμπαδοῦχος*, русск. *светильник, факел, свеча*, стсл. *свѣшта/свѣща* встречается, например, в Ин. 18:3; в значении греч. *φῶς*, лат. *ignis*, русск. *огонь* — в Мк. 14:54. СЯС 1966–1997 и СС 1994 указывают стсл. синонимы *свѣтило* (2.1.3), *свѣтильникъ* (в первом значении слова, 2.1.4), *свѣщило, свѣтъ* (только СС 1994).

Значение слова в цсл. языке

В словарях цсл. языка слово присутствует в форме **свѣшта**

(Дьяченко 1993) / **свѣща** (Дьяченко 1993, Седакова 2008, Срезневский 1893–1912) или **свѣча** (Дьяченко 1993, Срезневский 1893–1912, СЦР 1847). Срезневский 1893–1912 отдельно толкует цсл. синонимы *свѣча* и *свѣща*. Обоим словам соответствуют греч. *λαμπάς*, русск. *светильник, свеча*. Кроме того, в толковании цсл. *свѣща* указано, что слово означает также русск. *лампада* (третье значение), греч. *φῶς*, русск. *огонь* (четвертое значение, см. Мк. 14:54) и, наконец, греч. *πυρσός*, русск. *светоч* (в пятом, переносном, значении). Седакова 2008 подтверждает значение, соответствующее греч. *λαμπάς*, русск. *светильник*, ссылаясь на Дан. 10:6, добавляет русск. *костер* (Мк. 14:54) в четвертом значении слова и приводит русск. *зарево* в соответствии с греч. *λαμπάς* (Исх. 20:18). Дьяченко 1993 подтверждает первое значение слова (греч. *λαμπάς*, русск. *светильник*), добавляя русск. *факел* и ссылаясь на Ин. 18:3. В СЦР 1847 цсл. *свѣча* означает «круглую, известной толщины и длины, палочку из воска, сала или стеарина, с фитилем» (первое значение), и «поминовение, благое дело в память чью-нибудь» (второе значение). Как доказывают некоторые общие греч. и лат. эквиваленты, цсл. *свѣшта* (*свѣща, свѣча*), цсл. *свѣтильникъ* (2.1.4) и цсл. *свѣтило* (2.1.3) частично являются синонимами.

Значение слова в русск. языке

В русск. **свеча** (**свеща** в САР 1789–1794) семантика постепенно уточняется с сохранением, во-первых, значения «длинного тонкого цилиндра, палочки из какого-нибудь жирного вещества (воска, стеарина) с фитилем внутри, служащих источником освещения» (см. Ефремова 2000, МАС 1981–1984, Ожегов 1992, САР 1789–1794, Ушаков 1935–1940). Во-вторых, в техническом контексте, русск. *свеча* является названием некоторых приспособлений, производящих воспламенение чего-нибудь (Ефремова 2000, значение 1.2; МАС 1981–1984, третье значение; Ожегов 1992, Ушаков 1935–1940)[12].

Существующие итальянские переводы

Единственным ит. переводом русск. **свеча** в значении

[12] Слово имеет еще четыре значения, которые не соответствуют нашему контексту.

прибора для освещения является ит. *candela* (Kovalev 1995, Dobrovol'skaya 2001).

Предлагаемые нами итальянские переводы

Несмотря на то, что двуязычные словари предлагают только ит. перевод *candela* (греч. *κανδήλη* — англ. *a candle, torch*) (Liddell 1883), семантика слова в стсл. и цсл. языках, как мы видели, оказывается более богатой и позволяет отыскать другие подходящие ит. эквиваленты стсл. **свѣшта** (**свѣща**) / цсл. **свѣшта** (**свѣща**, **свѣча**) / русск. **свеча**. Как мы уже заметили, значение слова в стсл. и цсл. языках частично совпадает со значением стсл., цсл. *свѣтильникъ* / русск. *светильник* и стсл., цсл. *свѣтило* / русск. *светило*, так как все эти слова происходят от стсл., цсл. *свѣтъ*/ русск. *свет*. Поэтому и стсл. *свѣшта* (свѣща) / цсл. *свѣшта* (*свѣща, свѣча*) / русск. *свеча* возможно перевести итальянскими лексемами **lampada**, **fiaccola**, **torcia**, а также **face**, соответствующим греч. *λαμπάς*, англ. *a lamp* (Liddell 1883) и лат. *lampas, fax, facula* (ср. Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), **luce**, **lume**, соответствующим греч. *φῶς*, англ. *light* (Liddell 1883) и лат. *lumen* (ср. Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), **lanterna**, соответствующим греч. *φανός*, англ. *lamp, lantern, torch* (Liddell 1883), лат. *laterna* (ср. Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), **lucerna**, соответствующим греч. *λύχνος*, англ. *lamp, latern, torch* (Liddell 1883), лат. *lucerna* (ср. Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020).

Кроме того, греч. *κηρός*, англ. *bees-wax* (Liddell 1883), обозначая материал производства предмета, является случаем метонимии, которая дает основание для ит. перевода лексемой **cero**, т.е. «свеча из воска, восковая свеча», типичный предмет, используемый в литургии.

Наконец, лат. *ignis* — буквально ит. *fuoco* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), русск. *огонь*, а также *fiamma* (Bianchi 1949), русск. *пламя* — указывает на возможность ит. перевода **fiamma**, опять же посредством метонимии. Для лат. *ignis* Bianchi 1949 предлагает также ит. переводы *lampo, folgore, fulmine* (второе значение) и *luce, splendore* (третье значение), которые, будучи хотя и приемлемыми эквивалентами стсл. и цсл. лексем, кажутся нам слишком далекими от современного значения русск. *свеча*.

	ит. candela *ж*
	ит. cero *м*
	ит. face *ж*
	ит. fiaccola *ж*
стсл. свѣшта (свѣща) *f*	ит. fiamma *ж*
цсл. свѣшта (свѣща, свѣча) *f*	ит. luce *ж*
русск. свеча *f*	ит. lume *м*
	ит. lampada *ж*
	ит. lanterna *ж*
	ит. lucerna *ж*
	ит. torcia *ж*

2.1.6. Стсл. **свѣщникъ** (**свѣштьникъ**) / цсл. **свѣщьникъ** (**свѣщникъ**) / русск. **свещник**

Этимология слова

Как мы уже отмечали в отношении русск. *светило* (2.1.3) и русск. *светильник* (2.1.4), для того, чтобы понять этимологию русск. *свещник,* нужно обратиться к коренному слову *свет* (см. этимологию русск. *светило*, 2.1.3), от которого русск. существительное *свещник* образуется при помощи суффикса -н-ик- (стсл. -ьn-ik-ъ, см. Schenker 1996: 118).

Значение слова в стсл. языке

Стсл. **свѣщникъ** (**свѣштьникъ**, Miklosich 1862–1865) соответствует греч. *λυχνία*, лат. *lucerna* (Miklosich 1862–1865), *candelabrum* (СЯС 1966–1997), русск. *подсвечник* (СЯС 1966–1997, СС 1994) и встречается, например, в Лк. 8:16 и 11:33, Мф. 5:15. Синонимами слова являются стсл. *свѣтильникъ* (во втором значении слова, см. § 2.1.4) и *свѣщило*.

Значение слова в цсл. языке

В цсл. **свѣщьникъ** (**свѣщникъ**, Дьяченко 1993, Седакова 2008, СЦР 1847) семантическое поле слова расширяется. В словаре Дьяченко 1993 указаны три значения: первое сохраняет основное значение стсл. лексемы, соответствуя греч. *λυχνία*, русск. *подсвечник* (как в Мф. 5:15, Лк. 8:16 — данное значение указано также в (Срезневский 1893–1912); второе соответствует греч. *λαμπάς*, русск. *светильник*, *факел* (в Откр. 4:5); третье соответствует греч. *λύχνος*, русск. *лампадка с горящим маслом*, и русск. *огонь* (только Седакова 2008), *светильник* (только Седакова 2008). СЦР 1847 предлагает совсем другое

истолкование слова: определяя цсл. *свѣщникъ* как старое, словарь опирается на синоним *свѣчникъ*, означающий придворного чиновника, носившего свечу перед царем или царицей в особенных случаях.

Значение слова в русск. языке

Русск. **свещник** толкуется только в словарях Даль 1863–1866 и САР 1789–1794 под леммой *свет* (в САР 1789–1794 указана др.-русск. форма *свѣщникъ*), где означает металлический столбец, в который вставляются зажженные свечи. Даль 1863–1866 приводит русск. синонимы *подсвечник* и *канделябр*, которые в современном русском языке вообще заменяют слово в значении «подставки для свечи или свечей» (см., например, БТС 2009, Ушаков 1935–1940).

Существующие итальянские переводы

В двуязычных словарях Kovalev 1995 и Dobrovol'skaya 2001 слово отсутствует.

Предлагаемые нами итальянские переводы

Так как в изученных двуязычных словарях слово отсутствует, для поиска удовлетворительного ит. перевода стсл. **свѣщникъ** (**свѣштьникъ**) / цсл. **свѣщьникъ** (**свѣщникъ**) / русск. **свещник** мы вынуждены обратиться к стсл. и цсл. языкам. В частности, оказывается полезным учесть семантику некоторых греч. и лат. эквивалентов лексемы, а именно следующих: греч. *λυχνία* — англ. *a lampstand* (Liddell 1883), ит. *candeliere* (OlivettiG 2007–2020); греч. *λαμπάς* — англ. *a lamp* (Liddell 1883), ит. *lampada, fiaccola* (OlivettiG 2007–2020); греч. *λύχνος* — англ. *a portable light* (Liddell 1883), ит. *lucerna, lampada, lume, fiaccola* (OlivettiG 2007–2020); лат. *lucerna* — ит. *luce* (в библейском контексте, Bianchi 1949), *lucerna* (Bianchi 1949, Olivetti 2003–2020), *lampada* (Olivetti 2003–2020); лат. *candelabrum* — ит. *candeliere* (Olivetti 2003–2020).

Итак, для перевода стсл. *свѣщникъ* (*свѣштьникъ*) / цсл. *свѣщьникъ* (*свѣщникъ*) / русск. *свещник* в разных контекстах употребления мы предлагаем ит. **candeliere**, **fiaccola**, **lampada**, **lucerna**, **luce**, **lume**. Об уместности ит. переводов *fiaccola* и *lucerna* по отношению к Богородице см. 2.1.3. Ит. candeliere, по нашему мнению, является особенно удачным эквивалентом

ст.-слав. *свѣщникъ* в тех случаях, когда в текстах упоминаются приборы, которые вмещают или содержат что-нибудь, где употребление образа светильника, вероятно, опирается на роль Богородицы как носительницы Света, т.е. Христа.

стсл. свѣщникъ (свѣштьникъ) *т* цсл. свѣщьникъ (свѣщникъ) *т* русск. свещник *т*	ит. candeliere *м* ит. lampada *ж* ит. lucerna *ж* ит. luce *ж* ит. lume *м* ит. fiaccola *ж*

Выводы

Как было показано, несмотря на то, что словари старославянского, церковнославянского и русского языков отмечают общую возможность употребления слов и словосочетаний, выражающих отношения **обручения-женитьбы** в связи с фигурой Богородицы, русско-итальянские словари чаще всего ограничиваются самым общим переводом (1). Что же касается имен существительных, относящихся к семантике **света** и являющихся поэтому словами общего употребления, то их значение в религиозном контексте проясняется исключительно словарями старославянского и церковнославянского языков (2). Проведенный на этом фоне анализ позволил подобрать вышеуказанному набору слов и словосочетаний, относящихся к семантическам полям **обручения-женитьбы** и **света**, корректные переводы на итальянский язык.

Принятые сокращения

авест.	авестийский
англ.	английский
болг.	болгарский
востсл.	восточнославянский
д.-в.-н.	древне-верхне-немецкий
др.-инд.	древне-индийский
др.-перс.	древне-персидский
др.-прусск.	древнепрусский
др.-русск.	древнерусский
гот.	готский
греч.	греческий
ж / *f*	женский род / femminile
ит.	итальянский
лат.	латинский
лит.	литовский
лтш.	латышский
м / *m*	мужской род / maschile
множ.	множественное число
праслав.	праславянский
прил. / *agg.*	имя прилагательное / aggettivo
русск.	русский
с	средний род
стсл.	старославянский
цсл.	церковнославянский

Источники

Бончев 2002 — *Бончев А.* Речник на църковнославянския език. София. 2002.

БТС 2009 — Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С.А. Кузнецова. СПб., 2009.

БЭБ 1999 — Библейская энциклопедия Брокгауза / Под ред. Ф. Ринекер, Г. Майер. Пер. с нем. под ред. В.С. Сергеева. М., 1999.

Даль 1863–1866 — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1863–1866.

Дьяченко 1993 — *Дьяченко Г.* Польный церковно-славянский словарь. М., 1993 (М. 1900).

Ефремова 2000 — Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М., 2000.

МАС 1981–1984 — Малый академический словарь / Словарь русского языка в 4-х тт. / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1981–1984.

Ожегов 1992 — *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1992.

САР 1789–1794 — Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794.

Седакова 2008 — *Седакова О.А.* Словарь трудных слов из богослужения. Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008.

Скляревская 2000 — *Скляревская Г.Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000.

Срезневский 1893–1912 — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912 (репр. изд. М., 2003).

СЦР 1847 — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской Академии Наук. СПб., 1847.

Тришин 2016 — *Тришин В.Н.* Большой словарь-справочник синонимов русского языка системы АСИС. [Электронный ресурс]. http://www.trishin.ru. Дата обращения 19.12.2016.

Ушаков 1935–1940 — Толковый словарь русского языка в 4-х тт. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1935–1940 (репр. изд. М., 1995, 2000).

Фасмер 1986 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента

АН СССР О.Н. Трубачева. Под ред. и с предисловием Б.А. Ларина. М., 1986. Т. 1–4.

СС 1994 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.

Bianchi 1949 — *Bianchi E., Bianchi R.* Vocabolario latino-italiano e italiano-latino. Firenze, 1949.

De Fiores 2009 — *De Fiores S., Ferrari Schiefer V., Perrella S.M.* Mariologia. Roma, 2009.

Dobrovol'skaja 2001 — *Dobrovol'skaja Ju.* Grande dizionario russo-italiano, italiano-russo / Большой русско-итальянский, итальянско-русский словарь. Milano, 2001.

Grasso 2005 — *Grasso A.* Dizionario enciclopedico di mariologia. [Электронный ресурс]. http://www.latheotokos.it/modules.php?name=Encyclopedia&op=list_content&eid=24. Дата обращения 19.12.2016.

Kovalev 1995 — *Kovalev V.* Dizionario Russo-Italiano, Italiano-Russo. Bologna, 1995.

СЯС 1966–1997 — Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae / Ed. J. Kurz, Z. Hauptová. Praha, 1966–1997 (reprint SPb., 2006).

Léon-Dufour 1970 — *Léon-Dufour X. et al. (ed.).* Vocabulaire de theologie biblique. Paris, 1970 (trad.it. Torino, 1976).

Liddell 1883 — *Liddell H.G., Scott R.* Greek-English Lexicon. New York, 1883.

Miklosich 1862–1865 — Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum / Ed. Fr. Miklosich. Wien. 1862–1865.

Olivetti 2003–2020 — *Olivetti E.* Dizionario Latino-Italiano, Italiano-Latino. [Электронный ресурс]. http://www.dizionario-latino.com/index.php. Дата обращения 19.12.2016.

OlivettiG 2007–2020 — *Olivetti E.* Dizionario Greco antico-Italiano, Italiano-Greco antico. [Электронный ресурс]. http://www.grecoantico.com/. *Дата обращения 19.12.2016.*

Pianigiani 1907 — Pianigiani O. Vocabolario etimologico della lingua italiana. Roma, 1907.

VT 2016 — Vocabolario Treccani. [Электронный ресурс]. http://www.treccani.it/vocabolario/. Дата обращения 19.12.2016.

Литература

Чернышева 2017 — *Чернышева М.И.* Именования Богородицы в древней славяно-русской письменности. // Славянское и балканское языкознание. Палеославистика. М., 2017. С. 283–305.

Чернышева 2017а — *Чернышева М.И.* Именования Богородицы в древнерусской письменности. М., 2017.

Ferro 2012 — *Ferro M.C.* Tradurre i lemmi russi appartenenti al lessico agiografico slavo ecclesiastico. Difficoltà e proposte // Studi Slavistici. Firenze, 2012. IX. P. 133–148.

Ferro, Romoli 2013 — *Ferro M.C., Romoli F.* Gli attributi di Dio. Per una traduzione slavo ecclesiastico-russo-italiano del lessico religioso e teologico-filosofico // Studi Slavistici. Firenze, 2013. X. P. 237–248.

Ferro, Romoli 2014a — *Ferro M.C., Romoli F.* Appellativi e attributi della Madre di Dio. Per un lexicon slavo ecclesiastico-russo-italiano dei termini religiosi // Studi Slavistici. Firenze, 2014. XI. P. 99–122.

Ferro, Romoli 2014b — *Ferro M.C., Romoli F.* Un lexicon slavo ecclesiastico-russo-italiano dei termini religiosi e filosofico-teologici. Presentazione del progetto e primi risultati, con commento degli attributi del diavolo // Stephanos. Москва, 2014. VII/5. P. 96–120. [Электронный ресурс]. http://stephanos.ru/index.php?cpub=169. Дата обращения 19.12.2016.

Marcialis 2007 — *Marcialis N.* Introduzione alla lingua paleoslava. Firenze, 2007.

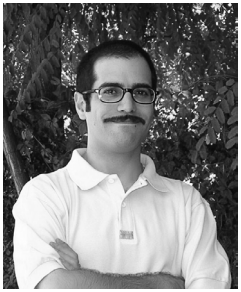
Romoli 2016 — *Romoli F.* Studi per un *lexicon* plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici. Ancora a proposito degli appellativi e attributi della Madre di Dio // Stephanos. Москва, 2016. XIX/5. P. 26–44. [Электронный ресурс]. http://www.stephanos.ru/izd/2016/2016_19-02.pdf. Дата обращения 9.1.2018.

Schenker 1996 — *Schenker A.M.* The Dawn of Slavic. An Introduction to Slavic Philology. New Haven; London, 1996.

Александр Наумов
доктор гуманитарных наук, орд. профессор университета Ка Фоскари (Венеция), почетный доктор Софийского университета, переводчик церковнославянской литературы на польский язык.

Сфера научных интересов: история и герменевтика церковнославянской книжности (Св. Писание, апокрифы, богослужебные тексты), кирилло-мефодиевистика, рукописное наследие Великого княжества литовского и Короны Польской, печатная кириллическая книга XV–XVII вв., православная духовность (модели культуры, православие и современность), теория и практика перевода сакральных текстов.

anaumow@unive.it



Альберто Альберти
доктор наук (славистики), старший научный сотрудник Отделения современных языков, литератур и культур Болонского университета.

Сфера научных интересов: текстология Нового Завета, славянские переводы с греческого языка, история Второго болгарского царства, русско-византийские дипломатические отношения.

a.alberti@unibo.it

Елена Уханова
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела рукописей Государственного исторического музея.

Сфера научных интересов: палеография и кодикология древнерусских и византийских пергаменных рукописей (X–XIII вв.), история славянской письменности, историческая литургика и текстология богослужебных рукописей, филиграноведение и базы данных филиграней, современные естественнонаучные методы в визуализации угасших средневековых текстов и изображений.

evoukhanova@mail.ru

Марчелло Гардзанити
доктор Восточных церковных наук, орд. профессор, заведующий кафедрой славянский филологии Флорентийского университета, председатель Библейской комиссии при Международном комитете славистов.

Сфера научных интересов: история средневековой культуры славянских народов, рукописная традиция славянского перевода Евангелия, история церковнославянской книжности (древнерусские хождения), функции библейских цитат в церковнославянской книжности.

marcello.garzaniti@unifi.it

Франческа Ромоли
доктор наук (славистики), старший научный сотрудник Отделения филологии, литературы и лингвистики Университета Пизы.

Сфера научных интересов: история церковнославянской книжности (проповеди в прагматических, риторических и литургических аспектах; агиография и ее географическая вариативность, библейские цитаты); личность и текст в истории славянской культуры (Максим Грек как представитель и посредник гуманизма, западные источники его сочинений); критика текста, лексикография; история итальянской славистики.

francescaromoli@libero.it

Наталья Запольская
доктор филологических наук, заведующая кафедрой славянских языков и культур факультета иностранных языков и регионоведения МГУ им. М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник Центра междисциплинарных исследований славянской книжности Института славяноведения РАН, автор проекта «Римские Кирилло-Мефодиевские чтения».

Сфера научных интересов: история церковнославянского языка, история церковнославянской книжности (функции библейских цитат), история русского литературного языка XVIII–XIX вв., история и типология лингвистической рефлексии, грамматика нарратива.

zapolskaya_n@mail.ru

Мария Кьяра Ферро
доктор наук (славистики), старший научный сотрудник Отделения современных языков, литератур и культур Университета Габриэле Д'Аннунцио (г. Кьети-Пескара).

Сфера научных интересов — история церковнославянской книжности (роль общих литературных мест и библейских цитат в текстах, посвященных святым женщинам Древней Руси); теория и практика перевода, лексикография.

mariferro76@yahoo.it

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Славянское средневековье. Богослужение. Книжность. Язык.

Издательство «Индрик»

Редакторы *Н. Н. Запольская, И. В. Вернер*
Оригинал-макет *А. С. Старчеус*

По вопросу приобретения книг издательства «Индрик»
обращайтесь по тел.:
(495) 954-17-52
market@indrik.ru
www.indrik.ru

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book
outside Russia and CIS countries.
This book as well as other **INDRIK** publications
may be ordered by
www.indrik.ru

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5
Формат 60×84 1/16. Печать офсетная.
17,0 п. л. Тираж 300 экз.